



II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

6-8 Mayıs 2013, Bursa



İstanbul 2013

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Halk Caddesi, Türbe Kapısı Sokak, Hektaş İş Merkezi No:13/4 Üsküdar, İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilmietudler.org

Editör

Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler Kurulu*

Tekin Atmaca, İlimi Etüdlere Derneği | **Kübra Bilgin**, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Ali Çançelik**, Sudan Kuran-ı Kerim ve İslami İlimler Üniversitesi
Muhammed Turan Çalışkan, İlimi Etüdlere Derneği | **Yunus Çolak**, İlimi Etüdlere Derneği | **Fatih Durgun**, Bilkent Üniversitesi | **Taha Eğri**, İstanbul Üniversitesi
Muhammed Göçgün, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek**, Marmara Üniversitesi | **Süleyman Güder**, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Arife Gümüş**,
İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği | **Melek Yıldız Güneş**, İlimi Etüdlere Derneği | **Latif Karagöz**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | **Ahmet Köroğlu**, Kırklareli
Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi | **Hasan Ramazan Yılmaz**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Muhammed Esad Tiryaki**, İlimi Etüdlere Derneği

Tashiş

Ümmü Habibe şengül

Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertarğın

ISBN: 978-605-5382-82-7 (4.c) • TAKIM NO: 978-605-5382-78-0 (TK)

Düzenleyen Kurumlar

İlimi Etüdlere Derneği (İLEM) | Uludağ Üniversitesi | Bursa Büyükşehir Belediyesi

Basım

Star Ajans Matbaacılık

Alaaddin bey Mah. 634 Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi 2. Bölge Ayaz Plaza No: 24 Nilüfer, Bursa • Tel: 0 224 245 18 09 Fax: 0 224 245 33 20
www.starmatbaacilik.com • star@starmatbaacilik.com

Düzenleme Kurulu

Lütfi Sunar, İstanbul Üniversitesi (Başkan) | **Nihat Erdoğmuş**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Ferudun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi
Taha Eğri, İstanbul Üniversitesi | **Furkan Yıldız**, Kırklareli Üniversitesi (Kongre Sekreteri)

Bilim Kurulu*

Berat Açıl, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Selçuk Üniversitesi | **Fahrettin Altun**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Berdal Aral**, Fatih Üniversitesi | **Tayyar Arı**, Uludağ Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Hüsamettin Arslan**, Uludağ Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi
Mesut Ayar, Kırklareli Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Bünjamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Abdülhamit Birşık**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Büyüksalın**, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Canbolat**, Uludağ Üniversitesi | **Halit Çalış**, Selçuk Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi
Tamer Çetin, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Ercan Dülgeroğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Halil İbrahim Düzenli**, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **A. Teyfur Erdoğdu**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Erol Göka**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Latif Hacinebioğlu**, Süleyman Demirel Üniversitesi | **Mustafa Kara**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Yasemin Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Uludağ Üniversitesi | **A. Saim Kılavuz**, Uludağ Üniversitesi | **Kasım Küçükkalp**, Uludağ Üniversitesi | **Bedri Mermutlu**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Mustafa Öçal**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Murat şentürk**, Kırklareli Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkbağ**, Galatasaray Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediylıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Ferudun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada



Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı



BURSA
KÜLTÜR A.ř.

Yapım / © 2013 Bursa Kültür A.ř. Bu kitabın tüm yayın hakları Bursa Kültür A.ř.'ye aittir. Yazılı izin olmadan kısmen ya da tamamen yeniden basılamaz.

Dağıtım / Bursa Kültür A.ř. - Merinos Atatürk Kongre Kültür Merkezi B Kapısı Osmangazi-Bursa/Türkiye
Tel: + 90 224 253 26 46 Faks: + 90 224 253 14 85 info@bursakultur.com / www.bursakultur.com



SUNUŞ

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), sosyal bilimler alanında kurumsal faaliyetler yürüten İlmî Etüdler Derneğinin disiplinlerarası sosyal bilim çalışmalarını teşvik etmek üzere düzenlediği çalışmalardan birisidir. TLÇK, Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmaya yönelik kuşatıcı yöntem ve yaklaşımları teşvik ederek lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması yönünde ortaya konan çabalara katkı sağlamayı hedeflemektedir.

TLÇK, ilk defa 2007 yılında hayata geçen, beş yıllık süre zarfında yılda bir kez olmak kaydıyla çeşitli sosyal kurum/kuruluşların destek ve ortak çabalarıyla hayat bulmuş olan Genç Akademisyenler Buluşması’nın İLEM öncülüğünde büründüğü yeni kimliktir.

2007 yılında Disiplinlerarasılık/Disiplinlerötesilik temasıyla yola çıkan ve beş yıl boyunca düzenlenen Genç Akademisyenler Buluşması, 2012 yılından itibaren Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi adıyla gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Çalışmanın bu yeni formatı daha geniş sosyal bilim çevreleri ile bilgi ve birikim paylaşmak; lisansüstü çalışmalar yapan araştırmacılar arasındaki etkileşim düzeyini artırarak ortak dil ve yöntem geliştirmelerine imkân sağlamak gibi amaçlarla düzenlenmiştir.

6-8 Mayıs 2013 tarihleri arasında Bursa Büyükşehir Belediyesinin ve TÜBİTAK’ın katkılarıyla Bursa’da düzenlenen kongreye Uludağ Üniversitesi destek vermiştir. Kongreye toplam 335 adet tebliğ başvurusu olmuş, bu başvuruların 146 tanesi kabul edilmiştir. Kongrede 3 gün süresince 42 oturumda Hukuk, İletişim, Edebiyat, Tarih, Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji, İktisat, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Mimarlık ve Şehircilik, Eğitim Bilimleri ve Temel İslam Bilimleri disiplinlerinden toplam 142 bildiri sunulmuştur.

Elinizdeki bu kitap, II. TLÇK kapsamında sunulan bildirilerden oluşmaktadır. Kongre öncesinde ve sonrasında sarf edilen yoğun emek ve çabanın ürünü olan bu kitabın hazırlanmasında metinleriyle katkı sağlayan yazarlara, emeğini esirgemeyen değerli İLEM üyelerine, Bursa Büyükşehir Belediyesi ve Uludağ Üniversitesi mensuplarına teşekkürü bir borç biliriz.

Ümit Güneş

II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi
Bildiriler Kitabı Editörü

İÇİNDEKİLER

Ramazan Turgut Donatist Kilise Ayrılığı Nasıl Başladı?	855
Esra Çiççi Çin'de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru)	865
Hatice Çiçek Papanın Yanılmazlığı Meselesi Katolik Dünyada Nasıl Algılanmaktadır?	879
Hatice Gültekin Arslan Mistik Bir Hareket Olarak Hasidizm'in Doğuşu Üzerine	895
Bilal Toprak Montanizm'in Ortaya Çıkışı	911
Maksude Kurt Fidan Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e: Kadının Mitolojik Öyküsü	927
Hakan Hemşinli Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe	945
Elif Dede Mezheplerin İhtilaflarını ve Tearuz Eden Ahkam Hadislerini Uzlaştırma Yönünde İmam Şa'rânî'nin 'Mizan' Prensibi	957
Kübra Güngör Harald Motzki'nin Müşterek Ravi Teorisine Katkıları ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler	973
Davut Eşit Gazzâfî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi	987
Fatma Betül Altıntaş Zayıf Hadisle Amel mi, Zayıf Hadise Uygun Hüküm Vermek mi? Hanefilerin İhticâca Elverişsiz Rivayetlere Yaklaşımları (el-Hidâye Örneği)	999

Mutlu Gül

Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefi Fukahasının Sahabe Algısı1009

Azar Abbasov

Fıkıh Usulünde Irak ve Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları -Alâeddin es-Semerkandî Örneği1023

Kamer Coşgun

İslam Muhakeme Hukukunda Tutuklama1033

Ömer Dinç

Şehristânî'nin Kur'an'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları "Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma"1051

Fatih Tok

Peygamberimizin Kur'an'dan İktibasları1065

İrade Hümbetova

Dinî tutum ve Davranışların Oluşumunda Mükâfat ve Cezanın Etkisi1077

Gökhan Şener

Bakışın İktidar/sız/İhî: Lacancı Bir Film Çözümlemesi1095

Alparslan Nas

Vatandaş Görme, Vatandaş Görünmek: Medyada Bir Görsel Vatandaşlık Çözümlemesi1105

Bahar Tugen, Çiğdem Erdal, Ali Özcan

Çağın Hastalığı Mı, Yoksa Şifası Mı: Enformasyonun Bilgiye Dönüşümü ve Enformasyon Diyeti1127

Ahmet Toklucuoğlu

27 Mayıs Otoritesi ve Medya Temsili1135

Ayşe Hümeyra Ataman

İstanbul'da 93 Muhacirleri ve Basiretçi Ali Efendi'nin Şehir Mektupları1147

Donatist Kilise Ayrılığı Nasıl Başladı?*

Ramazan Turgut**

Giriş

Hristiyanlığın yeterince anlaşılabilmesinin yolu erken dönem tarihinin bilinmesinden geçmektedir. Zira gök kubbede söylenmemiş söz yoktur ve günümüz teolojik tartışmaların kökenleri genellikle çok eskiye dayanmaktadır. Bu çalışmada, ülkemizde pek bilinmeyen erken dönem Hristiyanlığın “heretik” akımlarından Kuzey Afrika’daki Donatist Kilise’nin doğuşu ana hatlarıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Bu örnek üzerinden sosyoekonomik şartların ve dil farklılığının dinî ihtilafların ortaya çıkmasına zemin hazırlayabildiği ve yine siyasi hareketlerin dinî ihtilafları beraberinde getirebildiğini göstermek amaçlanmıştır.

Donatizm, 4. yüzyılın başlarında Kartaca bölgesinde, önceleri siyasi bir hareket olmasına rağmen sonraları teolojik tartışmaların da yer aldığı, Roma İmparatorluğu’na ve Roma Kilisesi’ne muhalif olan yerel bir kilisenin adıdır. Varlığını İslamiyet’in bölgeye gelişine kadar devam ettirmiştir. Adını, harekete kırk küsur yıl öncülük yapan Piskopos Donatus’tan alır. Muhalifleri tarafından Donatizm; inatçı, yola gelmez, gereksiz bir şiddet ve aşırılığa kaçan, ayrılıkçı (schismatic) bir hareket olarak görülmüştür (Gaumer, 2008, s. 171).

Erken dönem Hristiyanlık üzerine çökmüş olan sis tabakası, Donatizm gibi muhalif hareketler söz konusu olduğunda daha da kalınlaşır. Bu akımın ortaya çıkışı *Diocletianus Zulmü*

* Bu çalışma, 14.07.2011 tarihinde Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde sunulan “Donatizm” adlı yüksek lisans tezimizin birinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

(303-305)'nün (*Great Persecution-Büyük Zulüm*) sonrasına tekabül etse de kökleri çok daha eskiye dayanmaktadır (Aland, 1985, s. 164). Teolojik tartışmaların yanında, sosyoekonomik ve politik faktörler de hareketin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Uzun zamandır süregelen "taşra-şehir çekişmesi" buna örnek olarak verilebilir (Aland, 1985, s. 165). Donatizm daha çok alt sınıfın, yoksulların ve taşranın diniyen Katolisizm üst sınıfın, toprak sahiplerinin ve Romalıların inancıydı (Brown, 1968, s. 86-87).

Donatistler hakkında elimizdeki kaynakların neredeyse tamamı Donatist olmayanlar, özellikle "kazananlar" yani Katolikler tarafından yazılmıştır. Bu yüzden konuyla ilgili araştırmalarda daha hassas davranmak gerekmektedir.

Kuzey Afrika ve Hristiyanlık

Kuzey Afrika'da Hristiyanlığın ilk dönemlerdeki yayılışı bizim için saklı bir kitap gibidir. Hristiyanlığın bölgeye ne zaman geldiği tam olarak bilinmemektedir (Raven, 1992, s. 151). Günumüze ulaşabilmiş kayıtlarda, Hristiyan kiliseden en erken miladi 200'lerde söz edilmektedir. Oysa bu dönemde bile Hristiyanlar zaten güçlü bir cemaat durumundaydılar. 3. yüzyılın başında şehit olan *Perpetua* (ö. 203) veya önemli Hristiyan teologlardan olan *Tertullian* (ö. 220) ve *Cyprian* (ö. 258) örneklerinden anlaşıldığına göre Hristiyan cemaatin Kuzey Afrika'da köklü bir geleneği vardı (Shaw, 1995, s. 5).

Kuzey Afrika'da sırasıyla *Baal*, *Satürn*, *Hristiyanlık* ve son olarak İslamiyet inançları görülmektedir. Romalılar, Kuzey Afrika'yı ele geçirince Baal kültünün yerini Satürn almıştır (Wilson, 2003, s. 406). Ama Afrikalıların Satürn inancı Romalılarınkinden farklılaşmış ve kendilerine özgü bir hâl almıştır. Onlar için Satürn, panteonun en tepesindeki tanrıydı. Kayıtlarda ondan, "*sonsuz olan*", "*efendimiz*", "*kutsal*", "*yenilmez olan*" şeklinde bahsedilmektedir. Önceleri Baal'ın eşi olan *Hammon*, Romalılarla beraber *Venüs* adını almıştır. Venüs hem annedir hem bakiredir, göklerin kraliçesidir. Satürn için kullanılan yücelik ifadeleri onun için de kullanılmıştır (Frend, 1952, s. 78).

2. ve 3. yüzyıllarda Satürn-Venüs kültünün Kuzey Afrika'daki etkisi muazzamdı. Gerek Pagan gerekse Hristiyan dönemdeki isimlerin çoğu onlarla iniltilydi. Donatus, Honoratus, Rogatus, Fortunatus gibi isimler Tanrı adlarının *Punic* dilinden *Libyan* diline tercümesiydi. Mesela Donatus veya Adeodatus, "*Baal'a verilmiş, adanmış*"; Honoratus "*Baal tarafından onurlandırılmış*" anlamına geliyordu (Raven, 1992, s. 146).

Mabetlere ilgi büyüktü; Satürn adına inşa edilen 1400 anıt-mabedin ancak çok cüzi bir kısmı resmî görevliler tarafından yapılmıştı, geriye kalanların tamamı inananların destekleriyle inşa edilmişti (Frend, 1965, s. 80). Mabetler için seçilen mekânlar, Romalılarda olduğu gibi şehrin meydanları değil, şehrin dışındaki yüksekçe yerlerdi. Önceleri Baal için yapılan heykeller, çok az bir farkla Satürn için yapılmıştı; Baal heykelleri çıplaktı, Satürn ise giyinikti.

Özellikle Numidia bölgesinde Satürn kültü çok yaygındı. Kuzey Numidia'daki Madauros, Mons, Naragarra gibi yerler bu kültün merkeziydi. Söz konusu şehirler -fazla değil- bir yüzyıl sonra Donatist hareketin merkezi olacaklardı. Ama 3. yüzyılın ikinci yarısında bu külte olan inanç yerini kısa bir sürede Hristiyanlığa, dolayısıyla İsa kültürüne bırakmıştır (Frend, 1952, s. 83). Önceleri Satürn kültü için mabet yapılan yerlere artık kiliseler inşa edilmiştir. Pagan dönemde de, Hristiyanlığın hâkimiyetinde de Numidia bölgesindeki halkın Roma ile yıldızları bir türlü barışmamıştır (Frend, 1952, s. 85). Bu yüzden de 4. yüzyılın başlarında Numidia bölgesinde birçok Hristiyan şehidin olması tesadüf değildir.

Satürn-Venüs kültüründe başlangıçta bir yerellik söz konusuydu. Bunun altında Berberilerin Roma'ya olan antipatileri yatıyordu. Fakat mevcut durum daha sonraları değişti; mabetler Roma tarzında inşa edildi, ikonlar Roma kıyafeti giymiş insanlar şeklinde temsil edildi. Satürn heykelinin yanına diğer Roma tanrılarının da heykelleri konulmuştu. Artık rahipler sadece Satürn'e değil, Merkür'e veya İmparator Silvanus kültürüne de hizmet ediyorlardı (Frend, 1952, s. 105).

Ne var ki Hristiyanlığın bölgeye girmesiyle manzara kısa sürede değişmiştir. Her yeni şehitle beraber Hristiyan cemaatin mevcudu çoğalmış, piskoposların sayısı birden artmıştır. Mesela Agrippus tarafından 200 yılında Kartaca'da toplanan bir konsile 70 piskopos katılmıştı (Raven, 1992, s. 156). Aynı dönemde şehit edilen *Perpetua*, *Felicitas* ve *Saturus*'un hikâyeleri toplum hafızasında uzun bir süre yer etmiştir (bk. Robeck, 1992). Bölgedeki Hristiyanlık tarihi de zaten şehitlerle başlamaktadır. Bundan dolayı Kuzey Afrika kilisesi esasında bir "Şehitler Kilisesi" idi (Frend, 1987, s. 2416).

Numidia bölgesinde pagan dinindeki mabetlerin badanası beyazdı ve Tanrı heykelleri beyaza boyanıyordu. Donatist dönemdeki kiliselere de beyaz badana yapılıyor, sunaklar beyaza boyanıyordu. Kubbe-mezarlar pagan ve Hristiyan mezarlıklarının her ikisinde de mevcuttu (Frend, 1952, s. 101). Güvercin, taç gibi semboller; sihir-büyü, kötü nazar gibi inançlar ortak özelliklerindendi. Augustinus'un cemaatinden biri şöyle bir itirafta bulunmuştur: "*Doğrusu, putları ziyaret edip kahinlere akıl danışıyorum ama Tanrının kilisesini terk etmiyorum. Ben bir Katolik'im.*" (Frend, 1952, s. 104). Durum böyle olunca, o dönemde yaşayan birçok Hristiyan'ın, ibadet ettikleri Tanrının gerçekte Satürn olduğunu zannetmelerine şaşmamak gerekir (Raven, 1992, s. 168)

Her zaman Roma'ya muhalif bir duruş sergileyen Kuzey Afrikalılar, Satürn-Venüs kültü Romalılaşınca Hristiyanlığa geçmişlerdir. Constantine Döneminde devletin resmî dini Katolik Hristiyanlık olunca bu defa da Donatist Hristiyanlığı desteklemişlerdir (Raven, 1992, s. 148)

Başlangıçta sadece alt sınıfın dini olarak görülen Hristiyanlık, 3. yüzyılın ikinci yarısında artık üst sınıfların ve eğitimli kişilerin de dini hâline gelmişti. Zengin ve eğitimli kesimi Hristiyanlığa çeken iki unsur dikkat çekmektedir: Birincisi karamsarlığın hâkim olduğu bir dönemde

Hristiyanlığın vaat ettiği ölümsüzlük, ikincisi de Hristiyanlığın pagan dinine nazaran ahlaki üstünlüğüydü. Bunun haricinde, gnostisizmden alışıktı oldukları, ölümün kendisinden bile daha güçlü bir kurtarıcı (İsa Mesih) fikri onları cezbetmiş benzemektedir (Frend, 1952, s. 94).

Hristiyanlık günahkârlara kapısını açıyor; meslek, cinsiyet ve ırk ayrımı yapmaksızın herkese kurtuluş vaat ediyordu. Kardeşçe sevgi, huzur dolu bir yaşam, topluluk hâlinde ibadet, fakirlerin gözetilmesi... Bunlar o dönemdeki Kuzey Afrika Hristiyanlığının karakteristik özellikleriydi. Kilisenin vaftiz öncesi günahları bağışlama yetkisi yoktu. Tüm günahların bağışlanması için de en iyi yol şehitlikti. Arenalarda Romalılarca şehit edilmek cennete girmenin kesin yolu olarak görülmüştür (Raven, 1992, s. 154). Pagan kültüründe Satürn için insan kurban etmenin yerini kendini Tanrı için feda etme, şehitlik almıştır. Tertullian "*Tanrı insan kanı ister mi?*" sorusuna olumlu cevap veriyordu: "*Evet. Eğer kişi Tanrı'nın krallığını istiyorsa, kurtuluşu istiyorsa, yeni bir hayatı istiyorsa...*" (Frend, 1952, s. 100).

Bölgedeki Hristiyanlar güçlü oldukları dönemlerde bile düşmanlarına karşı silahlanmadılar. Onlar için en iyi intikam şehitlikti. Şehit olanlar da sıradan halktan kişilerdi, üst sınıftan pek şehit yoktu. Mesela *Büyük Zulüm* (Great Persecution) Döneminde inançları yüzünden üst sınıftan şehit edilen sadece bir onbaşı, bir süvari ve bir gramerci vardı (Frend, 1952, s. 105).

Kuzey Afrika'da dinin merkezinde kilise değil Kutsal Kitap yer alıyordu. Bütün bilginin kaynağı Kitabı Mukaddes idi ve bunun dışındakiler batıldı. Hristiyan cemaatten kimileri Kitabı Mukaddes'i esas alıyor ve kelimesi kelimesine her emrini yaşamaya çalışıyordu. Kimileri de dinî hükümlerde Kilise'yi esas alıyor ve kendi inancıyla çelişmediği sürece diğer kültürlerle iş birliğine gidiyorlardı. İşte Donatist ve Katolik mücadele aslında bu iki farklı anlayış arasındaki mücadeledir.

Donatizm incelenirken Kartaca'nın önemi bilinmezse meselenin anlaşılması eksik kalır. Hristiyanlık tarihinde Kuzey Afrika'nın en önemli merkezi Kartaca'dır; zira Hristiyanlık bölgeye buradan yayılmıştır (Beaver, 1936, s. 168). Kartaca Kilisesi ana kilisedir. Kartaca piskoposu sadece bulunduğu şehrin değil bütün Afrika'nın başpiskoposudur. Diğer şehirlerdeki piskoposları o atar, kimi piskoposların yerini değiştirir. Kiliselerle ilgili şikâyetler ona bildirilir (Beaver, 1936, s. 171). Önemine binaen Kartaca piskoposuna "*Afrika Papası*" da denmiştir (Beaver, 1936, s. 174).

St. Cyprian

Cyprian, Donatistlerin en fazla saygı duyduğu ve fikirlerini kullandığı kilise babasıdır. Bu anlamda Donatizm'in öncüsü olarak kabul edilebilir. O, en büyük Kartaca piskoposu, ilk Afrikalı şehit piskopos ve herkesten daha çok Afrika kilisesini organize eden kişidir. Miladi 200 civarında zengin bir pagan ailede dünyaya gelmiştir. Hristiyanlığa geçişi orta yaşlarına tekbül eder; öncesinde ise Hristiyanlığa şiddetle karşı çıkan biri olmuştur. Tertullian'ın eser-

lerinden çok etkilenmiş ve din değiştirmeye karar vermiştir. Onun gibi saygın bir kimsenin din değiştirmesi çok zordur zira kaybedecek şeyleri fazladır. Hristiyan olduktan sonra yeni dine dört elle sarılmıştır; öyle ki din değiştirdikten yalnızca üç sene sonra Kartaca piskoposu seçilmiştir (Raven, 1992, s. 157). Farklı zamanlarda yazdığı yaklaşık 60 mektup günümüze ulaşmıştır. Bu mektuplardan onun döneminde yaşanan kimi olayları ve teolojik tartışmaları öğrenebilmekteyiz. Dahası, bu mektuplar Cyprian'ın Hristiyanlık anlayışı hakkında bize önemli bilgiler vermektedir (bk. Cyprian, 2004).

Cyprian'ın en fazla vurguladığı ve üzerinde durduğu 3 mesele vardı:

Vaftizin Tekliği-Birliği

Tek bir vaftiz vardır, o da gerçek kilise tarafından yapılandır, diğerleri batıldır (William, 1991, s. 272). Bu görüşünü de Kitabı Mukaddes'e dayandırmaktadır: *“Çağrınızdan doğan tek bir umuda çağrıldığınız gibi beden bir, Ruh bir, Rab bir, iman bir, vaftiz bir, her şeyle ve her şeyde olan herkesin Tanrısı ve Babası birdir.”* (Efesliler, 4: 4-6). O, Papa Stephen'in heretiklerin vaftizini geçerli saymasına rağmen Kutsal Ruh'un onlarla beraber olmadığını iddia etmesini anlayamamaktadır. İçinde Kutsal Ruh'un olmadığı bir vaftiz nasıl geçerli olabilir? (William, 1991, s. 273).

Gerçek-Hakiki Piskopos

Cyprian'a göre piskoposlar İsa'nın varisidirler ve ona göre davranmalıdırlar. *“İsa havarilere, “Sizi dinleyen beni dinlemiş olur, sizi reddeden beni reddetmiş olur. Beni reddeden de beni göndereni reddetmiş olur.”* (Luka, 10: 16) dediğinde, bunu sadece onlara değil gelecekteki bütün piskoposlarına söylemiştir.” demektedir (William, 1991, s. 274).

Gerçek Vaftiz ile Doğru İnanç Arasındaki Bağlantı

Vaftizi yapan piskoposun hak yolda olması yani gerçek kiliseye bağlı olması gerekir. Kendisinde doğru inanç olmayan kimse başkasını nasıl doğru yola sevk etsin? Gerçek kilisenin dışında olan batıl yoldadır ve batıl yolda olan kimse başkalarına hak yolu gösteremez. Ona ait olan *“Kilisenin dışında kurtuluş yoktur.”* sözü daha sonra Katolikliğin en esaslı deyimlerinden, sloganlarından biri hâline gelmiştir (Greenslade, 1956, s. 116).

O, İncil'de anlatılan olayların birer anekdottan ibaret olmadığını, bunların Tanrı'nın emirleri olduğunu söylemektedir. İncil'e böyle bir yaklaşım, anlatılan hikâyelerden birçok hüküm çıkarmaya yaramaktadır.

“İnsanlardan sakının. Çünkü sizi mahkemelere verecek, havralarında kamçılacaklar. Benden ötürü valilerin, kralların önüne çıkarılacak, böylece onlara ve uluslara tanıklık edeceksiniz. Sizi mahkemeye verdiklerinde, neyi nasıl söyleyeceğinizi düşünerek kaygılanmayın. Ne söyleyeceğiniz o anda size bildirilecek. Çünkü konuşan siz değil, aracılığınızla konuşan Babanızın Ruhu olacak.” (Matta, 10: 1720).

Bu anlayışa dayanarak Cyprian, şehitleri de kilise ve İncil gibi otorite olarak kabul etmiştir. Zira onların sözleri Tanrı tarafından söylettirilmiştir, onların aracılığıyla konuşan Kutsal Ruh'tur (Gaumer, 2008, s. 179).

Diocletianus ve “Büyük Zulüm”

Hristiyanlık başlangıçta Roma İmparatorluğu tarafından fazla ciddiye alınmamış, Hristiyanların da Yahudiler gibi oldukları düşünülmüştür. Zaten Yahudiliği lokal bir kült olarak gördüklerinden Yahudilere tolerans gösterilmektedir. Ancak daha sonra Hristiyanların Yahudilerden farklı olduğu hatta Yahudilerin aksine misyoner-yayılmacı oldukları ve dolayısıyla Hristiyanlığın da yayılmacı bir din olduğu fark edilmiş, bundan sonra da onlara karşı şiddet ve baskı uygulanmıştır (Raven, 1992, s. 150).

24 Şubat 303'te İmparator Diocletianus Hristiyan kiliseleri ve kutsal metinlerini hedef alan bir ferman yayımlamıştır. Daha önceden de Nero, Decius gibi Roma imparatorları tarafından Hristiyanları hedef alan fermanlar yayınlanmıştır. Ancak bunun diğerlerinden farkı, Hristiyan cemaatin değil de doğrudan Hristiyan inancının hedef alınmasıdır. Kutsal metinlerini imha ederek asıl beslendikleri kaynağın kurutulması düşünülmüştür (bk. DeSte Croix, 2006) İmparator, “şehitler” değil “dininden dönen” kimseler istemektedir (Raven, 1992, s. 150).

İmparator Diocletianus Döneminde Hristiyan topluma büyük baskılar uygulanmıştır. Onlardan, kutsal metinlerini teslim etmeleri istenmiştir. Halk, imparatorun ve diğer pagan tanrılarının heykelleri önünde ibadet amacıyla tütsü yakmaya ve kurban kesmeye zorlanmıştır. Bu dönemde Romalılar diğer bütün tanrılardan daha çok İmparator kültüne önem vermektedirler. Onun heykelinin önünde tütsü yakmak devletin birliğini ve ona bağlılığı simgelemektedir (Raven, 1992, s. 148). Buna karşı çıkmanın cezası ölümdür. Miladi 303-305 yılları arasında sadece Kuzey Afrika'da 3000-3500 civarında Hristiyan'ın öldürüldüğü düşünülmektedir (Frend, 1965, s. 537). Bu zulümler Hristiyan toplumun hafızasında öyle yer etmiştir ki o dönemde yaşananlar *Great Persecution* (Büyük Zulüm) olarak adlandırılmıştır.

Hristiyan cemaatin ve din adamlarının, İsa'yı reddetmeye gerek kalmadan, kapılarına dayanan görevlilere kutsal metinleri ve sembolleri teslim etmeleri, çoğu zaman kurtulmalarına yetmektedir. İmparatorluk fermanının uygulanışı da her yerde aynı ölçüde değildir. Bazı yerlerde Hristiyanlara büyük eziyetler yapılırken bazı yerlerde de onlara pek ses çıkarılmamış, kısmen rahat bırakılmışlardır. Mesela Kartaca Valisi Anulinus ve onun görevlileri daha ileri gitmekte isteksizdir (Hoover, 2008, s. 37).

Numidia bölgesinde ise durum çok daha kötüdür. Şehrin yöneticisi Florus, imparatorun fermanını uygulamaya pek isteklidir ve Hristiyan cemaatin sadece kutsal metinleri teslim etmesiyle yetinmemekte, onları inançlarından vazgeçirmeye çalışmaktadır. Oysa Kuzey Afrika halkı baskı ve kıyımlara karşı adeta bağışıklık kazanmıştır ve nasıl karşılık vereceklerini bilmektedir. Üstelik şehitlere dair anılar toplumdaki canlılığını korumaktadır.

İmparator Diocletianus'tan takriben 50 yıl önce Cyprian önderliğinde Kartaca'da bir konsil toplanmış ve Decius (ö. 251) zulmünden dolayı dinden dönen ruhban sınıfına nasıl bir tavır takınmak gerektiği tartışılmıştır. Vardıkları sonuca göre bu kişiler, günahlarının kefareti öderebilmeleri için tekrar kiliseye kabul edilecek lakin asla eski görevlerine iade edilmeyeceklerdir. Hatta bu şekilde hileye başvuranlar hakkında Cyprian şöyle demiştir: "İsa'ya inandıktan utanan veya endişe eden kimse nasıl İsa'yla beraber olsun ki?" Bu konsil, Donatistler için de bir işaret taşı olacaktır; fermana bizatihi boyun eğenler bir yana, fermana itaat etmiş gibi davranan (takiyye yapan), hile ve rüşvetle kendilerini kurtarmaya çalışanlar da kiliseden dışlanacak, onlara *traditor* (hain) denecektir (Landon, 1909, s. 4).

Cyprian, söz konusu kişilerin, pagan tanrıları için kurban kesmeyi kabul ederek ilahî değil beşerî otoritelere itaat ettiklerini söylemiştir (Cyprian, 2004, s. 371). Onun sözleri bütün Kuzey Afrika'da kabul görmesine rağmen birçok Hristiyan zor durumda kalınca ve baskı görünce, kendilerinden istenileni yapmış ve kutsal metinleri teslim etmiştir. Ama kimisi de boyun eğmemiş ve ölüme giderken bile pes etmemiştir. Bu kişiler şehit edildikten sonra da Hristiyan cemaat için birer direniş bayrağı hâline gelmiş, dilden dile kulaktan kulağa yayılan hikâyeleri ardlarından da yazılmıştır.

Kartaca piskoposu Mensurius'a göre Cyprian'dan kendi dönemlerine yaklaşık 50 sene geçmiş, eskiden ufak bir azınlıkken şimdi güçlenmiş ve çoğalmışlardır yani dengeler değişmiştir (Frend, 1952, s. 14). Vali Anulinus, imparatorun fermanını uygulamakta pek hevesli davranmamakta ve Hristiyanların üzerine fazla gitmek istememektedir. Uzlaşmaya razı olup ellerindeki kitapların bir kısmını -içeriği ne olursa olsun- teslim edenlerin derinlemesine soruşturulmasına izin vermemiştir. Piskopos Mensurius da, açıktan olmasa bile, bu uygulamayı desteklemektedir. Nitekim kendisi de birkaç heretik eser teslim ederek takiyye yapmıştır (Hoover, 2008, s. 42-43). Ona göre kitap sadece bir materyaldir ve İsa'yı inkâr etmekle bir tutulmamalıdır. Üstelik söz konusu olan insan hayatıdır. Fanatik kişilerin bile şehit olmaları çalışmalarının kendi cemaatine de zarar vereceğini düşünmektedir. Bunu yapanları, kimi dar kafalı köylüler veya umutsuz ve çaresiz kişiler olarak görmekte, bu davranışlarıyla saygın bir statü (şehitlik) elde etmeye çalıştıklarını söylemektedir (Hefe, 1894, s. 173).

Direnişçilere şiddetle karşı çıkan Mensurius sadece sözle yetinmemiş ve kendi cemaatinin onlarla irtibata geçmelerini engellemek için yardımcı diyakoz Caecilian'ı zindan kapısına göndermiştir. Caecilian, mahkûmlara yemek getiren Hristiyanlara müsaade etmemiş, ebeveynlerin bile tutuklanmış çocuklarıyla görüşmelerine izin vermemiştir (Frend, 1977, s. 105). Bunda diretenlere karşı da şiddete başvurmuştur. Bütün baskı ve işkencelerin üstüne, Hristiyanlar bir de kendi aralarında çatışır hâle gelmişlerdir (Hefe, 1894, s. 176). Donatistler, bu davranışlarından ötürü Caecilian'ı "*Cellattan bile eli daha kanlı*" olmakla suçlamışlardır (Tilley, 1996, s. 45).

Donatizm'in Doğuşu

Piskopos Mensurius baştayken herhangi bir sorun çıkmamıştır. Fakat 311'in sonları ve 312'nin başlarında, Mensurius'un ölümünden sonra onun yerine seçilecek yeni piskopos konusunda Kartacalı rahipler acele etmek istemişlerdir. Zira Numidialı piskoposlar gelmeden önce seçimi bitirmek istemektedirler. Oysa Cyprian zamanından beri Numidia piskoposları Kartaca piskoposunun seçiminde hazır bulunmuşlardır. Çünkü Kartaca piskoposu aynı zamanda Afrika başpiskoposudur. Seçimde acele etmelerini gerektirecek başka nedenler de vardır; Mensurius onlara yüklüce miktarda altın-gümüş emanet etmiştir ve bunları kaptırmak istememektedirler (Stevenson, 1987, s. 299). Yapılan oylama sonucu Mensurius'un yardımcısı Caecilian başpiskopos olarak seçilmiştir (Frend, 1952, s. 16-17). Caecilian halk tarafından sevilen biri değildir. Vakti zamanında Mensurius'un güvenini kazanmış olsa da çok düşmanlar edinmiştir. Caecilian, geleneğe göre 12 piskopos tarafından kutsanması gerekirken sadece üç piskopos tarafından kutsanmıştır; bunlardan biri de Abthungi piskoposu Felix'tir ve hain olmakla suçlanmaktadır. Numidialı piskoposlar, hem kendi yokluklarında yapılması hem de bir hain tarafından takdis edilmiş olması gerekçesiyle Caecilian'ın başpiskopos olarak seçilmesini kabul etmemişler ve kendi aralarında Majorinus'u başpiskopos olarak ilan ettiklerini duyurmuşlardır (Chadwick, 2001, s. 383).

Donatistler, Caecilian'ın 'Gelin seçimi kabul edelim.' çağrısını kabul etmemişlerdir zira onu da hain olmakla itham etmektedirler (Aland, 1985, s. 166). Aradan uzun yıllar geçtikten sonra bile Caecilian tarafında yer alanların ve onların takipçilerinin bütün ayınlarının ve kutsamalarının batıl olduğunu hatta vaftiz için döktükleri suyun ancak kirletmeye yarayacağını savunmuşlardır (Chadwick, 2001, s. 383). Sadece piskoposlar arasındaki bir iktidar mücadelesi olarak gözüken bu mesele, önce manastır ve kiliselerin en alt kademesindeki rahibe varana dek tüm din adamlarını, ardından da bütün bölge halkını etkisi altına almıştır (Aland, 1985, s. 167).

Eğer İmparator Constantine (ö. 337) olmasaydı belki de Caecilian unutulup gidecek ve bu ayrılık hiç meydana gelmeyecektir. Constantine, sefinin yaptıklarından pişmanlık duymakta ve Hristiyan cemaatin yaralarını sarmak istemektedir. Kiliselerini onarmaları için onlara yüklüce para vermiştir. Kartaca'nın resmî piskoposu olarak da Caecilian'ı tanıdığını söylemiştir. Bu durum olayların tekrar kızışmasına neden olmuştur.

Majorinus 313'te ölünce yerine vakit kaybetmeksizin Casae Nigraeli piskopos Donatus seçilmiştir (Frend, 1952, s. 19). Yaklaşık kırk yıl harekete öncülük eden ve bu oluşuma adını veren de o olmuştur. Piskopos Donatus hakkında bilgimiz çok azdır, yazdıkları günümüze ulaşmamıştır çünkü muhalifleri tarafından yok edilmiştir. Zihnî arka planı, dış görünüşü, arkadaşları, Kartaca'ya tam olarak ne zaman geldiği bilinmemektedir. Ama bilinen bir şey var ki o da karizmatik ve etkileyici bir lider olduğudur.

Aynı dönemde, Filistin, İskenderiye ve Roma'da benzer hareketler ortaya çıkmasına rağmen bunlar tarihte fazla bir iz bırakmamışlardır. Peki neden Donatistlerinki farklıdır? Bunun cevabı Numidia bölgesinin öneminde ve sosyoekonomik yapısında gizlidir. Numidia bölgesi

neredeyse 300 yıl Donatizm'in kalesi durumunda kalmıştır. Caecilian'ın seçilmesini geçersiz ilan eden ve *Büyük Zulüm* karşısında en fazla direnen de onlardır (Frend, 1952, s. 23).

O dönemde, Roma hâkimiyetindeki Afrika'da üç dil konuşulmaktadır: *Libyan* (bugünkü Berberi dilinin atası), *Punic* (Semitik bir dil, Augustinus ile özdeşleşmiştir) ve *Latince* (Roma devletinin ve kilisenin dili) (Frend, 1952, s. 57). Punic ve Libyan dilleri yerel olmasına karşın Latince bölgeye sonradan Romalılarca sokulmuştur. Latince konuşan halklar genel itibarıyla Katolik, Libyan dilini konuşanlar ise çoğunlukla Donatisttirler. Her iki cenahta da Punic dilini konuşanlar görülmektedir. Buna karşın Donatist liderler de Katolik piskoposlar gibi Latince konuşabilmektedirler (Weatherwax, 2003, s. 150). Zaten Latince ibadet dilidir ve her iki tarafın ritüelleri arasında pek bir fark yoktur. Kartaca'da ve diğer birçok şehirde Katolikler güçlüyken, Donatistler Numidia, Mauretania gibi bölgelere ve taşraya hâkimdirler. Romalıların egemenliğinde ortaya çıkan yeni aristokrasi sınıfı Katolik iken eski aristokratlar ya pagan ya da Donatisttirler (Brown, 1968, s. 85).

4. yüzyılda Kuzey Afrika'da, Roma Devleti adına vergi toplayanlarla vergi mükellefleri arasında bir uçurum oluşmuştur. Afrikalılar, hem Roma'ya vergi vermekte hem de Afrika ordusunu beslemektedirler. Bu vergiler gittikçe ağırlaşmakta ve vaziyet daha da kötüleşmektedir (Frend, 1952, s. 63). 18 Ocak 313 tarihli bir kayıttan (tam da Donatizm'in ortaya çıktığı dönem) anlaşıldığı üzere, vergiler öyle bir hâl almıştır ki çiftçilerin toplam hasadının 1/3 veya 1/2'si vergi olarak alınmaktadır. Vergilerini ödemeyenlerin de hayvanlarına el konulmakta, çift sürdükleri hayvanlar devlet işleri için kullanılmaktadır. 322 yılında, ödemedikleri vergiler yüzünden hapis yatmamak için çocuklarını köle tüccarlarına satanlar vardır (Frend, 1952, s. 69).

Bütün bunlara rağmen Donatizm'in doğuşu asla tam olarak bilinemeyecektir. Caecilian ve takipçilerini hainlikle suçlayan Numidialı piskoposların kendileri hain değiller miydi? Bu harekete adını veren Donatus acaba Numidialı mıydı? Donatist hareket imparator Constantine için tam olarak ne ifade ediyordu? Hareketin patlak vermesinin tarihi nedir? Bu ve bunun gibi birçok konu hâlen muğlaklığını korumaktadır (Barnes, 1984, s. 14).

Sonuç

Diocletianus Zulmü'nün Hristiyan toplumda derin yaralar açmış olması ve bunu müteakiben Caecilian'ın Kartaca piskoposu olarak seçilmesi, her ne kadar başkaldırma nedenleri olarak gözükse de Donatist hareket sadece bununla açıklanamaz. Hareketin ortaya çıkmasında etkili olan birçok sosyopolitik ve teolojik neden vardır.

Her zaman Roma yönetimine muhalif bir tavır sergileyen bölge halkı Roma paganizmine karşı Hristiyanlığı tercih etmiş, Romalılar Katolikliğe sahip çıktıklarında ise Donatizm'e arka çıkmıştır. Roma yönetiminin ağır vergileri, zengin-fakir arasındaki uçurum, taşra-şehir çekişmesi, aristokrat sınıflar arasındaki mücadele vb. unsurlar da göz önünde bulundurulmalıdır.

Tarih bize göstermiştir ki çoğu zaman dinî ihtilaflarda “dil” başrolü oynamıştır. Katolik kiliseden ayrılan Koptik, Ermeni, Süryani, Habeş kiliselerinin Latince değil de kendi dillerini kullanmaları bir tesadüf olamaz. Buradan da anlaşılacağı gibi Donatist kilise, Katolik kiliseden farklı bir dil (Libyan-Berberi) kullanmak konusunda yalnız değildir.

St. Cyprian geleneğinin hareket üzerindeki etkisini de unutmamak gerekir. Ayrıca Donatizm başlangıçta siyasi bir oluşum şeklinde ortaya çıksa da daha sonraları teolojik bir hareket hâlini almıştır. Tersinden bakacak olursak teolojik ayrışma kendisini ilk önce siyasi arenada belli etmiştir.

Kaynakça

- Aland, K. (1985). *A history of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Augustine. (1994). *Against the letters of Petilian. Nicene and post-nicene fathers* (First series, Vol. 4: St. Augustin: Against the writings of the Manichaeans and Donatists). Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Barnes, T. D. (1984). *The beginnings of Donatism, early Christianity and the Roman Empire*. London: Variorum Reprints
- Beaver, R. P. (1936). The organization of the Church of Africa on the eve of the Vandal invasion. *Church History*, 5(2), 168-181.
- Brown, P. (1968). Christianity and local culture in late Roman Africa. *Journal of Roman Studies*, 58, 85-95.
- Chadwick, H. (2001). *The Church in ancient society: From Galilee to Gregory the Great*. New York: Oxford University Press.
- Cyprian. (2004). *The writings of Cyprian, bishop of Carthage Ante Nicene Christian library* (Vol. 8). (Trans. R. Ernest Wallis, & A. Roberts) Whitefish: Kessinger PUBLISHING.
- De SteCroix, G. E. M. (2006). Why were early Christian persecuted? In M. Whitby, & J. Streeter (Ed.), *Christian persecution, martyrdom and Orthodoxy* (pp. 105-152). Oxford: Oxford University Press.
- Frend, W. H. C. (1952). *The Donatist church: A movement of Protest in Roman North Africa*. London: Oxford University Press.
- Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the early church; a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- Frend, W. H. C. (1977). When did Donatist schism begin? *The Journal of Theological Studies*, 28(1), 104-109.
- Frend, W. H. C. (1987). Donatism. In *Encyclopedia of religion*, M. Eliade (Ed.), (Vol. 4, pp. 2416-2417). New York: Macmillan.
- Gaumer, M. (2008). The evolution of Donatist theology as responseto a changing late Antique Milieu. *Augustiniana*, 58, 171-203.
- Greenslade, S L. (1956). *Early Latin theology: Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*. London.
- Hefele, K. J. V. (1894). *A history of the Christian councils from the original documents* (Vol. 1-5). Edinburgh.
- Hoover, J. A. (2008). *The contours of Donatism theological and ideological diversity in fourth century North Africa*. Unpublished master's thesis, Baylor University, Waco.
- Kutsal Kitap*. (2002). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Landon, E. H. (1909). *A manual of councils of the holy Catholic church* (Vol. 1). Edinburgh: John Grant.
- Raven, S. (1992). *Rome in Africa*. London: Routledge.
- Robeck, C. (1992). *Prophecy in carthage: Perpetua, Tertullian and Cyprian*. Cleveland: Pilgrim Press.
- Shaw, B. D. (1995). *African Christianity: Disputes, definitions and Donatists. Rulers, nomads and Christians in Roman North Africa*. Hampshire: Variorum Press.
- Stevenson, J. (1987). *A new Eusebius: Documents illustrating the history of the church to AD 337*. London: SPCK.
- Tilley, M. A. (1996). *Donatist martyr stories: The church in conflict in roman North Africa*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Turgut, R. (2011). *Donatizm*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Vassall-Phillips, O. R. (1917). *The work of St. Optatus, bishop of Milevis, against the Donatists*. London, & New York: Longmans, & Green.
- Weatherwax, N. (2003). *Moderates and zealots in fourth-century church conflicts collusion and collision*. Unpublished doctoral dissertation, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.
- William, C. W. (1991). Cyprian, Donatism, Augustine, and Augustana VIII: Remarks on the Church and the validity of sacraments. *Concordia Theological Quarterly*, 55(4), 267-296
- Wilson, A. I. (2005). Romanizing baal: The art of Saturn worship in North Africa. In M. Sanader (Ed.), *Proceedings of the 8th international Colloquium on problems of Roman provincial art* (pp. 403-408). Zagreb: Tehnicka Knjia.

Çin’de İlk İslami Entelektüel Çaba ve Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-Ru)

Esra Çifçi*

Giriş

Müslüman cemaatler arasında azınlık olarak en büyük nüfusa sahip olmasına rağmen Çin’deki Müslümanlar çok az bilinmektedir. Çin Müslümanlarının hem geçmişi hem de bugünü Müslüman araştırmacılar tarafından adeta tecrit edilmiştir. Hatta bugün Çin’de yaşayan Müslümanların nüfusları hakkında bile yeterli bilgi mevcut değildir (Israeli, 2003).

Müslümanlar 8. yüzyıldan itibaren Çin’de yaşamaya başlamışlar, dinî ve etnik kimliklerini koruyarak Çin toplumu içerisinde varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Ancak 15. yüzyılda Ming Hanedanlığı döneminde asimilasyon uygulaması başlatılmış, sonuçları ise 100 yıl sonra gün yüzüne çıkmaya başlamış, Müslümanlar kültürel olarak Çinlileştirilirken aynı zamanda dinî yönden de Çinlileştirildiklerinin farkına varmışlardır. 17. yüzyıla kadar din dili olarak Arapça ve Farsçayı kullanan âlimler, Çin’deki Müslüman toplumun bu dilleri unutmaya başlaması nedeniyle dine yabancı kalındığını fark etmişlerdir. Ming politikaları neticesinde Çin eğitim sistemi içerisinde Çince eğitim alan, Çin Klasikleri (dini felsefi metinlerle) büyüyen Müslümanlar, Konfüçyanizm’in klasik metinlerini anladıkları kadar Arapça ve Farsça olan dinî metinleri anlayamaz hâle gelmişlerdir. Bu noktada en büyük sorun şudur ki bu yüzyıla-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

ra kadar Çin'de yaşayan Müslüman âlimler hiçbir Çince eser kaleme almamışlardır. Nitekim Çince dinî bir metin yazmak aslında büyük bir risk taşımaktadır. Zira bir dinî başka bir dil üzerinden anlatmak, farklı dinlerin terminolojilerini kullanmak anlamına gelecektir. Ancak Çin'de yaşayan Müslümanların dinlerini anlayabilmeleri, sonraki nesillere aktarabilmeleri ve Çin toplumu içerisinde kendilerini ifade edebilmeleri için İslam'ın Çince, Çin terminolojileri üzerinden anlatılması gerekmektedir.

Müslümanların Çin'de en etkin ve güçlü olduğu dönem Moğol Yuan Hanedanlığı (13. yüzyıl) dönemidir. Moğollar, birçok Müslüman ilim adamını Çin'e davet etmiş veya zorla getirmiş, onlara kendi yönetimleri altında ilmî çalışmalar yapmaları konusunda olanaklar sunmuşlardır. Ancak Moğollar dönemi de dâhil olmak üzere Çin'de; 17. yüzyıla kadar kelam, tasavvuf, felsefe gibi İslami ilimlerle ilgili herhangi bir hareketlilik yaşanmamış, özgün bir eser veya fikir ortaya konulmamıştır. Medreseleri, İslam ülkelerindeki mevcut medrese sistemine ve müfredatlarına uygun olarak ilerlemiştir. İlk entelektüel canlılık ancak 17. yüzyılda başlayabilmiştir. Çin'de yaşayan Müslümanlar için yegâne çözüm İslam'ın Çince olarak ifade edilmesinde bulunmuştur. İslam'a Çince bir söylem kazandırırken ulema çekingen bir tavırla da olsa Konfüçyanist terminolojiyi kullanmış, Konfüçyanizm'in klasiklerinden alıntılar yapmış, çok bazen Taoizm ve Budizm'in terimlerine de başvurmuşlardır. Bu girişimler neticesinde "Han Kitab" olarak isimlendirilen bir külliyat ortaya çıkmıştır. Konfüçyanist terminolojiyi yoğun olarak kullanmaları sebebiyle yazarları Konfüçyanist Müslümanlar olarak isimlendirilen "Han Kitab"ta, İslam felsefesi ve tasavvufu, Çin dinleri ve felsefeleri üzerinden ifade edilmiştir.

Peki "Han Kitab" yazarlarını, Konfüçyanizm üzerinden İslam'ı anlatmaya sürükleyen sebepler nelerdir ya da "Han Kitab"ın doğduğu ortam nasıldır? Müslümanlar, Konfüçyanizm üzerinden İslam'ı nasıl anlatmışlardır, bu çalışma iki dinin sentezi midir yoksa farklı bir yöntem mi izlenmiştir? Müslümanlar bu çalışmalarını yaparak neyi amaçlamışlardır? Bu sorular, çalışmamızın temel sorunsalları arasındadır.

Çin'deki Müslüman toplum, Konfüçyanist Müslümanlar ve "Han Kitab" literatürü hakkında Victor Danner, Tu Weiming, Sachiko Murata, William Chittak gibi önde gelen isimler önemli çalışmalar yapmış, "Kitab" kanonu içerisindeki pek çok eseri İngilizceye kazandırmış ve onlar hakkında önemli bulgulara ulaşmışlardır. Donald Daniel Lesile ve Raphael İsraili gibi bazı araştırmacılar ise konuyu çok daha farklı bir şekilde yorumlamışlar ve oryantalist bir tutum sergilemişlerdir. Özellikle İsraili, İslam'ın Müslüman topraklar dışında yaşanamaz bir din olduğunu gösterebilmek adına Konfüçyanist Müslümanları incelemeye almıştır. Bu çalışma ile bizler yukarıda belirttiğimiz sorunsalları değerlendirecek, Konfüçyanist Müslümanlar ve Han Kitab literatürü hakkında temel bilgileri sunacak böylece konu hakkında muhtemelen ilk Türkçe çalışmayı yapmış olacağız.

Çin'de İlk Entelektüel Girişimi Hazırlayan Ortam

Hicri 1. yüzyıldan itibaren Müslümanların dünyaya açılması ile birlikte Çin-Müslüman münasebetleri başlamış, Müslümanlar önceleri ticari gayelerle gittikleri Çin'e yerleşmişlerdir. Zamanla Çin ile ilişkiler sadece ticaret alanıyla kalmayıp askerî ve siyasi bağlarla güçlendirilmiştir. İlk ilişki zeminin temelleri Tang Hanedanlığı döneminde atılmış olmakla beraber sonraki yüzyıllarda Çin topraklarının yönetimini elinde bulunduracak olan Sung, Yüan ve Ming Hanedanlıkları döneminde de karşılıklı ilişkiler devam etmiştir. Özellikle Yüan ve Ming Hanedanlıkları, Müslümanların Çin topraklarında devlet statülerine sahip oldukları dönemler olması bakımından büyük önem arz etmektedir (Lee, 1991).

Yüan Hanedanlığı, Çinliler nezdinde yabancı ve dışarıdan gelenler olarak kabul edilen Moğollar tarafından kurulmuştur. Moğollar bu dışlamayı ve küçümsemeyi sürekli hissettikleri için yabancı ve dışarıdan gelen her şeyi öne çıkarmış ve desteklemişler; böylece Çinlilerin gücünü kırmak istemişlerdir. Bu durum din politikalarına dahi yansımış, Çin'e dışarıdan gelen bir din olduğu için Budizm'e daha fazla değer verilmiş, Müslümanlara önemli ayrıcalıklar sunulmuş, diğer dinlere eşit uzaklıkta durulmaya çalışılmıştır. Ancak Ming Hanedanlığı için aynı şeyleri söylemek pek mümkün değildir. Uzun yıllar devam etmiş olan Moğol hükümlüğünün ardından kurulmuş olan Ming Hanedanlığı, ülkedeki Moğol etkisini azaltmaya çalışması, "Çinli olmak" fikrini öne çıkarması ve bunun için Konfüçyanizm'i desteklemesi ile tanınmıştır. Ming Hanedanları bazı dinlere karşı yasaklayıcı yöntemler uygulamalarına rağmen İslamiyet'e karşı bu tarz tutumlardan uzak durmuş, Müslümanların lehinde fermanlar çıkararak onlara imtiyazlar sağlamışlardır (Benite, 2008).

Asimilasyon

1368 yılında Moğol Yüan Hanedanlığının yıkılması ile Çinliler tarafından kurulan bir imparatorluk olarak kabul edilen Ming Hanedanlığı, Moğollardan yani yabancıardan sonra kurulmuş olmasını daima hissettirmiştir. Bunu, Çin'in tekrar yabancıların eline geçmesini engellemek için başlattıkları "asimilasyon" politikasında da anlamak mümkündür. Asimilasyon politikası Ming Hanedanlığının ilk dönemlerinden itibaren aşamalı olarak gerçekleştirilmiştir. Öncelikle yabancılar (Müslümanlar da dâhil olmak üzere) Çince isim ve soy isim kullanmaya zorlanmıştır (Petersen, 2006a). Müslümanlar, kendi aralarında Arapça isimlerini muhafaza etmeye gayret göstermekle birlikte resmî ve günlük işlerde Çince isim ve soy isim kullanmak durumunda kalmışlardır. Bu amaçla Arapça isimlerinin etkilerini devam ettirebilecek Çince isimler seçmeye gayret etmişlerdir. "Muhammed" ismi yerine "Ma" veya "Mu" kelimesini, "Nureddin" yerine "Na", "Seyyid" ismi yerine "Sha" veya "Sui" kelimelerini, "Hüseyn" anlamında "Hu" kelimesini tercih ederek mevcut duruma çözüm bulmaya çalışmışlardır. Orta Asya'dan gelen Müslümanlar ise bunu belli etmek için daha çok "Yang" (koyun) kelimesini kullanmışlardır. Asimilasyon çalışmalarının bir sonraki adımı, yabancıların kendi ırkından birisi ile evlenmesinin yasaklanması, Çinli kadınlarla evlenme

zorunluluğunun getirilmesidir (Nikol, 2010). Buna göre yeni nesli, Çinli kadınlar yetiştireceği için asimilasyon çok daha hızlı bir şekilde ilerleyecektir. Nitekim bu plan başarıyla gerçekleşmiştir. Zira Çinli annelerin ellerinde büyüyen Müslüman çocuklar, Çin kültürü ile İslam kültürünün kaynaştırılmasında etkin bir role sahip olmuşlardır (Petersen, 2006a). Kıyafetler konusunda da bazı yasalar çıkarılmış ve herkesin Çinliler gibi giyinmesi zorunluluğu getirilmiştir (Nikol, 2010). Zaman içerisinde yabancı olduğu anlaşılan kişiler, toplumda dışlandığı için Müslümanlar da kendilerine saygın bir statü bulabilmek ve toplumda kabul görebilmek adına Çinlilerle evlenmeyi ve onlar gibi giyinmeyi kendileri tercih eder hâle gelmişlerdir (Petersen, 2006a).

İlk dönemlerde Müslümanlar, elit ve tüccar kesimi oluşturmuş, üst sınıf olarak kabul görmüş olsa da Ming Hanedanlığı döneminde dillendirilen “milliyetçilik” söylemleri yavaş yavaş onları bu konumdan düşürmüştür (Leslile, 1986). Müslüman kimliklerini belli edenler bazı bölgelerde toplumdan izole edilmiştir. Ming topraklarında “xenophobia”¹ akımının çıkarılması ile özellikle güneydeki Müslümanlar büyük sıkıntı çekmişlerdir. Ming dönemi Müslümanları için büyük darbelerden bir diğeri ise İslam ülkeleri ile ilişkilerin kesilmesidir. Ming Hanedanlığının ortalarından itibaren dışa kapanma süreci başlamış, ekonomik sıkıntılar nedeniyle dış ticaret yasaklanmıştır. Bu durum Müslüman toplumlarla olan kültürel ilişkinin de kesilmesine sebebiyet vermiştir (Nikol, 2010). Tüm bu asimilasyon süreci birkaç nesil sonra Müslüman bir Arap’ı, Orta Asyalı veya İranlıyı hem kültürel hem de fiziksel olarak birbirinden ve Çinlilerden ayırt edilemez hâle getirmiştir (Petersen, 2006a).

Dinî Durum

Asimilasyon faaliyetlerinin farkında olan Müslümanlar, ilk dönemlerde çocuklarının İslam kültüründen kopmaması için Arapça ve Farsça eğitim almalarını sağlamaya çalışmışlardır. Ancak bu çabalar uzun soluklu olamamıştır. Ming Hanedanlığının eğitim sistemi tamamen Çince ve Konfüçyanist klasiklere dayanmaktadır. Çin sarayında görev almak isteyen Müslümanların, Çin klasiklerini çok iyi bilmesi gerekmektedir. Bu sebeple pek çok Müslüman Çinceyi, Arapça ve Farsçadan daha iyi bilmekte, Konfüçyanizm’in klasiklerini, İslami eserlerden ve ilimlerden daha iyi anlamaktadır. Zira Çin eğitim sistemi içerisinde yetişmeyen Müslümanların Çin toplumu içerisinde hayatlarını devam ettirmesi oldukça zor görünmektedir (Petersen, 2006a). Pek çok Müslüman aile, Çinin geleneksel eğitim sistemi ve kültürü içerisinde çoktan asimile olmaya ve Çinlilerin pek çok özelliğini taşımaya başlamışlardır. Çinceye ve Çin klasiklerine olan yönelim, Müslümanların İslam ve İslami ilimlere olan ilgilerini azaltmıştır (Petersen, 2006a). Her ne kadar Müslümanlar temel dinî terimlerde Arapçayı kullanmaya ve namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerini yerine getirmeye devam ediyor olsalar da dinlerine karşı yabancılaşmışlardır.

1 Xenophobia: Yabancı karşıtlığı veya düşmanlığı, yabancı fobisidir.

Dönemin “ahong”ları (imamları) hakkında verilen bilgilere bakıldığında imamların sadece ezberden birkaç dua bildikleri, Kur’an okuyabildikleri hâlde anlayıp açıklamadıklarının ifade ediliyor olması, Çin’de yaşayan Müslümanların dinî durumlarını gözler önüne serer niteliktedir (Israeli, 2003). Bu döneme şahitlik etmiş olan Han Kitab yazarlarından Wang Da-iyu, Müslümanların Çin eğitim sistemi içerisinde yetiştirildiğine ve Çin klasiklerine çok fazla aşına olduklarına değinerek bu kişilerin İslam’la ilgili eserlere yabancı kaldıklarından, kaynaklara direkt olarak ulaşamadıklarından ve İslami kaynakların Çincesinin bulunmamasının büyük sıkıntılara yol açtığından bahsetmektedir (Murata, 2000).

Dil

Arapça ve Farsça uzun yıllar dinî literatürün dili olarak kabul görmüş, pek çok Müslüman tarafından toplumda İslami konuların anlatılmasında kullanılmış böylece varlığını devam ettirebilmiştir. Bu iki dilin, dinî konuların anlatımında tüm sorumluluğu üstlenmesi, Müslümanların farklı dillerde kendilerini ifade etmesini gereksiz kılmıştır (Lipman, 1997). Endü-lüs’tte, Hindistan’da hatta 14. yüzyıl başlarına kadar Çin’de din dili olarak Arapça ve Farsça kullanılmış, Müslümanlar bu dilleri günlük hayatlarında da kullanarak onu canlı tutmayı başarabilmişlerdir. Arkeolojik araştırmalar neticesinde 10. yüzyılda Müslümanların Çince konuştuklarına dair verilere rastlanırken Müslümanların din dili olarak gördükleri Arapça ve Farsçadan uzaklaşmadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Hintliler İslam’a girdikten kısa bir süre sonra Arapça ve Farsçayı benimsemişler ve Sanskritçeyi terk etmişlerdir. Hinduizm’in tüm dinî ve felsefe geleneği Arapça ve Farsça üzerinden aktarılmıştır. Hintlilerin bu konudaki titizlikleri öylesine fazla olmuştur ki yeni Müslüman olmuş kişiler için dahi Sanskritçe metinler kaleme almaktan ve İslam’ı Sanskritçe üzerinden anlatmaktan kaçınmışlar, insanları Arapça ve Farsçayı öğrenmeye zorlamışlardır. Arapça ve Farsça, zamanla Shindi, Penjabi, Gujerati gibi yerel diller ile de birleşerek kendi alfabesinden müteşekkil olan “Urduca”yı ortaya çıkarmıştır (Nasr, 2009). Hintli Müslümanlar, İslam’a Sanskritçe bir söylem kazandırmaktan kaçınmışlardır; çünkü İslam’ın farklı bir dil ile anlatılması büyük tehlikeler barındırmaktadır (Lipman, 1997).

Çin’deki Müslümanlar için de benzer durumlar söz konusu olmuştur. Onlar da uzun yıllar Arapça ve Farsça konuşmuş hatta Yüan Hanedanlığı döneminde Çince, Arapça ve Farsça karışımı olan bir “Lingua Franca” çabası gösterilerek “Cantonca” oluşturulmaya çalışılmışsa da yaygınlık kazandırılmamıştır (Leslile, 1986). Arapçanın Çinceyi absorbe etmesi gibi bir durum hiçbir zaman söz konusu olamamıştır. Bu duruma hem Müslümanların hep azınlık konumunda olmaları Çin topraklarının Müslüman bir devletin egemenliği altına hiçbir zaman girmemiş olması hem de Çincenin köklü bir geçmişe sahip olması sebep olmuştur.

Çinli âlimler, Müslümanların içerisine düştükleri dinî yozlaşmaya bir çözüm olarak Arapça ve Farsça öğreten medreselerin sayısını çoğaltma ve medreselerden mezun olmuş kişileri “ahong” olarak atama gibi bir girişimde bulunmuşlardır (Lipman, 1997). Ancak bu girişim Çin-

ce bilen ve Çin klasikleri ile ilgilenen Müslümanların Arapça bilmemeye, Arapça ve Farsça bilen Müslümanların ise Çinceyi ve Çin klasiklerini bilmemeye devam ettiği bir durumu ortaya çıkarmaktan ileri gidememiştir. Tüm bu etkenler Çin'de İslam'ın ömrünün kısaltmaya başladığı yönündeki endişeleri artırmış, Müslümanları yeni çözüm arayışlarına yöneltmiştir. Çinli Müslüman âlimler artık şunu çok iyi bilmektedirler ki İslam; Çin'in sosyal normlarına, çevresine uygun bir şekilde ve Çince olarak kendini anlatmadan; ibadetlerini, sosyal, kültürel arka planını ve dünyaya bakışını açıklamadan Çin'de daha fazla yaşayamayacak, sonraki nesillere İslam'ı anlatabilecek bir nesil kalmayacaktır.

Çin'deki ilk İslami entelektüel girişimin arkasında yatan tüm bu sebepler, "*jingtang jiaoyu*" olarak isimlendirilen yeni bir medrese sisteminin kurulmasına olanak sağlamıştır. Bu medreselerin bir meyvesi olarak ise ileride Han Kitab ismini alacak olan Çince İslami bir külliyat oluşacaktır.

Dinlerin Çince Söylem Kazanması

İslam tarihinde Müslümanların, yakın temas hâlinde buldukları Grek ve Helenistik düşünceleri incelediklerini, Grekçe felsefe kitaplarını Arapçaya tercüme ederek yeni felsefi akımlar oluşturduklarını, Grek dünyasına adeta İslami ya da en azından Arapça bir söylem kazandırdıklarını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kültürel etkileşimlerle felsefi düşüncelerin birbirini etkilemesi ve bunun sonucunda yeni ekollerin oluşması da yaygın bir şekilde rastlanılan durumlardandır. Çin'de yaşayan Müslümanlar arasında da benzer bir durumun biraz geç de olsa yaşandığını söylemek mümkündür. Ancak bu kez yabancı felsefeler İslam düşünce geleneği çerçevesinde değil, İslam düşünce geleneği yabancı felsefeler içerisinde açıklanacaktır.

Müslümanlar, Çinlilerle iletişim kurabilmek, Çinlileşen Müslümanları koruyabilmek, zaman zaman kendilerini topluma kabul ettirebilmek veya kendi düşüncelerini, dinî anlayışlarını ifade edebilmek için Çin felsefesini ve dinlerini incelemeye almışlardır. Onların terimlerini kullanarak kendilerini anlatma, kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap verme ve karşılıklı duran Konfüçyanist dünyaya karşı bir şeyler söyleme zorunluluğu içerisinde kalmışlardır (Weiming, 2000). Aslında bu zorunluluk ilk kez Müslümanların karşılaştığı bir problem değildir. Zira daha öncesinde Budistler, Hristiyanlar ve Yahudiler de aynı zorunluluktan hareketle Konfüçyanizm ve Taoizm ile çeşitli şekillerde ilişkiler kurma ve kendilerini Çince olarak ifade etme ihtiyacı duymuşlardır.

Çin'e dışarıdan gelen dinler, her zaman Çincenin köklü bir dil olması sıkıntısıyla karşılaşmışlardır. Budizm Çin'e girmeye başladığında Sanskritçeyi bırakarak kendisini Çince ifade etme zorunluluğu hissetmiş, bu sebeple Budizm'in kutsal metinlerinin Çinceye tercüme edilmesi gerekmiştir. Budist mütercimler bunun için "*ge-yi*" olarak isimlendirilen bir yöntem izlemişler ve Çin felsefesinden ve Taoizm'den aldıkları terimlerle Budizm'e Çince bir söylem

kazandırmaya çalışmışlardır. Ancak pek çok Budist bu durumu büyük bir tepkiyle karşılamış ve bu yöntemin Budist mesajı değiştirdiğini, yanlış anlaşılmalara yol açtığını ifade ederek eleştirmişlerdir (Viladesau, 2009).

Çin'e dışarıdan gelerek kendisine yer edinmeye çalışan Hristiyanlık da aynı sorunlarla yüzleşmiştir. Cizvit papazları tarafından Hristiyanlık Çince ifade edilmek istenmiş ancak en büyük problem "tanrı" kelimesini karşılayacak bir terimin bulunmasında yaşanmıştır. Hristiyanların sadece Hristiyanlığa Çince bir söylem kazandırmak niyetinde olmadıklarını, Katolik mesajı Konfüçyanist aydınlara kabul ettirebilmek amacıyla bir uzlaştırma stratejisi kullandıklarını ve Hristiyanlık mesajını Konfüçyanizm'e adapte etmeye çalıştıklarını belirlemekte fayda bulunmaktadır. Cizvit papazlarının Hristiyanlığa Çince bir söylem kazandırmak için yaptığı sentez sonraki dönemlerde Katolik dünya tarafından büyük bir tepkiyle karşılanacaktır (Weiming, 2000).

İlk İslami Entelektüel Girişimin Doğuşu: Hu Dengzhou ve Medreseler

Hu Dengzhou (1522-97), Çin'de doğmuş pek çok Müslüman gibi küçüklüğünden itibaren Çin klasiklerine göre eğitim almıştır. Devlet kadrolarında görev alabilmek için Konfüçyanizm metinleri üzerinden yapılan sınavda çok genç yaşta büyük bir başarı göstermiş, en yüksek dereceyi kazanmıştır (Lipman, 1997). Devlet görevlisi olacakken her şeyi bırakıp İslami ilimlere yönelmeye karar vermiş ve klasik medrese eğitimi almaya başlamıştır. Ancak hem medreselerin durumu hem de Çince hiçbir dinî kaynağa ulaşamamış olması ve eldeki dinî kaynakların kısıtlılığı Hu'yu büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Bunun üzerine Hu Dengzhou, Orta Asya'ya giderek bir şeyhin müridi olmaya karar vermiştir (Nikol, 2010). Şeyhinin Mekke'ye gitmesi yönündeki tavsiyesi ile yaklaşık yedi yıl Mekke'de yaşamış ve orada İslami ilimleri tahsil ederek yeniden Çin'e dönmüştür (Petersen, 2006a). Hu Dengzhou, edindiği tecrübelerden hareketle Çin'deki dinî eğitim sistemi problemlerini ve Çinli Müslümanların ihtiyaçlarını tespit ederek yeni bir medrese ve eğitim sistemi kurmaya karar vermiştir.

Hu Dengzhou'nun yaşadıkları Çin'deki Müslümanlar için de bir dönüm noktası olur. Onun Çin'e tekrar dönüşüyle birlikte İslam'ın Çince olarak anlatılması ve dinî eserlerin Çinceye çevirilerinin yapılması gündeme gelir. Amaç bu medreselerde Arapça ve Farsça eserlerin yanında uzun vadede Müslümanlar tarafından kaleme alınmış olan Çince eserlere de yer vermektir. Dengzhou, kurduğu medresenin müfredatını da kendisi belirler. Bu müfredata göre önceden sadece fıkıh, kelam, hadis ve tasavvuf eserlerinin okutulduğu medreselerde, Çin klasikleri ve Çin hanedanları tarihi de okutulacak, hafızlık çalışmaları yapılacaktır (Petersen, 2006a). Böylece Müslümanlar ne Çin kültüründen ne de İslam kültüründen uzak kalacaklar, her ikisinde de uzmanlaşacak her ikisine de yönelebileceklerdir. Eğitim dili olarak Arapça ve Farsçanın yanında Çince de öğretilecek, her üç dilde de uzmanlar yetişecektir. Hem Çin hem de İslam kültüründen bağların koparılmıyor olması, Müslümanların kendilerini hem Çinli

hem de Müslüman olarak tanımlayabilmelerine hatta ileride “Konfüçyanist Müslümanlar” olarak isimlendirilmelerine sebep olacaktır.

Hu’nun kurduğu bu eğitim sistemi kısa süre içerisinde Çin’de yaşayan Müslümanlar arasında büyük bir yankı uyandırır. Çince konuşan Müslümanların yoğun olduğu bölgelerde bu medrese sisteminin kurulması amaçlanır. Çin’in farklı bölgelerinden gelerek Hu’nun medresesinde eğitim gören Müslümanlar, yaşadıkları bölgeye döndüklerinde aynı medrese sistemini kurmaya başlayacaklardır. Böylece medreselerin eğitim sistemi paralellik arz edecek, aynı kitaplar okutulacak, benzer amaçlar ve fikirler paylaşılacak, medreseler arası güçlü bir iletişim ağı kurulacak ve Çin’de İslami bir eğitim reformu gerçekleşmiş olacaktır.

Hu Dengzhou, ilk çeviri faaliyetini kendisi gerçekleştirmiştir. Kübreviye tarikatı şeyhlerinden Necmeddin Razi tarafından yazılmış olan “*Mirşâdü’l-İbâd Mine’l-Mebde’ ile’l-Me’Âd*” adlı eseri, beş yıllık uzun ve titiz bir çalışmanın ardından Çinceye ve Müslümanlara kazandırmıştır (Petersen, 2006b). Çinceye çevrilen ilk eserin “*Mirşâdü’l-İbâd*” olmasının bazı önemli gerekçeleri vardır. Dilinin ağır terimlerden uzak, günlük dilde kullanılan basit ve sade ifadelerden oluşuyor olması ve Müslümanların yaşam tarzına yönelik temel bilgiler içermesi, tasavvuf eseri olması nedeniyle ahlaki ön plana alması bu tercihin sebepleri arasında sıralanabilir. “*Mirşâdü’l-İbâd*”, İslami inanç ve davranışların bir kılavuzu gibidir. Tekvin, dünyevi sıkıntılar, iyilik ve kötülük, “insan-ı kâmil” olmanın yolları ve toplumdaki çeşitli sınıflar hakkında bilgiler veren eser, Çin kültür dünyasıyla da konular açısından uyumludur (Petersen, 2006b). Nitekim sonraki dönemlerde yapılacak olan çeviriler ve İslam ve Konfüçyanizm arasındaki ortak zemin ilişkisinin hudutları ve sistematik yapısı, Hu’nun bu çalışması ve medrese faaliyetleri ile belirlenmiş gibidir (Lipman, 1997).

17. yüzyılın başlarında Hu’nun medrese sistemi, standartlaşmış bir müfredata kavuşur. Çin’in din eğitiminde kullanılması, dinî ilimler yanında Çin tarihi ve klasiklerinin de okutuluyor olması medreseleri çok daha başarılı bir hâle getirmiştir. Dil konusunda sağlanan esneklik Müslümanların İslam’ı anlama ve dinî kimliklerini korumalarında büyük katkı sağlamıştır. İslami ilimlerin bu şekilde canlandırılması Çinli Müslümanlara kendi âlimlerini yetiştirme imkânı sunmuştur (Petersen, 2006a).

Hu Dengzhou medreselerinin en büyük katkısı Çince İslami entelektüel ilim geleneğine kapıların açılması ve bu yöndeki çalışmaların desteklenerek “Han Kitab” gibi özgün bir külliyyatın doğmasına imkân verilmesidir.

İlk İslami Entelektüel Girişimin Gelişimi (Han Kitab ve Konfüçyanist Müslümanlar)

Ming’ten Qing Hanedanlığına geçiş sürecinde, İslam’ın Çin literatürü üzerinden ifade edilmeye başlanması ile birlikte Çin’de Müslümanlar ilk entelektüel girişimlerini yapmış, ilmî olarak yeniden bir canlanma yaşamış böylece Çin’de İslami ilimler adeta yeniden çiçek-

lenmiştir (Petersen, 2006a). Bu çaba kısa süre içerisinde dört dinde (İslam, Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm) usta âlimlerin kaleminden Han Kitab literatürü olarak yepyeni bir çalışmayla Çinli Müslümanlara ilk meyvelerini sunmuştur. Sino-Müslüman âlimler, İslam'a Çince bir söylem kazandırabilmek yani İslam'ı Çince olarak ifade edebilmek için çoğunlukla Neo-Konfüçyanizm olmak üzere Çin dinlerinin terminolojilerini kullanmış, ilk kez orijinal bir entelektüel gelenek başlatmışlar, Çin'deki din ve felsefelerin çerçevesi içerisine İslam'ı da yerleştirmeyi başarmışlardır. Üstelik bunu onların düşünce sistemlerini ve metodolojilerini kullanarak yapmışlardır.

Pek çok kişi tarafından beklenen ya da sanılanın aksine Müslümanların bu girişimleri ne bir sentez ne gayrimüslim Çinlilere yönelik bir reddiye ne de tebliğ amacı taşımaktadır (Petersen, 2006a). Müslüman âlimler, eserlerinde zaman zaman Çinlilerin bazı uygulamalarına atıflar yapmakta, onları eleştirmekte ve İslam'ın üstünlüğünü her defasında vurgulamaktaysalar da bu bölümlere az bir yer ayırmış, daha ziyade Müslüman ve Konfüçyanist dünya arasında ortak zeminler üzerinden köprüler inşa etmeye çalışmışlardır (Weiming, 2000). Onlar, İslam'ı Çince anlatmak ve Çinli Müslümanların dini ihtiyaçlarına, çağa ve yaşadıkları topluma uygun olarak cevap vermek istemişlerdir (Weiming, 2000). Ancak İslam'ı temel seviyede açıklamak gibi bir gayeye sahip olduklarını düşünmek de yanlış olacaktır. Zira ilerleyen zamanlarda özellikle Hu Dengzhou, amaçlarının Müslümanların eğitim sistemini ve düşünce yapısını entelektüel bir seviyeye taşımak, kendilerine (yani Çin'de yaşayan Müslümanlara) özgü bir entelektüel ve felsefi perspektif oluşturmak, yaşadıkları çağın gereklerine cevap verebilen âlimler yetiştirmek olduğunu söylemiştir. Han Kitab yazarları da gayelerini şu sözlerle dile getirmişlerdir: "Bizim asıl amacımız fıkhi konuların ya da Şeriat'ın açıklanması değildir, Kur'an ve hadisleri direkt olarak bir yorumlama da değildir. Biz bu yazdıklarımızla daha ziyade Tanrı'nın ilmî bir algıyla varlığını ve doğasını anlatmak, âlemi ve ruhu açıklamak istiyoruz." (Petersen, 2006a). Zira Müslümanların Çinli veya Konfüçyanist dünyada karşısına çıkan ve kafasını karıştıran sorunlar tam da bu konulardan ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Sino-metin yazarlarının eserlerinde ibadet şekillerini, fıkhi konuları açıkladıklarına çok az rastlanılmaktadır. Müslümanlar temel ibadetlerini zaten uygulama ile sonraki nesillere aktarmaktadırlar. Ancak sıkıntı çekilen nokta, kendi din dünyalarının açıklanması, dinî geleceklerinin "nasıl"ının değil, "niçin"inin ortaya konulması ihtiyacıdır (Weiming, 2000).

Müslümanlara dinî kimlikleri yanında nasıl ve ne kadar Çinli olabileceklerinin açıklanması, Çinli dünyada bir Müslüman olarak nasıl ayakta kalınabileceğinin ifade edebilmesi, Han Kitab yazarları ve eserlerinin kazandırdığı en önemli perspektif olmuştur. Hem Çinlilik hem de Müslümanlık kimliğinin kazandırılması Han Kitab literatürü ve âlimleri sayesinde mümkün kılınmıştır. Tüm bu amaçların neticesinde Han Kitab yazarları ve Konfüçyanist Müslüman olarak da anılan Çinli Müslüman âlimler, orijinal felsefi eserler kaleme almışlardır (Petersen, 2006a).

Konfüçyanist Müslümanlık

"İslam'ı anlaşılabilir ama alışılmamış bir yolla" (Murata, 2000) yani Çince ifade eden Müslümanlar yukarıda belirttiğimiz sebeplerle, Konfüçyanist Müslümanlar (Hui-ru) olarak isimlendirilmişlerdir. 17. yüzyıl Çinli Müslüman âlimleri kendileri için Konfüçyanist bazı terimler kullanmış olsalar da bu isimlendirmenin sonraki dönemlerde verildiği kanaatindeyiz. Zira araştırmacılar, İslam'a Çince bir söylem kazandırmak isteyen Müslüman âlimleri, özellikle Konfüçyanizm'in terminolojisini ve felsefi sistemini kullandıkları için böyle isimlendirilmişlerdir. Her ne kadar onlar kendileri için bizzat bu terimi kullanmamış olsalar da Konfüçyanist Müslümanlardan biri olarak kabul edilen Wang Daiyu, otobiyografisinde kendisi için "真回老人" "zhenhui la-jen" (gerçek Hui'lerin yaşlı adamı/şeyhi) ifadesini kullanmaktan çekinmemiştir. Bazı araştırmacılar bu kelimenin "şeyh" ya da "pir" anlamını karşılayabilmek için tercih edilmiş olabileceğini düşünmesine rağmen, pek çoğu Konfüçyus'un da kendisi için bu kelimeyi kullandığını hatırlatarak "lao-jen" ifadesinin kasıtlı bir şekilde tercih edildiğini düşünmektedirler (Murata, 2000). Çinli Müslüman âlimler, Konfüçyanizm'in temel sıfatlarını ve terimlerini kendilerini tanımlamak için kullanmaktan geri durmamışlardır. Bunun yanı sıra "Konfüçyanist Müslüman" terimi çift kimlik vurgusu olan bir ifadedir. Felsefi ve kültürel açıdan Konfüçyanist olmakla birlikte dinî yönden Müslüman olduğuna işaret edilmek istenilmiştir.

Han Kitab

"Han Kitab" kelimesi hem Çince hem de Arapça kelimelerden müteşekkildir ki bu isimlendirmede de çift kimlik vurgusu hâkimdir. "Han" kelimesi Çince'dir ve doğuştan Çinli, Çin kültür ve âdetlerini yaşayan gibi anlamlar taşımaktadır. Müslümanların bu kitabın isimlendirmesinde Çinliler tarafından kendilerine verilen Hui kelimesini kullanmayı tercih etmemiş olmaları önemlidir. Zira Hui kelimesi "dönen, sonradan dönmüş" gibi anlamlar taşımakta ve din değiştirenler için kullanılmaktadır. Ancak Han kelimesi ile Müslümanlar kendilerinin de Çinli olduğunu vurgulamak istemişlerdir. "Kitab" kelimesi ise Arapçanın ve dinî merkezin ihmal edilmediği vurgusunu yapmaya, Çince İslam külliyyatı oluşturulduğunu ifade etmeye çalışmışlardır (Lipman, 1997). İslam'a Çince söylem çalışmasının başlangıcında her ne kadar tercüme bulmaktaysa da Han Kitab kanonu içerisinde tercümelemlerden ziyade orijinal eserlere yer verilmiştir. Bu eserlerin de daha çok kelimeler, tasavvuf ve felsefe konularını içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Han Kitab literatürü içerisinde pek çok eser ve yazar bulunmakla birlikte biz özellikle Han Kitab'ın temel yapısını oluşturan kişilerin isimlerine yer vereceğiz. Bazı araştırmacılar Sino-metin çalışmasının kurucusu olarak görüldüğü için Hu Dengzhou'yu Konfüçyanist Müslüman ve Han Kitab yazarı olarak kabul etmelerine rağmen Hu Dengzhou orijinal bir eser kaleme almamıştır.

Wang Daiyu ve Liu Zhi ise Han Kitab'ı zirveye taşımış, pek çok orijinal eser kaleme almış olan iki önemli isimdir. Her ikisinin de çok sayıda eseri bulunmakta ve Han Kitab külliyyatı içerisinde yer almaktadırlar. Daiyu ve Zhi Konfüçyanist Müslümanlar olarak isimlendirilmişler,

günümüze pek çok eserleri ulaştırmış ve bu eserlerinden bazıları İngilizceye kazandırılmıştır. Wang Daiyu, Zhi'den daha önce yaşamış ve adeta Han Kitab'ı ve Konfüçyanizm üzerinden İslam'ı sistemleştiren kişi olmuştur. Liu Zhi ise Hu Dengzhou medreselerinin sistemleşmesini tamamladığı bir dönemde yaşamış, yazdığı eserlerle hem İslam felsefesinde hem de Neo-Konfüçyanist felsefede çığır açmayı başarmıştır. Konfüçyanizm denildiğinde akla ilk gelen isimlerden olan ünlü akademisyen Tu Weiming, Liu Zhi'nin Neo-Konfüçyanist felsefeye çok farklı kapılar açtığını, Neo-Konfüçyanist felsefenin geleceği için Liu Zhi'nin Konfüçyanistler tarafından anlaşılması ve iyi incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır (Murata, 2005).

Wang Daiyu'nun -eserlerinde açıkça belirtmediği için- İslami kaynak olarak neleri kullandığını ve tasavvufi ekollerden hangisini takip ettiğini net bir şekilde ortaya koymak mümkün olmasa da Liu Zhi'nin İbn'ül-Arabî ekolüne mensup olduğu ve onların eserlerinden yararlandığı yazılarından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Wang Daiyu'nun eserlerindeki bazı ifadelerden onun da İbn'ül-Arabî çizgisinde ilerlemiş olduğunu düşünenler bulunmaktadır.

İslam'ın Konfüçyanizm Üzerinden Söylem Kazanması

Konfüçyanist Müslümanlar, İslam'ı Konfüçyanizm üzerinden nasıl ifade etmişlerdir? İslam ile Konfüçyanizm arasında diyalog kurmuşlar mıdır? gibi sorular, bu araştırmanın ana sorunsalları arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. Öncelikle Müslümanların hiçbir zaman Hristiyanlar gibi bir sentez yoluna başvurmadıklarını ifade etmekte fayda vardır.

Konfüçyanistlerin Tanrı hakkındaki görüşlerini İslam'la sentezlemek yerine, eşyanın hakikati, bilgiyi saflaştırma, irade hâkimiyeti, kalbin ve zihnin arındırılması ve saflaştırılması, bedenin günahlardan arındırılması, aile ilişkilerinin nasıl olması gerektiği gibi birtakım meseleleri harmanlamış, devlet yönetimi, barış gibi konularla ilgilenmişlerdir (Weiming, 2000). Aslında bu konular Konfüçyanizm'in temel prensiplerini oluşturan etmenlerdir. Konfüçyanistler göğün altındaki her şeyin bir ilişki seviyesine sahip olması gerektiğini düşünürler. Bu ilişkileri ele alırken öncelikle karı-koca, baba-çocuk, büyük kardeş-küçük kardeş ve iki arkadaş arasındaki 5 ilişki biçimini incelerler. Ayrıca iradenin içtenliği (niyet), kalbin doğruluğu, kişisel hayatın geliştirilmesi, ailenin düzenlenmesi, ülke yönetimindeki düzenle birlikte göğün altındaki her şeye barış getirilebileceği vurgusunu yapar ve bu konulara açıklık getirirler. Onlara göre bu kurallar ve aralarındaki ilişki düzenli ve iyi olmadan, göğün altındaki âlem mükemmel olamaz (Murata, 2000). Görüldüğü gibi Konfüçyanist Müslümanlar, eserlerini Konfüçyanizm klasiklerinin sistemi paralelinde kaleme almışlardır.

Benzer konular, İslam entelektüel geleneği içerisinde en çok tasavvuf ve felsefede ele alındığı için tasavvufi eserlerden çok faydalanmış, ilk olarak mutasavvıfların eserlerini Çinceye tercüme etmişlerdir. Başta İbn'ül-Arabî ekolüne mensup mutasavvıfların eserleri olmak üzere o dönemde Çin'de önemli ölçüde yayılma alanı bulan Kübreviyye, Nakşibendiyye gibi tarikatların fikirlerinden ve eserlerinden yararlanmışlardır (Lipman, 1997).

Tasavvuf ve Konfüçyanizm arasındaki ikili düşünce sistemi onlara öylesine sirayet etmiştir ki “İlim Çin’de dahi olsa onu alınız.” hadisini “nasıl ‘insan-ı kâmil’ olunacağına ilmi veya tarifi, Çin’de ise gidip onu öğreniniz ve uygulayınız.” şeklinde yorumlanmıştır. Konfüçyanist Müslümanlar, “insan-ı kâmil” olmayı ve bunun yollarının öğrenilmesini İslam’ın temel amacı ve insan hayatının gayesi olarak kabul etmişlerdir (Murata, 2000). Aslında Konfüçyanizm, kendisini adeta “insan-ı kâmil” üzerine inşa etmiş gibidir. Zira Konfüçyanizm için nasıl yaşadığınız önemlidir, bu yüzden ne ölüm öncesi ne de ölüm sonrasında hiç bahsedilmemiştir.

Konfüçyanist Müslümanlar, Konfüçyus gibi bilgeleri geçmişte insan-ı kâmilliğe örnek teşkil etmiş hatta belki de nebevi arka planları da olan kişiler olarak değerlendirmişlerdir. Konfüçyanizm ile İslam arasında köprüler kurmaya çalışan Konfüçyanist Müslümanlar için Konfüçyanizm’in bünyesinde bulunan yabancılara yönelik “barbar” algısı ise aşılması gereken bir engel olmuştur. Zira Shun gibi önemli Konfüçyan bilgeler Çin etnik kökeninden gelmeyen herkesi barbar olarak nitelmişlerdir. İslam ve Hz. Peygamber de farklı coğrafyalarda ve etnik kimlikle doğmuş olduğu için Çinliler tarafından aynı kategoriye hapsedilmektedir. Ancak Konfüçyanist Müslümanlar, insan-ı kâmil ve örnek kişilik vurgusu ile bunun da üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Zira her iki gelenek de bilgelerin ya da İslami ifade ile söyleyecek olursak peygamberlerin önemini ve onların örnek alınması gerektiğini, insanların onlar gibi yaşaması ve onları takip etmesi gerektiğini öğütlemektedir. Yine her iki dinde de bir rehber ve yol gösterici olmadan dünyayla uyumlu bir şekilde yaşayabilmek ve ideal insan olmak imkânsızdır (Petersen, 2006a). Eski bilgiler ve değerli kişiler ideal insan-ı kâmillikler olarak kabul edilir, hayatları incelenerek örnek alınmaları gerektiği ifade edilir. Dolayısıyla nasıl Budizm’de Bodhisattva, Konfüçyanizm’de Konfüçyus, Mencius insanlara rehber ise Hz. Muhammed’in örnekliliği de benzer şekilde kabul edilmelidir (Petersen, 2006a). Onlar Hz. Muhammed’i bir bilge, İslam’ı ise onun Tao’su yani yolu/tariki olarak ifade etmişlerdir (Petersen, 2006a). Böylece Hz. Muhammed, adeta Çin geleneğinin bir parçası gibi olmuştur. Han Kitab yazarları Hz. Muhammed’i döneme ve Çin algısına göre öylesine betimlemişlerdir ki Hz. Muhammed dönemin Çinli Müslümanları için anlaşılabilir, canlı bir figür hâline gelmiştir (Petersen, 2006a).

Sino-metin yazarları, Konfüçyan klasiklerinden zaman zaman iktibaslar da yapmışlardır. Ancak sadece bireysel ve toplumsal ahlak konularında bu yönetime başvurulmuştur (Murata, 2000). Müslüman âlimler, Neo-Konfüçyanizm’in ayrılmaz parçası olan değerler sistemini, kendi felsefi açıklamalarının daha iyi anlaşılması için dolaylı bir şekilde kullanmışlardır. Neo-Konfüçyanistlerin ahlakla ilgili kuralları, İslam’daki ahlaki yükümlülüklerle büyük ölçüde uyduğu kanısı olduğu için alıntılar yapılmasında sakınca görülmemiştir. Hristiyanların yaptığı gibi asla uluhiyet anlayışlarını bağdaştırma veya uluhiyet konusunda Neo-Konfüçyanizm’den referanslar kullanma yoluna gitmemişlerdir. Toplumun büyük bir kesimi tarafından Neo-Konfüçyanizm kabul gördüğü için onların uluhiyet anlayışlarını kendilerine mal etme veya sentezleme çabası içerisinde de olmamışlardır (Weiming, 2000).

İslam ve Konfüçyanizm'in Ayrışan Yönleri

Çinli Müslüman âlimler, her ne kadar Konfüçyanizm ile olan ortak noktaları vurgulamak-taysalar da onlardan ayrışan taraflarını da açıkça ifade etmişlerdir. Konfüçyanistlerin “tanrı” algılarında eksikliklerin olduğunu kabul ederek eserlerinde Tanrı'nın mahiyeti ve mevcudiyetinin kanıtları konusunu detaylı bir şekilde ele almış ve tevhidi açıkça ortaya koymuşlardır. Tanrı ve onun yarattıkları arasındaki ilişkinin gerekliliği üzerinde durmuşlardır.

Konfüçyanistler, dünya hayatına dair kurallar getirmiş olsalar da asla tekvin, kıyamet ve ölüm sonrası hayattan bahsetmezler. Çünkü onlar için önemli olan doğum ve ölüm arasında nasıl bir hayat yaşandığıdır. İşte bu noktada Müslümanlar ile Konfüçyanistler arasındaki temel fark ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Konfüçyanist Müslümanlar, bir yandan Konfüçyüs öğretilerinde yaratılış mevzusundaki zayıf yönleri anlatırken bir yandan da eskatolojiyi açıklamaya çalışırlar (Murata, 2000).

“Çin'de yaşayan tüm ulema, Han Kitab yazarlarının İslam'ı Konfüçyanist terimlerle ifade etmelerini olumlu karşılamışlar mıdır ya da Han Kitab yazarları bu durumdan memnuniyet duymakta mıdır?” soruları önem arz etmektedir. Nitekim Donald Daniel Leslie gibi bazı araştırmacılar Konfüçyanizm üzerinden İslam'ın anlatılması kapısının açılmasıyla birlikte İslami eserlerin tamamen Konfüçyanist klasiklerden alıntılarla doldurulduğunu iddia etmektedir.

Han Kitab yazarları arasında en önemli isimlerden biri olarak kabul edilen Wang Daiyu, mukkaddimesinde, Çin klasiklerinden çok fazla alıntı yaptığı, Taoizm ve Budizm'in çok fazla derinliklerine inerek araştırdığı için bazı âlimlerin kendisini eleştirdiklerini ve kınadıklarını ifade eder (Murata, 2000). Aslında Wang Daiyu da onlara, her şeyin İslam'ın temel kaynakları üzerine kurularak ve İslami terimleri kullanarak anlatılması konusunda hak verdiğini, bu konuda kendisini eleştirenlerle aynı fikirde olduğunu belirtmektedir. Ancak Wang bu eleştirilere, Çince konuşan, Çin eğitim sistemi, kültürü ve felsefeleri içerisinde yetişen Müslümanlara, eski yöntemle ifade edildiğinde İslam'ı anlayamadıklarını onların temel kaynaklara ulaşma ve onları anlama imkânlarının da bulunmadığını hatırlatarak cevap verir. Kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği bir başka cevap ise İslam'ı anlatırken Konfüçyanizm'den yaptığı alıntılarının sadece bireysel ve toplumsal ahlak konularından olduğu ve bunu, bahsi geçen mevzularda İslam'a ters düşen bir durum bulunmadığından dolayı yaptığı ifadeleridir (Murata, 2000).

Han Kitab yazarları, hiçbir zaman Kur'an-ı Kerim ve hadisleri temel almaktan vazgeçmemişlerdir. Onlar bir sentez değil, her iki dinde de ortak olan davranış şekillerini Neo-Konfüçyanist terimle yeniden gündeme getirmişlerdir (Weiming, 2000).

Han Kitab ve yazarları, Çin'de yaşayan Müslümanların, Neo-Konfüçyanist dünya içerisinde dik bir duruş sergilemelerini sağlamış, Müslümanların içinde yaşadıkları Konfüçyanist dünyaya “Bu kültür hepimizin kültürüdür.” mesajını vermişlerdir. Zira onlara göre kültür, davranışlardan oluşan ve davranışların dışı yansıyan boyutlarından oluşan bir yapıdır. Bir toplumun kültürünün benimsenmesi onun uluhiyet anlayışının da benimsendiği anlamına

gelmemektedir. Müslümanların sergilediği bu tavır onlara, Çin toplumu içerisinde yumuşak bir zemin hazırlamıştır (Weiming, 2000). Bu sebeple İslam'ı anlatırken Konfüçyanist fikirlerle uzlaşan yönler üzerinden hareketle, İslam'ı daha çok görünür yönleri üzerinden tasvir etmeye çalışmışlardır. Sık sık Çin klasiklerinden alıntılar yapmış, bazen kendi bakış açılarını daha iyi ifade edebilmek için Budist ve Taoist terminolojiyi de kullanmışlardır. Müslümanların dünya görüşünü Çin felsefesi çerçevesine yerleştirmeyi başarmış, Tao prensibini İslami bir fırça ile boyayarak İslam'ın Çin perspektifi içerisinde yer almasını sağlamışlardır. Üstelik Konfüçyanist Müslümanlar bunu yaparken İslam'ın temel inanç prensiplerinden ödün vermeden iki dinî kültürü bir araya getirmeyi başaramışlardır.

Sonuç

Çin'de 17. yüzyılda başlatılan ilk İslami entelektüel girişim olan İslam'ın Konfüçyanist terimler üzerinden anlatılarak Çince bir söylem kazandırılmasının incelendiği bu tebliğ ile İslam ve Konfüçyanizm arasındaki ilişki incelenmeye çalışılmıştır. İslam ve Konfüçyanizm arasındaki ilişkinin tespitinde en önemli verilere Çin'de yaşayan Müslümanların bakış açısı ile ulaşılmıştır. Konfüçyanist Müslümanların kimliği ve ilk entelektüel girişimleri olan Han Kitab literatürü hakkında genel çerçeve sunularak Müslümanların Konfüçyanist felsefeye yaptıkları katkılara ve Çin'deki Müslümanların entelektüel faaliyetlerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Yine bu konu hakkındaki ilk Türkçe araştırma olması nedeniyle konu hakkında özellikle dinler tarihi ve İslam tarihi alanlarına katkı sağlanmak amaçlanmıştır. Çince ve İngilizce daha çok kaynağa ulaşılarak İslam felsefesi ve Konfüçyanist felsefenin karşılaştırılması ve tasavvufun bu noktadaki konumunun tespiti ile daha sağlıklı ve güzel çalışmaların yapılabileceğini umuyoruz.

Kaynakça

- Benite, Z. B. D. (2008). The marrano emperor: The mysterious bond between Zhu Yuanzhang and the Chinese Muslims. In S. Schneewind (Ed.), *Long live the emperor: Uses of the Ming founder across six centuries of east Asian history, No.4*, (pp. 275-308). Minnesota: University of Minnesota, Ming Studies Research Series.
- Israeli, R. (2003). *Çin'deki Müslümanlar: Bir kültürel çalışma araştırması*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Lee, H. S. (1991). *İslam ve Türk kültürünün Uzak Doğu'ya yayılması*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lipman, N. J. (1997). *Familial strangers: A history of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Murata, S. (2000). *Chinese gleams of sufi light: Wang Tai-yü's great learning of pure and real and Liu Chih's displaying the concealment of real realm*. Albany: State University of New York Press.
- Murata, S. (2005). *Sufi teachings in Neo-Confucian Islam-3rd annual Victor Danner memorial lecture*. Indiana University Department of Near Eastern Languages and Cultures (NELC), Bloomington.
- Nasr, S. H. (2009). Foreword. In S. Murata, W. Chittick, & T. Weiming (Ed.), *The sage learning of Liu Zhi Islamic thought in Confucian terms* (pp. v-x). Cambridge: Harvard-Yenching Institute Monographs Series 65.
- Petersen, K. (2006a). Reconstructing İslam: Muslim education and literature in Ming-Qing China. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 23(3), 24-53.
- Petersen, K. (2006b). *The heart of the Islamic-Chinese dialogue*. Colorado: Stony Brook University.
- Viladesau, R. (2009). The sage learning of Liu Zhi: Islamic thought in Confucian terms (book review by S. Murata). *Comparative Islamic Studies*, 5(2), 339-343.
- Weiming, T. (2000). Foreword. In S. Murata (Ed.), *Chinese Gleams of sufi light-Wang Tai-yü's great learning of pure and real and Liu chih's displaying the concealment of real realm* (pp. VII-XII.). Albany: State University of New York Press.

Papanın Yanılmazlığı Meselesi Katolik Dünyada Nasıl Algılanmaktadır?*

Hatice Çiçek**

Giriş

Katolik Kilisesi, Hristiyan dünyasında kendisini İsa'ya dayandıran ve apostolik (havarisel) olma "*ayrıcılığına*" sahip kilisedir. Bu kilisenin ruhani liderleri papalar olup yanılmazlık, papaların sahip olduğu bir tür imtiyazdır. Yanılmazlık Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu dogmalardan biri olmakla birlikte gerek Katolik dünyada gerekse tüm Hristiyanlar arasında tartışmalı bir meseledir. Bu meselenin özelde Katolik dünyada algılanışını tartışmak doktrinin doğru anlaşılması açısından konuya ışık tutacaktır.

Yanılmazlıkla ilgili tartışmanın temelindeki sorun, yanılmazlığın kiliseye ait olduğuna inanılan "*yanlış düşme*" veya "*bozulmamışlık*" mı, yoksa papanın bireysel yanılmazlığı olarak mı anlaşılması gerektiğidir. Katolik literatüründe, yanılmazlığın kutsal metinlerdeki kaynakları olarak bazı pasajlar verilmektedir. Fakat atıf yapılan metinlerle söz konusu doktrin arasında bir bağlantı kurmak oldukça güç görünmekle birlikte, yanılmazlıkla ilgili dayanak kabul edilen kişi olan Petrus'la ilgili de İncillerde çelişkili ifadelerle rastlanmaktadır.

Yanılmazlık konusu ile ilgili kilise, konsiller ve papalar açısından farklı algılamalar olmakla beraber, Katolik Kilisesi'nde yanılmazlık her üç kavrama da hizmet edebilmektedir. Yanılmazlığın bireysel olarak papaya mı yoksa kurumsal olarak kiliseye mi ait olduğu sorulması gereken bir sorudur. Örneğin Devoy, papanın yanılmazlığını kiliseye imanla ilgili öğreti-

* Bu çalışma 'Papa'nın Yanılmazlığı Sorunu ve Hans Küng'ün Yanılmazlık Doktrinini Eleştirisi' adlı yüksek lisans tezimizin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri.

lerde ortaya çıktığından bireysel olarak sahip olunan bir hak olarak değil, sadece kiliseye bahşedilen lütfün uygulama alanlarından biri olarak görür (Devoy, 1919, s. 211). Papanın, bireysel yanılmazlığının sınırlarının ve çerçevesinin çizilmesi, söz konusu doktrin in keyfi ihlalinin de önüne geçebilecektir.

Yanılmazlık, *iman ve ahlakla ilgili konularda, papanın söylediklerinin doktrin olarak kabul edilmesini ifade eder*. Bu durum papanın resmî ya da açık söylemlerinde ortaya çıkacağı gibi konsil tarafından da ifade edilebilir. Kilise bir bütün olarak Mesih İsa'nın söylediklerinden sapamaz ve Mesih İsa, kilisenin yanlış şeyler öğretmemesi için Kutsal Ruh'u kiliseye bağışlamıştır. Mesih İsa'nın Kutsal Ruh vasıtasıyla bahşettiği *ilahî yardım (divine assistance)* kiliseyi zamanın sonuna kadar hata yapmaktan koruyacaktır. Kilisenin bozulmamışlığı fikrinden ise papanın yanılmazlığı türetilmektedir. Yanılmazlık, papaların eş zamanlı olarak ilahî yardım (*divine assistance*) ve havariyel güce (*apostolic power*) sahip olmasını ifade eder. Katolik inancına göre papanın öğreti ile ilgili hataları Kutsal Ruh tarafından korunmaktadır. Çünkü papa, Mesih İsa'nın vekili, baş havarisi Petrus'un halefidir ve hatalardan arınık olmalıdır. Papalar kiliseye ait otantik öğretme yetkisine (*magisterium*) sahip olmakla, papalık makamından (*ex-cathedra*) konuştuklarında söyledikleri şeyler yanılmaz olma özelliği taşımaktadır. Hatta Katolik Kilisesi'nin lideri olan papanın yanılmazlık doktrinini teolojik bir nükleer silaha benzetenler bulunmaktadır (Çoban, 2007, s. 281).

Papanın yanılmazlığının çerçevesi Katolik literatürde şu şekilde çizilmiştir. Papa:

- Bütün Hristiyanların başı ve öğretmeni olarak öğretisiyle ilgili uygulamalarda,
- Sahip olduğu üstün havariyel otoritenin kendisine verdiği erdemle,
- İman ve ahlakla ilgili bir doktrini, tüm kiliseyi bağlayacak şekilde açıklamakla, yanılmazlık imtiyazına sahip olur (Denzinger, t.y., no. 1839).

Papanın bireysel olarak yanılmaz olduğunu net bir şekilde ilk ortaya atan kişi Fransisken Keşiş Pietro Olivi (1298)'dir. Bunun altında yatan neden de Fransisken tarikatının çıkarlarını korumaktır. Olivi, Papa III. Nicholas'ın Fransiskenlere tanıdığı serbestlik ve ayrıcalıkların sonraki papa tarafından iptal edilmesini engellemek için papaların yanılmaz oldukları ve kararlarının sonraki papalarca dahi değiştirilemeyeceği biçiminde bir teori ortaya atmış ve bu şekilde bir papanın kararının başka bir papa tarafından bozulmasının önüne geçmek istemiştir (Tierney, 1972, s. 93-130).

Yanılmazlığın bir dogma hâlini alması I. Vatikan Konsili (18 Haziran 1870)'nde gerçekleşmiştir. I. Vatikan Konsili sonrasında bu doktrin ile ilgili başka bir düzenleme yapılmamış hatta II. Vatikan Konsili ile doktrin in kapsamı biraz daha genişletilmiştir. II. Vatikan Konsili'nin önemli dokümanlarından biri olan *Lumen Gentium'da* papanın, Petrus'un halefi ve İsa-Mesih'in vekili olduğu vurgulanmaktan başka papanın yanılmaz olduğunun da altı çizilmektedir. I. Vatikan'da papalık makamı (*ex-cathedra*) ile sınırlı olan yanılmazlık, papalık makamının dışına taşınmıştır.

“... Roma piskoposu, piskoposlar meclisinin başı olarak, ex-cathedradan konuşmuyor olsa bile bulunduğu makamdan dolayı yanılmazlık yetkisine sahiptir.” (Lumen Gentium, 1964, md. 25).

Kilisenin, I. Vatikan Konsili’nden itibaren papanın, bireysel yanılmazlığını savunan bir görüşte ısrar ettiği görülmektedir. Bazı Katolik yazarlar kilisenin resmî görüşüne paralel biçimde, kilisenin bozulmamışlığı inancı ile papanın yanılmazlığının aynı şeyler olduğunu savunmaktadır. Fakat Katolik teologlar arasında, kilisenin bu anlayışına yönelik güçlü itirazlar yapılmıştır. Bu itirazlar, aslında papanın bireysel olarak yanılmazlığa sahip olmadığı, yanılmazlığın kilisenin bozulmamışlığı ve varlığını ebediyete kadar sürdüreceği şeklinde anlaşılması gerektiği ve bunun da Hristiyan inancının saflığının bozulmayacağına dair bir iman ifade ettiği noktasında yoğunlaşmaktadır (Çoban, 2009, s. 283).

Kilisenin bireysel yanılmazlık anlayışının en etkili muhaliflerinden biri Hans Küng’tür. Küng, 1970’de yayımlanan ve özellikle papanın yanılmazlığı doktrini üzerine yazdığı *Infallible An Unresolved Enquiry* adlı eserinde bu dogmanın yanlış olduğunu ve değişmesi gerektiğini savunmuştur. Küng, yanılmazlığı eleştirmeye papaların yayımladığı bildirgeler üzerinden başlayarak papaların yanılabilirliğine dair somut deliller ortaya koymaya çalışmıştır.

Papalık-Katoliklik İlişkisi

Grekçe *pappas* kelimesinden türetilen papa (baba), Katolik Kilisesi’nin en yüksek ruhani lideri ve Vatikan Devleti’nin başkanı olan şahsa verilen dinî-siyasi unvandır (Harman, 2002, s. 160). Katolik öğretiyeye göre papalık kurumu tarihî değil ilahî bir kurum olup İsa’nın yerine vekil tayin ettiği Petrus’un makamıdır. Papa, Petrus’un makamında oturmakla Mesih’in yer yüzündeki vekili olmaktadır (Gündüz, 2007, s. 301).

İlk defa Antakyalı Aziz *Ignatius* tarafından (MÖ 107) kullanılan Katolik (*catholic, catholique*) kelimesinin aslı ise Latince *katholikos* olup *universalis, generalis* kelimeleriyle karşılanmaktadır. Kavram genellikle Hristiyan kilisesinin yerel cemaatlere karşı evrenselliğini, aykırı ve ayrılıkçı inançlar karşısında doğru inancı ve bu inancın tarihsel devamlılığını ifade eder (Aydın, 2007, s. 55; Katar, 2007, s. 102). Doğu (İstanbul) ile Batı (Roma) kiliselerinin birbirinden ayrılmasından sonra merkezi İstanbul olan Doğu kilisesi “Ortodoks”, Roma merkezli Batı kilisesi de “Katolik” unvanını kullanmaya başlamıştır (Katar, 2007, s. 103). Reformasyon ardından gelen bölünmeden sonra Roma ile bağıını koparmayanlar “Katolik” sıfatını korumuş, papalıkla ilişkisini yitirenler ise “Protestan” olarak nitelendirilmiştir. Hiyerarşik yapılanma, merkezi idare sistemi, papanın davet ve onayıyla meşruiyet kazanan genel konsil anlayışı ve papanın yanılmazlığı doktrini Katolik Kilisesi’nin ayırt edici özellikleri arasında yer almaktadır (Güngör, 2002, s. 259). Katolik inancına göre havarilerin başı olan Petrus’un kurduğu, Petrus ve Pavlus’un öldürüldüğü yer olan Roma’da kurulan Katolik Kilisesi’nin evrenselliğinin tüm kiliselerce kabul edilmesi gerekmektedir (Katar, 2007, s. 104). Ancak diğer Hristiyan ekolleri

Katolik Kilisesi'nin birçok özelliğini kabul etse de papalığın Katolik inancında olmazsa olmaz bir unsur olmasını kabul etmemektedirler (Grandfield, 2005, s. 6966). Zaten Petrus'un Roma'da yaşadığına ve orada öldürüldüğüne dair gerek kanonik (sahih) İncillerde gerekse tarihsel metinlerde herhangi bir bilgi yer almamakla birlikte söz konusu bilgilere sadece apokrif (sahih sayılmayan) metinlerde ve kilise babalarına isnat edilen bazı yazılarda rastlanır (Çoban, 2009, s. 35; Grandfield, 2005, s. 6967). Hatta Petrus'un Roma'da kiliseyi kurduğuna dair somut bir kanıt olmamasına rağmen Katolik inancına göre İsa'nın sözünün (Matia, 16:18) gerçekleşmesi için Petrus'un Roma'da öldüğünü kabul etmek bir zorunluluktur (Stebbing, t.y., s. 20-21). Katolik Kilisesi'nin başında Petrus'un halefi olan papalar bulunur. Kilise hiyerarşisinde papadan sonra piskoposlar kurulu bulunur. Sembolik olarak papalar Petrus'u, episkoposlar ise havarileri temsil eder. Ve papa ile piskoposlar kendi aralarında bir kurul ve birlik oluştururlar (Katar, 2007, s. 110).

Bir kurum olarak kilise, İsa'nın mistik bedeni ve hiyerarşik bir yapılanma ile oluşur. Kutsal Ruh'un inayeti ile hem Mesih öğretisini sürekli yenilemekte hem de kilise, Kutsal Ruh ile Mesih'in öğretisini korumaktadır (Gündüz, 2006, s. 157).

Mesih'in otoritesinin en yüksek derecede benimsenmesi "*yanılmazlık*" karizması tarafından güvenceye alınmıştır. Bu güvence tanrısal vahiy mirasına, ahlak dâhil doktrin bütünü öğelerine kadar uzanır. Yanılmazlık olmadan imanın gerçekliği ve esenliği korunamaz, sergilenemez (Pamir, 2000, s. 42).

Konumuzun merkezini oluşturan yanılmazlık kavramına geçiş Mesih'in öğretisinin devam ettirilmesi adınadır. Yukarıda ifade edildiği gibi Mesih'in otoritesinin benimsenmesi yanılmazlık ile garantiye alınmak istenmiştir. Katolik inancına göre yanılmazlık aynı zamanda imanın korunması için bir güvence niteliği taşımaktadır. İmanı korumakla görevli olan piskoposlar da imanın sürdürülmesi için bir vasıta olmaları özellikleriyle yanılmazlığa katılıp onun ayrıcalıklarından yararlanabilmektedirler. Bu, Mesih İsa'nın bir arzusudur (Pamir, 2000, s. 228).

Kilisenin sahip olduğu "*tek*" "*kutsal*" "*evrensel*" ve "*havarisel*" olma özellikleri onu yalnızca diğer kiliselerden ayırt etmekle kalmaz, aynı zamanda kiliseyi Mesih İsa'ya bağlar. Mesih İsa Kutsal Ruh aracılığıyla daima kilisesinin başındadır ve Kutsal Ruh bu kiliseye dinamizm kazandıran bir güçtür. Bu kutsal ve evrensel kiliseye inanmak imanın şartlarından biridir (Pamir, 2000, s. 64). Kiliseye verilen bu inayet ise zamanın sonuna kadar Kutsal Ruh önderliğinde korunacaktır (Pamir, 2000, s. 221).

Yanılmazlık Kavramının Tanımı, Kapsamı ve Mahiyeti

Kaynağı Latince *katholikos* olan "*yanılmazlık*" (*infallibility*) kavramı, kilise ve devlet otoritesi kadar eski bir kavramdır. Genel anlamda acizlik ve hataya karşı muafiyeti ifade ederken özel manada teolojik kullanımında ise Hristiyan kilisesinin iman ve ahlakla ilgili konulardaki be-

lirli dogmatik öğretilerde ilahî bir yardım tarafından özel bir yetkiyle hataya karşı sorumlu olmaktan korunmasıdır (Toner, 1910). Yanılmazlığın en geniş tanımı ve kapsamının sınırları Katolik literatürde şöyle ifade edilmektedir:

Kilisenin en başından beri süregelen imanı korumak için yanılmazlığı şu şekilde tanımlarız. “Bu ilahî bir şekilde ortaya çıkan bir dogmadır ki Roma Başpiskoposu (*Roman Pontiff*) kürsüsünden (*ex-cathedra*) konuştuğu zaman -bütün Hristiyanların başı ve çobanı olarak öğretiyi ilgili uygulamalarında- kendisine verilen havariyel güçle, kilisenin başı olarak iman ve ahlakla ilgili konularda, Petrus’a bahşedilen ilahî yardımla yanılmazlığa sahiptir. Çünkü Mesih İsa kilisesinin iman ve ahlak konularıyla ilgili doktrinsel tanımlamalarında yanılmaz olmasını istemiştir ve bu yüzden papaların ifadeleri (izahları) kilisenin rızasıyla değil kendiliğinden değiştirilmezdir.” (Neuneur, & Dupius, 1996, s. 217).

Yanılmazlık kavramı bozulmamışlık (*indefectibility*) ve hataya düşmeme (*innerancy*) ile eş anlamlı olarak görülmekle birlikte yalnızca hata yapmamayı değil daha ileriye gidildiğinde hataya düşme ihtimalinden dahi uzak olmayı ifade eder (Toner, 1910).

Katolik Kilisesi’nin önemli dokümanlarından olan *Katolik Ansiklopedisi*’nde yanılmazlık kavramı inşa edilmeden önce İsa’nın kilisesini mükemmel bir topluluk için inşa ettiği, kilisenin evrensel olmasının yanında iman, idare, ibadet gibi konularda birleştirici bir rol oynayan yegâne kurum olmasını ve inananların kiliseye karşı sorumlu olmasını arzuladığı varsayımlarından bahsedilmektedir. Fakat bu varsayımlara ilaveten İsa sadece havariyelere ve onların yasal haleflerine kilisenin sahip olduğu öğreti, idare ve kutsal gücü bahşetmiştir (Toner, 1910). Birleştiricilik özelliğine sahip olacak kilisenin de yetki alanlarının her asırda korunabilmesi için birtakım güvencelere ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Nitekim Curtis: Havarisel bir imana ve havariyelere imanına İsa’nın Kilisesinde her kuşakta ihtiyaç duyulacaktır.” demektedir (Curtis, 1980, s. 270).

Katolik inancına göre papanın yanılmazlığı konusu papaların; kaynağı Petrus olan havariyel bir güce (*apostolic power*) ve kaynağı Mesih İsa olan ve Kutsal Ruh ile sürekli kendilerine bahşedilen ilahî bir yardıma (*divine assistance*) eş zamanlı olarak sahip olmalarını ifade eder. Bir bütün olarak düşünüldüğünde kavram Katolik Kilisesi’ndeki hiyerarşik yapılanmayı ebediyete kadar sürdürme ve kiliseyi her türlü olumsuz duruma karşı koruma arzusuna hizmet etmektedir. Ancak kavramın tarihsel süreç içerisinde papaların bizzat kendilerine hizmet etmesi ve mutlak monarşiye kapı aralaması da kaçınılmaz bir gerçektir.

Roma piskoposlarına ait dogmatik yanılmazlık kavramının temelinde, kilisenin yöneticisi olmaları ile otorite sahibi olmaları ilişkisi yatar (Curtis, 1980, s. 270). Kutsal Ruh’un yardımıyla görevlendirilmiş papaların (Elçilerin İşleri, 20:28) piskoposluk yetkisiyle ilgili güce sahip olmaları, olağan ve vasıtasız olarak kabul edilen bir durum olarak görülür (Denzinger, t.y., no: 1828).

Papaların yanılmaz olması onların vahiy ya da ilham aldıkları manasına gelmez. Yanılmazlıkta kaynak olan Tanrı değildir. Vahiyde ise -kutsal otorite tarafından daha önce bilinmeyen- doğaüstü doğruların Tanrı tarafından açığa çıkarılması söz konusudur. Yanılmazlığın tarihsel durumlarda vahiy koruyucu bir işleve sahip olmasıyla kavram, bir güvence özelliği taşımaktadır (Frieis, & Finsterhölzl, 1975, s. 712).

Protestanlar Papalığın gerek cismani gerekse ruhani otoritesini kabul etmemektedirler. Protestanlığın ortaya çıkışının temelinde zaten Kilise'nin statükocu tutumuna bir başkaldırı yatmaktadır. Protestanlar bu dogmayı ve itaat ürünü bir imanı kabul etmese de Katolik öğretiyeye göre yanılmazlık konuyla ilgili tartışmaların ötesinde, bir iman doktrini olarak sarsılmaz bir şekilde yer alır ve tartışmalardan da etkilenmez (Toner, 1910). Pottmeyer, Katolikler arasındaki güçlü bir yanılmazlık ve İncil'e sıkı sıkıya bağlılık olgusunu modernizm karşıtlığı olarak görür. Ona göre yanılmazlık Protestanlar ve Katolikler arasında sadece bir anlayış farklılığı değil aynı zamanda bir bölünme nedenidir (Pottmeyer, t.y., s. 699). Yukarıda ifade edilene paralel bir şekilde Frieis, Protestanların yanılmazlık kavramıyla ilgili görüşlerini Althaus'un şu sözleriyle özetler: "Kilise'ye Kutsal Ruh vasıtasıyla verilen söz şu anlama gelir: Tanrı kilisenin kendi günahları, acizliği ve ölümlülüğü içinde yok olmasına asla izin vermez. Bunun için bazen Kilise'ye doğruları hatırlatacak Kutsal Ruh'u gönderir bazen de Peygamberleri ve reform yanlılarını yetiştirir. Yanılmazlıkla ve Kutsal Ruh'un rehberliğiyle ilgili Protestan görüşü bu şekildedir." (Frieis, & Finsterhölzl, 1975, s. 216-217).

Yanılmazlığı Anlamada Ex-Cathedra ve Magisterium Kavramları

Ex-cathedra kavramı papanın bulunduğu makamı, kürsüsünü ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. I. Vatikan Konsili'nde yanılmazlığın kapsamı *ex-cathedra* olarak ifade edilmiştir. Kilisenin bütünüyle sahip olduğu yanılmazlığa papa da doğası, alanı ve kapsamı gereği sahiptir. Onun *ex-cathedra* ile ilgili öğretilerinin kilise tarafından onaylanmasına gerek yoktur (Toner, 1910). Roma başpiskoposu papa, kürsüsünden (*ex-cathedra*) konuştuğu zaman yanılmazdır.

Ex-cathedra kavramı daha çok Orta Çağ'daki teologlar tarafından Reformasyon Döneminde sonra ortaya çıkan tartışmalarda papanın ayrıcalığını vurgulamak için kullanılmıştır (Pace, 1909, NCE). Yanılmazlığın kapsamında kilise disipliniyle ilgili daha önce ortaya çıkmış bir doktrinin papalar tarafından zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılması ya da yorumlanması ve bunun kutsal metinlere dayanarak yeniden tanımlanması, kredolar (*inanç bildirgeleri*) ve konsil kararları anlaşılabilir (Curtis, 1980, s. 270). Papa tarafından onaylanmış konsil kararları da Katolik inancına göre nihai nitelik taşımakta ve tüm inananlar için bağlayıcı olmaktadır.

Magisterium kavramı kilisenin otantik öğretme yetkisiyle ilgili olan bir kavramdır. Aynı zamanda İncil'in herkes tarafından dilediği gibi yorumlanmasının önüne geçme amacı taşır.

Kısaca vahyi korumak, aktarmak ve değişen zaman şartlarına ve koşullarına uyarlamak işlevini *magisterium* üstlenir. *Magisterium* kavramına Pavlus en iyi örnektir. Katolik inancına göre Pavlus vahye herhangi bir şey eklemeyen ya da çıkarmadan onu olduğu gibi insanlara tebliğ etmekle "*living magisterium*"un en güzel örneğini sergilemektedir. *Magisterium* sadece doğrulara sahip çıkmak değil bu doğruları Tanrı'nın Mesih'e, Mesih'in de kiliseye verdiği yetkiyle aktarmaktır. Bu öğretme otoritesi de havariyelik bir bütünlük (*apostolic college*) gerektirdiğinden papa liderliğindeki episkoposlar kurulu (*episcopal body*) ile sağlanır. Böylelikle *magisterium* dünyanın her tarafına yayılmış insanları iman birliğiyle bir araya getirici ve toplayıcı bir güçtür (Bainvel, 1912).

Yanılmazlığın Dinsel Temelleri

Gerek insan doğasında gerekse politik açıdan inanç ve ahlak konularında üstün ve monarşik bir birlik sağlama ihtiyacı olsa da İsa'nın sözlerinde doğrudan yanılmazlıkla ilgili bir teminata rastlanmamaktadır (Curtis, 1980, s. 271). Doktrinin dinsel temelleri herkesin aynı manada anlayabileceği, zorlama tevellere gerek duyulmayan açık ifadelerle değil, "*ima*" yolu ile ifade edilen bazı Yeni Ahit pasajlarına dayanmaktadır (Matta, 28: 16-20; Yuhanna, 14: 5).

Yeni Ahit'teki Petrus'la ilgili pasajlar konuyu temellendirmek adına hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü Roma Katolik Kilisesi'nin Hristiyan kilise topluluğundaki ayrıcalıklı kimliğinin Petrus'un üstünlüğünden kaynaklandığına inanılmaktadır (McBrein, 2005, s. 7874). Nihayetinde "Yanılmazlıkla ilgili tartışmaların önüne geçmek, cansız olan konsil kararlarıyla değil, yaşayan (canlı) bir sesle (*Petrus ile*) sağlanabilir." (Salmon, 1953, s. 115).

Petrus: İsa'yı Haleflerine Bağlayan Kutsal Dayanak

Orijinal adı Simon olan Petrus, İsa tarafından kaya (rock) anlamına gelen Aramice *Cephas* olarak isimlendirilmiştir, ismin Grekçe karşılığı ise Petrus (Roberts, 1919, s. 234)'tur. Ayette (*rock, kaya, kepha*) olarak bahsedilen Petrus'un güçlü kişiliğinin vurgulanması yanında egemenliğin anahtarlarının kendisine verilmesi onu ölümünden sonra da değerini yitirmeyecek bir kişilik hâline getirecektir. Katolik inancına göre Petrus kilisenin bozulmayacağı yönünde sağlam bir altyapı olma özelliğine sahiptir ve yaşayan bir havari olarak İsa'da imanı teyit edilen yegâne kişiliktir. Kiliseyi bir doktrin ya da bir inanç değil sadece yaşayan bir insan ayakta tutabilir (Curtis, 1980, s. 270). İsa'nın kendisini görevlendirdiği Petrus, Mesih İsa'nın misyonunun yaşayan temsilcisidir.

"Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'un ve ben topluluğumu bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin Egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak (Matta, 16: 18-19).

Yukarıdaki ayette geçen Petrus'un "*-kaya- olarak ifade edilmesi*", "*egemenliğin anahtarlarının kendisine verilmesi*", "*(dünyayı ve cenneti) bağlayıcı ve çözücü güce sahip olması*" Petrus'un ayrıcalığı ve kilisenin temelini oluşturacağına dair en güçlü kutsal kitap ifadeleri olarak kabul edilir. Ayetin ikinci kısmında zikredilen "*egemenliğin anahtarlarının kendisine verilmesi*" Petrus'un bir öğreticilik otoritesi ile sorumlu tutulduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Tanrının kilisesinde tüm kiliseyi kuşatacak yetki doğrudan ve vasitasız olarak İsa tarafından Petrus'a bahşedilmesi zaten bir İncil kanıtı olarak kabul edilmektedir (Denzinger, t.y., no: 1822). Havariler İsa'dan aldıkları İncil öğretilerini halka vaaz etmiş ve gelecek kuşaklara aktarmak için de piskoposlar ve diyakozları görevlendirmişlerdir (Denzinger, t.y., no: 42). Ve bu hiyerarşik yapılanma her asırda devam etmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu otoritenin devamlılığı sembolik olarak havarilerin temsilcisi olan episkoposlar kurulu ile sağlanmaktadır. Yuhanna İncili'nde de yukarıdaki pasajlarla paralel bir şekilde İsa, Petrus'un sevgisini itiraf etmesini üç kez duymak istemiş ve *kuzularını otlatma* yetkisini Petrus'a verdiğini de üç kez ifade etmiştir. Buradaki İsa'nın Petrus'a verdiği yetki gücü yanılmazlık ile ilgili temellendirmelerde sıklıkla başvurulan kutsal metinlerdendir (Curtis, 1980, s. 270).

Katolik inancına göre diğer havariler hazır bulunmasına rağmen İsa sadece Petrus'a *kuzularını otlatma* yetkisini vermekle kilisenin yönetimini vermiştir (Harman, 2002, s. 160). Hristiyan dünyasında zaten oldukça tartışmalı olan inkarnasyon (Aydın, 2002; Wolfson, 1956, s. 364-386) doktriniyle bağlantılı olarak İsa'nın çarmıha gerilip yeniden dirilişi olayından sonra geçen bu pasajın, yanılmazlığı temellendirmedeki rolü dikkate alındığında bazı sıkıntılarla karşılaşılmaktadır. Papaların yanılmazlığı tartışılabilir bir konu ise Mesih İsa'nın tanrı olması da tartışılabilir bir konudur. Matta İncili'nde İsa'nın yetki verdiği havarilerin başında Petrus gelmektedir (Matta,10: 1-4).

Ancak yukarıdaki özellikleri zikredilen Petrus'un tüm davranışlarını olumlu olarak nitelendirmek zordur. Tutuklanmasından sonra üç kez İsa'ya bağlılığını inkâr etmiştir (Matta, 26: 69-75; Markos, 14: 47; Luka, 22: 56-62; Yuhanna, 18: 17-27). Hatta İsa ile Petrus arasında zaman zaman sert konuşmalar da geçmiştir. İsa ona kızarak "*Çekil önümden Şeytan*" diye onu azarlamıştır (Matta, 16: 23; Markos, 8: 32-37). İsa tarafından imanını yitirmeyeceği ifade edilen (Luka, 22: 32) Petrus'un aynı kişi tarafından farklı yerlerde "*engelleyici bir unsur olarak görülmesi*" ilginç bir konudur.

Kredel "*kaya*" olarak nitelendirilmiş (Matta, 16: 18) Petrus'un başka yerlerde "*şeytan*" olarak nitelendirilmesini (Matta, 16: 23; Markos, 8: 32-37) bir çelişki olarak görür. Doğaları gereği kaya ve şeytan birbirlerinden oldukça uzak kelimelerdir. Matta 16: 18'deki ifade Petrus'a verilen üstünlük bir hâkimiyet, yetki gücü şeklinde anlaşılmalıdır, ayette anlatılmak istenen sadece İsa'nın yükselmesine tanık olan Petrus'un diğer on iki havari arasındaki üstünlüğüdür (Kredel, 1976, s. 709-710). Hem İsa'nın Petrus'un sadece bireysel imtiyazına binaen ona teolojik bir sorumluluk yüklemeyi amaçlaması (Yuhanna, 21:15) çok makul bir neden

olarak görülmemektedir (Curtis, 1980, s. 270). Tierney de Petrus'la ilgili olarak İncillerde üç kez "yanılır" olduğu ifade edilen Petrus'un "yanılmaz papalar için" dayanak olmasını bir ilişki olarak görür. İsa'nın imanını yitirmemesi için dua ettiği Petrus, onu inkâr etmekle bir süreliğine imanını yitirmiş bir şahsiyettir (Tierney, 1972, s. 34-35).

Yeni Ahit kaynaklarında Petrus'un bir rahip olduğuna ya da yerel bir kilisenin yöneticisi konumuna sahip olduğuna dair bir delil bulunmamakla birlikte İsa'nın kilisede papalığa da imi bir yetki yüklediğine dair açık bir kanıt da bulunmamaktadır (Grandfield, 1987, 2005, s. 6966). Buna rağmen Katolik inancına göre Petrus kilisenin dogmatik öğretilerinin sürdürülmesi için "sağlam bir dayanak" olarak kabul edilmeye zamanın sonuna kadar devam edecektir.

Kutsal Ruh'un Yanılmazlığı Sürdürmedeki İşlevi

Hristiyanlığın üç önemli ögesinden biri olan Kutsal Ruh (*gerçeğin ruhu*) yanılmazlık konusunun hiyerarşik bir şekilde aktarılmasında hayati bir öneme sahiptir. İsa'nın Petrus'a bahsettiği *bağlayıcı ve çözücü güç* Kutsal Ruh'un yardımıyla Petrus'un haleflerine sürekli bahşedilmektedir. Papalara Kutsal Ruh vasıtasıyla verilen ilahî yardımın (*divine assistance*) hem papaları hata işlemeye karşı muaf hâle getirdiğine hem de öğretiyle ilgili ifadelerine değiştirilemez özellik kazandırıldığına inanılmaktadır. Böylelikle Mesih İsa'nın öğretisi Kutsal Ruh'un inayeti ve yanılmazlık güvencesiyle ebediyete kadar korunacak aynı zamanda Mesih İsa'nın arzusu da yerine getirilmiş olacaktır.

Ne var ki o, yani Gerçeğin Ruhunu gelince, sizi her gerçeğe yöneltecek. O kendiliğinden konuşmayacak, yalnız işittiklerini söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek /O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alacak ve size bildirecek (Yuhanna, 16: 13-14).

On bir öğrenci Celile'ye, İsa'nın kendilerine bildirdiği dağa gittiler. İsa'yı gördükleri zaman O'na tapındılar. Ama bazıları kuşku içindeydi. İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: «Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.» (Matta, 28:16-20).

Kilise Metinlerinde Yanılmazlık Konusu

Katolik ilmihali olarak nitelendirilen *Kateşizm*'de¹ papa için "Roma piskoposu" yanında "papa" unvanı da kullanılmaktadır. *Kateşizm*'de papa "İsa'nın vekili" ve "Petrus'un halefi"dir. Onunla birlikte kiliseyi idare eden piskoposlar da havarilerin halefidir (Pamir, 2000, s. 42,

1 Bir din eğitimi kitabı özelliği taşıyan *Kateşizm*'in son şekli, Kardinal Ratzinger'in başkanlığındaki komisyonun çalışmalarıyla 1992'de yayımlanmış, aynı tarihte papa II. John Paul'un *Fidei Depositum* adlı kararname ile resmen yürürlüğe girmiştir. Hristiyan inancı ve ayinler olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

216, 224, 227). Gerek müminler topluluğunu gerekse piskoposları birbirine bağlayan birliğin temeli olan papanın kilise üzerinde Mesih'in vekili ve kilisenin çobanı olarak her zaman serbestçe uygulayabileceği yüce ve evrensel yetkisi vardır. Nasıl ki havari Petrus diğer havarilerle birlikte havariler kurulunu oluşturuyorsa, papa da Petrus'un halefi olarak episkoposlar kurulunun başını oluşturur (Pamir, 2000, s. 227). Petrus'a verilen bağlayıcı ve çözücü yetki liderlerine bağlı havariler kuruluna da verilmiştir. Ve bu yetki papanın önderliğindeki piskoposlar kurulu tarafından sürdürülür (Pamir, 2000, s. 227, 229).

Görüldüğü gibi sadece papaların sahip oldukları ayrıcalıklara onunla aynı konsilde yer alan ve papayla birlikte çalışan piskoposlar da dolaylı olarak dâhil edilmiş olur. Ancak piskoposlar kurulunun taşıdığı değer sadece kararların alınmasına yöneliktir. Dolayısıyla burada piskoposların bireysel yanılmazlığından söz etmek mümkün değildir. Onların yaptığı şey konsil kararlarına ve bireysel olarak papanın yanılmazlığına hizmet etmektir. Yanılmazlıkla ilgili tartışmalardan biri de zaten yanılmazlığın neden sadece papaya hasredildiği ve piskoposların neden yanılmaz olarak kabul edilmeyeceği sorusudur.

Yanılmazlığın Tarihsel Süreci

Kilisenin ilk kurulduğu zaman diliminde yanılmazlık kavramından söz etmek mümkün olmamakla birlikte tarihsel süreç içerisinde doktrin, ihtiyaç duyulduğunda ortaya çıkmış siyasi boyut içeren bir kavramdır.

Vatikan Konsili Öncesi Yanılmazlık Konusu

Tierney modern ekoller arasında yanılmazlığın teolojisinin, tarihçesinden daha fazla ilgi çeken bir konu olduğunu söyler (Tierney, 1972, s. 8). Yanılmazlığa yönelik eleştiriler de genellikle doktrinin teolojik yönünü hedef almakla birlikte, tarihsel süreç papalar, konsiller ve konuyla ilgilenen teologlar açısından düşünüldüğünde oldukça geniş bir kapsam oluşturmaktadır.

İlk konsillerde nadiren rastlanılan yanılmazlık konusunun teknik bir terim olmasına rağmen onun anlaşılabilir, inanılan, ona göre hareket edilen bir kavram olduğu ifade edilmektedir (Toner, 1910). Pottmeyer, kavramın ilk olarak Tanrı ve İncilin doğrularını ifade etmek için kullanıldığını ancak 14. yüzyıldan itibaren kilise, konsiller ve papanın öğretme yetkisi ile ilgili olarak kullanılmaya başlandığını ifade eder. İlk önce Hristiyan inancıyla ilgili genel anlamlar taşıyan kavram gittikçe özelleşmiş, kilisenin doktrinlerinin gelişimiyle beraber papanın öğretileri ile ilgili olarak kazanılmış bir otorite olarak görülmeye başlanmıştır (Pottmeyer, t.y., s. 698).

Başka bir görüşe göre ise ilk yüzyıllarda papanın üstünlüğü ya da yanılmazlığına dair resmî bir kabul ya da ifadeler açıkça bulunmasa da Roma başpiskoposunun otorite-doktrin ve disiplinsel olarak ilişkilerinin diğer kiliseler tarafından bile kabul edilen bir husus olduğu ifade edilir (Toner, 1910). Tierney bu doktrin belirlenmiş kişiler ya da gruplar ihtiyaç duyduğu zaman "yaratıldığını" ifade eder (Tierney, 1972, s. 9).

Curtis'e göre ilk yüzyıllarda papalar ne bizzat kendilerini ne de öğretilerini güvenceye almak için yanılmazlık kavramına başvurmuşlardır. Örneğin Curtis, İmparator Constantine (309-337) zamanında Roma'nın doğu ve batı olup ikiye ayrılması ve Constantine'nin Batı'daki tek güç hâline gelmesiyle güçlü bir İmparatorlukta papaların yanılmazlığıyla ilgili bilgilerin bulunmasına gerek olmadığını söyler (Curtis, 1980, s. 271). Ancak Constantine zamanında toplanan İznik Konsili'nde yanılmazlık kapsamında değerlendirilecek ifadeler bulunmaktadır.² Aryanizm ve donatizmin bertaraf edilmesi ve İskenderiye ve Antakya kiliseleri gibi Roma'nın da *metropolitan* statüde olduğu ve diğer kiliselerden üstün olduğu vurgulanması yanılmazlık kapsamında değerlendirilecek ifadelerdir.

Constantine'den 5. yüzyılın ortalarındaki Papa I. Leo'ya kadar genel olarak İmparatorluğun özel olarak ise Katolik Kilisesi'nin kurumsallaşma süreci devam etmiştir. Bu süreçte Roma Kilisesinin tek bir piskopos tarafından yönetilmesi inancı yerleşmiştir. Roma İmparatorluğu'nun genel durumu açısından bakıldığında 5. yüzyıla kadar azınlığın dini olan Hristiyanlık artık çoğunluğun dini olmaya başlamıştır (Çoban, 2009, s. 55-56). Leo (440-461) Petrus'un Roma piskoposları adına konuştuğunu ifade ederek Petrus ve Roma piskoposu arasında açıkça bir ilişki kurmuştur (McBrein, 2005, s. 7875). Leo, iddialarına meşruiyet kazandırmak için kendini Petrus'un adeta reenkarnasyonu olarak görmüş, papanın yanlış da yapsa bulunduğu makamdan dolayı saygı görmesi gerektiğini ifade ederek kendini de "*Petrus'un layık olmayan halefi*" olarak nitelendirmiştir. Papa ve papalığı birbirinden ayırarak papalar bireysel olarak "*günahkâr*" olsa da bunun kurum olarak papalığa asla zarar vermeyeceğini çünkü papalığın Petrus'un makamı olduğunu savunmuştur. Ona göre Roma Piskoposu *en yüksek hükümdar, en yüksek öğretmen ve en yüksek yargıçtır*. Ve Petrus'un halefleri de bütün kiliselerin yükümlülüğüne sahiptir (Çoban, 2009, s. 57-58; Grandfield, 1987, 2005, s. 6968).

431'de toplanan Efes Konsili'nde konsil babalarının Nestorius'u heretik olarak ilan etmede zorlanmaları, 451 Kadıköy Konsili'nde Leo'nun mektubunu okuyan konsil babalarının "Biz inanıyoruz ki Leo vasıtasıyla konuşan kişi aslında Petrus'tur." sözünü söylemekte kendilerini sorumlu hissetmeleri birer yanılmazlık imasıdır. Yine aynı şekilde III. İstanbul Konsili'nde (680-681) "Agotho yoluyla konuşan kişi Petrus'tur." ifadeleri konsillerde yanılmazlık imaları olarak ifade edilir. IV. İstanbul Konsili'nde (869-870) İsa'nın Petrus'a sözü (*Sen Petrus'sun*) vurgulanmış ve "Katolik inancının havariyel güçle değiştirilmekten korunduğu"nun altı çizilmiştir (Toner, 1910).

Tierney'e göre de papanın yanılmazlığına dair ilk sistematik teoriler papanın *bütün dogmatik kararlarının kendisinin haleflerini bağlayacağı* tezine dayanarak 14. yüzyılda ortaya çıkmıştır (Tierney, 1972, s. 53). Tierney'in bu fikrini destekler nitelikte *Büyük Bölünme* ve ardından ortaya çıkan *konsiliarist* teorilere değinmek yerinde olacaktır.

2 I. İznik Konsili'nin kararları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. First Council of Nicaea - 325 Ad, (t.y.).

1370-1400'lü yıllarda Papalığın aşırı biçimde merkezileşmesi ve yerel yönetimlere karar süreçlerinde yer verilmemesi ve papalığın lüks harcamaları, papanın kardinallerinin çoğu Roma'dan ayrılması ve papa hariç nerdeyse tüm Curia'nın şehirden ayrılması ile kendilerine yeni bir papa seçmiş, böylece 40 yıl boyunca aynı anda iki, sonra üç papanın hüküm sürdüğü *Büyük Bölünme (Great Schism)* süreci başlamıştır. Bu sorunu çözmek için Contance Konsili toplanmış ve üç papanın da üstünde bir otorite kabul edilmek zorunda kalmıştır ve bu genel konsilin papa kararlarının üstünde olduğunu kabul etmek en makul çözüm olmuştur. *Konsiliarist teori* olarak bilinen ve genel konsili en üst otorite sayan bu görüş mevcut krizi çözmüş ancak papalığa karşı alternatif bir teoloji hâline gelmiştir (Çoban, 2007, s. 126-129). Konsiliarist teoriler etkisini uzun yıllar sürdürmese de papaların otoriteleri mi yoksa konsil kararlarının mı daha üstün olduğu tarihsel süreçte bir argüman olarak tartışılmaya devam etmiştir. Ayrıca, konsillerde heretik ilan edilen papaların olması, aynı zaman diliminde birden çok papanın bulunması papanın yanılmazlığına itiraz edenlerin elinde güçlü bir kanıt olarak yer almaktadır.

Floranse Konsili (1438-1445)'nde Roma başpiskoposunun dünya üzerinde kutsal havariyel gücü bünyesinde bulunduran yegâne unsur olduğu, Mesih İsa'nın yardımcısı olan kutsal Petrus'un halefi olduğu, bütün kilisenin başı ve bütün Hristiyanların öğreticisi olduğu, Petrus'un gücüyle beslenerek Mesih İsa'nın kilisesinin kural koyucusu ve yöneticisi olduğu vurgulanmıştır (Denzinger, t.y., no: 694). Aslında konsilde alınan bu karar yanılmazlığın altyapısını ifade eden bir anlama sahiptir.

15. yüzyıla kadar papalığın temel mücadelesi Hristiyan dünyası üzerinde bir otorite tesis etmek ve bu otoritesini seküler güçlere karşı korumak iken bu yüzyıldan itibaren Papalık Rönesans, Protestan Reformu ve Aydınlanma ile mücadele etmek zorunda kalmıştır (Çoban, 2007, s. 131).

Aydınlanmanın ilerlemecilik anlayışı ile kilisenin statükocu tavrı ve zamanın kötüye gittiği söylemi birbiri ile çelişmekteydi. Önceleri Katolik yazarlar hür düşüncüyü insanların başına bela edenlerin Protestanlık olduğu iddiasına sahipken daha sonra bu menşe yerini Aydınlanma ve modernizme bırakmış; liberalizm, rasyonalizm gibi "zararlı" düşüncelerin kaynağı olarak görülmüştür (Çoban, 2007, s. 171).

Fransız İhtilali ve Napolyon'un oluşturduğu düzen kiliseyi derinden etkilemiş, Fransa'daki milliyetçilik tutkusunu ve din karşıtlığı Fransa'yı dinden uzaklaştırmış ve modernizmin merkezi hâline getirmiş, devrim karşıtı papalar esir alınarak Napolyon ile uzlaşmaya mecbur bırakılmıştır.

1. Vatikan Konsili (1869-1870) ve Yanılmazlığın Dogma Hâlini Alması

Kilise içerisinde muhafazakârlar, liberal Katolikler ve özellikle IX. Pius Döneminde kilise politikasını belirleyen, muhafazakârların karşıtı olan radikal Katolikler olmak üzere üç grubun varlığından söz edilebilir. Liberallerin modern-seküler toplumla daha olumlu ilişkiler kurma çabası içerisindeydi (Çoban, 2007, s. 176).

Fransız Devrimi sonrası İtalya içerisinde yaşanan siyasi sorunlar, papanın önemli adamlarından birinin suikasta kurban gitmesi, papanın Napoli krallığına sığınması ile uzlaşma fikri ortadan kalkmış Fransa ve Avusturya kuvvetleri sayesinde papanın dünyevi hâkimiyeti sürmüştür (Çoban, 2007, s. 177).

I. Vatikan Konsili'ne geçmeden önce modern papalığın kurucusu kabul edilen Kardinal ismi Mastrai Ferretti, papalık ismiyle IX. Pius'un yayımladığı bir genelge olan *Syllabus Errorum*³ (*Hatalar Manzumesi*)'dan bahsetmek yerinde olacaktır. Kilise ve kilise dışındaki liberallere yönelik olan bu metin 8 Aralık 1968'de yayımlanmış olup zamanın 80 önemli hatasını sıralamaktaydı. Kilise ve toplum ilişkisi, dinî tolerans, din ve devlet ayrılığı, Hristiyan evlilikleri gibi konuları ihtiva eden genelgenin "Roma başpiskoposu olan papanın ilerleme, liberalizm ve modern medeniyetle uzlaşmak zorunda olması" (md. 80) bir hata olarak nitelendirilmiştir (Çoban, 2007, s. 177). Buna ilaveten "Roma Piskoposlarının ve ekümenik konsillerin güç sınırlarından uzaklaştırılması, papaların doğruları gasp ettiği, inanç ve ahlak konularında hata yapabilecekleri" de kilise ve doğrularıyla ilgili olarak ifade edilen hatalardan biridir.

Yeni bir konsil toplanmadan önce özellikle İtalya ve İspanya'daki Roma'ya bağlı piskoposlar papanın yanılmazlığı konusunun konsilde görüşülmesini arzuladıklarını papaya bildirmişlerdir. Konsil bülteninde konuya açıklık getirilmemesine rağmen konsilden önce papanın yanılmazlık ilanında kararlı olduğu bilinmektedir. Bazı kilise adamlarının eserleri de yanılmazlığın ilanını kolaylaştırmıştır. Yine Cizvitlere ait bazı yayın organlarında yanılmazlığın ilan edileceği bildirilmiştir. Stebbing, konsile katılan delegelerin yaklaşık beşte birinin yanılmazlığa karşı olduklarını ifade eder ki bunlar sırasıyla Almanya, Avusturya, Kuzey Amerika ve son olarak Fransa'dan gelen delegelerdir (Stebbing, t.y., s. 63).

Konsilde "Fakat senin imanın tükenmesin diye senin için ben dua ettim, döndüğün zaman kardeşlerine kuvvet ver." (Luka, 22: 32) ifadesine dayanarak papanın, evrensel kilisede en üst iktidara sahip olduğu ileri sürülmüştür (Aydın & Eroğlu, 2007, s. 160). Yanılmazlık konusu bu konsilin IV. oturumunda (18 Haziran 1870)-*Pastor Aeternus*⁴(*ebedi çoban*) tartışılmış ve dogma hâlini almıştır. Konsilde kilisenin başı olan papanın yanılmazlığını dogma olarak kabul etmenin onun egemenlik gücünü arttırdığı tartışılmaz bir gerçektir (Tierney, 1972, s. 19). Ancak papanın ayrıcalığının ve yanılmazlığının kabul edilmesi kilise otoritesinin tamamıyla sorgulanmasına yol açmıştır (Devoy, 1919, s. 128).

Tarihsel arka plan incelediğinde papalığın yakın geçmişte Aydınlanma ve modernizm sürecine karşı bir reaksiyon olarak yanılmazlığın ilan edildiği (Çoban 2007, s. 179) oldukça yerinde bir çıkarımdır. Kilise hem kendi içerisinde hem dış dünyadaki itirazlara kulak tıkamakta ve kendisine yönelik her eleştiride genel olarak daha dışlayıcı ve katı bir tutum takınma yoluna gitmektedir.

3 Syllabus Errorum'un tam metni için bk. The Syllabus of Errors Condemned by Pius IX, (t.y.).

4 Konsil kararlarının yanılmazlıkla ilgili bölümü ve tamamı için bk. Decrees of the First Vatican Council, (t.y.).

Konsilin yanılmazlıkla ilgili metinlerine bakıldığında dikkat çekici bazı pasajlara rastlanmaktadır. "... Roma piskoposunun kararlarının kilisede onaylanmasına gerek yoktur, bunlar doğaları gereği değiştirilemez." (Denzinger, t.y., no: 1839). Burada papa kilisenin üzerinde egemen bir güç hâline gelmektedir. Papanın "Doğrudan ve vasitasız olarak kilise üzerinde üstün bir otorite yetkisine sahip olması" (Denzinger, t.y., no: 1831) papayı kiliseden ayrı ve bağımsız, özerk bir güç hâline getirmektedir. "Doğası gereği yanılmaz" olan papa ile ilgili olarak doğu kiliselerinin Roma'yı bir çemberin içinde papayı bağımsız bir güç olarak kabul etmek ve ona bu gücü vermekle gerçeklikten uzak kararlar almasına neden olduğu suçlamalarına da haklılık payı kazandırmaktadır (Berkouwer, 1965, s. 153).

Yanılmazlık konusu I. Vatikan Konsili (1870)'nde dogma hâlini almış olmakla birlikte sadece *ex-cathedra* ile sınırlı tutulmuşken II. Vatikan Konsili'nde *ex-cathedra* dışına taşınmıştır. I. Vatikan Konsili'ndeki tüm itirazlara rağmen II. Vatikan Konsili'nde papanın bireysel yanılmazlığının kapsamı daha da genişletilmiştir (Lumen Gentium, md. 25).

Sonuç

Yanılmazlık sadece Katolik dünyasında değil tüm Hristiyan dünyasında tartışmalı bir konudur. Ve söz konusu doktrini temellendirmede dinsel ve tarihsel argümanlar yetersiz kalmakta, bizzat Katolik Kilisesi'ndeki teologlar tarafından bile güçlü itirazlar öne sürülmektedir. Doktrin *Par in parem non habet imperium* (Hiç kimse kendisiyle eşit şartlara sahip birisi hakkında söz sahibi değildir.) prensibine aykırı bir özellik taşımaktadır. Katolik dünyada en yüksek yanılmaz otorite (*living magisterium*) olarak görülen papaların dinî-siyasi otoritelerini ayakta tutmak adına doktrine keyfî anlamlar yüklenmeye devam edilecektir. Nihayetinde yanılmazlık teolojik bir nükleer silah olmayı sürdürecektir ancak niteliği ve bağlayıcılığıyla ilgili soru işaretleri ve sorgulamalar da akıllarda sürekli var olacaktır.

Kaynakça

- Aubert, R. (1987). Vatican Councils: Vatican I. In *Encyclopedia of religion* (Vol. 14, pp. 9528-9533). USA: Thomsan Gale.
- Aydın, M. (2000). Yahudi bir peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın tanrısallaştırılma süreci. *İslamiyat*, 3(4), 47-74.
- Aydın, M. (2002). *İsa tanrı mı insan mı?* İstanbul: İzYayıncılık.
- Aydın, M. (2007). *Hristiyan kaynaklarına göre Hristiyanlık*. Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, M. (2008). *Dinlerarası diyalog: Mahiyet, ilkeler ve tartışmalar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aydın, M. & Eroğlu, A. H. (2007). Papalık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXIV, s. 160-162). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bainvel, J. (1912). Tradition and living magisterium. In *The Catholic encyclopedia* (Vol. 15) New York: Robert Appleton Company. Retrieved December 25, 2009 from <http://www.newadvent.org/cathen/15006b.htm>.
- Berkouwer, G. C. (1965). *The second Vatican Council and the New Catholicism*. USA: W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Bokenkotter, T. (1990). *A concise history of the Catholic Church*. New York: Image Books Doubleday.
- Bulman, R. (1919). Vatican Council I (1869-1870). In *Encyclopedia of the Vatican and Papacy* (pp. 427-429). London: Aldwych Press.

- Catechism of the Catholic Church*. (1994). London: Geoffrey Chapman.
- Collins, P. (2000). *Upon this rock: The pope sand their changing role*. New York: Crossroad Book.
- Coriden, J. A., & Gren, T. J. (1985). *Code of canon law, a text and commentrary*. New York: Paulist Press.
- Curtis, W. A. (1980). Infallibility. In *Encyclopedia of religion and ethics* (Vol. 7, pp. 256-278) (Ed.) J. Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, New York: Charles Scribner's Sons.
- Çoban, B. Z. (2009). *Geçmişten günümüze papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Denzinger, H. (t.y.). *Sources of Catholic dogma*. Retrieved December 15, 2009 from <http://www.catecheticsonline.com/SourcesofDogma.php>.
- Devoy, L. (1919). Infallibility, Papal. In *Encyclopedia of the Vatican and Papacy* (p. 211). London: Aldwych Press.
- Dvornik, F. (1990). *Konsiller tarihi İznik'ten II. Vatikan'a* (Çev. M. Aydın). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- First Council of Nicea*. (325). Retrieved March 15, 2013 from <http://www.papalencyclicals.net/>.
- Fries, H., & Finsterhölzl, J. (1975). Infallibility. In *Encyclopedia of theology* (pp. 711-717) (Ed.), K. Rahner. Germany: Burns, & Oates.
- Granfield, P. (2005). Papacy. In *Encyclopedia of religion* (Vol. 10, pp. 6965-6976) (Ed.), L. Jones. USA: Thomsan Gale.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2006). *Hristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Güngör, A, İ. (2002). Günümüzde Katolik Hristiyanlık. A. Küçük (Ed.), *Dinler tarihi araştırmaları-III. 2000. yılında Hristiyanlık (dünu, bugünü, geleceği)* içinde (s. 259-267). Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2002). Katoliklik. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXV, s. 55-58). Ankara: TDV Yayınları.
- İncil*. (t.y.). Retrieved January 24, 2013 from http://www.incil.com/doc/incil_html/frame1.html.
- Katar, M. (2007). Katolik Kilisesi. Ş. Gündüz (Ed.), *Yaşayan dünya dinleri* içinde (s. 102- 111). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kredel, E. M. (1976). Primacy. In *Bauer encyclopedia of biblical theology* (pp. 709-712) (Ed.), J. B. Bauer. London: Sheed, & Ward Ltd.
- Lumen Gentium*. (1964). Retrieved March 17, 2013 from http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- Mcbrien, R. P. (2005). Roman Catholicism. In *Encyclopedia of religion* (Vol. 13, pp. 7873-7888). USA: Thomsan Gale.
- Neuner, J., & Dupuis, J. (1996). *The Christian faith in the doctrinal documents of the Catholic Church*. (Ed.), J. Dupuis. Bangalore: Theological Publications.
- Nichols, A. (1991). *Theshape of Catholic theology an Introduction to its sources, principles and history*. Collegeville, & Minoseta: The Liturgical Press.
- Pace, E. (1909). Ex Cathedra. In *The Catholic encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved March 10, 2013 from <http://www.newadvent.org/cathen/05677a.htm>.
- Pamir, D. (Çev.). (2000). *Katolik Kilisesi din ve ahlak ilkeleri*. İstanbul: Yayılcak Matbaası.
- Pottmeyer J. H. (t.y.). Infallibility. In *Encyclopedia Christianity* (Vol. 2, pp. 688-699). Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. Leiden/ Boston/ Köln: William B. Eerdmans Publishing Company Brill.
- Roberts, W. (1919). Peter the apostle. In *Encyclopedia of the Vatican and Papacy* (p. 324). London: Aldwych Press.
- Salmon, G. (1953). *The infallibility of the church*. London: Wyman, & Sons Ltd.
- Sources of Catholic dogma*. (t.y.). Retrieved February 20, 2013 from <http://www.catecheticsonline.com/homepage.php>.
- Stebbing, G. (t.y.). *The story of the Catholic Church*. London, & Edinburgh: The B. Herder Book Company.
- The Syllabus of errors condemned by Pius IX*. (t.y.). Retrieved February 15, 2013 from <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>.
- Tierney, B. (1972). *Origins of papal infallibility 1150-1350 a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradation in the Middle Ages*. Leiden: E.J.Brill.
- Toner, P. (1910). Infallibility. In *The Catholic encyclopedia* (Vol. 7). New York: Robert Appleton Company. Retrieved March 3, 2013 from <http://www.newadvent.org/cathen/07790a.htm>.
- Wolfson, H. A. (1956). *The philosophy of the church fathers (faith, trinity, incarnation)*. London: Cambridge Oxford University Press.

Mistik Bir Hareket Olarak Hasidizm'in Doğuşu Üzerine*

Hatice Gültekin Arslan**

Hasidizm'in Ortaya Çıkışının Arka Planı

Hasidizm, 18. yüzyılın ikinci yarısında Doğu Avrupa'da Polonya Yahudileri arasında gelişen dinî bir harekettir. Hasidizm'in doğuşunun nedenleriyle ilgili yapılan tarihsel araştırmalar, 18. yüzyıl Polonyası'nda yaşayan Yahudilerin içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve dinî şartların bu hareketin oluşumuna zemin hazırladığını ortaya koymaktadır. Hasidik hareket, Polonya'nın dağılma sürecine girdiği ve Doğu Avrupa Yahudilerinin kendi iç meselelerinin Yahudi toplumunda ayrılıklara yol açtığı bir dönemde ortaya çıkmıştır.

11-18. Yüzyılda Polonya Yahudileri

Yahudi göçmenler, Polonya ve Litvanya'ya Bizans İmparatorluğu'ndan, Hazar Devleti'nden, Rusya'nın Kiev bölgesinden fakat çoğunlukla Batı'dan aralıksız olarak göç etmiştir (Besalel, 2003, s. 83). Bu kitle göçlerinin pek çok nedeni vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Batı'da ve Merkez Avrupa'da yaşanan olaylar Yahudi yerleşimlerini tehdit etmeye başlamıştır. Haçlı Seferleri bu bölgede korku ve tehlike ortamı doğurmuştur. İlk haçlı seferinin zulümleri karşısında Yahudiler 1098'de Bohemya'dan Polonya'ya göç etmişlerdir.

* Bu çalışma 'Bir Yahudilik Yorumu Olarak Hasidizm' adlı yüksek lisans tezimizin ikinci ve üçüncü bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

b. 1248-1350 arasında tüm Avrupa'da etkili olan, nüfusun üçte birinin yok olmasına sebep olan ve Kara Ölüm olarak bilinen veba salgınından Yahudilerin sorumlu tutulması nedeniyle Almanya'da 1298 -1348 tarihleri arasında yaşanan Yahudi karşıtı şiddet olayları ve halkın Yahudilere karşı düşmanlığı sonucu, yapılan katliamlarda çok sayıda Yahudi hayatını kaybetmiştir. 15. yüzyılın başlarında Bohemya-Moravya ve Güney Almanya'daki savaşlar Yahudilerin yaşamlarını daha da zorlaştırmış ve Aşkenaz Yahudileri Polonya'ya göç etmek zorunda kalmıştır.

c. 1391 olayları sonrası Hristiyan İspanya krallığında Yahudilerin kötüleşen durumu Yahudiler arasında gerilime neden olmuştur (Ben-Sasson, t.y., 16, s. 289).

d. 1394'te Yahudilerin Fransa'dan kovulması, 14. yüzyılda fanatik Flagellant ("Kendini Kırbaçlayan")ların¹ terörü, Yahudilere karşı ayrımcı yasalar ve tekrarlanan katliamlar (Rabinowicz, 1970, s. 12) birçok bölgeden değişik Yahudi gruplarının Polonya ve Litvanya'ya göç etmesine neden olmuştur.

Moğol istilaları özellikle 1241'den itibaren Polonya'da ağır can ve mal kaybına neden olmuştu. Polonya'da yöneticiler Batı'dan özellikle Almanya'dan göçmenleri ülkelerine davet etmişti (Ben-Sasson, t.y., 16, s. 289). Polonya'da nüfusun yaklaşık yüzde sekizini oluşturan asiller herhangi bir vergi ödemiyordu. Ayrıca ithalat ve ihracat vergisi ödememek gibi pek çok finansal muafiyete de sahipti. Öte yandan köylüler köleleştirilerek ya efendisinin toprağına bakmakla ya da ürün cinsinden vergi vermekle yükümlü tutuluyordu. Polonya, endüstrisini ve ticaretini geliştirmek için orta sınıf idarecilere, asiller de yatırımcılara ihtiyaç duyuyordu. O dönemde Yahudiler bu roller için iyi donanıma sahip kişilerdi (Rabinowicz, 1970, s.12).

Polonya yöneticileri bazı pratik düzenlemelerle, Yahudilerin kendilerini evlerinde hissetmelerini sağlamıştır. 1264 gibi erken bir dönemde V. Boleslav Yahudilerle ilgili bir imtiyaz kanunu yayımlamıştır.² "Kalisz Kanunu" olarak bilinen bu imtiyazla, göçmen Yahudilerin can ve mal güvenliğinin yanı sıra ekonomik fırsat eşitliği de garanti altına alınmıştır. Bu haklar, Büyük Casimir (1333-1370) tarafından genişletilmiştir. Artık Yahudiler ülkede istedikleri yere yerleşebilir ve seyahat edebilir hatta soylulardan ve rahiplerden arazi kiralayabilir konuma gelmişlerdir (Silver, & Martin, 1974, s. 114-115). Yahudiler ülkenin ortak adalet sisteminden de muaf tutulmuş ve kendi aralarındaki davaları çözmeleri için onlara yetki verilmiştir (Rabinowicz, 1970, s. 12). Verilen bu imtiyazlarla çoğunluğu Almanya'dan olmak üzere, çok sayıda Yahudi Polonya'ya göç etmiştir. Yahudileri göçte teşvik eden ve onların haklarını koruyan kraliyet politikası, birkaç istisna dışında 18. yüzyılda Polonya monarşisinin çöküşüne kadar sürdürülmüştür (Silver, & Martin, 1974, s. 114-115).

1 Flagellantizm, 13. yüzyılda gelişen ve dinî ritüel sırasında kendi kendini kırbaçlamanın arınma sağladığına inanan radikal bir Hristiyan hareketidir. 1347'de Avrupa'yı kasıp kavuran veba salgını esnasında Almanya'da başlayan "Haç Kardeşliği" hareketi tarihteki en belirgin flagellant hareketidir.

2 Bu imtiyaz Polonya Yahudileriyle ilgili kayıtlı ilk belgedir. bk. Hundert, (2006, s. 6).

Yahudilere tanınan bu özel haklar, Hristiyan din adamlarının sert itirazlarına neden olmuştur. 13. yüzyılın ikinci yarısında Polonyalı dinî otoriteler tıpkı Batı Avrupa'daki otoriteler gibi Yahudilere karşı kanunlar çıkartmıştır. Bir sonraki yüzyılın sonunda Polonya Yahudileri Evharistiya Ayini'ne saygısızlıkla itham edilmiştir (Poliakov, 1976, s. 247). 1399'da Posen'de bir rabbi ve on üç yaşlı kutsala saygısızlık suçlamasıyla yakılmıştır. 1407 Paskalyası'nda Yahudilerin Hristiyan bir çocuğu öldürdüğü söylentisiyle Krakov'un Yahudi mahallesi yağmalanmış ve pek çok Yahudi katledilmiştir (Silver, & Martin, 1974, s. 115). 1454'te Kral IV. Casimir Yahudilere tanınan imtiyazların bir kısmını feshetmiştir. Otuz yıl sonra da Yahudiler Varşova'dan sınır dışı edilir. Bunu Krakov'dan çıkarılma ve tamamıyla Litvanya'dan sürgün edilme takip eder (Poliakov, 1976, s. 248). Yine de 15. ve 16. yüzyılda çoğu Avrupa ülkesiyle kıyaslandığında Polonya, Yahudiler için güvenlik ve özgürlük ülkesidir. Bu yüzden Yahudiler yalnızca Almanya'dan değil, Moravya, Bohemya, İtalya, İspanya ve Kırım'dan da aralıksız olarak Polonya'ya göç etmeye devam etmiştir. Polonya'da Yahudi nüfusu hızla çoğalır. 16. yüzyılın başlarında Polonya'da elli binden fazla olmayan Yahudilerin sayıları yüz elli yıl içinde on kat artmıştır (Silver, & Martin, 1976, s. 116).

Polonya merkez hükûmetinin zayıflaması ve ülkede ortaya çıkan politik kargaşa Yahudi varlığını ve kurumlarını tehdit etmeye başlamıştır. Onlar, "kan iftiralarnı" (*blood libel*)³ önelemek ve resmî görevlilerin yardımını almak için yüksek meblağda rüşvet vermeye mecbur bırakılmıştır. Bu durum Yahudi cemaatinin üzerine ağır bir yük yüklemiştir. Devletin kötü yönetiminin eleştirildiği ve kurumların otoritesinin arttığı 18. yüzyılın ortalarında Polonya Meclisi (*Sejm*) ekonomik güç gözetmeksizin her Yahudi'den eşit miktarda vergi almaya karar vermiştir (Ettinger, 1997, s. 764-765).

Polonya'nın bölünme sürecine girdiği 1772'den itibaren Yahudilerin sadece ekonomik durumu değil, aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumdaki yaşam şartları da kötüye gitmeye başlamıştır. Asiller sebepsiz yere Yahudileri tutuklamaya ya da kırbaçlamaya başlamıştır. Köylüler ise Yahudileri sömürücü ve asillerin dalkavukları olarak gördüklerinden onlara karşı aşırı bir düşmanlık beslemeye başlamıştır. Polonya'nın pek çok bölgesinde kızgın köylüler Yahudilere karşı kanlı bir ayaklanma başlatmıştır. Çok sayıda Yahudi bu isyanlarda yaşamını yitirmiştir (Patai, 1977, s. 188-190). Polonya'nın bölünmesi ülkenin Avrupa Yahudiliğinin merkezi olmasını da olumsuz yönde etkilemiştir.

18. yüzyıl Polonyası'nda giderek kargaşa ortamının hâkim olması, Yahudilerin ekonomik olarak gün geçtikçe zayıflaması ve halk arasında din farklılığından kaynaklanan düşmanlığın artması Yahudilerde mistisizme bir eğilim doğurmuştur. Polonya'da çaresiz insanlara çözüm vadeden çok sayıda "mistik kahraman" ortaya çıkmıştır. İsrail ben Eliezer de bu mistik kahramanlardan biridir (Marcus, 1965, s. 270).

3 Kan iftirası, bir kişi ya da grubun insan kurban ederek kanlarını çeşitli amaçlar için kullandığı iddiasıdır. Hristiyanlar ilk kez 1144'te İngiltere'de Yahudilerin Hristiyan çocukları kurban ederek kanlarını ilaç yapımı, dinî ritüel ya da öç almak için kullandığını iddia etmişlerdir. Bu durum daha sonra antisemitizmin temel iddialarından biri olmuştur.

Yahudi Cemaati

Kehilla, Yahudi cemaatinin geleneksel yapısını ve liderlik karakteristiğini tanımlamak için kullanılan bir terimdir. *Kehilla*'da başkanlar, meclis üyeleri (*kahal*), yargıçlar ve diğer üst düzey yöneticiler direkt olarak cemaatin tüm üyeleri tarafından değil sadece ayrıcalıklı seçmenler tarafından seçilirdi (Dinur, 1991, s. 95). Bu yönüyle *Kehilla* oligarşik bir yapıya sahiptir.

Kendi görevlileri tarafından *Talmud* hukukuna göre yönetilen özerk Yahudi cemaatleri (*kehillot*), yaşadıkları bölgelerde farklı hükümetlerce fiilen tanınmıştır. Polonya'da ise Yahudilerin özerkliği kraliyet kararıyla resmen garanti altına alınmıştır. 1551'de II. Sigismund Augustus (1548-1572) kendi krallığındaki Yahudilere kendi rabbilerini ve yargıçlarını seçme yetkisini resmen vermiş ve Yahudilerle ilgili meselelerin Yahudi hukukuna göre çözüme kavuşturulmasını onaylamıştır (Silver, & Martin, 1976, s. 117). Böylece 16. yüzyılın ortalarında Polonya Yahudileri, Yahudi tarihinde eşi görülmemiş bir otonomiye sahip olmuştur. Her büyük Yahudi topluluğu, dinî meclislerinin yanı sıra kendi şehir meclisine de sahiptir. *Kehilla* vergilendirme, yerleşim yerlerinin düzenlenmesi, hukuk ve düzenin korunması, rabbilerin tayini gibi Yahudi yaşamının tüm yönlerini fiilen yönetmektedir. Aynı zamanda kral ve diğer Yahudi olmayan yöneticilerle ilişkileri *Kehilla* yürütmektedir (Rabinowicz, 1970, s. 13).

Zamanla Polonya Yahudilerinin en üstün yasama organı olarak hizmet eden ulusal bir "konsey" (*vaad*) geliştirilmiştir. Meclis düzeyinde işleyen konsey, Yahudilerden vergi toplama konusunda devletin temsilcisi görevini görmeye başlamıştır (Rabinowicz, 1970, s. 13). Polonyalı yöneticilerin Yahudilere aşırı vergiler yüklemesi sıklıkla Yahudi zanaatkârların ve fakir Yahudilerin kendi *Kehilla* liderlerine karşı sert mücadelelerine hatta isyanlara yol açmıştır. Bu şartlarda fakir ve evsiz Yahudilerin sayısı büyük oranlara varmış ve pek çok Yahudi hırsızlık ve soygunculuğa başlamıştır (Patai, 1977, s. 190).

Bu dönemde Yahudilerin kendi iç sorunları da cemaatler arasında huzursuzluğa neden olmaya başlamıştır. *Kahal*, gittikçe ruhani bir diktatörlük karakterine bürünmüştür. Yahudi toplumu sürekli olarak katı ilkelerin denetimi altında tutulmuştur (Dubnow, 1970, s. 312). Tüm bu sebeplere bağlı olarak ve 17. yüzyıl katliamlarının ardından çok sayıda Polonyalı Yahudi Rabbinik Yahudiliğe olan inancını yitirmiştir (Cohn-Sherbok, 1996, s. 50). Gerekli bilgi ve tecrübesi olmayan kişiler, nüfuzlu yakınları ve destekçilerinin yardımı sayesinde ya da yoksul cemaate borç vererek rabbilik makamına atanmıştır.

18. yüzyılın ikinci yarısında genel olarak cemaat organizasyonuna karşı eşi görülmemiş bir eleştiri hareketi doğmuştur (Ettinger, 1997, s. 766). Polonya merkez hükümetinin güçsüzlüğü ve ülkedeki politik kargaşa nedeniyle Polonya toplumunda *kahal*, hükümetin zayıflamasının bir nedeni olarak görülmeye başlamıştır. Polonya yöneticileri *Kehilla*'nın Yahudi toplumu üzerindeki gücünü sınırlamıştır (Ettinger, 1997, s. 764). Polonya hükümet yetkilileri önceden özerklik tanınmış kurumları 1764'te feshetmiştir. İşte bu tarihsel ve toplumsal konjonktürde

Yahudi toplumunda ortaya çıkan bu otorite boşluğunu Hasidik hareket doldurmuştur. Böylece Polonya merkezli bir dinî örgütlenme olarak ortaya çıkan Hasidizm, Doğu Avrupa'da Yahudi toplumunun birliğini sağlamada etkin rol oynamıştır (Ettinger, 1991, s. 227).

Chmielnicki Katliamları

Yahudi halkı tarih boyunca pek çok baskıya ve kıyıma maruz kalmıştır. 11. yüzyıldan itibaren yaşadıkları zulümden kaçarak Polonya'ya göç eden Yahudiler için tarih tekerrür etmiş ve 16. yüzyılda Polonyalı Yahudilerin hem ekonomik hem de kültürel açıdan yaşadıkları "altın çağ", daha önce açıkladığımız nedenlerin yanı sıra Kazakların Polonyalı asillerle karşı ayaklanmasıyla sona ermiştir.

Polonya'da köylüler, ülkenin soyluları tarafından gaddarca sömürülmeleri ve fiilen köleleştirilmeleri dolayısıyla pek çok kez yöneticilere karşı isyan başlatmış ancak yönetim tarafından bu isyanlar bastırılmıştır. 1648'de Tatarların, Kazakların ve köylülerin ittifakıyla Polonyalı yöneticilerin zulmüne karşı büyük bir ayaklanma başlamıştır. Kazak bir köylü olan Bogdan Zinov Chmielnicki (1593-1657) önderliğindeki isyanda Yahudiler insafsızca katledilmiştir (Rabinowicz, 1970, s. 15). Zira Yahudilerin birçoğu asil ailelerce arazilerini idare etmek için görevlendirilmiştir. Bu nedenle Yahudiler üst sınıf yöneticilerin suç ortağı olarak görülmüş ve asillerden intikam almak için başlatılan ayaklanmada cezanın asıl yükünü onlar çekmiştir. Üç yüzden fazla yerleşim bölgesinin yok edildiği isyanların sonucunda yaklaşık yüz bin Yahudi katledilirken binlercesi de din değiştirerek hayatlarını kurtarabilmiştir (Ettinger, t.y., s. 654-655).

1654'te Rusya'nın Kazakları himayesi altına almasıyla Polonya karşıtı, Katolik karşıtı ve Yahudi karşıtı köylülerin isyanı kalıcı bir özellik hâline gelmiştir (Halevi, 1988, s. 115). Böylece Yahudiler Polonya'da güvensiz bir biçimde yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Chmielnicki katliamları Yahudilerin can güvenliğinin yanı sıra, ekonomik ve ilmi yaşamına da öldürücü bir darbe olmuştur. Bu katliamlarda çok sayıda *yeşiva*⁴ yıkılmış, öğrencileri ve öğretmenleri öldürülmüştür (Silver, & Martin, 1974, s. 134). Polonya Yahudilerinin içinde bulunduğu zor koşullar ve farklı ülkelerdeki Yahudiler arasında ortaya çıkan Mesihçi hareketler Polonya'daki Yahudi cemaatlerde mistik öğreti ve yorumların rağbet görmesine yol açmıştır.

Sabataycılık

Yahudilerin tarih boyunca maruz kaldığı işkence ve katliamlar Yahudi cemaatleri arasında Mesih'in gelişini beklemeye yönelik bir ilgi oluşturmuştur. Özellikle Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilmesi Mesih'in gelişi beklentisini daha da güçlendirmiştir (Dan, 2006, s. 86). Zira Yahudilere göre Tanrı, yaşanan bu felaketlerin ardından elbette "kendi milletini" kurtuluşa ulaştıracaktır. Mesih diasporadaki Yahudi halkını bir araya getirecek ve kutsal topraklarda yeniden bir Yahudi krallığı kuracaktır.

4 Yeşiva, Yahudi din eğitiminin verildiği geleneksel eğitim kurumlarına verilen İbranice bir isimdir.

17. yüzyıl Yahudilerin beklediği Mesih olduğu iddiası ile ortaya çıkan Sabatay Sevi'nin yol açtığı ve tüm Yahudilik dünyasını etkileyen bir dalgalanmaya sahne olmuştur.⁵ Sabatay Sevi, İzmir'de İspanya Musevilerinden olan bir ailede dünyaya gelmiştir. Önce geleneksel Yahudi eğitimi alan Sabatay, daha sonra *Zohar* öğrenimiyle meşgul olmuştur. 1650'de İzmir'den ayrıldıktan sonra yaşamını İstanbul ve Kudüs'ün yanı sıra Yunanistan'ın çeşitli bölgelerinde geçirmiştir. Nihayet Kahire'de Kabalacı bir grubun üyesi olan Sevi, Gazze'ye seyahat etmiştir. Sabatay burada onun beklenen Mesih olduğuna inanan Nathan Benjamin Levi ile karşılaşmıştır. 1665'te Gazzeli Nathan diasporadaki Yahudilere tövbe etmelerini ve kurtarıcıları olarak Sabatay Sevi'yi kabul etmelerini isteyen mektuplar göndermiştir (Cohn-Sherbok, 2000, s. 13). Sabatay Sevi, "Mesih" olarak ilan edildiğinde, yaşadıkları toplumdaki baskı ve zulümlerin yanı sıra kendi cemaat yöneticilerinden de eziyet gören birçok bölgeden Yahudi bunu coşkuyla kabul etmiştir (Hundert, 2006, s. 121). Sabatay Sevi'nin Yahudilerin büyük çoğunluğu tarafından beklenen kurtarıcı olduğuna inanılmasında şüphesiz Mesih'in geliş tarihini saptamak için yorumlanan pek çok mistik belgedeki tarihin Sabatay'ın yaşadığı döneme denk düşmesi de yatmaktadır. Bundan da öte *Zohar*'da Mesih'in 1648 yılında geleceğini belirten bir pasaj bulunması Chmielnicki katliamlarının Mesih'in gelişinin habercisi olarak yorumlanmasına yol açmıştır (Kaufman, 1967, s. 53).

1666 yılında Sabatay'ın İslam dinini seçmesiyle hareket kısmen çökmüştür. Sabatay Sevi'nin takipçilerinden bazıları onun beklenen Mesih olduğuna inanmaya devam etmiş ve Sabatay'ın din değiştirmesini açıklamak için teolojik bir yorum geliştirmişlerdir.⁶ Sabataycılığa sıkı sıkıya bağlı olan bu müritlerden bir kısmı kurtarıcılarından yolundan giderek din değiştirmiş ancak gizlice Mesihçi Yahudiliğe olan inançlarına ve bu yöndeki uygulamalarına devam etmişlerdir. Müritlerin çoğu ise şeklen Yahudi gibi davranmış ancak gizlice Sabataycı inançlarını sürdürmüştür.

Öte yandan; pek çok Yahudi için Sabatay Sevi'nin din değiştirmesi büyük hayal kırıklığına neden olmuştur. Sabatay'ın ölümünden yarım asır kadar sonra, yaşanan büyük hayal kırıklığına rağmen Polonya ve Ukrayna Yahudileri arasında kurtuluş ve Mesih beklentisi en güçlü şekilde ortaya çıkmıştır (Buber, 1988, s. 29). Sürekli meydana gelen hayal kırıklıklarının ardından Polonya Yahudileri, çektikleri acılardan kendilerini kurtaracak, destekleyecek bir lidere ihtiyaç duymuş ve onların ihtiyaçlarına cevap veren kişi de *Baal Shem Tov*⁷ olmuştur (Rabinowicz, 1970, s. 30).

5 Sabataycılık hakkında detaylı bilgi için bk. Küçük, (2005); Scholem, (1976).

6 *Ma'asim zarim* olarak bilinen bu doktrine göre tanrısal son kıvılcım kendi kaynağına geri döndürülmedikçe kurtuluş süreci tamamlanamaz. Bunun için Mesih, etkisi özellikle dünyada "Yahudi olmayanlar/Gentileler" arasında güçlü olan "kötülük âlemi" (*kelipot*)'ne girmeli ve orada tutsak olan tanrısal kıvılcımları kurtarmalıdır. Tanrısal kıvılcımlar kurtarıldığında varlığı bu kıvılcımlara bağlı olan kötülüğün krallığı çökecektir. Sabataycılar Mesih Sabatay Sevi'nin bu görevi yerine getirmek için zahirde "tuhaf eylemler" işlemeye mecbur kaldığını ifade eder. bk. Scholem, (1971, s. 94-95).

7 Baal Shem "İsmin Üstadı" anlamına gelen bir sıfattır. Kabalacılara göre *baal shemler* Tanrı'nın gizli isminin bilgisine sahiptir ve onlar bu isim ile yalvararak pek çok mucize gösterir. Bu sıfat aynı zamanda bir onur sıfatıdır. Hasidizm'in kurucusu İsrail ben Eliezer de bir *baal shem*'dir. Müritleri onu diğer baal shemlerden ayırmak için "tov" (güzel) kelimesini de bu sığata eklemiştir. Böylece İsrail ben Eliezer, Baal Shem Tov yani "Güzel İsmi Üstadı" olarak adlandırılmıştır.

Öyle görünüyor ki o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde bulunan Podolya'daki Yahudiler Osmanlı Yahudilerinden olan Sabataycıların inançlarından etkilenmiştir. 17. yüzyılın sonlarında bu örnekleri takip eden Polonya ve Litvanyalı Yahudilerin çoğu İsrail ben Eliezer öncesi Hasidik grupları oluşturmuştur (Hundert, 2006, s. 121-122). Bu gruplar dua esnasında kendilerine has davranışları ve günlük yaşamda dinî emirlere titizlikle riayet etmeleri ile tanınırdı. Onlardan bazısı eve kapanır, günlerini oruçla ve kendilerini aşağılayarak geçirir. Bu öncü mistik gruplar oldukça küçük ve içe kapalıydı. Bunların genel Yahudi halkı üzerindeki etkisiyse çok azdı. Bununla birlikte Yahudi cemaatinin resmî kurumları Yahudiler arasında ayrılığa neden olduğu ve kabul görmüş dinî geleneklerden ayrıldıkları iddiasıyla bu gruplara karşı çıkmıştır. Bu halkalar Besht'in bir lider olarak ortaya çıkmasıyla onun ilk müritlerinden olmuşlardır (Rubinstein, t.y., 8, s. 393-394).

Hasidizm'in Tarihsel Gelişimi

Baal Shem Tov ve Hasidizm'in Doğuşu

Doğu Avrupa'da Hasidizm'in ilk lideri olan İsrail ben Eliezer'in hayat hikâyesinde gerçek ve kurgu birbirine karışmıştır. İsrail'in hayatı hakkındaki bilgiler, ölümünden sonra müritlerinin yazdığı biyografiler sayesinde günümüze kadar ulaşmıştır (Silver, & Martin, 1974, s. 171-172). Her ne kadar bu eserlerde Besht'in efsanevi ve olağanüstü yönü ön planda tutulsa da abartmalar bir tarafa bırakıldığında onun soyu ve kişisel yaşamı hakkında bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.

İsrail, 1698 ya da 1700'de Podolya⁸ ve Moldovya sınırları üzerinde, Kamenetz yakınlarında küçük bir kasaba olan Okop'ta doğmuştur. Hasidik geleneğe göre Peygamber Eliyah, Besht'in babası Eliezer'e "İsrail halkına bir ışık olacak, bir oğula baba olacaksın." diyerek İsrail ben Eliezer'in doğumunu müjdelemiştir (Rabinowicz, 1970, s. 31). Anne ve babasını küçük yaşta kaybeden İsrail, Yahudi cemaatinin gözetiminde büyümüştür. Dönemin geleneği olan Torah eğitimi için *heder*'e⁹ gönderilmesine rağmen o, bütün gününü tek başına ormanda dolaşarak geçirir. Daha sonra müritlerine bu günlerden bahsederken kendisini okuldan ziyade doğanın güzellikleri arasında Tanrı'nın huzurunda hissettiğini söyleyecektir (Silver, & Martin, 1974, s. 172). Bu arada İsrail gizlice mistik çalışmalarla ve özellikle uygulamalı Kabala ile ilgilenir. Isaac Luria ve Hayim Vital'in eserleri onun rehber kitapları olmuştur (Rabinowicz, 1970, s. 32). O, gençliğinde *hederde* bir *behelfer* ("öğretmen asistanı") olarak görev yapar. Daha sonra bir sinagogda bekçilik yaparak geçimini sağlamıştır. Hasidik geleneğe göre o, gelecekteki görevine hazırlanmak için yirmili yaşlarda Karpatyan Dağlarında inzivaya çekilir. İkinci eşi Hannah ile birlikte birkaç yıl burada yaşadından sonra takriben

8 Podolya, günümüz Ukraynası'nın güneybatı ve orta batı bölümündeki tarihsel bir bölgedir.

9 *Heder*, Ortodoks Yahudi din adamlarının Yahudi çocukların öğrenimi için kendi evlerinde oluşturdukları sınıflara verilen isimdir.

1730 yılında Tluste'ye yerleşir. Otuz altıncı yaş gününde İsrail kendisini bir şifacı ve bir lider olarak ortaya koyar (Ben-Sasson, t.y., 10, s. 743). Hasidik hareketin doğuşu, Besht'in gerçek doğasını açığa vurmasıyla ilişkilendirilir (Idel, 2005, s. 148). Zira Besht'in kendisini bu şekilde ortaya koymasıyla artık hayranları ve mürit halkaları hızla genişler. Başlangıçta Besht, tılsımlar yazan, mucizeler gösteren gezginci örneğini sürdürse de yaklaşık 1745 yılında bir Baal Shem olarak dolaşmayı bırakarak Podolya'da Medzhibozh kasabasına yerleşir. O, burada bir *Bet Midraş* ("medrese") kurmuş (Silver, & Martin, 1974, s. 172) ve öğretisini devam ettiren çok sayıda müridi cezbetmiştir.

Baal Shem Tov öğretisinin insanlara bir rehber gibi hizmet edebileceğine ve 'kurtuluşu daha erken getirebileceğine' inanmaya başlamıştır (Ettinger, 1997, s. 769). Kayınbiraderine yazdığı bir mektupta o, bu görevin Tanrı'nın planının bir parçası olduğunu beyan eder.¹⁰

Besht mektubunda öğrendiği kurtuluş doktrinin bizzat Mesih tarafından öğretildiğini vurgular. "O herkesçe bilinen olduğu zaman", "dünyaya vahyettiğinde", "başkaları" bunu kavradığında ve "birleşme ve yükselmeleri" yerine getirebildiğinde kurtuluşun ve rahmetin zamanı olacak ve Mesih gelecektir. Besht mektupta ayrıca öğrendiklerinin kendisini hayrete düşürdüğünü ve büyük bir acıya neden olduğunu söyler; zira kurtuluş bu deneyimi yaşamasından önce zannettiğinden daha uzun zaman alacaktır. Ancak kendi çalışmaları sayesinde başkalarının da onun seviyesine yükselmesinin bir yolu olduğunu keşfetmiştir. Ona göre bu sayede kurtuluş zamanının uzun süresi kısalmış olur (Dinur, 1992, s. 378-379).

Besht'in öğretileri ve vizyonu basit insanların yanı sıra önemli *Talmud* bilginlerini ve nüfuzlu *maggid* ("gezgin vaiz")leri¹¹ de cezbeder (Rubinstein, t.y., 8, s. 394). Böylece tamamen yeni bir Yahudi hareketi Hasidizm adıyla yükselmeye başlar. Besht 1760'da öldüğünde arkasında özgün bir hareket bırakır (Ettinger, 1991, s. 228).¹²

Dov Baer ve Müritleri ile Hasidizm'in bir Hareket Hâline Gelmesi

Baal Şem Tov'un ölümünden sonra Mezeritchli Dov Baer Hasidik hareketin yeni lideri olmuştur. Besht'in Koretzli Rabbi Pinhas ya da Polonyalı Rabbi Jacob Joseph gibi uzun yıllar ona hizmet eden çok sayıda müridi vardı. Ancak Hasidler halef olarak bunlardan birisini değil, yalnızca Besht'in son yıllarında ona yakın olan Rabbi Dov Baer'i seçmiştir.¹³

10 Besht'in mektup metni için bk. Dinur, (1992, s. 378). Baal Shem Tov'un kayın biraderine yazdığı mektubun tamamı için bk. Jacobs, (1990, s. 149-153).

11 *Maggid*, Doğu Avrupa Yahudilerinin cemaatten cemaate dolaşarak vaazlar veren gezgin vaizler için kullandığı bir terimdir.

12 Besht öldüğünde Podolya, Volhniya ve Galiçya'da bulunan tüm müritlerinin sayısının yaklaşık on bin olduğu tahmin edilmektedir. bk. Rabinowitsch, (1970, s. 4).

13 Hasidizm'in yeni lideri olarak Dov Baer'in seçilmesinin nedenleriyle ilgili üç farklı olay anlatılmaktadır. Bunlarla ilgili bk. Wiesel, (1972, s. 53-54).

Mezhirechli Maggid olarak bilinen Dov Baer, Baal Shem'den on yıl sonra, 1710'da Volhynia'da fakir bir ailede doğmuştur. O, rabbiler ve kabalist üstatlarla hem yazılı Torah¹⁴ hem de hikmetler üzerine çalışmıştır. Maggid, Volhynia'nın Tulczyn, Miedzyrzecz, Korzec ve Rovno gibi bazı cemaatlerinde gezgin bir vaiz olarak az bir kazançla geçimini sağlamış, birçok kasabada öğretmenlik yapmıştır. Vaazlarındaki yorumlarında çoğunlukla Luriaci Kabalayı temel almış ve özellikle çileciliğe ve günahattan arınmaya vurgu yapmıştır. Kendisi de çileci bir yaşamı benimsemiş olan Maggid hakkında bazen bir Şabat'tan diğer Şabat'a kadar Torah çalışırken neredeyse hiçbir şey yemediği rivayet edilir. Dov Baer, yaptığı sıkı çalışma ve devam ettirdiği oruç sonucu fiziksel olarak güçsüz düşmüş ve ağır bir hastalığa yakalanmıştır (Dubnow, 1991, s. 60). Doktorların hastalığına çare bulamaması üzerine bazı arkadaşlarının tavsiyesiyle Besht'i ziyaret etmeye karar vermiştir. Pek çok eski üstat gibi Dov Baer de ilk zamanlar Hasidizm'in ateşli bir düşmanıdır. Hem *Talmud* âlimi hem de bir mistik olarak çileci bir yaşamı tercih eden Dov Baer, Baal Shem'in yöntemini onaylamamaktadır. Entelektüel ilgiden ziyade tıbbi zorunluluktan dolayı görüştüğü Besht'in yorumlarından çok etkilenen Maggid onun müridi, şahidi ve baş yardımcısı olur (Wiesel, 1972, s. 61-62).¹⁵

Dov Baer, Baal Shem Tov'u ölümünden yalnızca iki yıl önce tanımıştır. Nadiren Besht'in sözlerini aktaran Maggid, daha çok Besht'in mucizevi yönlerine dikkat çekmiştir. Hasidizm öğretileri üzerine özgün bir düşünür olarak kabul edilen Maggid'e göre kişinin asıl amacı Zohar'da ifade edildiği gibi, Tanrı'nın tüm dünyayı kuşattığının ve tüm dünyayı doldurduğunun farkında olmaktır. Ona göre Hasid "Her şeyin içine döküldüğü tanrısal enerjiyi fark etmeyi öğrenmeli ve her şeyi kendi tanrısal kaynağına yükseltmeyi amaçlamalıdır." (Jacobs, 1995, s. 135).

Maggid, Hasidik hareketin merkezini üçüncü bir bölge olan Podolya'dan Volhynia'ya taşımıştır. Çok sayıda genç mürit onun etrafına toplanmaya başlamıştır. Bunlar arasında ekstatik eğitimlerle entelektüel temeli körelmemiş din bilginleri de vardır. Dov Baer Hasidik öğretileri yaymak için Galicya, Beyaz Rusya, Litvanya ve merkez Polonya'ya özel görevliler göndermiştir. Hasidizm'in takipçilerinin az olduğu şehirlerde, Maggid'in öğrencileri müstakil ibadethaneler kurmuştur (Ettinger, 1997, s. 770). Bu dönemde Hasidizm, ona karşı muhalefetin merkezi olan Vilna'ya da nüfuz etmiştir (Rubinstein, t.y., s. 394-395). Maggid on üç yıl gibi kısa bir süre liderlik yapmış olmasına rağmen bu dönemde Hasidizm güçlü bir dinî hareket hâline gelmiştir (Heschel, 1985, s. 16).

Sonraki yıllarda Dov Baer'in Tanrı hakkındaki görüşleri ve liderlik metodları Hasidizm'i onaylamayan rabbilerce şiddetle eleştirilmiştir. Rabbilerin düşmanlıklarının hedefinde Hasidlerin dinî ibadetlerdeki ekstatik davranışları, şehitah¹⁶ ayinine getirdikleri yenilikler ve *yeşiva-*

14 Rabbani Yahudilikte Tevrat, "Yazılı Tevrat" ve "Sözlü Tevrat" olmak üzere ikiye ayrılır. Yazılı Tevrat Eski Ahit'i; Sözlü Tevrat ise, Tevrat'ın Yorumu olan Mişna'yı ifade eder. bk. Adam, (2002, s. 173).

15 Hasidler, Besht ve Maggid'in ilk görüşmeleriyle ilgili çeşitli rivayetler aktarmışlardır. Bunlarla ilgili bk. Dubnow, (1991, s. 60-62); Wiesel, (1972, s. 54-55).

16 Şehitah, Yahudilikte hayvanların kurban edilme ritüelini ifade eden bir terimdir. Ortodoks Yahudiler bu ritüeli keskin olmayan aletlerle yerine getirirken Hasidler sivri uçlu keskin aletler kullanır.

ları bırakarak Mezhirech'e akın akın giden gençlerin Torah öğrenimini ihmal etmeleri vardır. Hasidizm'i rabbani muhalefetle karşı karşıya getiren ana problem, Hasidlerin iman konularında ve dinî davranışlarda Maggid'i otorite olarak kabul etmeleridir. Nihayet Ortodoksluğun kalesi Vilna'da Hasidizme karşı aforoz ilan edilmiştir (bk. Liebes, t.y., 5, s. 766-768). Hasidlere karşı uygulanmaya başlanan işkenceler ve aforoz haberleri Maggid'e ulaşmıştır. Kendi faaliyetlerine cevaben ortaya çıkan bu dinî çekişme Maggid'in zaten kötü durumda olan sağlığının daha da bozulmasına yol açmıştır. Hasidizmin oluşumu üzerinde önemli bir etkiye sahip olan Maggid 19 Aralık 1772'de Annopol'de ölmüştür. Onun ölümünün ardından hareket, Hasidlerin tamamı tarafından desteklenen ve tüm otoriteyi elinde bulunduran tek liderden yoksun kalmıştır. Maggid'in Mezhirech'de bulunan büyük âlimlerden ve karizmatik liderlerden oluşan halkası dağılmış ve her bir mürit kendi memleketine yerleşmiştir. Bu müritler rabbani otoritelerin baskılarına rağmen Hasidizm'in öğretilerini tüm Yahudi cemaatlerine yaymak için çaba göstermiştir (Dubnow, 1991, s. 66).

Hasidizm, Mezhirechli Maggid'in müritlerinin döneminde müstakil ekollere ayrılmıştır. Bu ekollerin her biri Hasidik doktrinini yanı sıra Hasidizm'in mistik mirası ve onun sosyal yansımaları arasındaki karşılıklı ilişkinin farklı örneklerini oluşturan müritlerinin yaşam tarzının farklı yönlerini vurgulamıştır. Farklı coğrafi bölgelerde yoğunlaşan bu ekoller liderlerine özgü dinî ilham ve her bölgenin kendine özgü sosyal ve kültürel şartlarına uyarlanan boyutuyla tanımlanmıştır. Böylece 1770'lerin sonu ve 1800'lü yıllar boyunca tüm Doğu Avrupa'da her biri kendine ait bir özellik taşıyan çeşitli Hasidik merkezler ortaya çıkmıştır (Elior, 1988, s. 393). Hasidizm, Galiçya'da Zloczowlu Maggid Rabbi Jehiel Michael ve *Zaddik*'in cemaati için sorumluluklarına vurgu yapan Lyzhanskı Rabbi Elimelech sayesinde yayılmıştır. Rabbi Elimelech'in müridi olan Rabbi Isaac Jacob 'Lublinin Seeri' ve Kozienceli Rabbi İsrail Hasidizm'i merkez Polonya'ya getirmiştir. Maggid henüz hayattayken Beyaz Rusya ve Litvanya'da Hasidizm Karlinli Rabbi Aaron tarafından yayılmıştır. Rabbi Menahem Mendel, Vitebsk ve Minsk'te Hasidik cemaatlere önderlik etmiş ve daha sonra 1777'de kutsal topraklara giden büyük bir Hasidik grubu yönetmiştir. Maggid'in önde gelen müritlerinden olan R. Shneur Zalman, 18. yüzyılın sonlarında Rusya'nın Lubaviç kasabasında günümüzde önemli sayıda bir mensubu bulunan Habad¹⁷-Lubaviç Hasidizmini bir Hasidik ekol olarak geliştirmiştir (Ettinger, 1997, s. 771-772).

Jacob Joseph

Hasidizm'in bir hareket hâline gelmesinde önemli diğer bir isim Poloneli Rabbi Jacob Joseph Katz'dır. Maggid, Hasidik hareketi geliştirip düzenlerken Rabbi Jacob Joseph, Besht'in öğretilerini bir araya toplayarak Hasidizm'in ilk yazılı eserlerini ortaya koymuştur. Bu açıdan Jacob Joseph Hasidizm'in ilk teorisyenidir.

17 *Habad*, İbranice *hokmah* ("akıl"), *binah* ("kavrayış"), *da'at* ("bilgi") kelimelerinin baş harflerinin birleştirilmesiyle oluşmuş kısaltmadır.

Rabbi Jacob Joseph, Maggid gibi geleneksel Torah eğitimi almıştır. Rabbi Samson ben Pesah Ostropoli, *Tosephot Yom Tov*'un yazarı Rabbi Yom Tov Lippman Heller ve *Yesod Joseph*'in yazarı Joseph Katz gibi meşhur âlimlerin neslinden olan Jacob Joseph, gençliğinde hem *Talmud* hem de Kabala hakkındaki bilgisiyle tanınmıştır. O, 1748 yılına kadar kaldığı Podolya'nın ikinci büyük cemaati olan Sargorod'da rabbi olarak çalışmıştır. Maggid gibi Jacob Joseph de önceleri Besht'in öğretilerine muhalefet etmiş ancak sonunda o da Besht'in hareketine katılmıştır (Rabinowicz, 1970, s. 44). Görev yaptığı Sargorod'daki Hasid karşıtları Rabbi Joseph'teki değişimi fark ettiğinde ona karşı cephe almıştır. Cemaatteki bu parçalanma günden güne daha da büyümüş ve nihayet Jacob Joseph'i kasabadan ayrılmaya zorlamıştır. Rabbi Jacob Joseph takriben 1748-1752 yılları arasında Raszkov'da rabbi olarak görev yapmıştır. Burada da Hasidizm'in muhalifleri memnuniyetsizliklerini dile getirmiştir (Dubnow, 1991, s. 67-68). Raszkov'dan Nemirov'a giden Rabbi burada açıkça Hasidizm'in propagandasını yapmıştır (Hallamish, t.y., 11, s. 41). 1768 yılında Haidamakların¹⁸ Ukrayna ve Podolya'da birkaç cemaati tahrip etmesinin ardından Jacob Joseph Nemirov'dan ayrılmış ve yaşamının geri kalanını sürdürdüğü Volhynia'nın bir kasabası olan Polonne'ye yerleşmiştir. Polonne rabbisi Aryeh Leib'in 1770'te ölümünün ardından onun yerine geçmiştir (Dubnow, 1991, s. 69). Rabbi Jacob Joseph'in Litvanya ve Ukrayna arasındaki sınırı oluşturan bir vilayete yerleşmesi Hasidizm'in geleceği açısından önemli etkiler yapmıştır. Böylece Hasidizm'in yörüngesi Polonya'dan Kuzeye; Litvanya ve Beyaz Rusya'ya doğru kaymıştır (Dubnow, 1991, s. 59-60).

Baal Shem'e bağlılığıyla tanınan Jacob Joseph ondan hiç ayrılmamaya ve onun gölgesinde yaşamaya razı olduğunu ifade etmiştir. Jacob Joseph, kendisini 'Efendi'nin sevgili kâtibi' addeder. Baal Shem Tov'un Jacob Joseph'e özel bir ilgisi vardır. Besht'in "-Evrenin Efendisi, öldüğümde iyi işlerim için mükâfat istemeyeceğim, senden yalnızca Joseph'i isteyeceğim." diyerek dua ettiği şahitler tarafından anlatılmıştır (Wiesel, 1972, s. 63). Bunun yanı sıra Besht'in müritleri arasında entelektüel olarak en yeteneklisi olmasına rağmen Rabbi Jacob Joseph, Baal Shem Tov'un ölümünden sonra Hasidizm'in lideri olamamıştır. Bundaki en büyük etken onun toplumdan uzak yaşaması ve asabi kişiliği olmalıdır (Gartner, 2001, s. 80). Jacob Joseph Dov Baer'in lider olmasından sonra bir süre cemaatten uzaklaşmış olsa da daha sonra Maggid'in liderliğini kabul etmiştir (Hallamish, t.y., 11, s. 41).

Mitnagdim'in Etkisi

Maggid, Besht'ten sadece 12 yıl sonra 1772 yılında öldüğünde Hasidizm geleneksel Yahudi toplumunda ciddi bir tehdit olarak algılanmaya başlamıştır. Zira 1772'den itibaren Hasidizm belli esaslarla şekillenmiş dinî bir hareket hâline gelmiştir (Weiss, 1985, s. 10). Özellikle Hasidlerin uygulamaları tüm Polonya ve Torah öğreniminin kalesi sayılan Litvanya'ya yayıldı-

18 Haidamaklar Polonyalı toprak sahiplerinin zulmünden kaçan köylü kölelerin oluşturduğu yarı askerî bir gruptur.

ğında rabbani otoriteler Hasidlere karşı güçlü bir muhalefet sergilemişler ve onlara karşı ciddi ithamlarda bulunmuşlardır. Bu ithamları şu şekilde özetlemek mümkündür: Hasidler, geleneksel Yahudi toplumunda resmileşmiş dua evlerinden ayrılarak kendi müstakil *minyanimini*¹⁹ kurmuş ve Yahudi birliğinin sarsılmasına neden olmuştur. Yine Hasidler Halaka'ya göre belirlenmiş dua vakitlerinde ve dua yöntemlerinde değişiklikler ortaya koymuştur. Ayrıca geleneksel kurban ritüelinde (şehitah) bilenmiş bıçaklar kullanarak bu ritüeli de değiştirmiştir. Torah çalışmayı ihmal ettikleri gibi Torah âlimlerine de saygısızlıkta bulunmuşlardır. Hasidizm, Sabataycılığın devamı olarak görülmüş ve Hasidler gizli Sabataycılıkla itham edilmişlerdir (Wilensky, 1991, s. 245).

Hasidizm'e karşı ilk mücadele Polonya'nın en önemli dinî eğitim merkezi olan Vilna'da başlamıştır. Burada, aynı zamanda tanınmış bir âlim olan kasaba *maggidinin* yönlendirdiği küçük bir hasidik cemaat vardır. Rabbani Yahudiliğin önde gelen otoritelerinden biri ve Hasidizm'in muhaliflerinin -Mitnagdim-²⁰ lideri, Vilna Gaon olarak meşhur olan Rabbi Elijah Solomon ben Zalman tarafından Hasidlere karşı ilk *herem* ("afroz") 1772'de Vilna'da ilan edilmiştir. Bu *heremle* Hasidik liderler cezalandırılmış ve bölgeden sürgün edilmiştir. Vilna cemaati diğer tüm Yahudi cemaatlerine Hasidleri ortaya çıkarmalarını ve onları afroz etmelerini isteyen bir mektup gönderir. Polonya'daki en büyük cemaat olan Brody, Hasidlerin *Nusah Ari*²¹'ye göre ibadet ettikleri müstakil *minyanimin* varlığını yasaklamıştır. Diğer Yahudi cemaatleri de Hasidleri afroz etmiştir. Bu kararın Podolya, Volhynia ve Ukrayna'daki Hasidler üzerinde fazla etkisi olmamıştır; ancak uygulama Litvanya ve Beyaz Rusya'daki Hasidlerin yaşamını daha da zorlaştırmıştır. Hasidlerden bazıları faaliyetlerini gizlerken bazıları da buldukları bölgeyi terk etmiştir (Ettinger, 1997, s. 772-773).

Hasidizm'e karşı Vilna'da yayımlanan bu *herem*, Hasidlerin sosyal ve dinî kimlik bilincini belirginleşmesine yol açmıştır. *Herem* öncesi Hasidizm nispeten küçük ve biçimsiz iken Yahudi yaşamının geleneksel formları için bir tehlike olarak tanımlanmamış ve ayrılmamıştı (Gelman, 1998, s. 280). Mitnagdimin Hasidleri Yahudi cemaatinden dışlamak için teşebbüsleri Hasidizm dünyası ile geleneksel Yahudi cemaatleri arasında güçlü bir sınır algısı ortaya koymuş ve bir ötekileştirme süreci başlamıştır. Böylece bir dinî hareket olarak yeni Hasidizm bilinci oluşmuştur (Gelman, 1998, s. 296).

1775 yılında Shneur Zalman ve Menahem Mendel uzlaşma arayışı içinde Vilna Gaon'la görüşmek için Vilna'ya gitmiştir. Ancak Gaon, Sabatay Sevi'nin yalancı Mesih hareketi ve Yahu-

19 *Minyan*, İbranicede "sayı" anlamına gelmektedir; çoğulu "*minyanim*"dir. Yahudilikte belli dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesi için gerekli çoğunluğu ifade eder. "*Minyanim*" terimi özel olarak Hasidlerin diğer Yahudi cemaatinden ayrı olarak toplandığı kendilerine has sinagogları ya da dua evleri için kullanılmıştır.

20 Mitnag, "muhalif" anlamına gelen İbranice bir kelimedir; çoğulu "*mitnagdim*"dir. Bu ifade özel olarak Hasidlerin düşmanları için kullanılmıştır.

21 "*Nusah Ari*" terimi, Rabbi Isaac Luria'nın uygulamalarına dayandırılan ritüelleri ifade eder.

dilerin birliğini tahrip eden Jacob Frank'ın hareketinin devamı olarak gördüğü bu kişilerle görüşmeyi reddetmiştir (Leiber, 1992, s. 38).

Hasidler, geleneksel cemaat önderlerinin onayı olmaksızın kendi kitaplarını yayımlamaya başladığında iki grup arasındaki tartışma yinelenmiştir. Özellikle Jacob Joseph'in dönemin rabbilerini ve cemaat yöneticilerini şiddetle eleştirdiği *Toledot Jacob Joseph* kitabı Hasidizm'in muhaliflerini daha da kıskırtmış ve 1781'de Vilna'da bir kez daha Hasidizm'e karşı *herem* ilan edilmiştir (Ettinger, 1997, s. 773). Bu ikinci *herem* tüm Doğu Yahudileri üzerinde etki etmiştir hatta Prag'a kadar etkileri hissedilmiştir. Burada Hasidik eserlerin alenen yakıldığı rivayet edilmiştir. Bir süre sonra iki grup arasında barış olmuş ancak bu durum fazla uzun sürmemiştir. 1786 yılında Beyaz Rusya'daki Hasidizm karşıtı Shklov cemaatinde yayımlanan bir genelgede Hasidizm'in geleneksel Yahudiliğin dışında sapkın bir mezhep olduğu ilan edilir.²²

Shneur Zalman'ın 1796'da yayımladığı *Tanya* kitabı, çekişmenin konumunu Yahudi cemaatin sınırlarının ötesine taşıyan üçüncü bir *heremin* yayımlanmasına neden olacaktır. Bu dönemde Polonya'nın büyük bölümüyle birleşmiş olan Rusya'da, Hasidleri Çar'a ihbar etmek bazı muhaliflerin yeni silahı olmuştur. Hasidler devlete karşı dinî bir düşman kurmakla, yönetime karşı masonlarla iş birliği yapmakla suçlanmıştır. Bu asılsız ithamların sonucu olarak Hasidlerin bir grubu 1798'de tutuklanmış ve hapsedilmiştir. Onlar arasında St. Petersburg'a gönderilen Shneur Zalman da vardır. Devlet görevlileri uzun bir incelemeden sonra onların öğretilerinde ne politik ne de ahlaki olarak sakıncalı bir şey bulunmadığına karar verir ve Hasidler bütünüyle azat edilmiş olur. Böylece yeni cemaate tam özgürlük verilmiştir. 1800'de Shneur Zalman dinî ve ahlaki gevşeklik ithamıyla ikinci bir kez hapsedilmiş ancak I. Aleksander'ın tahta çıkması ve Hasidlere yasal statü veren "1804 Yasası"nı çıkarmasıyla Yahudilerin dinî farklılıklarına tüm resmî müdahaleler son bulmuştur (Wilensky, 1994, s. 245-246). Bu durum Mitnagdim ile Hasidizm arasındaki çekişmenin zayıflamasının nedenlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Bu iki muhalif grup arasındaki çekişmenin zayıflamasının bir diğer nedeni de Yahudiliğin ölümü olarak değerlendirdikleri Haskala hareketinin görüşlerinin Yahudi cemaatler üzerinde oldukça etkili olmasıyla kendi kültürüne yabancı Yahudi kitlelerin oluşması gibi gelişmeleri tersine çevirmek için girdikleri mücadelede kaçınılmaz olarak müttefik olmalarıdır.

Hasidizm ve Mitnagdimin yakın ilişki içinde bulunması zamanla bu iki grubun birbirlerinin görüşlerinden etkilenmesine neden olmuştur. Söz gelimi, Hasidik rebbeleşme²³ ve onların müritleri Mitnagdimin yaptığı gibi Torah çalışmayı ve *yeşiva* öğrenimini vurgulamaya

22 Yayımlanan genelgenin metni için bk. Marcus, (1965, s. 276-278).

23 Geleneksel Yahudilikte dinî liderler "rabbi" (efendi) olarak adlandırılır. Hasidizm'de ise Hasidik cemaatlerin liderlerine "rebbe" ya da *zaddik* denilmiştir. Bu kelime İbranice rabbi kelimesinden türetilen Yidişçe bir sözcüktür.

başlamıştır. 1922'de Karlin Stolın Hasidlerinden Rabbi Moshe, Yahudiliğe hem Hasidik hem de Mitnagdik öğelerin yaklaşımlarının birleştiği bir *yeşiva* kurmuştur. Mitnagdim de Hasedizmin tinselliğinin bazı yönlerini ve liderliğin etkileyici öğelerini benimsemiştir (Heilman, 1992, s. 26).

Sonuç

Hasidizm, 18. yüzyılın ikinci yarısında Doğu Avrupa'da yaşayan Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumda giderek artan antisemitizmin ve kendi cemaatleri arasında ortaya çıkan burjuvazinin eğitimsiz köylülere uyguladıkları baskının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dönemin Talmud bilginlerinin katı ve hoşgörüsüz dinî uygulamalarına karşı aşk ve neşe ile Tanrı'ya ulaşmayı vurgulayan İsrail ben Eliezer, hareketin kurucusu sayılmaktadır. Besht, 12. yüzyılın önde gelen mistiklerinden Isaac Luria'nın yaratılış ve kurtuluş doktrinlerini sıradan insanların anlayabileceği bir biçimde yorumlayarak hatırı sayılır ölçüde bir hayran kitlesi kazanmıştır. Besht'in teolojisi bütünüyle bir kurtuluş teolojisidir. Besht, Yahudiliğe yeni esaslar getirmemiştir; bunun yerine o, Yahudiliği kendi mistik teolojisiyle yeniden yorumlamıştır.

Baal Shem'in ölümünden sonra Hasidizm'in yeni lideri hem bir Talmud âlimi hem de bir mistik olan Dov Baer olmuştur. Dov Baer ile birlikte Hasidizm, daha geniş kitlelerce kabul görmüştür. Talmud bilgisini ve bilginlerini küçümseyen Hasidik hareketin Talmud merkezlerine de nüfuz etmesi Rabbani Yahudiliğin şiddetli tepkisine neden olmuştur. Rabbani Yahudiliğin gösterdiği bu muhalefetin altında şüphesiz Yahudi cemaatlerdeki kendi üstün statülerini kaybetme tehlikesi de etkilidir. Dov Baer'le gelişen ve insanı Tanrı'ya ulaştırarak onun kurtuluşunu sağladığına inanılan "Zaddik", Hasidik cemaatin tartışmasız yeni lideri olmuştur.

Dov Baer'in ölümünden sonra Hasidik cemaat çeşitli gruplara ayrılmış ve her grup kendi zaddiğinin öğretileri çerçevesinde kurtuluşa ulaşmayı ve Mesih'in gelişine hazırlık yapmayı amaçlamıştır. Diğer Ortodoks Yahudiler gibi Hasidler de Mesih'in gelişini Torah'taki 613 emrin yerine getirilmesine bağlamaktadır. Ancak Hasidler bu emirlerin neşe ve coşku ile yerine getirilmesi gerektiğine inanmaktadırlar.

Sonuç olarak kurtuluş ve Mesih beklentisi Hasidizm'in belirleyici dinî dinamikleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu dinamikler Hasidlerin dinî şuurlarını ve pratiklerini etkilediği gibi modern dünyadaki duruşlarını da şekillendirmektedir.

Kaynakça

Ben Sasson, H. H. (t. y.). İsrail ben Eliezer ba'al shem tov. In *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 10, pp. 743-745). Jerusalem: Keter Publishing House.

Ben Sasson, H. H. (t. y.). Poland. In *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 16, pp. 289). Jerusalem: Keter Publishing House.

Besalel, Y. (2003). *Yahudi tarihi*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın.

Buber, M. (1965). *The origin and meaning of Hasidism* (Trans. M. Friedman). USA: Humanities Press.

- Cohn Sherbok, D. (1996). *Modern Judaism*. London: Macmillan Press.
- Cohn Sherbok, D. (2000). *Messianic Judaism*. London: Continuum.
- Dinur, B. (1991). The origins of Hasidism and its social and Messianic foundations. In G. D. Hundert (Ed.), *Essential papers on Hasidism: Origins to present* (pp. 86-208). New York: New York University Press.
- Dinur, B. (1992). The Messianic-prophetic role of the baal shem tov. In M. Saperstein (Ed.), *Essential papers on Messianic movements and personalities in Jewish history* (pp. 377-385). New York: New York University Press.
- Dubnow, S. M. (1970). *Nationalism and history: Essays on old and New Judaism* (Ed.), K. S. Pinson. New York: Athenum.
- Dubnow, S. M. (1991). The Maggid of Miedzyrzecz, his associates, and the center in Volhynia (1760-1772). In G. D. Hundert (Ed.), *Essential papers on Hasidism: Origins to present* (pp. 58-85). New York: New York University Press.
- Ettinger, S. (1991). The Hasidic movement-reality and ideals. In G. D. Hundert (Ed.), *Essential papers on Hasidism: Origins to present* (pp. 226-243). New York: New York University Press.
- Ettinger, S. (1997). The internal struggle in East European Jewry. In H. H. Ben Sasson (Ed.), *A history of the Jewish people* (pp. 755-780). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gartner, L. P. (2001). *History of the Jews in modern times*. New York: Oxford University Press.
- Halevi, I. (1988). *A history of the Jews: Ancient and modern* (Trans. A. M. Berrett). London: Zed Books.
- Hallamish, M. (t. y.). Jacob Joseph Ben Zevi Ha-Kohen katz of Polonnoye. In *encyclopaedia Judaica* (Vol. 11, pp. 41-42). Jerusalem: Keter Publishing House.
- Heilman, S. (1992). *Defenders of the faith*. New York: Schocken Books.
- Heschel, A. J. (1985). *The circle of the baal shem tov: Studies in Hasidism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hundert, G. D. (2006). *Jews in Poland-Lithuania in the eighteenth century: A genealogy of modernity*. California: University of California Press.
- Idel, M. (2005). *Ascension on high in Jewish mysticism: Pillars, lines, ladders*. New York: Central European University Press.
- Jacobs, L. (1990). *The Jewish mystics*. London: Kyle Cathie Ltd.
- Jacobs, L. (1995). *The Jewish religion: A companion*. Oxford: Oxford University Press.
- Leiber, S. (1992). *Mystics and missionaries: The Jews in Palestine 1799-1840*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Liebes, E. (Zweig). (t. y.). Dov Baer (the Maggid) of Mezhibezh. In *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 5, pp. 766-768). Jerusalem: Keter Publishing House.
- Marcus, J. R. (1965). *The Jew in the medieval world: A source book: 315-1791*. New York: Harper, & Row Publishers.
- Patai, R. (1977). *The Jewish mind*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Poliakov, L. (1976). *The history of antisemitism* (Trans. R. Howard). New York: Schocken Books.
- Rabinowicz, H. M. (1970). *The world of Hasidism*. London: Vallentine, Mitchell, & Co.
- Rubinstein, A. (t. y.). Hasidism. In *Encyclopaedia Judaica* (Vol. 8, pp. 393-397). Jerusalem: Keter Publishing House.
- Scholem, G. G. (1971). *The Messianic idea in Judaism*. London: George Allan, & Unwin Ltd.
- Scholem, G. G. (1976). *Sabbatai Sevi: The mystical Messiah, 1626-1676* (Trans. R. J. Zwi Werblowsky). New Jersey: Princeton University Press.
- Silver, D. J., & Martin, B. (1974). *A history of Judaism*. New York: Basic Books.
- Weiss, J. (1985). *Studies in Eastern European Jewish mysticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiesel, E. (1972). *Souls on fire: Portraits and legends of Hasidic masters* (Trans. M. Wiesel). New York: Random House.
- Wilensky, M. L. (1991). Hasidic-mitnaggedic polemics in the Jewish communities of Eastern Europe. In G. D. Hundert (Ed.), *Essential papers on Hasidism: Origins to present* (pp. 244-271). New York: New York University Press.

Montanizm'in Ortaya Çıkışı*

Bilal Toprak**

Giriş

iki bin yıllık bir geçmişe sahip olan Hristiyanlık, bünyesinde birçok farklı hareketi barındırmıştır. Genellikle teolojik, sosyal ve siyasi nedenlere dayalı olarak ortaya çıkan bu akımlar devlet desteğini arkasına alan Roma Hristiyanlığı tarafından sapkın ilan edilmiştir. Kuşkusuz günümüz Batı dünyasını anlamak için ilk dönem Hristiyanlığını, mezheplerini ve tartışma konularını bilmek son derece önemlidir. Ülkemizde bu alanda yapılan çalışma sayısı maalesef çok yetersizdir. Montanizm konusunu işlemeden önce Hristiyanlık tarihinde, 2. yüzyılda başlayan ve sonraki yüzyıllarda ve hatta günümüzde devam eden ortodoks¹-heterodoks çatışmasının tarihsel sürecine ve sebeplerine bakmak; böylelikle Montanist hareketin anlaşılması için gerekli olan tarihsel ve zihinsel altyapıyı sağlamak faydalı olacaktır.

Ortodoksi-Heterodoksi Çatışması Bağlamında Konu

Hristiyanlıktaki ayrışmanın köklerine inmek için Hz. İsa'nın geldiği dönemdeki din algısını bilmek gerekir. Bu dönemde Yahudiler, dinî kuralları formel bir şekilde algılıyorlardı. Roma'da ise gnostisizmin ve sır dinlerinin varlığına rağmen, maddi olan referans alınıyordu.

* Bu bildiri, 2011 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan "Montanizm: İlk Dönem Apokaliptik Bir Reform Hareketi" isimli yüksek lisans tezimizin birinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

1 Aksi belirtilmediği müddetçe çalışmamız boyunca ortodoks ve katolik ifadeleri günümüzdeki mezhepleri tanımlamak için değil, ilk dönem ana gövde Hristiyanlığı (resmî kilise) tanımlamak için kullanılmıştır. Nitekim Katolik kavramı Orta Çağ boyunca heretik kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır.

Böyle bir ortamda Hz. İsa gelmiş ve dinî düşünce alanında adeta bir çığır açmıştır. Hz. İsa'nın davete başlamasından yaklaşık üç yıl sonra -Hristiyan inancına göre- çarmıha gerilmesi, bir bakıma diğer dinî geleneklerin önünü açmış ve birbirinden çok farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla daha Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren çok farklı söylemler dillendirilmiş ancak zamanla Roma Hristiyanlığı baskın çıkmış ve sonrasında devlet desteğini de arkasına alarak diğer hareketleri susturma ve sindirme yoluna gitmiştir.

Yahudilik içerisinde bir tecdit hareketi olarak zuhur eden Hristiyanlık, Yahudilerin ağır ithamlarına ve baskılarına maruz kalmış fakat gücü ele geçirdiğinde, kendi içinde ortaya çıkan hareketlere karşı tutumunda Yahudilerin tavrını miras almaktan geri durmamıştır. Hristiyanlığın "Hristiyanlık" adını alması bile çok sonraları olmuştur. Dolayısıyla ilk Hristiyanlar kendilerini Yahudi veya diğer havarilerin, Pavlus'un takipçileri olarak görüyorlardı. Hristiyanlık; Yahudi, Helenistik ve gnostisizm havzasında şekillenmiş ve bir süre sonra kendisine ilk inananları bile sapkın addeder hâle gelmiştir.

Bir dini anlamak için o dinin ilk dönemlerindeki heretik akımları analiz etmek gerekir. Bu durum bir bakıma diğer dinler ve İslam için de geçerlidir. Nasıl ki Ehli-Sünnet anlayışı oluşumunu Mu'tezile, Haricilik ve Şia'ya borçluyorsa aynı şekilde resmî kilise de varlığını Markûnîlik, Aryanizm ve Montanizm'e borçludur. Çünkü ana doktrin diğer heretik gruplara karşı verdiği mücadeleyle, onlarla geliştirdiği ilişkiyle bir şekil alır. Bu durum, bilhassa Hristiyanlık açısından yakın zamanlar ve hatta günümüz için de geçerlidir.

Hristiyanlığın doğuşu ve gelişimi dikkatle incelendiğinde görüleceği üzere, daha ilk yüzyıldan itibaren birçok farklı mezhep ortaya çıkmıştır. Denilebilir ki Hristiyanlık tarihi bir kiliseler ve mezhepler tarihidir (Şenay, 2003, s. 36). Merkezî din söylemi bir yandan paganlarla ve Yahudilerle mücadele hâlindeyken diğer yandan içerdeki çatlak sesleri susturma yoluna gitmiştir. İmparatorluk desteğini alan Roma Hristiyanlığı galip gelmiş ve diğer gruplar sapkın ilan edilerek sindirilmişlerdir. Bu durumu bütün bir Hristiyan tarihinde görmek mümkündür. Söz gelimi, 16. yüzyıldaki reform hareketi, eğer siyasi otoritelerce desteklenmeseydi, bugün sadece heretik bir akım olarak anılıyor olacaktı. Böylece merkezî din söylemi olarak ifade edilebilecek ortodoks din anlayışı, devlet desteğini arkasına alarak siyasallaşma yoluna gitmiş; heretik akımlar ise büyük gürültüler koparsa da varlığını sürdürememiştir.

Hristiyanlıktaki ilk itizal hareketleri, oldukça erken dönemlerde, Havariler konsilinden itibaren 20-30 yıl içerisinde başlamıştır. Üstelik bu ayrılıklar, teferruat olarak kabul edilen meselelerde değil, teolojik konularda ve hatta en temel konu olan İsa'nın tabiatı ve kutsal metin kanonunun içeriğine dair olmuştur. İsa'nın "Tanrı" veya "beşer" olarak algılanması meselesi 2. yüzyıldan 6. yüzyıla kadar Hristiyanlar arasında en ateşli tartışma konusudur (Kaçar, 2009, s. 11). Dolayısıyla Hristiyanlar, en temel teolojik meselelerinde bile ayrılığa düşmüşlerdir (Aydın, 1982).

Hristiyan geleneğinde ortodoks veya heretik olmanın kriterleri her zaman aynı olmamıştır. Söz gelimi, Origen'in öğretileri kendi zamanında ortodoksi olarak kabul edilirken 4. yüzyıldan itibaren şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş ve heretik olarak yorumlanmıştır (Gündüz, 2005, s. 191). Bu durum günümüze kadar sürmüş ve heretik olup olmamak papanın inisiyatifine bırakılmıştır. İki bin yıllık Hristiyan tarihinde yüz elliye yakın heretik akımdan bahsedilmektedir (Albayrak, 2005, s. 110). Günümüzde, özellikle Protestan kilisesi bünyesinde birbirinden oldukça farklı teolojileri temsil eden birçok mezhep bulunmaktadır.

Kaynakların Değerlendirilmesi

Montanizm hakkındaki en eski bilgiler kilise babalarının yazmış olduğu risalelerdir. Ancak Tertullian (155-220)'ın eserleri haricindekiler, Montanizm'i çürütmek amacıyla kaleme alınmışlardır. Diğer erken dönem Hristiyanlıktaki heretik akımlar gibi Montanizm çalışmalarını zor ve aynı zamanda ilgi çekici kılan, anti-Montanist söylemle yazılan eserlerin ön yargılı ve düşmanca kaleme alınması, bunun yanında Montanistlerin yazdığı eserlerin sayıca az olmasıdır. Bu eserler çapraz okumaya tabi tutulduğunda çok ciddi farklılıklar ve çelişkiler göze çarpmaktadır. İlk dönem kilise babalarından Epiphanius, Hippolytus, Tertullian, Origen konuyla ilgili bize önemli bilgiler vermektedir (Trevett, 1996, s. 4). Tertullian'ın yazdıkları ilk dönem Frigya Montanizm'i hakkında fazla bilgi vermez.

Kilise babalarının yazdıkları eserlerin dışındaki önemli bir kaynağımız da Montanist vahiylerinin yer aldığı çalışmalardır. Ancak bunların otantik olma durumları son derece zayıftır. Bu koleksiyonlar arasında Ronald Heine (1989)'nin derlediği çalışma önemli olmakla beraber içerisinde ciddi problemler barındırmaktadır (Trevett, 1996, s. 3).

Bu durumda ulaşılabilen bütün kaynaklara ulaşılmalı ancak ilk dönem kilise babalarının yazdıklarını araştırmadan aktaranlara ve Montanizm karşıtı olanlara dikkat edilmelidir. Aksi takdirde yapılan çalışma objektiflikten uzak "tarihi yazan kesim" in yargılarıyla dolu olur (Trevett, 1996, s. 3). Montanizm'i çalışmak, bir bakıma ilk dönem Hristiyanlığın geçirdiği değişim sürecine de şahit olmaktır.

Günümüzde Montanizm'le ilgili şu iki monografi oldukça önemlidir. Bunların ilki John De Soyres (1878) tarafından kaleme alınan çalışmadır. Bu eser, uzun yıllar Montanizm üzerine yapılmış en kapsamlı araştırma unvanını sürdürmüştür. İkincisi bugün Montanizm alanında yetkin bir isim olan Christine Trevett (1996) tarafından yapılan çalışmadır. Bu çalışmasında Trevett, oldukça geniş bir bibliyografyadan faydalanarak Montanizm'i mümkün olduğunca objektif bir şekilde tarihsel ve doktrinel boyutlarıyla ele almaktadır.

Ayrıca, Montanizm'in önemli dinî merkezlerinin bulunduğu coğrafya William Tabbernee ve Peter Lampe (2008) gibi antropologların ve arkeologların dikkatini çekmiş ve buralarda kazı çalışmaları yapılarak muhtemel kentler keşfedilmeye çalışılmıştır.

Montanizm'le ilgili Türkçede yapılmış olan müstakil çalışma yoktur. Konuyla ilgili Cengiz Batuk (2003)'ün ve yüksek lisansını yurt dışında Montanizm üzerine yapan Turhan Kaçar'ın ilgili birkaç makale ve tebliği bulunmaktadır. Adnan Şişman'ın kaleme aldığı makalede ise, daha çok Uşak ve civarında Montanistlerin en önemli merkezi olan Pepuza kentini bulmaya yönelik arkeolojik kazılara yüklenen anlam ve misyonerlik faaliyetleriyle ilgili endişeler dile getirilmiştir (Şişman, 2001).

Montanizm'in Doğuşu ve Yayılışı

Montanizm ilk olarak Küçük Asya (Anadolu)'da, Frigya bölgesinin Ardabau, Pepuza ve Tymion köyleri/kasabaları üçgeninde ortaya çıkmıştır (Marjanen, 2005, s. 190). Montanus'un vaazlarına ilk defa başladığı yer kaynaklarda Ardabau veya Ardaban şeklinde geçmektedir. Pepuza ve Tymion kentleri ise Montanist peygamberler tarafından Kudüs olarak nitelendirilmiş ve kehanetin buralarda gerçekleşeceği belirtilmiştir. Hareketin, Anadolu'nun büyük kentlerinde değil de küçük bir köyünde başlamış olması dikkat çekicidir.

Hristiyanlıktan önce Frigya'da tam bir paganizm hâkimiyeti söz konusudur. Hristiyanlığın bu coğrafyaya nasıl ulaştığı hakkında geniş bir bilgiye sahip değiliz. İlk dönem şehir Hristiyanlığı hakkında bilgi bulunmasına rağmen kırsal kesimde yaşayan paganların Hristiyanlığa geçişinin nasıl olduğu yeterince bilinmemektedir. Pavlus, üçüncü misyon yolculuğunda Frigya bölgesine de gitmiş (Turan, 2004, s. 79) ancak Montanizm'in bu üç önemli kentinden hiçbirisine (muhtemelen büyük olmadıkları için) uğramamıştır. Montanistlerin, fikirlerini Pavlus ve diğer Havarilere dayandırmamalarının sebebi de bu olmalıdır (Trevett, 1996, s. 16).

Bu durumda Montanist hareketin bu üç önemli kenti nerededir? Son dönemde yapılan arkeolojik kazılar Pepuza'nın kurulduğu coğrafyanın tartışmalı olmakla beraber, genellikle Denizli ve Uşak illerine bağlı olan Bekilli, Karahallı ve Süller ilçeleri civarında olduğu sınımlanmaktadır. Tabbernee ve Lampe (2008)'nin yaptığı kazı çalışmalarıyla tarihsel veriler bir arada değerlendirildiğinde, Pepuza'nın güneyinde yer alan 1141 m. yüksekliğindeki Ömerçalı Dağı'ndan bakıldığında, Kanyondaki Pepuza'yı ve yüksek platodaki Tymion'u görmek mümkündür. Böylece bize Göksel Kudüs'ün inişini izleme imkânı vermektedir.²

2 Bölgede yapılan bu çalışmalar farklı şekillerde yorumlanmış; arkeolojik kazı sonuçları bazı basın organlarınınca manşete taşınıp dünyanın kayıp yedinci mezhebinin ülkemizde bulunduğu duyurulmuştur (*Yeni Kudüs Karahallı*, 2011) Ancak Adnan Şişman (2001, s. 6)'a göre, Pepuza'yla ilgili bulgulara ulaşıldığına dair bilgiler ihtiyatla karşılanmalıdır. Misyonerlik faaliyetleri, ekonomik ve siyasi etmenlerle birlikte göz önünde bulundurulmadan inanç turizmi rüyasına kapılmak beraberinde ciddi problemler getirebilir.

Çok kabul görmese de diğer bir görüş,aslında bu üç önemli kentin tek bir kent olduğu yönündedir (Trevett, 1996, s. 23).

Kaynaklarda Montanus'un Hristiyanlık öncesi hayatıyla ilgili birtakım çelişkili bilgiler yer almıştır. Örneğin ilk dönem kaynaklarından biri Montanus'un bir Apollo rahibi olduğunu iddia ederken (Eusebius, 1890, 5.16.17) diğeri onu bir Kibele rahibi olarak betimlemektedir (Jerome, 1892, 41). Oysa Hristiyanlığa göre henüz yeni dine girmiş olan bir insanın kilise hiyerarşisinde bir yer alması mümkün değildir (Timoteos'a Birinci Mektup, t.y., 3:6).

Montanus muhtemelen 130 veya 172 yılında fikirlerini yaymaya başlamıştır.³ Montanus'un geride yazılı bir eser bıraktığı iddia edilmiş, Sibylline Oracles'da onun eserlerinin bulunduğu söylenmiştir. Ancak elimizde sadece onun sözlü geleneğinden bazı bölümler mevcuttur. Anti-Montanistlere göre o delirmiş; yaşadığı utanç verici hayatını, tıpkı ihanet eden Judas gibi, intihar ederek sonlandırmıştır (Eusebius, 1890, 5.16.13). Ne var ki Montanus ve Maximilla'nın intihar ettikleri iddiası da güvenilir değildir (Marjanen, 2005, s. 189).

Montanus'tan sonra hareketin en önemli isimleri Kutsal Ruh'un içinde konuştuğu Maximilla ve cin çıkarmakla meşhur olan Priscilla (Lawlor, 1930, s. 528)'dir. Bu ikisi sadece hareketin müntesibi değil aynı zamanda vahiy alan peygamberleridir. Rivayetlere göre bu iki kadın Montanist olunca kocalarından boşanmışlar ve sonra Kutsal Ruh tarafından görevlendirilmişlerdir (Eusebius, 1890, 5.19). Hareketin en önemli merkezi olan Pepuza aynı zamanda Priscilla'nın doğduğu yerdir. Bununla beraber Maximilla'nın doğum yeri olan Tymion da önemli bir beldedir. Maximilla dinî otorite açısından oldukça etkindir. Bunu gerek Tertullian'ın ve gerekse muhalif tarihçilerin ifadelerinden anlamak mümkündür. Hareketin diğer önemli kadın peygamberi Quintilla'dır. Montanist hareketin kadın peygamberlerinden olan Priscilla, İsa'yı parlak kadın kıyafetleri içerisinde gördüğü bir vizyondan bahsetmiştir ki şöyledir (Epiphanius, 1994, 49.1). *"Süslü elbiseler giyen İsa kadın görünümünde bana geldi. Hikmeti içime yerleştirdi ve dedi ki"Bu yer (Pepuza) kutsaldır ve Kudüs, cennetten işte buraya gelecektir."* Hareketin önemli iki kadını olan Priscilla ve Maximilla'nın, yeni öğretilerini anlatırken kadın olmanın avantajlarını kullandıkları, örneğin makyaj yapıp süslü kıyafetler giyerek köylü kadınlar ve erkekler üzerinde etkili oldukları kaynaklarda geçmekle beraber muhalif kaynaklarda geçen bazı yakıştırmaların gerçek dışı olabileceği unutulmamalıdır (Batuk, 2003, s. 46).

Hareketin kurucusu olan ve kendisini Kitabı Mukaddes'in ilgili pasajlarına (Yuhanna, 16, s. 7,13; 14, s. 16, 26; 15, s. 26) dayanarak Paraklit olarak tanıtan Montanus'la kadın peygamberler Priscilla ve Maximilla, Kutsal Ruh'la konuştuklarını ve insanlara son vahiy getirdiklerini iddia etmişlerdir. Böylece onlar İsa'nın çok yakın bir zamanda Pepuza kentine ineceğini ve

3 Başlangıç tarihi ile ilgili değerlendirmelerde bulunan De Soyres'e göre hareket 130 yılında ortaya çıkmıştır. Trevett ise, Eusebius ve Epiphanius'un verdikleri tarihleri metin içi ve karşılaştırmalı bir analize tabi tutmuş ve Eusebius'un verdiği tarih olan 172'yi daha makul bulmuştur (Trevett, 1996, s. 26-29).

insanların sıkı bir oruç/perhizle buna hazırlanmalarını söylemiştir (Aland, 1987). Hareketin zuhurundan kısa bir süre sonra Montanus, Tymion yakınlarındaki Pepuza'yı kendisi ve takipçileri için merkez olarak seçmiş ve Kudüs olarak adlandırmıştır. Burası hareketin merkezi olmakla kalmamış aynı zamanda Doğu Montanizmi'nin kutsal şehri de olmuştur. Böylece birçok bölgeden gelen Montanistler burada toplanmıştır (Lawlor, 1930, s. 829).

Kuşkusuz Montanizm'in doğuşunda sosyo-ekonomik şartların önemli bir etkisi söz konusudur. Ortaya çıkan miladi 205 tarihli Tymion yazıtından hareketle, Pepuza ve çevresinin ciddi sosyoekonomik sıkıntılar içerisinde bulunduğu, vergilerin halka ağır geldiği buhranlı bir dönemde Montanus'un millenarianist söyleminin halk üzerinde büyük bir etki meydana getirdiği, bu durumun çevredeki kolonilere ve İstanbul, Roma ve Kartaca gibi şehirlere kadar uzandığı söylenebilir. Gerçekten de bu devirde, özellikle askerî ve ekonomik sahada ciddi sıkıntılar vardır ve kriz dönemlerinde kurtarıcı beklentisi bilinen bir gerçektir. Anadolu halkının gündeminden bu krizlerin düşmemesi Montanizm'in doğuşunu tetikleyen önemli bir etkidir (Kaçar, 2002, s. 44). Hristiyanlığın baskı ve zulüm altında olduğu bir dönemde, Montanus'un; dünyanın sonunun geldiğini, Pepuza'da göksel Kudüs'ün kurulacağı ve yakın bir zamanda İsa'nın gelerek bin yıllık krallığı kuracağını haber vermesi kitleler üzerinde büyük bir etkiye sebep olmuştur.

Yeni gelişmeye başlayan Montanizm'e karşı bir reddiye kaleme alınmış; bunu diğer reddiyeler takip etmiştir. Küçük Asya'da bazı Sinodlar toplanmış ve söz konusu hareketin takipçileri aforoz edilmiştir. Kilise Maximilla ve diğerlerine heyet göndererek vahiy aldıklarını ispatlamalarını ya da kendilerinde bulunan şeytanları kovmalarını istemiştir. Burada hemen belirtmek gerekir ki Montanus da kilise yönetici ve din adamlarını hedef alan sert ifadeler kullanmakta ve onları peygamber katili olarak nitelendirmektedir (Lawlor, 1930, s. 828).

Bütün bu gelişmelerin etkisiyle Montanizm Anadolu'da tam olarak sistematik olamamış ve kurumsallaşmayı gerçekleştirememiştir. Dolayısıyla ikinci yüzyılın sonlarına doğru hareketin etkisi azalmaya başlamıştır. Buna karşın, Montanizm Batı'da ve özellikle Roma'da daha toleranslı karşılanmıştır; Anadolu'daki kadar büyük bir mukavemetle karşılaşmamıştır (Batuk, 2003, s. 49).

Montanizm'in anayurdu olan bölge ile beraber Thyratira, Kapadokya, Kilikya, Galatya, Ancyra (Ankara) ve hatta İstanbul gibi şehirlerde yayılmasını hızlandıran sebeplerden ilki, erken dönem kilisesindeki iç iletişim, diğeri ise kilise içerisindeki güçlü bir yenilenme talebidir (Kaçar, 2002, s. 42). Üstelik kilise içerisinde bile sempatanlarının olması, Montanistlerin çok güçlü bir söyleme sahip olduğunun kanıtıdır.

3. yüzyıl, Montanizm'in yenilikçi bir hareket iken heretik bir akıma nasıl dönüştüğünü anlamak noktasında önemlidir. Roma'da ve Kuzey Afrika'da 4. ve 5. yüzyıla kalmadan etkisini kaybeden Montanizm'in en uzun ömürlü olduğu yer ilk defa doğduğu yer olan Küçük Asya ve Frigya bölgesidir.

Montanizm'in Menşei

Montanizm'in kökeni meselesi konunun uzmanları tarafından tartışılan bir meseledir. Kimi düşünürler, Montanizm'i Frigya paganizmiyle açıklama yoluna gitmiş; diğer bir kısmı ise o dönemde oldukça etkin olan Ebiyonizm'in harekete kaynaklık ettiğini öne sürmüştür. Üçüncü olarak Montanizm'in Hristiyan gelenekten ayrı yorumlanamayacağını belirten bir görüş de vardır.

Söz konusu yaklaşımlardan en popüler olanı, hareketin Frigya paganizminden, Kibele-Attis kültünden doğduğunu belirten görüştür. Montanizm'le ilgili çalışmalarıyla bilinen çağdaş Alman teologlardan Kurt Aland ve Harnack'ın vardığı sonuç da Montanizm'in temelini daha çok Yuhanna ve özellikle onun vahyinde aranması gerektiği yönündedir. Konunun çağdaş uzmanlarından olan Christine Trevett göre ise (1996, s. 6-10), Frigyalı Hristiyan karakter ile paganizm arasındaki gerçek ilişki birbirinden ayrılmalıdır. Montanizm'in Anadolu paganizminden esinlendiği görüşünü temellendirmek üzere öne sürülen dinî coşkuluk, kadına verilen özel önem ve asketizm vurgusu da ilk dönem Hristiyanlığında zaten mevcuttur. Son yıllarda Montanizm ile Frigya putperestliği arasında paralellik kurma arayışları gittikçe azalmıştır.

Montanizm'in menşei hakkında öne sürülen bu görüşler birçok yönden eleştirilmiştir. Söz gelimi paganizm, Hristiyanlık sonrasında güç kazanmak bir yana kan kaybetme sürecine girmiştir. Bu durum, 6. yüzyıla kadar ayakta kalmış olan Montanizm'i açıklamaktan uzaktır. Aynı şekilde, eğer Montanizm Yahudi kökenli olsaydı muhakkak, ilk dönem kaynaklarında belirtilirdi. Yahudi karakterli hareketler her şeyden önce teslis inancını hedef almaktadır. Oysa Montanistler İsa Mesih konusunda kilise ile örtüşmektedirler. Yahudiler daha çok kentlerde meskün iken Montanizm kentlerde değil kırsal coğrafyada ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar hareketin Yahudi veya pagan kökenli olma ihtimalini çürütmektedir. Geriye sadece Montanizm'in Frigya Hristiyan geleneğinden geldiği ihtimali kalmaktadır (Kaçar, 2002, s. 42-43). Montanistler, kendi görüşlerini desteklemek için pagan veya Yahudi metinlerini değil de Yuhanna İncilini referans almışlardır. Bu da Montanizm'in Hristiyan geleneği dışında yorumlanamayacağını göstermektedir.

Montanizm'in Yayılışı ve Tertullian

Montanizm Frigya'nın bir köyünde ortaya çıktıktan yirmi yıl sonra misyonerler vasıtasıyla Roma, Galya, Liyon ve kısa bir süre sonra da Kuzey Afrika'ya yayılmış; imparatorluğun üç önemli kentine hızlı bir şekilde yayılması kısa sayılabilecek bir süre içerisinde gerçekleşmiştir. Hareketin gücünü ve başarısını ortaya koyan bu durum üzerinde, onların ahlaka ve eyleme verdikleri önemin ciddi bir payı vardır (Chadwick, 2001, s. 114).

2. yüzyılın ortalarında Roma, Hristiyanlığın entelektüel merkezi durumundadır. Bir bakıma Katolik Hristiyanlık, karargâhını Kudüs'ten imparatorluğun başkentine taşımıştır. Dahası di-

ğer kentlerde hayat şansı bulamayan, büyük gürültüler koparan ve Katolikler tarafından ayrılıkçı olarak tanımlanan hareketler de burada yaşama şansı bulmuştur.

Roma'da etkisini yitiren Montanizm'in daha uygun ve yeni yayılma alanı Kuzey Afrika'dır. Harekete ivme kazandıran asıl önemli isim kuşkusuz Tertullian'dır. Onun Montanist olmasıyla hareket hem en ateşli ve etkili ismini bulmuş hem de sayesinde felsefi ve teolojik altyapısını sistematize etmeyi başarmıştır. Onunla Montanizm artık bir köylü hareketi olmaktan çıkmış ve kilisenin karşısında güçlü bir konuma yükselmiştir. Montanistler, kiliseden ayrılarak Kartacalı Montanistler olarak daha bağımsız bir yapıya bürünmüşlerdir. Tertullian ile birlikte uzun perhizler/oruçlar, ikinci evliliğin yasaklanması, şehitliğe teşvik ve kadınların belirtilen ölçülere göre peçe takmaları gibi konular daha bir önem kazanmıştır (Tertullian, 1885a, 2.2).

Batı'daki Tertullianistlerin Montanistlerle tamamen örtüşüp örtüşmediği, Tertullian'ın Kuzey Afrika'da geliştirdiği sistemin Küçük Asya'daki Montanizm ile birebir aynı olup olmadığı tartışmalıdır (Trevett, 1996, s. 7). Öncelikle Montanizm'in tarihi hakkında Tertullian'ın bir şey yazmamış olması dikkat çekicidir (Kaçar, 2002, s. 44). Oysa o, bazı konularda Frigyalılardan ayrı düşünmektedir. Mesela Doğu Montanizmi'nin aksine, kadınların kilisede konuşmasına ve orada eğitim görmesine sıcak bakmamıştır. Evliliği cinsel ilişkiye indirgemştir. Dolayısıyla onun Montanist olmadan önceki fikirleriyle sonraki fikirleri birbirinden çok farklı değildir. Ayrıca ona göre kadınların vaftizi söz konusu değildir. Tertullian, aşırılık ve sertliğin yönü, paganizmle mücadele ve şehitliğe teşvik konularında ilk dönem Montanistlerle aynı düşüncüyü paylaşmamaktadır (Lawlor, 1930, s. 831).

Tertullian (160-225), Göksel Kudüs'ün Frigya'ya değil Filistin'e ineceğini iddia etmiştir. İkinci gelişin yakın olduğundan bahsetmekle beraber, Pepuza'dan bahsetmemesi dikkat çekicidir. Tertullianizm'de, Anadolu Montanizmi'nde olduğu gibi anlaşılması güç vecd hâllerine yer yoktur. Tertullian Anadolu Montanizmi'nin bazı yönlerinden ya habersizdi ya da onları görmezden gelmişti. Muhtemelen onu Montanizm'e yönelten etken, kilisede beğenmediği bazı şeylerin Montanistlerce de vurgulanmasıdır. Tertullianistler, liderlerinin ölümünden sonra pek bir varlık gösterememişlerdir.

Tertullian'ın tevhitçi olduğu iddia edilmişse de (Ataurrahim-Thompson, 2009, s. 110-111) bu çok kabul görmüş bir görüş değildir. Hristiyan geleneğinde tarihsel apolojist olarak değerlendirilen (Tarakçı, 2005, s. 141) Tertullian'ın özellikle Marcion'u ve onun gnostik teolojisini hedef aldığı *The Five Books Against Marcion* adlı çalışması son derece önemlidir. O Teslis ve Mesih öğretisi hakkında başarılı terimler üretmiştir. Montanist olmasına rağmen diğer heretik akımlara karşı ortodoks Hristiyanlığı savunmaya devam etmiştir. Aslında sadece bu örnek bile ilk dönem Hristiyanlığında ortodoksi-heterodoksi ayrımının hiç de net olmadığını göstermektedir. O dönemde kiliseye yönelik yapılan her türlü eleştiri beraberinde sapkın damgasını da getirmiştir.

Montanizm'in Sonu

Hristiyan tarihinde ilk bölgesel sinodlar Küçük Asya'da 150-160 yılları arasında Montanizm'le ilgili olarak toplanmıştır (Eusebius, 1890, 5.16.10). 177 yılında, tartışmalar Roma'ya taşınmış ve Papa Eleutherus bu hareketi aforoz etmiştir (Groh, 1990, s. 622). Hierapolis piskoposu Apollinaris ve bazı üst düzey din adamları tarafından toplanan sinodlarda Montanus ve Maximilla şahsında Montanistler lanetlenmiştir (Desoyres, 1878, s. 36). Ayrılıkçı kabul edilen Montanistler, İmparator Theodosius (379-395) tarafından cezalandırılmışlardır.

Lazkiye'de tahminen 343-381 yıllar arasında toplanan sinodun sekizinci kanonunda ve 381'de toplanan ekümenik İstanbul Konsili'nin yedinci kanonuna göre Montanistler paganlarla bir tutulmuştur ve kiliseye dönmeleri hâlinde yeniden vaftiz edilmeleri gerektiği belirtilmiştir (De Soyres, 1878, s. 52).

313 Milan Fermanı ile Roma devletinin Hristiyanlaşmaya başlaması Montanist kıyamet teolojisinin inandırıcılığını kaybetmesine sebep olmuştur. Buna rağmen Montanistler varlıklarını sürdürmüş ve 4. yüzyıl Ankarası'nda güçlü bir cemaate ve kiliselere sahip olmuşlardır. 3. yüzyılın ortalarında Montanizm'in içinde ayrışmalar yaşanmış ve başlıca iki grup ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Ortodoks Montanizm olarak ifade edebileceğimiz Proculistler veya Kuzey Afrika'daki Tertullianistler, diğeri ise Sabellianist görüşleriyle bilinen Eschinistlerdir (De Soyres, 1878, s. 53). Papa I. İnnocent (401-417)'in gayretleri ve İmparator'un heretiklere karşı çıkardığı yasa sonucunda Montanizm Batı'da yok olma sürecine girmiş, Doğu'daki yıkım ise takriben 150 yıl sonra gerçekleşmiştir.

Montanistlere en büyük darbe İmparator I. Justinianus (527-565) tarafından indirilmiştir. O dönemde Bizans'ın heretik akımlara karşı yürüttüğü şiddete dayalı politika, 6. yüzyılın en önemli tarihçileri arasında gösterilen ve aynı zamanda saray tarihçisi olan Prokopius (1990, s. 65) tarafından aktarılmaktadır.

Montanistlerin kesin olarak sahneden çekilmeleriyle ilgili farklı tarihler verilmiştir. Lawlor (1930, s. 830)'a göre Montanistlerin varlığı Türk akınlarına kadar devam etmiştir. Kimi araştırmacılar ise hareketin, varlığını 6. yüzyılda Piskopos Ephesus zamanına kadar sürdürdüğünü iddia etmiştir (Marjanen, 2005, s. 210). Diğer bir görüşe göre Montanistler, Frigya bölgesindeki varlıklarını gizli bir şekilde 8. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir. III. Leo (721-722) Döneminde yeniden Ortodoks olmaya çağrılan hareket mensupları bunu kabul etmedikleri için bir kez daha kendilerini ateşe vermişlerdir (Vryonis, 1971, s. 57). Bu ağır baskılar neticesinde Montanistlerin bir kısmı Frigya bölgesindeki *Athinganoi* adıyla anılan heretik akıma dâhil olurken diğer bir kısmı Pavlikanlara ve karakterce yakın olan Novatyanistlere katılmışlardır (De Soyres, 1878, s. 54). 9. yüzyılın sonlarında İznikli İgnatius ve İstanbul patriği gibi önemli isimlerin, imparatorları Frigyalı heretiklere karşı uyardıkları bilinmektedir (Saint, 1967, s. 1079). Sonuç olarak Montanizm, Bizans imparatorlarının Hristiyan sapkınlara karşı giriştiği amansız baskılar neticesinde 9. yüzyıldan sonra büyük oranda tarihten silinmiştir (Kaçar, 2009, s. 29).

Montanist Teoloji

Montanistler; peygamberlik ve vahiy, dinî otorite, asketizm, şehitlik, eskatoloji ve kadın konularında resmî kiliseden farklı söylemler geliştirmişlerdir. Fakat biz bunlardan sadece birkaç tanesine değinmekle yetineceğiz. Kiliseyi inanan insanların bedeni olarak gören Montanistlere göre, resmî kilise bu görevi yerine getirememektedir. Yine onlara göre bütün Hristiyanlar emirlere muhatap olmak noktasında eşittirler. Sırf bu düşünce bile resmî kilise tarafından dışlanmak için yeterlidir. Çünkü buna göre ruhbanlık imtiyazlı bir sınıfın elinden alınarak tüm Hristiyanlara verilmekte, böylece evrensel Hristiyan ruhbanlığına doğru bir yöneliş söz konusu olmaktadır. Erkeklerin ve hatta kadınların birer papaz/rahibe gibi hareket etmelerini öngören Montanistlerin bu tavrı, ruhban sınıfının gerekli olup olmadığı sorunu gündeme taşımıştır (Batuk, 2003, s. 63).

Montanistler kilise kurumuna değil, o günkü işleyişine, açık bir şekilde günahları affetme yetkisini kendisinde görmesine karşı çıkmışlardır (Tertullian, 1885b, s. 21). 2. yüzyılda zina, adam öldürme ve putperestlik gibi günahların bile kilise tarafından affedilebileceği iddia edilmiştir. Tertullian (1885b, s. 1.), Roma piskoposu Callistus (217-222)'ü pagan başrahibi anlamına gelen *pontifex maximus* diye nitelemektedir. Aslında o, gerçekte bazı günahların kilise tarafından affedilebileceğini kabul etmekteydi. Onun karşı çıktığı şey, dünyevileşen kilisenin büyük günahları affetmek suretiyle insanlarla günahlar arasındaki duvarları yıkmasıydı. Tertullian'a göre kilise bazı ciddi günahları affetmemelidir. İnananlar kendilerinin rahibidir. Özetle kilisede hiyerarşiyi ve kurumsallaşmayı reddeden Montanistlerin kiliseye karşı verdikleri tepki öze dönüş tepkisidir.

İki bin yıllık Hristiyanlık tarihinde Hz. İsa'nın çok geçmeden geleceği düşüncesi, İsa Mesih'in, çarmıha gerilmesinden hemen sonrasına dayanmaktadır. Bu düşünce Roma zulmünün hüküm sürdüğü dönemde de etkili olmuştur. İsa'nın geleceği beklentisi o günden bugüne canlılığını korumuş, insanların bunalıma düştüğü zamanlarda sık sık dillendirilmiştir. Hristiyanlığın tarihinde kıyamet senaryoları üzerine kurulan ilk hareket Montanizm'dir (Bıyık, 2007, s. 170).

Montanus ve takipçileri, kendilerinden önceki kilise babalarının da vurguladığı Tanrının bin yıllık krallığının yaklaştığını ve Mesih'in gelişinden önceki dönemin yani "uyarıcı/yardımcı" döneminin geldiğini belirtmişlerdir. Kendini Paraklit olarak tanıtan Montanus, insanlar hazır olmadığı için, Mesih'in tamamlayamadığı mesajı tamamlayacak ve Hristiyan öğretiyi mükemmelleştirecek; o Mesih öncesi yapılması gerekenleri yaparak ortamı Mesih için hazırlayacaktır.

İmparatorluğun doğusundaki genel hoşnutsuzluklar ekonomik sorunların artmasına sebep olmuş ve vergilerin yükselmesiyle de halk adeta bunalmıştır. Commodus (180-192) Döneminde ise durum daha da kötüye gitmiş ve bu noktada Montanist vaizler Küçük Asya'da insanlar sonunun yakın olduğunu bildirdiklerinde olumlu tepkiler almışlardır. Epiphanius, (1994, 48.2.4) Maximilla'dan şu sözleri nakleder: "*Benden sonra artık kadın bir peygamber gelmeyecek çünkü dünya son bulacak.*"

Sonuç

Erken dönem Hristiyanlık tarihinde heretik akımlar önemli bir yer tutmaktadır. Batılı ülkelerde bu konularla ilgili birçok çalışma yapılmasına rağmen İslam dünyasında ve ülkemizde yapılan çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Şüphesiz bir dini anlamının en iyi yolu o dinin ilk dönemlerini, yayılma sürecini, toplumda nasıl algılandığını, kutsal metinlerin tedvin sürecini ve görüş farklılıklarını araştırmak ve saptamaktır. Böylece bir dinî gelenek hakkında daha doğru yorumlar yapmak mümkün olabilir.

Montanistler Anadolu'nun en eski heretikleri olarak kabul edilmektedirler. Kendisinin Paraklit (İsa Mesih'in elçisi/yardımcısı) olduğunu iddia eden Montanus'a kısa bir süre sonra Maximilla ve Priscilla adında iki kadın peygamber de eşlik etmiştir. Kutsal Ruh'tan vahiy aldıklarını iddia eden Montanus ve diğer kadın peygamberler, vahiy esnasında anlaşılabilir bir dil (esrik/ecstasy) kullanmışlardır. Peygamberlerin vizyonlarında İsa Mesih bazen kadın kıyafetleri içerisinde görünmüş ve Göksel Kudüs'ün Pepuza kentine ineceğini söylemiştir. Millenarianist (bin yıllık) yönüyle de bilinen Montanizm'e göre Mesih'in ikinci gelişi an meselesidir. İsa Mesih insanları o büyük güne hazırlamak üzere Paraklit'i görevlendirmiştir. Paraklit inananları büyük güne hazırlayacaktır. Bunun için İsa Mesih tarafından kendisine yetki verilmiştir. Öyle ki; İsa Mesih Musa'nın emirlerini değiştirdiği gibi o da Pavlus'un öğretilerini değiştirebilir. Buna rağmen Montanistlerin genel anlamda Roma Kilisesinin benimsediği teolojiye bir itirazları yoktur. Onlar, imparatorluğun Frigya bölgesi ve çevresindeki sosyoekonomik hoşnutsuzlukları da fırsat bilerek Mesih'in çok yakında geleceğini haber vermişlerdir.

Montanizm ortaya çıktıktan bir süre sonra Frigya bölgesine, Roma, Kartaca, Galya gibi birçok yere ulaşmıştır. Roma piskoposları zaman zaman Montanistlere toleranslı davransa da genellikle inkâr politikasını tercih etmişlerdir. Harekete katılan ünlü heresiyolog Kartacalı Tertullian, Montanizm'i sistematize etmenin yanında onun çok iyi bir savunucusu olmuştur.

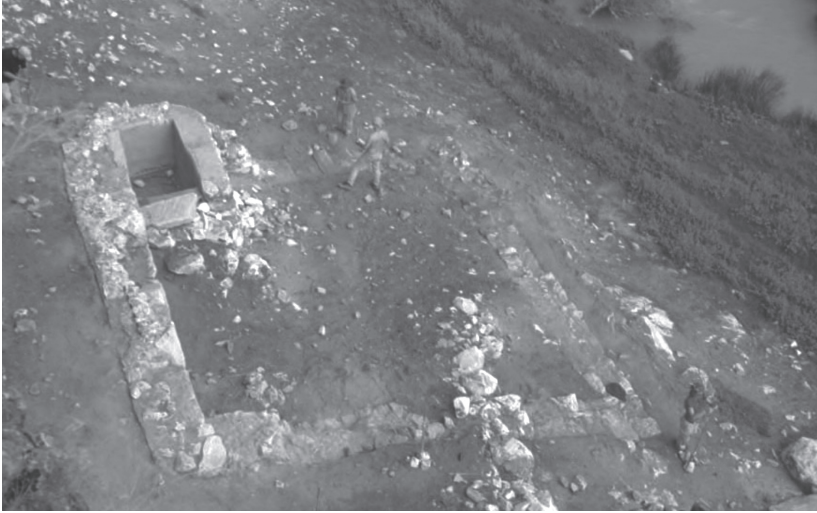
Piskoposların otoritesini hedef alan itirazlar Montanizm'in sonunu getirmiştir. Kilise babaları bir yandan Montanistleri "bebek katili", Montanizm'i ise basit bir köylü hareketi olarak damgalayarak halkın gözünden düşürmeye; diğer yandan sinodlar tertipleyerek Montanizm'i ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Hristiyanlığın imparatorluk dini olmasıyla beraber, kilise heretiklere karşı çok daha baskıcı bir politika izlemiştir. Kimi kaynaklar onun 9. yüzyıla kadar yaşadığını iddia etse de Montanistler, zamanla benzer karakterdeki Novatyanizm, Pavlikyanizm gibi mezhepler içerisinde asimile olmuşlardır.

2. ve 3. yüzyıllarda büyük gürültüler koparan Montanizm'in günümüz kiliselerine fikir ve ilham kaynağı olduğu da öne sürülmüştür. Öte yandan bugün Papalığa yöneltilen eleştiriler dikkatle incelendiğinde, Montanistlerin yaklaşık on sekiz asır önceki itirazlarıyla benzer nitelikte oldukları görülecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Montanistlerin bu hareketleri etkileyip etkilememesi değil yaklaşık iki bin yıl boyunca resmî Hristiyanlığa yöneltilen eleştirilerin birbirine paralel olmasıdır. Roma Hristiyanlığı belki Montanistleri tarih sahnesinden silmiştir; ancak onların muhalefeti farklı zamanlarda ve coğrafyalarda dile getirilmiştir. Batı Hristiyanlığının bugünü dikkate alındığında gelecekte de bu muhalefetin sürmesi muhtemeldir.

Kaynakça

- Aland, K. (1987). Montanism. *Encyclopedia of religion*. M. Eliade (Ed.), (Vol. IX, pp. 81-82). New York: Macmillan.
- Albayrak, K. (2005). İznik Konsili öncesinde ve sonrasında heretik Hristiyan akımları. *Uluslararası İznik sempozyumu içinde* (s. 103-137). İstanbul: İznik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ataurrahim, M., & Thomson, A. (2009). *Bir İslam peygamberi Hz. İsa* (Çev. G. Mehdiyev). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aydın, M. (1982). Hristiyanlıkta teslis doktrini ve Hristiyan i'tizalleri. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, 141-156.
- Aydın, M. (2002). *İsa tanrı mı insan mı?* İstanbul: İz Yayıncılık.
- Batuk, C. (2003). Millenarianist bir hareket olarak Montanizm. *Milel ve Nihal*, 1(1), 41-71.
- Bıyık, M. (2007). Hristiyan eskatolojisinde dünyanın sonu kehanetleri. *Marife*, 2, 163-187.
- Chadwick, H. (2001). *The church in ancient society: From Galilee to gregory the great*. Oxford: Oxford University Press.
- Çoban, B. Z. (2009). *Geçmişten günümüze papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- De Soyres, J. (1878). *Montanism and the primitive church: A study in the ecclesiastical history of the second century*. Deighton: Belland Sons.
- Epiphanius. (1994). *Panarion* (Trans. F. Williams). Leiden: E.J.Brill.
- Eusebius. (1890). Church history. In P. Schaff (Ed.), *Nicene and post nicene fathers* (Npnf2) (Vol. I). New York: Christian Literature Publishing Co.
- Groh, D. E. (1990). Montanism. *Encyclopedia of early Christianity* E. Ferguson (Ed.). Newyork: Garland Publishing.
- Gündüz, Ş. (2005). *Küresel sorunlar ve din*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Heine, R. E. (1989). *The Montanists oracles and testimonia*. Macon: Mercer University Press.
- Jerome. (1892). The letters. In P. Schaff (Ed.), *Nicene and post nicene fathers* (Npnf2) (Vol. I). New York: Christian Literature Publishing Co.
- Kaçar, T. (2002). Montanizm: Erken dönem Kilise'de çatışan gelenekler. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVII(1), 39-59.
- Kaçar, T. (2009). *Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Lawlor, H. J. (1930). Montanism. In J. Hastings (Ed.), *Ere* (Vol. VIII) (pp. 828-832). Edinburgh: T & T Clark.
- Marjanen, A. (2005). Montanism: Egalitarian ecstatic new prophecy. A. Marjanen, & P. Luomanen (Ed.) *A companion to second-century Christian heretics* (pp. 185-212). Leiden: Brill.
- Prokopius. (1990). *Bizans'ın gizli tarihi* (Çev. O. Duru). İstanbul: Ada Yayınları.
- Saint, W. L. (1967). Montanism. *New Catholic encyclopedia* (Vol. 9, pp. 1078-1079). Washington: The Catholic University Of America.
- Şenay, B. (2003). *İlk Rafizi Hristiyan kilisesi: Markûnlilik*. İstanbul: Verka Yayınları.
- Şişman, A. (2001). Misyonerlik faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e dair çalışmalar. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III(2), 1-6.
- Tabbernee, W., & Peter, L. (2008). *Pepouza and Tymion: The discovery and archaeological exploration of a lost ancient city and an imperial estate*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Tarakçı, M. (2005). Hristiyan düşüncesinde apoloji ve St. Thomas Aquinas. *UÜİFD*, XIV(2), 135-146.
- Tertullian. (1885a). On the apparel of women. In P. Schaff (Ed.), *Anf* (Vol. IV). New York: Christian Literature Publishing Co.
- Tertullian. (1885b). On modesty. In P. Schaff (Ed.), *Anf* (Vol. IV). New York: Christian Literature Publishing Co.
- Toprak, B. (2011). *Montanizm: İlk dönem apokaliptik bir reform hareketi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Trevett, C. (1996). *Montanism: Gender, authority and the new prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turan, S. (2004). *Pavlus'un misyon anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Vryonis, S. (1971). *The decline of medieval Hellenism in Asia minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley: University Of California Press.
- Yeni Kudüs Karahallı. (Kasım 11, 2001) *Milliyet*. 1 Ağustos 2011 tarihinde <http://www.milliyet.com.tr/2001/11/11/guncel/gun04.html> adresinden edinilmiştir.

Ek 1. Resimler



Resim 1. Pepuza kentine ait olduğu sanılan yerleşim alanı.



Resim 2. Pepuza yerleşim alanından bir görünüm.



Resim 3. Pepuza yakınlarında bulunan mermer levha.



Resim 4. Pepuza Manastırı



Resim 7. Pepuza yakınlarında, kayaların oyulmasıyla elde edilen patika yol.



Resim 8. Ömerçalı'dan bir görünüm: Göksel Kudüs'ün incecği yer olan Pepuza ve Tymion kentleri arasındaki alan.

Ek 2. Harita



Frigya Bölgesi

Ana Tanrıçalardan Bakire Meryem'e: Kadının Mitolojik Öyküsü

Maksude Kurt Fidan*

Kadının Diğer Adı: Toprak, Ay ve Yılan

G enel anlamda dünya mitlerinde ezoterik bir şekilde kadınla en sık ilişkilendirilen tabiat unsurları toprak, ay ve yılanıdır. Eski çağlardan bu yana kadın, kendisine bu üçgenin içerisinde gizemli bir yer edinmiştir. Aynı zamanda, insanların bir tanrıçanın ya da tanrıçaların var olduğunu düşünmesinin arka planında da bu saikler yatar. Dolayısıyla, tanrıça kültünden bahsetmeden önce meseleye giriş mahiyetinde bu ilişkilendirmelere değinmek faydalı olacaktır. Öncelikle kadın, doğurganlık ve toprak arasındaki ilişkiye göz atacak olursak; MÖ 10.000-3500 arasındaki dönemler kadın ve toprakla ilgili inançların dünyaya hâkim olmaya başladığı zaman dilimi olarak görülür. Bu devirlerde, bütün mitoloji ve inancın odak noktası, yaşamın annesi ve besleyicisi ve ölüleri yeniden doğmak üzere kabul eden cömert tanrıça Toprak (Campbell, 2003)'tır. Yine çoğu mitolojik öyküde 'toprak ana' ve onun eşi olan 'yüce tanrı gök' imgesi mevcuttur. Bu durum, tarıma dayalı topluluklarda gökten yağın yağmurun can verdiği toprağın verim ve bolluğunun hayati önem taşımasıyla ilgilidir (Eliade, 2003a).

Anadolu'daki eski topluluklar için topraktan ürün alınması; doğurganlığın, besleyiciliğin ve adeta sonsuzluğun ve sürekliliğin ifadesidir. Bu özellikleriyle toprağın, üretken ve do-

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

ğurgan olan kadına benzetildiğini görmekteyiz. Böylece 'toprak ana' yani 'ana tanrıça' şeklinde ifadeler kullanmışlardır (Olgunlu, 2004). Bu açıdan arkaik insandan günümüze kadar toprağın dişi olarak tasavvur edildiğini söyleyebiliriz. Bir araştırmacının da ifade ettiği gibi "Doğum- hayat- ölüm'den oluşan çemberin toprağa bağlanması hemen bütün kültürlerde görülür. Ölen kişinin gömülmesi ana toprakla bir bütünleşmedir." (Mülayim, 1986). Bu ifade, ana tanrıça olarak kişileştirilen toprağın evrensel boyutunu vurgulamaktadır. Yine, bazı toplumlarda ceset gömülürken cenin biçimi verilir, böylece toprak ananın onu ikinci kez doğurabileceğine inanılırdı (Eliade, 2003a). Dolayısıyla, insan yeniden doğmak istiyorsa toprağa girmek zorundadır fakat toprağa ihanet ettiği müddetçe toprak onu kendi bedenine almayacaktır. Bu açıdan ülkemizde de bazı bölgelerde halk arasında kötü olarak bilinen bir kişi öldüğünde "Toprak bile onu kabul etmez." gibi ifadelerin kullanılması ilgi çekicidir (Kaplan, 2006).

Belki de kadın, doğurganlık ve toprak ilişkisinin en güzel ifadesi, Platon'un "Kadın toprağı taklit eder." sözündedir (Loroux, 2005). Gerçekten de toprak, insanların ihtiyacı olan her şeyi sunan dişil maddedir; dolayısıyla toprak, kadın bedeni için, kadın bedeni de toprak için bir metafordur (Berktaş, 2000). Yine kadın ezoterik açıdan toprakla dayanışma hâindedir; insani ölçekte çocuk doğurma, toprağın verimliliğinin bir çeşidi olarak görülmektedir. Üretkenlik ve doğum ile ilişkili tüm dinî deneyimler kozmik bir yapıya sahiptir. Kadının kutsallığı toprağın kutsallığıyla bağlantılıdır (Eliade, 1991).

Kadının doğurganlığı ve toprakla ilişkisi, kadının tarımla olan ilişkisine de yansımıştır. Nitekim kadim topluluklarda tarımın tümüyle dinî bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mesela, toprağın verimsizliği, tanrılara küfürde bulunmuş veya onlara karşı bir günah işlenmiş olmasından ileri gelmektedir (Kabağağaçlı, 2005). Bahsettiğimiz ilişkiye bir örnek daha vermek gerekirse bazı hikâyelerde kısır kraliçe şöyle yakınır: "Üzerinde hiçbir şeyin yetişmediği bir tarla gibiyim." Buna karşın 12. yüzyıla ait bir şiirde Meryem Ana meyve verdiği hâlde saban işlememiş (sürülmemiş) toprak olarak onurlandırılmaktadır ve Orta Doğu Bölgesinin baş tanrısı Ba'al, "tarlaların kocası" olarak adlandırılmıştır. Yine, Yunanlılar ve Romalılar tarla ile rahmi, tarım ile de doğumu özdeşleştirmişlerdir. Hindistan ve Güneydoğu Asya'daki Bhantu Kabilesi, kadınların kısırlığının tarım için bir tehlike oluşturduğunu düşünürken Nicobar'da eğer tohumu hamile bir kadın ekerse hasadın bol olacağı söylenmektedir. Güney İtalya'da, hamile bir kadının giriştiği her işin verimli olacağına, ektiği her şeyin bir cenin gibi gelişip büyüyeceğine inanılmaktadır (Eliade, 2003a).

Kadınla ilişkilendirilen bir diğer önemli unsur da aydır. Ay, eski çağlardan beri insanların ilgisini çeken kiminin kalbine korku kimininse sevgi salan bir gök varlığıdır. Anadolu'nun en eski toplulukları olan, Hurriler, Hititler, Urartularda ve bunların çöküşünden sonra ortaya çıkan Yunan-Roma Dönemine değin yaşayan toplumlarda ay, bir tanrı ya da tanrıça olarak saygı görmektedir; onun birçok kutsallık taşıdığına ve yeryüzü olaylarıyla yakın ilgisi bulun-

duğuna inanılmaktadır (Eyüboğlu, 2007). Ayrıca ayın, dindar insana ifşa ettiği şey yalnızca, ölümün ayrılmaz şekilde hayata bağlı olduğu değil, aynı zamanda, ölümün nihai olmadığı, onun ardından daima yeni bir doğumun geldiğidir (Eliade, 1991).

Ay'ın hareketleri ile kadınların aybaşı hâlinin çakışması, insan yaşamında fiziksel ve belirleyici bir olay olarak merakla gözlemlenmiştir (Campbell, 2006). Bundan dolayı birçok kültürde ayın, "kadınların hâkimi" olduğuna inanılması bununla ilişkilendirilebilir. Yine ay ve evreleri kadının üç çağını hatırlatması açısından önemlidir. Hilal biçimindeki ay kızlığı (bakireliği), dolunay kadınlık ve gebeliği, küçülen ay ise analığı simgeler (Kabaağaçlı, 2008). Ayın bir evresini oluşturan "yeni ay", yenilenme arzusunun, yeniden doğuş umutlarının gerçekleştirilebileceği inancını verir. Yine sular da belirli ritimlerle hareket ettikleri (yağmur, gelgit) ve canlıların büyümesini sağladıkları için ayın etkisi altındadır. Örneğin Babil ay tanrısı Sin, suları denetler. Birçok gelenekte ortak bir unsur olan tufan mitleri de ay ve aya dair inanışlarla ilişkilidir (Eliade, 2003a).

Bunun yanı sıra, şiiirler de sevgili "ay yüzlü" olarak tasvir edilir. Bir mistiğin deyimiyle, "Ay, güzelliğin simgesidir ve insanın sevgilisini parlak ayla karşılaştırması, ona yapılabilecek en büyük övgüdür." (Schimmel, 2004). Aynı zamanda ay kaderle de ilişkilendirilmiştir. Ayın, yaşıyan her şeyin efendisi ve ölülerin rehberi olarak kaderi de ördüğü düşünülür. Ulu tanrıçaların ayın, toprağın ve bitkilerin erdemlerini bünyelerinde topladıklarına inanılan kültürlerde, insanların kaderini dokudukları iplik ve bunu yaparken kullandıkları alet tanrıçalara işaret eder. Bu motif, Doğu'da yaygındır; tasvirlerde, Hititlerin ulu tanrıçası İştâr'ın, Suriyeli tanrıça Atargatis'in ve Efes tanrıçasının elinde bir iplik bulunur. Tanrıça betimlemelerinde yer alan "boynuz" imgesi de ayla özdeşleştirilmiştir. Büyük bereket tanrılarını temsil eden öküz boynuzları, Yüce Ana'nın simgesidir. Göründükleri her yerde büyük bereket tanrıçasına işaret eden boynuz, yeni ayın simgesinden başka bir şey değildir: öküz boynuzlarının hilale benzedikleri için ay simgesi olduklarına kuşku yoktur; bu nedenle iki boynuz, gök cisminin mükemmel evrimini ifade eden tam hilali temsil etmektedir (Eliade, 2003a).

Bazı hayvanlar, biçimleriyle ya da varlıklarıyla ayın kaderini çağrıştırdıkları için ayın bir simgesi ya da temsilcisi olmuştur. Bu açıdan ayla ilişkilendirilen hayvanlardan biri olan yılan, kadınlıkla özdeşleştirilmesi nedeniyle dikkat çekicidir. Bütün toplumların mitolojilerinde, kültürlerinde ve dinlerinde karşımıza çıkan yılanın, sembol olarak kullanım alanı epeyce geniştir. Bilindiği üzere zehirli ilaç yapımında kullanılmakta ve yılan, tıp sembolizminde şifayı simgelemektedir. Kabuk değiştiren bir hayvan olarak yılan, sonsuz yaşama da işaret eder. Öte yandan, yılan ve kadına ilişkin "bereket ve doğurganlık" kavramlarıyla bağlantılı çok sayıda inanış mevcuttur. Örneğin, Yahudi Rabbani literatürde, kadınların özel günleri, Havva'nın cennette yılan tarafından kandırılması ve ilk insanın düşüşüne sebep olmasının sonucu olarak, yani cezası şeklinde açıklanır. Yine Hindistan'da yılanlar Budizm Döneminde beri evrende bereketin dağıtıcısı olarak görülürler. Bazı resimlerde kadınlarla kobra-

ların çiftleştigi görülür. Hindistan'da pek çok inanış, yılanların bereket dağıtıcı ve üretken niteliklerini ortaya koyar: Bu anlamda yılanların kadınların kısırlaşmasını engellemek ve çok çocuk doğurmalarını sağlamak gibi işlevlerinin olduğuna inanılır (Eliade, 2003a).

Yılanlarla tanrıçalar arasında da sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Örneğin, Yunan tanrıçalarının en çok saygı görenlerinden biri olan tanrıça Hera, tarih öncesi yılan tanrıçaların torunu olarak görülür. Mısır'da aynı zamanda bir inek olarak düşünülen tanrıça Hathor, dünyaya hükmeden en eski yılan olarak tanımlanır (Gimbutas, 2006). Hayatındaki değişim süreçlerinin kendisine bilgelik kazandırdığına inanılan kadın imajının tanrıçalara yansıttığı bilgelik sıfatı ile yılanın derisini değiştirmesi sayesinde kazandığı hayat tecrübesi arasında bir ilişki kurulmaktadır. Bu açıdan tanrıçalara dair çok sayıda arkeolojik malzemede tanrıçanın yanında durduğu hayat ağacının bekçisi olarak elinde ya da bedenine sarılmış "yılan" figürüne rastlanması bize tanrıça kültürünün yılanla olan sıkı ilişkisinin tarihsel kanıtlarını sunmaktadır.

Tarırlar Kadınlken: Tanrıça Kültü ve Kadın

Ana hatlarıyla insanları tanrıçaların var olduğuna iten düşünce dünyasını kısaca betimledikten sonra tanrıça kültüne değinmek faydalı olacaktır. Öncelikle belirtilmelidir ki tanrıça kültü, çok çeşitli inanç ve ritüeli içerisinde barındırmaktadır. Bu kültürün, coğrafi ve kültürel şartların etkisiyle değişen anlamlara sahip olduğu da söylenebilir. Uzun bir gelişim sürecine ve karmaşık bir yapıya sahip olan tanrıça kültü, tanrıçanın toplum ve düzenin koruyucusu olması, savaşçı yönü, kültür ve sanatla ilişkisi, aşk, evlilik ve aile üzerindeki hâkimiyeti, ezoterik bilgi ve büyüyle ilişkilendirilmesi ve yine hastalık, şifa ve ölümle olan bağlantısıyla önemli sosyal fonksiyonlar icra ederken aynı zamanda gökyüzü, yeryüzü, meteorolojik olaylar ve yer altı dünyasıyla olan sıkı ilişkisiyle de kozmik bir rol üstlenmiştir.

Her tanrıça aynı zamanda hem bakire hem kadın hem de anne şeklinde üç boyutlu bir karaktere sahiptir ve bu çoklu karakter onun dünya hayatı üzerindeki egemenliğini simgelemektedir (Kölemenoglu, 2001). Bir tanrıça figürü bazı medeniyetlerde bilgeliği, anneliği, hayat vermeyi simgelerken bir başka kültürde aynı tanrıçaya başka isimler altında farklı anlamlar yüklenmiş, mesela yok eden, savaşçı ve baştan çıkaran gibi manalar verilebilmiştir. Bazen aynı tanrıçanın farklı isimler altında kategorize edildiğini görmekteyiz. Mesela, Sümerlilerde İnanna, Babil'de İştar, Anadolu'da Kybele, Efes'te Artemis, Yunanistan'da Demeter vb. muhtelif topluluklarda aynı ana tanrıça arketipini ifade ederken bazen de Mısır'daki İsis gibi bütün varlıkların annesi olma, hem yaratma hem yok etme ve bilgelik şeklindeki birçok arketipi kendisinde toplamıştır (Mascetti, 2000). Örneğin, Orta Doğu'nun ilk egemen tanrıça figürü olan aşkın ve bereketin koruyucusu tanrıça İnanna, Babil'de İştar, Anadolu'da Kybele, Yunanistan'da Aphrodite\Demeter, Roma'da Venüs gibi farklı kılıklara girse de sonuçta tüm bu tanrıçalar, verimliliğin "kutsal bir dişi" tarafından korunması geleneğini temsil etmiştir (Caner, 2004). Bu anlamda tanrıça kültü, tarıma dayalı toplumlarda 'bereket' açısından öne

çıkmiş ve tanrıça yeryüzüyle ilişkili olarak hayatın bahşedicisi, yaratıcısı olarak düşünölmüş ve aynı zamanda arpa, mısır, buğday vb. tanrıçası gibi tanrıça formları oluşmuştur.

Çalışmamızın ileri safhalarındaki olgusal çerçeveyi daha anlaşılır kılmak maksadıyla tanrıça kültü ile ilgili bazı önemli kavramlara değinmemiz gerekmektedir. Bu anlamda, tanrıçaların dünyaya getirdikleri oğul tanrıların, sonraları annelerinin eşleri olarak mitlerde boy göstermesi neticesinde bir "sevgili-oğul" teması oluşmuştur. Tanrıça kültünün özelliklerinden biri de tanrıçanın sevgili-oğlu olan, acı bir şekilde ölen ve daha sonra da dirilen bir tanrının yasının tutulmasıdır. Bu açıdan eski çağ mit ve ritüellerinin en önemli öğelerinden biri, en erken biçimi Temmuz mitinde görölen ölen ve dirilen tanrı olup tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Bunu "Yeni Ahit" Döneminde Greko-Romen dünyasında son derece geniş bir alana yayılan Doğu kaynaklı çeşitli sır-kültlerinde de görmekteyiz (Hooke, 1993).

Tanrıça kültüründe önemli bir diğer husus da "kutsal evlilik"tir. Tarıma dayalı toplumlarda önemli bir yere sahip olan "kutsal evlilik" ritüeli, mevsimsel bir döngü olarak baharın gelişini ve toprağın bereketlenmesini ifade eder. İlk örneği, yerle göğün birleşmesi modeline dayanmaktadır. Yer ile gök arasındaki evlilik, tarlaların ürün vermesi için model oluşturduğu gibi büyük olasılıkla insan evliliklerine de esin kaynağı olmuştur. Örneğın, Atharva-Veda'daki bir metin gelin ve damadı, yere ve göğe benzetir (Eliade, 2003a). Tanrıça kültüründe, her kentin kraliçe veya prensesi tanrıçayla özdeşleştirildiğinden kral eşi de tanrıyı temsil eder (Campbell, 2006). Kimi araştırmacılara göre, Sümer'de Dumuzi ve İnanna'nın "kutsal evlilik"i muhtemelen, Dumuzi'nin kral, İnanna'nın koruyucu tanrıça olduğu Uruk'ta yerel bir ayın olarak başlamış, yüzyıllar içinde Sümer'in, daha sonra Akad'ın kralının mistik biçimde Dumuzi'nin yerini aldığı milli bir bayrama dönüşmüştür (Kramer, 2002).

Yer ve gökte olduğu gibi güneşle ayın birleşmesini de sembolize eden kutsal evlilik, tanrının yer altı dünyasından dönmesinden sonra ilkbaharda, tapınakların en tepesinde yer alan ve tanrıçanın rolünü üstlenen yüce rahibeler ya da kraliçenin bulunduğu gelin odasında kutlanırdı. Kutsal evliliğın belki de en eski sembolüne, hayat ağacının yanında oturan tanrı ve tanrıçayı resmeden Sümer mühürlerinde rastlanılır.(bk. Resim 1.) Bu açıdan kutsal evlilik, yeryüzündeki hayatın kişileştirmesi olan kral tanrı ve tanrıçanın bir araya gelmesiyle, topraktaki bereketin canlanmasını temsil eden en önemli ritüeldir (Baring, & Cashford, 1993).

Tanrıça kültü ile ilgili kısaca bu bilgileri verdikten sonra, Tanrıça kültürünün bulunduğu toplumlarda kadının statüsüne gelecek olursak öncelikle bu konuda, tüm toplumlar için genel geçer bir yargıya ulaşılamayacağını belirtmek gerekir. Kimi araştırmacılara anaerik toplumlarda kadının statüsünün iyi olduğunu iddia ederek tanrının cinsiyetinin gücü elinde bulunduranlar tarafından belirlendiğı tezini desteklerken (Stone, 2000) kimi araştırmacılar da kadınların toplumsal alandaki zayıflıklarıyla ters orantılı olarak onların mitolojik temsillerinin o denli fazlaştığını ileri sürmektedir. Mesela, Olympos tanrıçalarıyla doludur ama Yunan şehir devletlerinin kadın yurttaşları yoktur (Duby, & Perrot, 2005). Öte yandan, bazı araştırmacılar,

tanrıça kültünün hâkim olduğu dönemlerde kadının yüksek bir statüye sahip olduğunu iddia etmekte ve tek tanrılı dinlerin gelişinin bunu yerle bir ettiği ve kadını daha çok ikincil bir statüye ittiği tezini ileri sürmektedir. Örneğin, ilginç bir şekilde, İslam öncesi Arabistan'da kadının iyi bir statüde olduğu ve burada rahibelerin bulunduğu iddia edilmekte ve hatta Hz. Muhammed'in ölümüne sevinen ve bayram eden rahibelerden bahsetmektedirler (Berktaş, 2000). Oysa kaynaklarda, İslam'dan önce, Arap Yarımadasında orta ve aşağı tabakalardaki kadının hiçbir önemi olmadığından söz edilir. Hatta bu toplumda, büyüdüğünde ırzına bir saldırı vuku bulur da şerefi lekelenir endişesi ve yoksul kalıp besleyemeyeceği korkusuyla kızların diri diri toprağa gömüldüğü tarihsel bir gerçekliktir (Algül, 1991).

Yine Anadolu'da ana tanrıça kültünün arkeolojik kalıntılarının bulunduğu Çatalhöyük'teki, kadın ve erkeklere ait kemikler üzerinde yapılan incelemeler sonucunda her iki cinsin de eşit kalitede gıda tükettiği, aynı zamanda incelenen kemiklerdeki kurum miktarı da göz önünde bulundurularak kadınların ev içinde erkeklerden daha çok vakit geçirmedeği saptanmıştır. Dolayısıyla bu araştırmanın, Çatalhöyük'te kadın ve erkeğin eşit olduğu bir toplumsal cinsiyet sistemine işaret ettiği söylenebilir (Caner, 2004). Bu bilgiler çerçevesinde, tanrıça kültünün hâkim olduğu toplumlarda kadının statüsüne dair kesin bir yargıya ulaşamayacağının anlaşılmasıyla birlikte, bu tarz toplumlarda mutlaka kadının statüsünün iyi olması şartının aranmasından ziyade, bir toplumda kadının ifade ettiği anlama göre "tanrıçalara" atfettikleri özellikler arasında belli oranda bir paralellik olduğu ileri sürülebilir.

Peki, eski çağlarda dünyanın her yerinde muhtelif şekillerde yüceltilen tanrıça kültü, nasıl oldu da zamanla yerini eril tanrılara bıraktı? Öncelikle belirtmek gerekir ki, MÖ 3. bin yılın başlangıcından itibaren ana tanrıça, tanrılar panteonunun başındaki yerinde artık görülmez olmuş ve tanrıça yerini, genellikle fırtına ya da yıldırım tanrısı olan bir erkek tanrıya bırakmıştır (Berktaş, 2000). Bu tarihsel süreçte, başlangıçtaki ana tanrıça birbirleriyle ilişkili olan farklı tanrıçalar hâline gelmiş ve mesela Sümer'de İnanna'nın gücü Enki tarafından çok sayıda tanrı ve tanrıça arasında bölüştürülmüştür (Baring, & Cashford, 1993). Öte yandan Antik Yunan'da da Zeus, eski zamanlardan beri tapınılan Helen öncesi dönemin yerel tanrıçalarının yerini almış ve egemenliğini ilan etmiştir (Eliade, 2003b). Yahudi kültüründe ise, Yüce Baba (Yahve), hayatın yaratıcısı olarak Yüce Ana'nın yerini almıştır (Baring, 2008).

Fakat bu geçiş sürecinde tanrıçalar, bu kültürlerdeki etkilerini yitirerek tamamen ortadan kalkmamıştır. Erkek tanrı figürleri, Minos ve Miken uygarlıklarında ana tanrıçaların otoritelerini yitirmesinden sonra bile tam bir hâkimiyet oluşturamamıştır. Yine ana tanrıça kültü bir ölçüde baskınlığını kaybetse de Mezopotamya'dan, Anadolu ve Ege'ye kadar etkisini sürdürmüştür. Hatta doğum ve yaratılış mitlerinde pek çok yeni sembol altında tekrar tekrar ortaya çıkmıştır (Demirci, 1996). Bunun yanı sıra, zamanla ana tanrıça esrarlı bir biçimde kendisine ayrı bir varlık ve kimlik edinerek halk dindarlığında gücünü sürdürmeyi başarmıştır. Eski ana tanrıça kültürleri, fetihler ve işgaller yoluyla bölgeden bölgeye yayıldıkça, bu-

ralardaki benzer tanrıça kültleriyle birleşmiş ve onların özelliklerini kendilerinde değiştirip dönüştürmüşlerdir (Berktaş, 2000). Özellikle de Hristiyan geleneğindeki "Meryem" figürü, ilerleyen çağlarda tanrıçanın geri dönüşü olarak yorumlanmıştır (Baring, & Cashford, 1993).

Tanrıçalardan tanrıya geçiş sürecinin nasıl gerçekleştiği hususunda çok sayıda tez ileri sürülmektedir. Hatta ileri sürülen bu tezler doğrultusunda, panteondaki öncü tanrıçaların zamanla yerini tanrılara bırakması olgusunu kadının değişen tarihsel, sosyolojik ve teolojik anlamı ile ilişkilendiren feminist araştırmacıların meseleye bakış açısı dikkate şayandır. Bazı feminist araştırmacılar, ilk olarak tanrıçanın ve tanrıçayla ilişkili olan sembollerin bir imaj değişimine uğratıldığı tezini savunmaktadır. Öyle ki onlara göre, önceleri İsis, Kybele, Demeter ve Artemis gibi ulu tanrıçalarla ilişkilendirilen karanlık, ifade edilemez bir hikmeti, hayatın gizemini ve yeniden dirilişi sembolize etmekteydi. Ama tanrıçalardan tanrıya geçiş sürecinde "karanlık", kötülüğü anlatan bir sembol hâline gelmiştir (Baring, & Cashford, 1993). Ayrıca, bir zamanlar her şeyin yaratıcısı olan toprak (ve kadın bedeni), sonradan yalnızca erkeğin "can veren tohumu"nu taşımaya yarayan bir araca dönüşmüştür. Yani bir zamanlar ana tanrıça ve onun cisimleşmesi olan kadınla kurulan olumlu ve kuşatıcı anlam kaybolurken bunun yerini toprağın ve kadın bedeninin cansız madde ile özdeşleştirilip yaratılıştan yoksun bırakılması almıştır (Berktaş, 2000).

Yine giderek mitolojilerde "güneşin" hâkim olmaya başladığını söyleyen bu araştırmacılar, MÖ 1200'lerde sanat ve edebiyat alanında kaosun, kötülüğün ve ölümün kişileşmiş hâli olan ejderha ve yılanları yenen güneş kahramanı mitinin her yerde ortaya çıktığını söyleyerek bunun ölümün ve hayatın, 'ayın bütünlüğünün' hâlleri olarak algılandığı eski dönemlerdeki bilincin temel değişimini gösterdiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda Babil yaratılış destanı Enuma Eliş de, ana tanrıçanın yerini tanrıya bıraktığı ilk mit olarak yorumlanmıştır. Bu düşünceye göre, artık insanoğlu her şeyin annesi olan bir tanrıçanın rahminden değil, kurban edilmiş bir tanrının kanından yaratılmıştır. Bunun etkisi, Hitit, Asya, İran, Kenan, Yahudi, Grek ve Roma mitolojilerinde de devam etmiştir (Baring, & Cashford, 1993). Öte yandan kimi araştırmacılar da bu mite, ejderhanın karanlığı olduğu kadar, kuraklığı, kuralların askıya alınmasını ve ölümü simgelediği ve zaferi tanrının kazanmasının ülkenin istikrarını ve refahını ifade ettiği şeklinde farklı yorumlar getirir (Eliade, 2003b). Yine, çok farklı anlamlar çıkarılabilecek olan bu mitten, insanın ve evrenin tanrısal bir temeli olduğunu ve aynı zamanda içerisinde kötülüğü ve günahı da barındırdığını anlamamız mümkündür.

Kimilerine göre de bu geçiş sürecini etkileyen bir diğer faktör, MÖ 2000'lerden itibaren mitlerde savaşın baskın olmasıdır. Bu dönemde kanlı savaşlar artmış, kabileler arasında gerçekleşen savaş ve fetihler haklı ve doğal olarak kabul edilmiştir ve bu durumda "güçlü" olmak da önem kazanmıştır. Dolayısıyla değişen dünya şartları odak noktayı tanrıçalardan oğullarına, evrenden insanlığa doğru çekmiştir (Baring, & Cashford, 1993). Bütün bu ileri sürülen tezlerden sonra, iddia edildiği gibi tarih sahnesinde birçok alanda kadınların geri planda

bırakılışının bu süreçle ilişkilendirilmesinin ne kadar sağlıklı olup olmayacağı tartışmaya açıktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tanrıça kültünün hâkim olduğu toplumlar ile kadının statüsü arasında bir paralellik olduğunu iddia etmek zor gibi gözükmektedir. Oysa hususi bir toplumun tanrı ve tanrıçalarının, o toplumun değer ve geleneklerini yansıtması gerekse bile birileri, mitolojik dünyayla insanlar arasında doğrudan bir benzerliğin olduğunu ileri süremez (Ludwig, 2005). Sonuçta, bazı feminist düşünürler, kutsaldan dışillığın arındırılışının kadını baskı altında tutmayı temsil ettiğini ileri sürse de bu fenomen, aynı zamanda monoteizmin, herhangi bir cinsiyet söz konusu olmaksızın, tüm haricî tanrıların ihracını gerektirdiği şeklindeki tamamen teolojik bir argümanla da açıklanabilir (Preston, 2005).

Tanrıça'nın Devam Eden Yüzü: Bakire Meryem

Tarihsel süreçte ana tanrıçalar eski görünürlüklerini yitirseler de hakikatte bazı figürler üzerinden günümüzde tüm canlılığıyla yaşatılmaktadır. Hristiyanlıktaki Meryem de bunun en açık örneğini sunmaktadır. Bu yüzden, Hristiyanlıktaki "Bakire Meryem" figürü üzerinden hem tanrıçaların bu figür ile olan mitolojik etkileşimlerini hem de bu seyirde Hristiyanlıkta kadının değişen anlamını izah etmeye çalışacağız. Öncelikle belirtmek gerekir ki Hristiyanlığın hem ortaya çıktığı hem de yayıldığı bölgelerde daha önce hâkim olan dinî unsurlardan etkilenmiş olduğu bilinen bir gerçekliktir. Nitekim Hristiyanlık, yalnız Yahudi öğretisinin mirasını taşıyan bir oluşum değil aynı zamanda Helenistik-Gnostik inançların tesiri altında gelişen bir din olarak da değerlendirilir (Schimmel, 1999). Nasıl ki Yahudilik, mevsimlere endekli bayramları ve kozmik simgeleri, İsrail oğullarının tarihindeki önemli olaylara hallederek tarihselleştirmişse, kilise babaları da aynı yolu izleyerek Asya'ya ve Akdeniz'e özgü simgeleri, dinsel törenleri ve mitleri İsa ve Meryem merkezli bir "kutsal öykü"ye bağlayarak Hristiyanlaştırmıştır (Eliade, 1993).

Hristiyanlıktaki Meryem'in tanrıçalarla olan çarpıcı benzerliklerine göz atacak olursak ilk olarak Sümer'in aşk ve bereket tanrıçası olan İnanna'nın birçok niteliğinin İsa'nın annesi Meryem'e aktarıldığı ileri sürülebilir (Çiğ, 2006). Öyle ki antik bir Sümer şehri olan Uruk'ta çok sayıda tapınak tanrıça İnanna'ya adanmıştır. Aynı şekilde, Hristiyanlıkta Meryem kültünün hız kazandığı dönemlerde (4. yüzyıl), örneğin Fransa'da yalnızca yüz kilise ve seksen katedralin Meryem'e ithaf edilmiş olması ilgi çekicidir. Bunların yanı sıra İnanna'nın en belirgin özelliklerinden birisi savaşçı bir tanrıça olmasıdır. İnanna da olduğu gibi savaşlarda tanrıçalara yakarış, sonraki yüzyıllarda Asurlulara, Kenanlılara, Yunanlılara ve hatta Hristiyanlıktaki Bakire Meryem'e intikal etmiştir. Bu açıdan kimi yazarlar, Meryem'in simgesinin Hristiyan ordularının sancaklarına iliştilmesinin Meryem'e, savaş tanrıçalarına benzer bir rolün atfedildiğini gösterdiğinin altını çizmektedir (Baring, & Cashford, 1993).

Sümer'deki İnanna ve onun Akatlardaki karşılığı İştar, Venüs yıldızı ile temsil edilir. Çoğu medeniyette de Venüs yıldızına göğün kraliçesi olarak tapılırdı. Hatta Eski Ahit'teki Yerem-

ya'da, kadınlar, göklerin kraliçesine pideler yaptığı ve buhurlar yaktığı için azarlanmaktadır (Yeremya 7: 18, 44: 15-19). Pek çok tanrıçanın nitelendirildiği "göklerin kraliçesi" veya "cennetin kraliçesi" sıfatının Meryem için de 1954'te Katolik Kilisesi tarafından ilan edildiği dikkate şayandır. Bu açıdan, 5. yüzyılın ilk yarısında anlaşılmaz ve sessiz Meryem, bir anda "cennetin kraliçesi" oluvermiştir (Weigall, 2002). Öte yandan, Hristiyanlıkta Meryem, ebedî lanetten kurtulmanın son ümidi olarak görülüp merhametli ve bağışlayıcı bir figür olarak ortaya çıkmasıyla, Sümerli tanrıça Ninhursag'ın "Ölümlere Hayat Veren" ve İnanna'nın çağrıldığı "Günahların Bağışlayıcısı" gibi kadim unvanları yeniden üstlenmiş gözükmektedir. Yine, teolojik olarak da Meryem, hiçbir oğlunun yakarışını geri çevirmeyen merhametli bir anne olarak görülmüştür (Baring, & Cashford, 1993). Bu açıdan da Meryem, Hristiyan dua ve ibadetinde çok önemli bir yer edinmiştir.

Meseleye tanrıça mitlerinin en önemli özelliklerden biri olan "kutsal evlilik" ritüeli açısından baktığımızda, tanrı ve tanrıça arasındaki kutsal evlilik imajının Hristiyan ortodoksisinde yer alması mümkün gözükmesinde de Gnostik metinlerde İsa'nın sevdiği ve (hatta evli olduğu), kutsal vazoyu taşıyan Mecdelli Meryem düşüncesi bu mitsel öğeye örnek teşkil edecek unsurlar içerir. Bu anlamda 12. yüzyılda Hristiyan ikonografisinde yer alan "bakire'nin taçlandırılması" adını taşıyan tasvirlerde, Meryem'in İsa'nın yanında onun annesi olarak değil de gelini olarak yer alışı önemlidir. Yine, daha sonraki yüzyıllarda Meryem'in, Notre Dame ve Chartres Katedrallerinin girişlerinde Cennetin Kraliçesi olarak taçlandırıldığı görülür (bk. Resim 2.). Bu tasvirlerde Meryem ile İsa arasında yaş farkı olmayışı da dikkat çekicidir (Baring, & Cashford, 1993).

Sümerli tanrıçalar ve Meryem arasındaki benzerlikler bunlarla sınırlı değildir. Yine Meryem'in de oğlu, tanrıça İştarda'daki gibi kurban olarak ölür, yer altı dünyasına iner ve ölümünden sonra yeniden dirilir (Baring, & Cashford, 1993). Bunlara ilaveten Sümer mitolojisinde şairler, mersiye ve ağıtlarında "ağlayan tanrıça" imgesini geliştirmiştir. Bu açıdan Ölüler Diyarına getirilen kocası için yas tutan İnanna bir "Mater Dolorosa" yani "kederli anne" tablosu çizmektedir (Kramer, 2002). Öte yandan, bir 'Mater Dolorosa' olarak Meryem'in çarımha gerilmiş oğluna ağlayışı, Sümer'de tanrıça İnanna'nın Dumuzi, tanrıça İştarda'nın Temmuz, Mısır'da tanrıça İsis'in Osiris, Yunan'da tanrıça Aphrodite'in Adonis, tanrıça Demeter'in Persephone ve Anadolu'da tanrıça Kybele'nin Attis için ağlamasını anımsatmaktadır (Baring, & Cashford, 1993). 15. yüzyılda Michelangelo tarafından yapılan ve bugün de Vatikan'daki San Pietro Bazilikası'nda bulunan, "Pieta (Merhamet)" diye isimlendirilen, çarımının dikildiği bir tepeyi temsil eden bir yükseltinin üzerinde oturan Meryem'in kolları arasında çıplak ve ölü İsa'yı tuttuğu bir heykel bulunmaktadır (Girardi, 2005) (bk. Resim 3.). Bu heykel Meryem'in 'Mater Dolorosa' olan yönünü açıkça vurgulamaktadır.

Sümer mitolojisinin yanı sıra Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde yaygın olan İsis-Osiris mitlerinin de ilk Hristiyanlık üzerinde büyük etkisi olduğu kabul edilmektedir. Kültleri Av-

rupa'ya da geçmiş olan bu iki büyük Mısır tanrısının Hristiyan topluluğunun geliştiği Roma ve merkezlerinde de yüceltildiği söylenir (Weigall, 2002). Hatta kimileri, üç bin yıl boyunca kendisine Mısır'ın büyük tanrıçası olarak tapılan İsis'in kült ve çok sayıdaki imajının doğrudan Meryem figürüne geçtiğini ileri sürer (Baring, & Cashford, 1993). Bazı araştırmacılara göre, yeni gelişen Hristiyanlık, İsis'e tapınışı ortadan kaldırmada büyük zorluk çekmiştir. Hristiyanlıkta İsis heykellerini yok etme ve tapınaklarının yerine kiliseler inşa etmenin yanı sıra, onu ustaca Hristiyan inancıyla bütünleştirme çabası da vardı. Bu açıdan bazı tasvirlerde çocuğuyla birlikte resmedilen Meryem Ana, kucağına genç Horus'u alan İsis'i andırmaktadır (Leclant, 2000). Ayrıca, besleyen bakire teması, ilk olarak Mısır'da ortaya çıkmıştır. İsa'dan binlerce yıl önce tanrıça İsis, bebek Horus'u emzirirken tasvir edilir (bk. Resim 4-5.). Bu gelenek Bakire Meryem ikonografisini de etkilemiştir (Warner, 1978).

Mısır mitolojisinde İsis, insanlığa ilaç sanatını öğreten şifa verici bir tanrıça olarak yüceltilir. Bu açıdan eski bir tema olarak tanrıçalardaki "annelik" vasfı ile birlikte düşünülen "süt sembolünün" Bakire Meryem'e teslim edilişi önemlidir. Zira onun göğsünden akan sütün ve göz yaşlarının hastaları iyileştirdiği düşünülmüştür (Preston, 2005). Öyle ki kimilerine göre, şifa veren tanrıça kültünün en büyüleyici yanı, Avrupa'nın her yanındaki modern Hristiyanlıkta hayatietini sürdürür. Meryem'e atfedilen kiliseleri ziyaret eden hacıların onu bir şifa verici olarak gördüklerine dair çok sayıda örnek vardır (Green, 1999). Ayrıca, Rum Ortodokslarınca *ayazma* adı verilen İstanbul'daki bazı su kaynaklarının "Yol Gösterici Meryem", "Hayat Verici Kaynak Meryem" diye isimlendirilmeleri, Ayvansaray ile Eğrikapı arasındaki Blakhernai *ayazmasının* Meryem'e ithaf edilmesi ve suyun bir Meryem kabartmasından fışkırması da onun, şifa veren bir tanrıça gibi görülmesinin bir sonucu olduğu düşünülebilir (Yitik, 2001).

Meryem ve tanrıça İsis arasında aldığı unvanlar açısından da benzerlikler bulunur. Meryem'e verilen "Tanrının Annesi" unvanı ilk olarak İsis tapımının Mısır'daki en büyük merkezi olan İskenderiye ilahiyatçıları tarafından 3. yüzyılın sonuna doğru verilmiştir. Hatta 5. yüzyılda İskenderiyeli Cyril'in bir vaazında Meryem'le ilgili olarak İsis ve onun kopyaları olan Efesli tanrıçaların solmasıyla insan kalbinde boşalan yerin Meryem ile dolabileceğini söylemesi oldukça çarpıcıdır (Weigall, 2002). Yine, denizyıldızı anlamına gelen "Stella Maris" unvanı da önceleri İsis'e aitken, daha sonraları Bakire Meryem için de kullanılmıştır (Nösström, 1999). Meryem isminin etimolojik olarak da Mısır'daki tanrıça geleneğiyle olan ilişkisi önemlidir. Meryem'in ismi olan 'Maria', Latince deniz anlamına gelen *mare*'den gelmektedir. Mısır'da İsis, balıkçı ağlarından doğmuştur, Mısırlı aşk tanrıçası Hathor, gökyüzündeki su kuyusu olarak düşünülürken gökyüzü tanrıçası Nut da yağmur olarak sütünü akıtır (Baring, & Cashford, 1993). Ayrıca, Mısır mitolojisinde "Yer altı Dünyasının Kraliçesi" olarak görülen İsis'e denk bir şekilde, Meryem'e de "Günahkârların Koruyucusu", "Meleklerin Kraliçesi" gibi unvanlar verilmiştir (Campbell, 2003). Hristiyanlıkta Meryem'in şefaataçi yönünü de Mısır mitolojisi ile ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim onun kıyamette İsa ile olan şefaataçiliğinde, suçlanan günahkârların kurtuluşu için adalet terazisini devirmesi metaforuna, Mısır'da tanrıça Ma-

at'ın terazide ölülerin kalbine karşılık tarttığı kuş tüyünde rastlanır. Buna ek olarak Katolik dünyasının en önemli Meryem duası olan 'Hail Mary'de, ona "Şimdi ve ölüm anında biz günahkârlar için dua et." diye yakarıldığı bilinmektedir (Baring, & Cashford, 1993).

Bunların yanı sıra, kökeni Anadolu'ya dayanan Frigyalı ana tanrıça Kybele kültüründe, ölen dirilen sevgili-oğulun ardından yas tutan anne ve ritüellerinde önemli bir yere sahip olan 'çam ağacı' simgesi ile Hristiyanlıktaki bazı öğeler arasında da benzerlik kurmak mümkündür. Hristiyanlıktaki Meryem ve İsa motifinin, ölen-dirilen tanrı anlayışının bir uzantısı olan Kybele ve Attis söylencesine de bir şeyler borçlu olduğu iddia edilebilir. Öyle ki pek çok halk geleneğinde Meryem, ağaçlarla ilişkilendirilmiştir (Jordan, 2002). Örneğin, 7. yüzyılda ağaçlar kullanılarak Mayıs ayında baharın kutlandığı bayram geleneği olan Mayıs ritüellerinde, cömert tanrıçalara uygun bir düzen bulunmaktadır. Bu açıdan şüphesiz, Bakire Meryem'e adanan ayın da mayıs oluşu rastlantı değildir (Davidson, 1999). Yine, Hristiyanlıkta İsa'nın çarmıha gerilişinden üç gün sonra yeniden dirilişi anısına kutlanan paskalyadan önceki hafta '*kutsal hafta*' kabul edilir (Aydın, 2007). Bakire Meryem ve İsa'ya ait olan tasvirlerin taşındığı bu *kutsal haftanın*, daha önceden Kybele ve sevgili-oğul Attis ritüellerine adanması dikkat çekicidir (Baring, & Cashford, 1993). Dahası, Hristiyan kilisesinin ileri gelenleri Meryem'in özelliklerini belirlemek için Efes'te toplandığında, halkın baskısıyla tıpkı Kybele gibi Meryem'e de "Tanrı'nın Annesi" lakabı verilmiştir (Kabaağaçlı, 2005). Bu özelliğiyle de Meryem, hâlen İtalya'nın bazı bölgelerinde hüküm süren tanrıça Kybele ile benzerlik arz eder (Ashe, 1977).

Diğer birçok tanrıça gibi Kybele de "Hayvanların Hanımefendisi" olarak nitelendirilmiştir. Fakat bu temanın Kybele'de biraz daha öne çıktığını söyleyebiliriz. Meryem'in hayvanlarla ilişkili bir tanrıça olarak görülmesi eğilimine sanat eserlerinde rastlanır. 14. yüzyıla ait bir tabloda, doğadaki kural koyucu gücüne işaret edilen tanrıça Kybele'nin tasvirlerinde olduğu gibi Meryem de aslan başlı bir tahtta oturur (bk. Resim 6-7.). Yine hayvanlarla Meryem'in ilişkilendirilmesine yönelik bir başka metafor da güvercindir. Tanrıçalarla ilişkilendirilen güvercinler onun ilahî görünümlerinden biri olarak düşünüldü. Güvercinler, tanrıçanın yüzü ve gökyüzüne ait olan iki yönünün birleştiricileriydiler. Bu açıdan, Hristiyan kültüründe beşerî ile ilahî olan arasındaki iletişimi sağlayan Kutsal Ruh'un da Meryem'e bir güvercin kılığında gelmesi ilgi çekici bir diğer husustur (Baring, & Cashford, 1993).

Hristiyanlıktaki Meryem figürü, Yunan mitolojisindeki bazı unsur ve imgelerden de etkilenmiştir. Yunan tanrıçaları içerisinde Meryem ile en çok örtüşen ay tanrıçası Artemis'tir. Çünkü kimilerince, 4. yüzyılda Artemis tapınağının yerle bir edilmesine karşın Artemis kültürünün ve tapınağının kalıntıları Hristiyanlık dininde yaşamıştır. Öte yandan Meryem'in İsa'nın annesi oluşuna son vermek isteyenler de "Bize Artemis'imizi geri verin." diye haykıran Efeslilerin yüzünden başarılı olamamıştır (Ergener, 1988). Yine eski mitolojilerin yeni isimlerle geri dönmesinin herkesi memnun ettiği söylenir ve Efes'te ruhbanlar meclisi tarafından Meryem'e

“Tanrı’nın Annesi” lakabı verildiği zaman, ahalinin sevinç gözyaşları ile dolarak teşekkür için papazların dizlerini ovdukları anlatılır (Sert, 1994). Aynı şekilde bazı yazarlara göre Meryem tanrıça Artemis’i sürdüren en belirgin kişiliktir. Ona göre, Efesliler Meryem diye karşılına çıkarılan ve zorla kabul ettirilen tanrısal varlığa Artemis’in bütün niteliklerini aktarmışlar, böylece inançlarının özü korunurken Meryem Ana’yı da yüceltmışlerdir (Erhat, 2007). Bu açıdan Hristiyan düşüncesinde Meryem’in Efes’te vefat ettiği, kabrinin burada olduğu şekilindeki inanç ve buna dayanan birtakım uygulamaların kaynağı da tanrıça Artemis olabilir.

Yunan mitolojisinde Tanrıça Artemis, ‘ay’ ile yakından ilişkilidir. Bu açıdan, Meryem’in antik çağın ay tanrıçalarının vasıflarını devraldığına işaret edilir (Warner, 1978). Öte yandan, Yuhanna’nın Vahiy’de, Meryem’i, güneşle giyinmiş, ayakları altında ‘ay’ bulunan ve başı üzerinde on iki yıldızdan tacı olan bir kadın olarak betimlemesi ilgi çekicidir (Vahiy, 12: 1-2). Yunan mitolojisinde tanrıça Athena’nın Atina şehrinin koruyucusu olması gibi, Artemis de Efes şehrinin koruyucusudur (Graf, 2005). Aynı şekilde Meryem de İstanbul’un koruyucusu olarak görülür. Öyle ki, 7. yüzyılda Meryem’in, Avarlarca kuşatılan Bizans’ta başkentin surlarında ortaya çıkıp şehri kurtardığına inanılır (Patlagean, 2000). Bununla birlikte, Meryem öncesindeki tanrıçaların siyahla derin bir ilişkisi vardır. Pek çok tanrıçada olduğu gibi, Yunan’da da tanrıça Demeter ve Athena’nın teninin siyah olarak gösterildiği temsilleri bulunur. Aynı şekilde özellikle Fransa, İspanya, İsviçre ve Polonya’da “Black Virgin” denilen, Meryem’in siyahı olarak gösterildiği tasvirler mevcuttur (Baring, & Cashford, 1993).

Buraya kadar Meryem’in kendisinden önceki tanrıçalarla olan yakın ilişkisine değindik. Şimdi ise Hristiyanlıktaki Meryem ile kadının değişen anlamına yer vereceğiz. Her şeyden önemlisi, bütün tanrıçalar bir şekilde bakirelikle ilişkilendirilmiştir. Kimilerine göre bakireyken doğum yapma temasının en son örneği şüphesiz Meryem’dir (Gezgin, 2008). Meryem’in bakireliğinin, İsa’nın “Tanrının Oğlu” olduğu inancı açısından Hristiyan teolojisinin köşe taşı olduğu söylenebilir. Hristiyan düşüncesinde Meryem’in bakireliği, yasaklanmış cinsellik ve ilahî bir tecessümünün doğumuna işaret eden bir imge olarak tanımlanır. Meryem, İsa’yı bakire olarak dünyaya getirerek hem kurtarıncının hem de tüm inananların annesi olmuştur (Baring, & Cashford, 1993). Bu anlamda, bakire doğum Hristiyan inananların ulaşmayı istediği ama aslında ulaşılması imkânsız bir idealdir. Kadınlara öngörülen manevi hedef, Meryem gibi saf ve dokunulmamış olmaktır (Mascetti, 2000). Hristiyan kadınların kurtuluşları için bekâreti ön plana çıkaran kilise babaları tarafından Meryem, tanrıya itaati ve bakireliğiyle ideal Hristiyan kadını olarak sunulmuştur.

Gerçekten de bakirelik tanrıça kültüründe önemli yer tutmaktadır. Bakirelik, bereket ve analık çoğu kez karışık bir şekilde bu kültürün birçok örneklerinde yer alır (Tümer, 2008). Öte yandan bazı araştırmacılara göre, neredeyse tüm tanrıçalar sembolik olarak bakiredir. Fakat Meryem’in eşit şekilde hem beşer hem de bakire olarak düşünülmesi kafa karıştırıcıdır. Sembolik açıdan bakirelik yalnızca tanrıçalar içindir ve literal anlamdaki bakirelik beşerî aneler için söz konusu değildir. Hristiyan düşüncesinde, cinsellik günahı olmaksızın mucizevi şekildeki doğumun, insanlığı Havva’nın neden olduğu asli günahı kurtaracağına inanılır

(Baring, & Cashford, 1993). Bu anlamda Hristiyan geleneğinde Meryem, ikinci ya da yeni Havva olarak nitelendirilmiştir.

Hristiyanlık tarihinde 2. yüzyılda Meryem'in kurtarıcı rolü üzerine yoğunlaşıldığı görülür. Bu tema esasen Pavlus'un İsa'yı yeni Adem olarak nitelendirmesi üzerinden geliştirilmiştir (Ruether, 2005). Pavlus Korintoslulara Mektubunda, "Zira mademki ölüm insan vasıtası ile geldi, ölümlerin kıyımı da insan vasıtası ile oldu. Çünkü nasıl hepsi Adem'de ölüyorsa öylece hepsi Mesih'te diriltileceklerdir." diyerek İsa'nın ikinci Adem olarak rolüne vurgu da bulunmaktadır (1 Korintoslular, 15:21-22). Hristiyan düşüncesine göre erkek nesli İsa'da yüceltilirken kadınlar da onun annesi olan Meryem'le yüceltilmiştir. Bu yüzden İsa ikinci Adem, Meryem de ikinci Havva olarak görülmüştür (Smith, 1938). Buna ek olarak ilk dönem kilise babaları da Meryem ve Havva'yı karşılaştırarak insanlığın bir bakire aracılığıyla ölüme bağlandığını, diğeri ile de kurtuluşa erdiğini söyler. Buna göre, bakire Havva itaatsizliğiyle bütün insanlığa ölümü getirirken Bakire Meryem itaatıyla insanlığın kurtuluşuna neden olmuştur. Dolayısıyla Havva'nın itaatsizliği ve Meryem'in itaati tüm insanlığı etkilemiştir. Birisiyle ölüm, diğeriyle de sonsuz hayat bahşedilmiştir. Bu açıdan Meryem, kurtuluş tarihindeki ana rolü üstlenmektedir (Ruether, 2005).

Hristiyan düşüncesinde Adem'le herkes ölürken İsa da yeniden can bulmuştur. Yani, Havva ölümlerin annesiyken Meryem de yaşayanların annesi olmuştur (Smith, 1938). Bu açıdan, cinselliğin, günahın ve ölümün birbiriyle ilişkilendirilmesi kadim bir olgudur ve Hristiyan sembolizminde hâlâ canlılığını korumaktadır (Warner, 1978). Hristiyan geleneğinde Meryem'in ikinci Havva olarak görülmesini ciddi şekilde eleştirenler de mevcuttur. Bu açıdan Meryem geleneğine yönelik en yaygın eleştiri, Hristiyan kadın algısını şekillendiren düalizmin zarar verici formu olarak algılanan Meryem ve Havva arasındaki ilişkidir. Havva'nın antitezi olarak Meryem, İsa'nın anneliği aracılığıyla insanlığa hayat bahşeden inanlı ve sadık bakireyi temsil ederken Havva yasak meyveyi yiyerek ölüm getiren itaatsiz bir bakireyi temsil etmektedir. Bu anlamda Hristiyan düşüncesinde kadının fazileti, bir yandan Meryem'in bakire itaati, pasifliği ve iffetiyle, diğer yandan Havva'nın itaatsizliği, tutku ve arzuya duyarlılığı arasında şekillenmiştir (Beattie, 2005). Kimilerine göre, bu kutuplaşmayla kadın, yalnızca erkeğin karşıtı olmakla kalmayıp kendi kendisine karşı da Lanetli Havva ve Kutsal Meryem Ana olarak ikiye bölünmüş olmaktadır (Berkday, 2000).

Sonuç

Çalışmamıza konu teşkil eden ana tanrıça kültü ve Bakire Meryem figürü hakkında teolojik, felsefi, fenomenolojik ve sosyolojik çok sayıda araştırma mevcuttur. Bu konularla bilhassa feminist araştırmacıların ilgilendiğinin de altını çizmek gerekir. Bu açıdan, çalışmamıza kaynaklık teşkil eden feminist görüşlerden ne kadar etkilenip etkilenmediğimiz ya da biz-zat bir kadın olarak ne denli objektif olup olamayacağımız tartışmaya açıktır. Ama şunu da belirtmek gerekir ki herhangi bir meseleye tek yönlü bakmak, örneğin tüm tarihî, teolojik, sosyolojik hadiseleri sadece kadın merkezli okumak indirgemeci bir yaklaşımdır.

Kadim dönemlerden bugüne toprak, ay, yılan sembolizminin kadınla olan ilişkisi ve bunun teolojik alandaki yansıması olan tanrıça kültünü incelemeye ve aynı zamanda Bakire Meryem örneği üzerinden de tanrıçaların günümüze uzanan yolculuğuna yer vermeye çalıştık. Ve gördük ki Hristiyanlıktaki Meryem herhangi bir tanrıçanın tüm vasıflarını devralan bir tanrıça değil, önceki tanrıçaların belli özelliklerinin şahsında bütünleştiği senkretik bir figürdür. Bu anlamda, bir kadın olarak Meryem'e yüklenen mitolojik atıfların farkında olma; aynı zamanda günümüz kadınının anlam kaderini de belirler. Bu hermönetik tahlil, özellikle modern dünyanın hâkim kadın imgelerinde kendini gösterir. Örnek vermek gerekirse çeşitli sanat dallarındaki sembolizmde baştan çıkarıcı, kötü ve günahkâr bir kadının sıklıkla elinde bir elmayla resmedilişi tesadüf değildir.

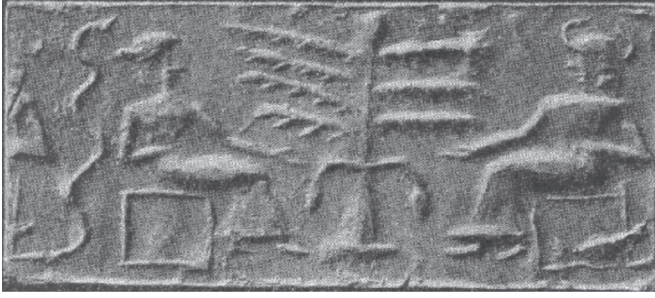
Mitolojik açıdan bakıldığında, kadın olgusunun salt olumlu ya da olumsuz bir manada ele alındığını iddia etmek zor gibi gözükmektedir. Zira ister Yunan ister Çin isterse de Mısır mitolojisinden bahsedelim, bu mitler âlemini şekillendiren arka plan birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu açıdan bir tarihî dönem ya da bir sosyokültürel düzen içerisinde kadının anlamı, statüsü ve mitler arasında genel geçer tahlillere varmak doğru değildir. Ama araştırmamızdan hareketle şunları söyleyebiliriz. Kadın, eski çağlarda bir şekilde tapınmanın ana nesnesi olup günümüzde tamamen görünürlüğüne yitirmiş değildir. Söz gelimi, Hristiyanlıkta teslisin kayıp feminen boyutu olarak nitelendirilen ama resmî anlamda ilahî bir figür olarak kabullenilmeyen; öte yandan yukarıda sıraladığımız çeşitli açılardan bir tanrıça gibi yüceltilmiş ileri sürebileceğimiz Bakire Meryem, bir sürü tanrıça motifi gibi bugün hâlâ dışil kutsallığının devam ettiğini bize gösterir. Her ne kadar tarihî seyirde kendisiyle sıkça ilişkilendirilen "hikmet" gibi derin vasıflar bugün biraz arka plana itilse de kadın ve kutsallık, tüm kültürlerde kadınlara atfedilen güzellik, aşk, analık ve merhamet gibi unsurlar ve daha nice çalışmalara konu olacak gizemiyle varlığını sürdürecektir.

Kaynakça

- Algül, H. (1991). *İslam tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınları.
- Ashe, G. (1977). *The virgin*. St Albans: Granada Publishing.
- Aydın, M. (2007). Hristiyanlık-1. tarihsel gelişimi, temel kaynakları ve öğretileri. Ş. Gündüz (Ed.), *Yaşayan dünya dinleri* (s. 77-102). Ankara: DİB Yayınları.
- Baring, A. (2008). *The separation from nature and the loss of the feminine aspect of spirit*. Retrieved December 21, 2008 from <http://www.womenpriests.org/body/baring1.htm#mother>.
- Baring, A., & Cashford, J. (1993). *The myth of the goddess: Evolution of an image*. London: Arkana Penguin Books.
- Beattie, T. (2005). Mary: Feminist perspectives. In *The encyclopedia of religions* (Vol. 9, pp. 5755-5756). New York: Macmillian.
- Berktaş, F. (2000). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Campbell, J. (2003). *Batı mitolojisi, tanrının maskeleri* (Çev. K. Demiroğlu). Ankara: İmge Yayınları.
- Campbell, J. (2006). *İlkel mitoloji, tanrının maskeleri* (Çev. K. Demiroğlu). Ankara: İmge Yayınları.
- Caner, E. (2004). *Kutsal fahişe'den Bakire Meryem'e toprak ve kadın*. İstanbul: Su Yayınları.
- Çiğ, M. M. (2006). *Orta Doğu uygarlık mirası-2*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Davidson, H. E. (1999). Milk and the northern goddess. In S. Billington, & M. Green (Ed.), *The concept of the Goddess* (pp. 91-106). New York: Routledge.
- Demirci, K. (1996). *Dinlerin dejenerasyonu*. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Duby, G., & Perrot, M. (2005). Kadınların tarihini yazmak. G. Duby, & M. Perrot (Ed.), *Ana tanrıçalardan Hristiyan azizelere* (Çev. A. Fethi) (s. 9-20). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve din dışı* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.
- Eliade, M. (1993). *Mitlerin özellikleri* (Çev. S. Rifat). İstanbul: Simavi Yayınları.
- Eliade, M. (2003a). *Dinler tarihine giriş* (Çev. L. Arslan). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Eliade, M. (2003b). *Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi I* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Ergener, R. (1988). *Ana tanrıçalar diyarı Anadolu*. İstanbul: Yalçın Yayınları.
- Erhat, A. (2007). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eyüboğlu, İ. Z. (2007). *Anadolu inançları*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gezgin, İ. (2008). *Sanatın mitolojisi*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Gimbutas, M. (2006). *The language of the goddess*. London: Thames, & Hudson Ltd.
- Girardi, M. (2005). *Artbook Michelangelo* (Çev. C. K. Emek). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Graf, F. (2005). Artemis. In *The encyclopedia of religions* (Vol. 1, pp. 506-508). New York: Macmillian.
- Green, M. (1999). The celtic goddess as healer. In S. Billington, & M. Green (Ed.), *The concept of the Goddess* (pp. 26-40). New York: Routledge.
- Hooke, S. H. (1993). *Orta Doğu mitolojisi*. (Çev. A. Şenel). Ankara: İmge Yayınları.
- Jordan, M. (2002). *The historical mary: Revealing the pagan identity of the virgin mother*. California: Ulysses Press.
- Kabaağaçlı, C. Ş. (Halikarnas Balıkcısı) (2005). *Anadolu tanrıları*. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Kabaağaçlı, C. Ş. (2008). *Anadolu efsaneleri*. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Kaplan, Z. (2006). *Mircea Eliade'nin eserlerinde toprak ana, kadın ve doğurganlık*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Kölemenoglu, S. S. (2001). *Ana tanrıça gerçeği*. İstanbul: Arıtan Yayınları.
- Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer'de başlar* (Çev. H. Koyukan). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Leclant, J. (2000). İsis kültleri. Y. Bonnefoy (Ed.), *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (Çev. J. L. Mattei) (C. 1, s. 484-490). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Loroux, N. (2005). Tanrıça nedir? G. Duby, & M. Perrot (Ed.), *Kadınların tarihi ana tanrıçalardan Hristiyan azizelere* (Çev. A. Fethi) içinde (s. 33-64). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ludwig, T. M. (2005). God and goddesses. In *The encyclopedia of religions* (Vol. 6, pp. 3616-3624). New York: Macmillian.
- Mascetti, M. D. (2000). *İçimizdeki tanrıça* (Çev. B. Çorakçı). İstanbul: Doğan Yayınları.
- Mülayim, S. (1986). Ana tanrıça kültü üzerine görüşler. *Türk Folkloru Belleten*, 1, 199-205.
- Nöström, B. M. (1999). Freyja-A Goddess with many names. In S. Billington, & M. Green (Ed.), *The concept of the goddess* (pp. 68-77). New York: Routledge.
- Olgunlu, A. C. (2004). *Ana tanrıça'dan Hz. Mevlana'ya*. İstanbul: Simurg Kitapçılık.
- Patlagean, E. (2000). Hristiyanlık ve mitoloji. Yunan Kilisesi. Y. Bonnefoy (Ed.), *Antik dünya ve geleneksel toplumlarda dinler ve mitolojiler sözlüğü* (Çev. N. Kula) (C. 1, s. 432-435). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Preston, J. J. (2005). Goddess worship: An overview. In *The encyclopedia of religions* (Vol. 6, pp. 3583-3592). New York: Macmillian.
- Ruether, R. R. (2005). *Goddesses and the divine feminine, a western religious history*. California: University of California.
- Schimmel, A. (1999). *Dinler tarihine giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Schimmel, A. (2004). *Tanrı'nın yeryüzündeki işaretleri* (Çev. E. Demirli). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Sert, H. (1994). *Hristiyanlığa giren putperestlik unsurları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Smith, G. D. (1938). *Mary's part in our redemption*. London: Burns Oates, & Washbourne.
- Stone, M. (2000). *Tanrılar kadinken* (Çev. N. Şarman). İstanbul: Payel Yayınları.
- Tümer, G. (2008). *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*. Ankara: TDV Yayınları.
- Warner, M. (1978). *Alone of all her sex: The myth and the cult of the virgin mary*. London: Quartet Books Limited.
- Weigall, A. (2002). *Hristiyanlığımızdaki putperestlik-Pavlus Hristiyanlığına dair bilimsel bir eleştiri* (Çev. E. Erdoğan). İstanbul: Ozan Yayınları.
- Yitik, A. İ. (2001). *Hz. Meryem ve Efes dinler tarihi yazıları*. İzmir: Tıbyan Yayınları.

Ekler



Resim 1. Hayat ağacının yanında, yılanla birlikte oturan tanrıça ve tanrı, silindir mühür, MÖ 2500.



Resim 2. Meryem'in taçlandırılması, Jacopo Torrito, 1292-1295.



Resim 3. Pieta heykeli, Michelangelo, 1499, St. Peters Bazilikası, Roma.



Resim 4. Tanrıça İsis, Museo Gregoriano Egizio Vatikan Müzeleri.



Resim 5. Medici Madonnası, Michelangelo, 1521-34, Floransa Medici Şapeli.



Resim 6. Tanrıça Kybele, Çatalhöyük, Anadolu Medeniyetler Müzesi, MÖ 6000.



Resim 7. Meryem Aslan Başlı Tahtta, Eynsham Abbey, 1150.

Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe

Hakan Hemşinli*

Giriş

Mistik veya dinî tecrübenin nerede başladığı ve ilk olarak kim tarafından tecrübe edildiği vb. soruların cevaplarının olmadığı "birlik" in tecrübesinin insanın kendisiyle birlikte meydana geldiğini kabul etmenin mantıklı olduğu birçok düşünür tarafından savunulmuştur (Abhayananda, 2007, s. 7). Düşünce tarihine bakıldığında hemen her toplumun bir din dolayısıyla da bir Tanrı inancının olduğu görülmektedir. Kur'an ve sünnetteki fitrat ile ilgili bilgiler, Bergson'un bilim, sanat, felsefesi olmayan insan toplumlarının geçmiş ve günümüzde var olduğunu ancak tarihin hiçbir döneminde hiçbir zaman dinsiz bir toplumun olmadığını ifade etmesi (Bergson, 2004, s. 91), benzer şekilde Tolstoy'un da, geçmişte olduğu gibi, bugün de tek bir insan toplumunun veya akli başında olan bir kişinin dahi dinsiz yaşamadığını ve din insanlara fitraten verildiği için insanın dinsiz yaşayamayacağını vurgulaması (Tolstoy, 1998, s. 11) bunu desteklemektedir.

Dinî tecrübeyi önemli kılan özelliklerden biri deizmi reddetmesidir. Bu anlayışa göre Tanrı, evrene müdahale etmemektedir ve bu evreni kaderine terk etmiş ve onu kurulmuş bir saat gibi ayarlamıştır. Bu bağlamda insanın Tanrı'ya dua, niyaz, ibadet etmesi, ona yönelmesi veya onunla birleşmesi gibi Tanrı-insan ilişkisini sağlayan bu tür ritüellerin olması mümkün değildir. Dolayısıyla insan ile Tanrı arasında bağ koparıldığı için deizmin Tanrı tasavvuru açısından bir dinî tecrübeden söz etmek mümkün değildir.

* Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri.

Dinî Tecrübe ve Özellikleri

Gündelik hayatta dinî tecrübe, dinsel tecrübe, dinî yaşantı, dinî inanç, manevi yaşam, dinî duygu, mistik tecrübe gibi kavramların genellikle birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Vergote'un da haklı olarak işaret ettiği gibi bazen insan, "dinî tecrübe ifadesinin her türlü dinî kanaatin içine tıklandığı bir bavul kelime görevi yaptığı izlenimine kapılıyor." (Vergote, 1999, s. 106).

Glock dindarlığın beş boyutundan bahsetmekte ve bunları şöyle sıralamaktadır: Dinî tecrübe boyutu, ayinsel (ibadet) boyut, ideolojik (inanç) boyut, bilgi boyutu ve dinî kanaatlerin etkileme boyutu. Dinî tecrübe boyutu ile bütün dinlerin, dindar insanın herhangi bir zamanda nihai gerçeklikle doğrudan temas ettiğini veya dinî bir duyguyu tecrübe ettiğini az-çok açıkça benimsediklerini ifade etmektedir (Glock, 2007, s. 252).

Glock'un dindarlığın boyutlarından saydığı bilgi boyutu vahiyle şekillenmektedir. Bu vahiy hem peygambere sözlü olarak bildirmeyi hem yazılı metin olarak oluşan kutsal kitabı hem de Tanrı'nın kendini yarattıkları yoluyla açma ve gösterme biçimindeki vahiy kapsamaktadır. Dolayısıyla bilgi boyutu dinin temelinde bulunan vahiy dikkate alındığında tecrübidir. Bu tecrübe insanın ontolojik bütünlüğünü ve epistemik yapısını dikkate aldığı için dinî tecrübenin antropolojik bir temele dayandığı da söylenebilir. İnsanın ontolojik ve epistemik yapısının algılayabileceği bir genişlikte meydana gelebilecek olan vahiy durumu, insan algılarını açık tuttuğu ve bu bilinçlilik durumunu koruduğu sürece tecrübe edilmeye açıktır. Epistemik özne olarak insanın bilgi elde etmesini veya bilginin kaynağını tek bir kaynağa değil de kalp, fuad, sadr, lubb, hads, nazar gibi birden fazla unsura bağlayarak bilmeye verilen dar anlamdan kurtulmanın önü açılmaktadır (Düzgün, 2004, s. 29).

Dinî tecrübe, Martin Lings tarafından 'Zaman zaman *sonsuzluğun okyanusu*'ndan bizim sonlu evrenin kıyılarına büyük bir deprem dalgası gibi bir vahiy akar, işte bu dalgaların birinin gelgitlerine kapılıp içine dalan, onun ebedî ve sonsuz kaynağına doğru (o dalgalarla akıp) giden bir disiplin şeklinde tanımlanmıştır (Lings, 2005, s. 11).

Özellikleri

1- Dinî tecrübe, doğrudan doğruya yaşanılan vasıtasız bir tecrübedir (Hökelekli, 1998, s. 320). İkbâl'e göre dinî tecrübenin vasıtasız olması demek kısaca "Allah'ı biz tıpkı diğer şeyleri bildiğimiz gibi biliriz." demektir. Allah matematiksel bir nesne değildir veya birbirine bağlı ve tecrübe ile hiç münasebeti olmayan bir mefhumlar sistemi değildir (Holm, 2007, s. 66-69; İkbâl, 2002, s. 40).

2- Dinî tecrübede bir "buluşma" vardır. Yani tecrübe edilen ile tecrübe edenin birlikte olması durumu söz konusudur. Bu durum "ittihad", "vusûl", "kurb" ve "hulûl" gibi farklı kavramlarla anlatılmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesinde genellikle beraber olma veya buluşma anını ontolojik olarak görme eğilimi azdır. Genellikle "yakın olma" (kurb) anlamında "vuslat" daha

öncelikli olmuştur (Aydın, 2002, s. 91; Hökelekli, 1998, s. 317). Bu durum ise sufilerin panteist olmadıklarını gösteren önemli bir noktadır.

3- Dinî tecrübe, bu tecrübeyi yaşayan insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir ulu güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülmektedir (Ayten, 2010, s. 32; Koç, 1995, s. 197). W. James bunu edilgenlik olarak tarif etmiştir (James, 1985, s. 380-81).

4- Dinî tecrübe, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük arz eder. Akıl, bu bütünü parçalayarak bildiği, anladığı hâlde sezgide bir bütünlük vardır. O bütünlük sezgisel olarak sürekli korunur. Akıl ve duyu her ne kadar sezgide pek önemli olmasalar bile dinî tecrübe ile normal beşerî tecrübe arasındaki bağ tamamen kopmamaktadır. William James'in bu bağın koptuğunu iddia etmesi, İkbâl ve Aydın tarafından şiddetle eleştirilmiş ve hata olarak değerlendirilmiştir (Aydın, 2000a, s. 170; Hökelekli, 1998, s. 320-21; İkbâl, 2002, s. 41).

Dinî tecrübenin tahlil edilememesinin sebebinin bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden geldiğini iddia edenler olduğu gibi tecrübelerin mahiyetinden de kaynaklandığını söyleyenler olmuştur. Günümüzde *transpersonal psikoloji* alanında yapılan çalışmalar dinî tecrübe konusunda farklı açılımlar sağlayabilmektedir.

5- Dinî tecrübenin yaşandığı anın sıcaklığının aynen başkasına aktarılması mümkün değildir ve yaşandığı şekliyle bütünüyle anlatılması mümkün de görülmemektedir. Çünkü bu bir "Yaşa ve gör." "Yaşamayan bilmez." gibi bir durumdur. Bu, İbnü'l-Arabî'nin 'gözü görmeyen birine kırmızının tarif edilemeyeceği' örneğinde olduğu gibi vecd hâlinin de başkalarına anlatılamaması durumuna benzetilmektedir (Aydın, 2002, s. 92; Ayten, 2010, s. 32; Holm, 2007, s. 66 vd; Hökelekli, 1998, s. 321-22). Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki dinî tecrübenin başkalarına anlatılamayacağı söylenmekle birlikte, gerek Batı mistikleri gerekse İslam tasavvufçuları, eserlerinde bu yaşanan tecrübeyi anlatma gayreti içerisinde olmuşlardır. Dinî tecrübe hakkında yaşanan tecrübeler insanlarla paylaşıyor ve bu tecrübelerle ilgili örnekler anlatılıyorsa; bunlar, geçmişten bugüne kadar yaşanan tecrübeler sayesinde mümkün olabilmektedir. Eğer hiç kimse herhangi bir tecrübe yaşamamış ve yaşadığı tecrübeleri de anlatmamış olsaydı bu konu üzerinde konuşmak veya tartışmak mümkün olmayacaktı.

İbnü'l-Arabî ve Ahmed Gazâlî, dinî tecrübenin sevgi ile bağlantısını ele almış ve insanın Allah ile tecrübe yaşayabilmesi için sevgiyi ve aşkı gerekli görmüştür (İbnü'l-Arabî, 2001, s. 15 vd.; Gazâlî, 2012, s. 11 vd.).

6- Dinî tecrübe esnasında yaşanan zevk, hayret, şükür gibi duygulanımlar ve teessürler derin ve yoğunur. Dinî tecrübenin aktarılamaması ve bütünüyle başkalarına anlatılamamasıyla bağlantılı olarak başka bir özelliği de "kişiye özgü" olmasıdır.

Dinî tecrübenin bütün bu özelliklerinin yanı sıra bazı araştırmacılar birbirlerinden farklı olarak dinî tecrübeye kendi bakış açılarına göre özellikler eklemiştir. Mesela Walter Stace,

“paradoksallık”, “nesnellik” özelliklerini eklerken; D. T. Suzuki “otoriterlik, irrasyonellik”; C. Franks Davis ise “mutluluk ve dinginlik” gibi özellikleri eklemiştir (Stace, 2004, s. 42, 133; Tüzer, 2006, s. 113 vd.). E. Underhill, dinî tecrübenin aktif ve pratiklik, aşkınlık ve ruhsallık, *birin* canlı ve şahsi bir sevgi nesnesi olması, *bir* ile birliği /bütünlüğü yaşama (Underhill, 2003, s. 61) gibi daha farklı özellikleri göz önünde bulundururken; James ise anlatılamazlık, bilişsel (noetik) nitelik, geçicilik ve pasiflik özelliklerini sayar (James, 1985, s. 380-381).

Öznellik ve Nesnellik Kısacasında Dinî Tecrübe

Stace, Mandukya Upanişad’ın üç normal zihin durumuna (uyanıklık, uyku ve düşsüz uyku) mistik durumu dördüncüsü olarak eklediğini söyler. “Dördüncü hâl ne *içteki* ne *dıştaki* ne de bunların ikisi arasındaki bir tecrübe değildir. Duyuların ve aklın ötesinde bir durumdur.” (Işım, 2006, s. 76). Stace öznel ve nesnel kelimelerin asıl olarak 19. yüzyılın sonlarında yaşamış Avrupalı felsefecilerin söz dağarcığından alınmış jargon kelimeler olduğunu savunur. Alıntı yapılan pasajda bizzat nesnel ve öznel kavramları geçmez. Fakat bunların *dışarıdan* ve *içeriden* olan şeye karşılık olarak kullandığını ve bunun da doğru bir çeviri olduğunu iddia etmektedir (Stace, 2004, s. 197-98).

B. Russell, filozof olan en önemli kişilerin hem bilimin hem de mistisizmin gerekliliğini duyduklarını ve hem mistik hem de bilim adamı olabilmeyi başaranların düşünce hayatında en yüksek seviyede olduklarını söyler. Dahası bir ateist filozof olarak bilinen Russell, mistisizmi insanda iyi olan her şeyin kaynağı olarak görmektedir. Russell, mistisizm ve bilimin birliğinin en büyük filozoflar içinde örnekleri olarak Heraklitus, Parmenides, Platon, Hegel ve Spinoza’yı vermektedir (Russell, 1959, s. 1-12).

Hem Batı ve Hint mistikleri hem de İslam sufilerine yönelik hayattan ve toplumdan soyutlanma, inzivaya çekilme şeklindeki eleştirilere bakıldığında birçok mistik veya sufi için bu, özellikle İslam dünyasındaki mutasavvıflar için haksızlık olacaktır. Çünkü mutasavvıfların çoğu sadece ahlaki olgunlaşmayı tamamlamak için tasavvufa yönelmemişler aynı zamanda Câbir İbn Hayyan ve Zünnun-ı Mısıri kimyayla; Abdurrahman es-Sûfi, Gazâlî, Erzurumlu İbrahim Hakkı astronomiyle; Kutbeddin eş-Şirazi ve Akşemseddin tıpla uğraşmış önemli bazı şahsiyetlerdir (Bayraktar, 1989, s. 45-60).

Mistisizmin özünü duygularda gören Russell’a göre duygular, zihin dışı bir dünya hakkında herhangi nesnel bir doğru sunmaları açısından öznedir. Dolayısıyla mistisizm öznedir ve herhangi bir nesnel doğru sunması mümkün değildir. Ona göre mistisizm evren hakkında inanılan şeye dair duygu yoğunluğu ve derinliğinden başka bir şey değildir (Russell, 1959, s. 3 vd.).

Stace, Russell’ın bu iddiasını geçerli bir iddia olarak görmez; çünkü Stace’a göre mistisizm literatürü hakkında çok az bilgisi olan birinin mistisizmi duygulara indirgeme iddiasını kabul etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte mistikler kendi tecrübelerinin duygu boyutunu

Russell'dan daha iyi bilirler. Onlar tecrübenin duygu boyutunu inkâr etmezler ama duyguya indirgenemeyeceğini ve duygulardan daha ziyade algılara benzediğini ifade ederler. Stace bu noktada önemli bir uyarıda bulunur: "Her kim mistik tecrübenin öznel olduğunu ispatlamak isterse mistisizme bir duygu öznelliğinden daha çok yanılısma öznelliğini yükleyecektir." (Stace, 2004, s. 13).

Bilim ile dinî tecrübe birlikteliğinden bahsetmek çağdaş epistemolojik yaklaşımlar açısından zor kabul edilebilir bir durumdur. Çünkü bu yaklaşım, dinî tecrübenin başkalarına aktarılamayan, öznel, bireysel tecrübeler olduğunu ve bilgi açısından nesnel bir bilgi sunamaya çağını dolayısıyla da bilimsel bir nitelikte değerlendirilemeyeceğini savunur. Ancak tarihin farklı dönemlerindeki epistemolojilerin aynı olmadığı bir dönemin epistemolojik anlayışını farklı yaklaşımların oluşturduğu bilinmektedir. Bazı filozof, düşünür veya toplumun epistemolojik anlayışını mitolojik, sanatsal veya mistik yaklaşımlar oluştururken; bazılarının epistemolojilerini de bilim oluşturmaktadır (Ertürk, 2004, s. 12). Ayrıca bir filozof, bir dönem veya bir topluma göre bilimin mahiyeti ve tanımı değişmekte ve herkes kendi beklenti, ideoloji ve merkeze aldığı temel kritere göre farklı bir bilim anlayışı ortaya koymaktadır (bk. Demir, 2007, s. 9 vd.). Mesela İlk ve Orta Çağ'da Aristo ve Aquinas tarafından kullanılan tüm-dengelem yöntemi *modern dönemde* F. Bacon tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Dinî tecrübenin özellikleri anlatılırken "anlatılamazlık" özelliği bu tecrübe için olumsuz bir problem ortaya çıkarmaktadır. Bu problem, yoğun bir şekilde yaşanan tecrübenin hemen akabinde "dile getirilememe" veya "kavramsallaştırılmama" problemidir. Bu yüzden yorumdan bağımsız bir tecrübenin olamayacağı (Katz, 1978, s. 26) buna bağlı olarak da bu tecrübenin öznel bir tecrübe olduğu ve bilgi açısından hiçbir değer taşımadığı iddia edilmektedir.

Ancak dinî tecrübe duyuşsal ve veya algısal tecrübelerle birlikte düşünüldüğünde obje-süje ilişkisi ön plana çıkmaktadır. Dinî tecrübeye obje kendisini süjeye sunmaktadır. Çünkü süje obje olmadan -normal durumlarda- herhangi bir tecrübe veya bilgi elde edemez. Aşkın bir irade olmaksızın insanın bir dinî tecrübe yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla dinî tecrübe bir obje ve bir süje arasında ortaya çıktığına göre tamamen öznel değildir denemez. Halüsinasyon, düşünme, hayal etme, tasavvur etme örneklerinde olduğu gibi süje herhangi bir obje olmadan ya da o objeyi kendisi oluşturarak bir tecrübe yaşaması gibi, dinî tecrübeye de aşkın bir iradeyi (Tanrı, Hz. İsa, Buda vb.) kendisinin oluşturmuş olup-olmadığı sorulabilir. Böyle bir soruya bu iki tecrübenin farklı olduğu dinî tecrübelerde iradi tasarrufun çoğu zaman devre dışı bırakıldığı ve kişinin bir anlamda buna maruz kaldığını söyleyerek cevap verilebilir (Ertürk, 2004, s. 112-13).

Dinî tecrübelerde objenin kendisini süjeye sunması bağlamında önemli ölçüde bir nesnellik taşıdığı inkâr edilemez. Buradaki nesnellik günlük hayattaki duyu tecrübelerinde olduğu gibi kolayca ifade edilip anlaşılabilen bir nesnellik değildir. Çünkü bu tecrübeye yaşananları tam olarak dile getirememe ve kavramsallaştıramama problemi yaşanmakta ve bu

yüzden sembolik bir dil kullanılmaktadır. Ancak bu problemden dolayı da dinî tecrübeyi tamamen öznel olarak görmek yeterli bir neden olarak görülemez (Ertürk, 2004, s. 112-13).

Dinî tecrübe ile duyu tecrübesinin benzerliğinden hareketle ortaya konulan bir delile göre, gerçek algı ile halüsinasyon arasında bir ayrım vardır. Halüsinasyonlar başkalarıyla paylaşılmaz ve kişiye özeldir; gerçek algı dünyanın her tarafında aynıdır. Yani gerçek algılarda evrensel oydaşlık vardır. Aynı durum dünyanın her tarafında bulunan kişiler tarafından tecrübe edilen dinî tecrübe için de geçerlidir. Dinî tecrübenin bu evrensel oydaşlığı iddiası bu tecrübenin nesnel olduğu iddiasını desteklemektedir (Stace, 2004, s. 32).

Yorumdan bağımsız bir dinî tecrübenin olamayacağı iddiası, dinî tecrübenin dünyanın her yerinde farklılık gösterdiğinden dolayı öznel olduğunu savunanlar için bir dayanak olmuştur. Aynı şekilde bu alandaki araştırmacılar, dinî tecrübenin dünyanın bütün kültürlerinde, coğrafyalarında farklı inanç ve dinlerinde ya aynı ya da benzer olduklarını savunmuşlardır. Bu iddialar dinî tecrübenin nesnel olduğunu savunanlar için de önemli bir delil olarak kullanılmaktadır. Bucke, bütün insanların görme duyusunun olduğunu, insanın gördüğünden dolayı ağacın gerçek olduğunu ve bunun halüsinasyon olmadığını bildiğini söyler. Ona göre eğer bu bir halüsinasyon olsaydı sadece görene görünürdü. Bucke, duyu algısındaki bu akıl yürütmeyi dinî tecrübe alanına taşıyarak mistik bilince karşılık gelen nesnel evrenin gerçekliğinin kurulduğunu ve bu tecrübe melekesi olan herkesin aynı gerçeklerin bilincinde olduğunu savunur. Ayrıca o, aynı tecrübeleri yaşamış olanların tecrübelerini inkâr ederek veya tartışarak aydınlığa kavuşmuş bir insan örneğinin de olmadığını ifade eder (Stace, 2004, s. 31).

Dinî tecrübenin dünyanın her yerinde aynı olduğu iddiası peşinen kabul edilebilecek bir iddia değildir. Dolayısıyla dinî tecrübelerin aynı olduğu iddialarına karşın bazı benzerlikler olmasına rağmen temelde farklı olduğunu savunan karşıt bir görüşün olduğunu unutmamak gerekir. Yaşanılan tecrübelerin hepsi öz itibarıyla aynı fakat yorumları farklıdır iddiası yani tecrübe-yorum ayrımı Leuba'yı bu tür tecrübelerin öznel olduğu iddiasına götürmüştür (bk. Leuba, 1925, s. 300-318).

Stace, içe dönük ve dışa dönük mistisizm diye ikiye ayırdığı mistisizmin iki türünde de nesnellik veya gerçeklik duygusunu ortak özellikler olarak saymaktadır (Stace, 2004, s. 78-133). O, dünyanın dört bir yanında farklı zaman ve mekânlarda yaşamış kişilerin tecrübelerinin ortak evrensel bir özü verdiğini ve bu kişilerin birbirinden etkilenmesinin, haberdar olmalarının mümkün olmadığını söyler (Stace, 2004, s. 94).

Dinî tecrübe ve mistisizm araştırmalarından en fazla rağbet gören ve tecrübenin mümkün olabilirliğini, dolayısıyla da dinî tecrübenin nesnel bir bilgi sunabileceğini savunan hâlâ da güncelliğini koruyan bir görüş olarak perenniyalizm,¹ bütün mistik tecrübelerin, özde bir ol-

1 "Perennial philosophy" kavramını kullanan Huxley, perenniyalizm kavramını ilk olarak Leibniz tarafından kullanıldığını ve bu kavramın mahiyetinin ve anlamının eskilere kadar gittiğini ifade etmektedir (Huxley, 1947,

duklarını iddia eder. Bu iddiaya göre, bütün mistikler genelde aynı şeyleri ifade etmektedirler. Fakat burada yorumsal farklılıkların dışarıda tutulması gerekmektedir. Bir sufi “fena”, bir Hristiyan “manevi evlilik” ya da “mukaddes vizyon”; bir Budist “sunyata”; bir Taoist “kendiliğindenlik”; bir Yahudi “devekuth” dediği zaman her ne kadar yaşadıkları tecrübeler sonunda tecrübelerini farklı kavramlarla ifade ediyorlarsa da genelde aynı şeyi dile getirmektedirler. Zaten dünyanın farklı mekân ve zamanlarında yaşayan, farklı din ve kültürleri benimseyen insanların bir şeyin yanlış olduğu üzerinde ittifak etmeleri oldukça güçtür. Ancak doğru üzerinde ittifak etmeleri -tarihî süreç de dikkate alındığında- mümkündür.

İkbal, dinî tecrübenin bilişsel (kognitif) hiçbir tarafının olmadığını iddia edenlerin düşüncelerini kabul etmez. Ona göre derin dinî tecrübe, teorik aklın girip de hesap-kitap yapamadığı bir alanda olup bitmektedir. Bunun böyle olması dinî tecrübenin tamamen hissî olduğu veya bilişsel hiçbir tarafının olmadığını göstermez. Dinî tecrübeyi bilişsel içerikten yoksun sayan kişilerin hatası, duygu ile düşünce arasında adeta aşılımış bir duvar örmeleridir. Hâl-buki İkbal, duygu ile düşünceyi organik bir bütünün iki farklı yüzü olarak görmektedir ve tecrübenin mahiyetini “muhteva-form” diye ayırmakta ve aktarılamayan şeyin ise muhteva olduğunu söyleyerek problemi aşmaya çalışmaktadır (Ayдын, 2000b, s. 149-150).

Dinî tecrübenin mümkün olduğunu savunanların yanı sıra böyle bir tecrübenin bilgi sunmasının mümkün olamayacağını savunanlar da bulunmaktadır. 19. yüzyıldaki etkili yazılarında, dinî tecrübenin rasyonel ve bilişsel bir tecrübe olmadığını fakat yaşanan dünyanın dışında mutlak bir kaynağa veya kuvvete bağımlılık duygusu olduğunu savunan F. Schleiermacher, dinî tecrübenin sezgisel olduğunu ve sadece kendisini kanıtladığını iddia eder. Bu, kavramsal ayrımlardan önce gelen bir histir. Dolayısıyla onu tasvir etmek mümkün değildir. Bu bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygusal bir tecrübedir (Peterson, Hasker, Reichenbach, & Basinger, 2006, s. 21).

Schleiermacher’ın görüşleri Rudolf Otto’yu etkilemiş ve Otto Tanrı’nın varlığının kanıtı olarak dinî tecrübeye başvurmuştur. Ona göre dinî tecrübe “gizemli bir his” olarak değer bulur ve bu mantıkla anlaşılabilen bir histir. Ancak Tanrı’nın bazı tezahürlerinin akılla anlaşılabilirliğini vurgular. Tanrı’nın mahiyeti akılla bilinemez ve anlatılamazdır. Bu ancak gizemli bir hisle idrak edilebilir (Otto, 1936, s. 1-8).

Otto’nun bilişsel olarak gördüğü dinsel ifadeleri, Blackstone kendi bilişsel kriterlerine uymadığı için kabul etmez. Çünkü Otto “mutlak iyilik” ve “mutlak güç” yüklemelerini sürekli Tan-

s. 1). Nasr, Huxley’in iddiasının tersine, *philosophia perennis*’in ilk olarak Leibniz tarafından kullanıldığını kabul etmez. Ona göre Leibniz, ilk olarak 1714 yılında Remond’a yazmış olduğu meşhur mektubunda bu deyimini kullanmış değildir. Nasr, bu deyim’in muhtemelen ilk olarak Rönesans Dönemi düşünür ve din bilimcisi ve bir Augustinyen olan Agostino Steuco (1497-1548) tarafından kullanıldığını kabul etmektedir (Nasr, 1999, s. 81). “Ezelî hikmet” olarak çevrilen bu felsefi anlayışı Aldous Huxley, F. Schoun, M. Lings, R. Genon ve S. H. Nasr gibi düşünürler savunmaktadırlar. Ayrıca bk. Yılmaz, (2003).

rı'ya atfeder. Hâlbuki Blackstone'a göre Tanrı, bütün kavramsal anlayışların ötesinde ise ve insani kavramlar da Tanrı'ya atfedilemiyorsa o zaman böyle ifadelere açık anlam verilemez (Blackstone, 2005, s. 167).

A. N. Whitehead, dinî tecrübenin, bu dünyanın dışında ve evrenin temel dayanağı olan kişisel bir varlığın doğrudan sezgisinden ibaret olduğuna inanılıyorsa en azından hemen herkesin katılacağı bir ittifaka dayanması gerektiğini söyler. Ancak böyle bir ittifak durumu ona göre söz konusu değildir. Çünkü dinlerin çoğu bu konuda birbirlerinin yalancısı olmuşlardır. İnsanların Tanrı'yı tecrübe etmeleri sadece bir umut, akli duyguya bağlama umududur. Böyle bir durumda, akli tek belirleyici yapan insanlara hitap etmemek şartıyla her şey ispatlanabilir. Ancak dinî tecrübe yaşayanlar buna böyle inansalar da akıl, dinin nesnellığının yegâne garantisidir. Dolayısıyla Whitehead'a göre, akıl dinin bütünü bir tutarlılığa kavuşturur, bu tutarlılık da dini histeri olmaktan kurtaracaktır (Whitehead, 2001, s. 87-88).

Ayer, en az Whitehead kadar hatta daha katı bir şekilde sezgiyi eleştirir. O, sezgicilerin "Tanrı bir akıl nesnesi değil bir inanç nesnesidir." şeklindeki ifadelerine ve Tanrı'nın tamamen gizemsel bir sezgi nesnesi olduğu dolayısıyla da aklın kavrayabileceği terimler içinde tanımlanamayacağı iddialarına karşı çıkar. Ona göre, Tanrı anlaşılabilir terimlerle tanımlanamıyorsa bir cümle hem anlamlı hem de Tanrı'dan söz etmiş olamaz. Bir gizemci, kendi iç görüşünün nesnesinin tasvir edilemez bir şey olduğunu kabulleniyorsa onu tasvir ettiğinde manasız konuştuğunu da kabullenmesi gerekir (Ayer, 1998, s. 94).

Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesini temele alan Ayer'e göre bu, doğrulanabilir bir şey değildir hatta anlamsızdır. Flew açısından ise yanlışlanamaz olduğu için bunları kabul etmek mümkün değildir. Russell'in mistik tecrübeler karşısındaki tavrı ise, Ayer ve Flew'den pek farklı değildir. Russell'e göre, bir inancın doğru olabilmesi için karşılığında bir olgunun var olması zorunludur, karşılığında bir olgu yoksa o inanç yanlıştır. Doğruluğu ya da yanlışlığı zihinlerin yaratmadığını söyleyen Russell'a göre zihinler inançları yaratırlar ama inançlar bir kez yaratıldıklarında, zihinler inançları doğru ya da yanlış yapamazlar (Russell, 1994, s. 105).

Yukarıda anlatılanları toparlayacak olursak mistiklerin veya sufilerin yaşadıkları dinî tecrübelerin mümkün olduğunu, tecrübeyi yaşayan insanların psikolojik bir rahatsızlıklarının söz konusu olamayacağını, her ne kadar farklı yorumlarda bulunsalar da aslında aynı şeyden bahsettiklerini, sonuçta kişiye özel bir duygu yoğunluğu olsa bile dinî tecrübenin bir bilgi sunduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Felsefe, sosyoloji, siyaset, etik gibi sosyal bilimler alanında öznellik-nesnellik problemi yoğun olarak tartışılan bir konudur. Gerek çağdaş epistemolojik yaklaşımlar gerekse pozitivist yaklaşım zemininde inşa edilen bilgi teorileri bilimsel bilginin değer ve ideolojilerden ba-

ğimsiz² bir içeriğe sahip dolayısıyla nesnel olduğunu iddia etmektedir. Özellikle Aydınlanma felsefesi ve mantıççı pozitivistlerle birlikte zirveye ulaşan ve çoğu bilim dalını etkileyen; kendisinden başka bilgi kaynağı kabul etmeyen akılcılık öznellik-nesnellik tartışmalarının belirleyicisi olmuştur. Hatta “anlam”ın kaybolduğu bir yaklaşımı savunan Ayer, metafizik ve ahlaki önermelerin yanlış olması bir yana anlamdan yoksun olduklarını savunmuştur. Ancak daha sonraları bu tarafsızlık ilkesi sorgulanmaya başlanmıştır.

Dinî tecrübenin ortaya koyduğu bilgilerin doğruluk kriterinin ne olacağı problemi önemli bir sorundur. Çünkü genellikle bilginin doğruluğunu akıl belirlemesine rağmen aklın yetersiz kaldığı bu tecrübe alanının kriteri olması şaşırtıcıdır. Psikoloji, bilgi sosyolojisi ve postmodern felsefi yaklaşımlar aklın, tamamen bağımsız, etkilenmeyen, diğer dış etmenlerden izole edilmiş bir nesnel doğruluk kriteri gibi işlev göremediğinin üzerinde yoğunlaşmışlardır. İslam filozoflarının da haklı olarak savundukları gibi akıl, nefsanî ve şeytani etkiler altında kalabilen bir melekedir. Ayrıca modern psikolojideki psikoanalitik yaklaşımın bilinçaltının bilinci etkilemesi ve yönlendirmesi, dil kültür, gelenek, sosyoekonomik birçok faktörün akli ve bilinci farklı yönde inşa edici rol oynaması iddiaları, bilincin ve aklın her şeyden soyutlanmış bir meleke olmadığına ortaya koymaktadır.

Aklı temele alan “katı akılcılık” diye nitelendirilen yaklaşımın göz ardı ettiği en önemli nokta şudur: her şeyin yegâne kriteri olarak kabul edilen akıl, değişmez, etkilenmez saf bir şekilde özünü koruyan bir meleke olarak görülmektedir. Çevre, kültür, din, veraset gibi faktörler sürekli olarak akli etkilemektedir. Bundan dolayı duyularla elde edilen veriler akıl süzgecinden geçtikten sonra şekillenir ve bilgi hâline gelir. Hatta bu veriler zaman zaman farklı renk ve çeşitlilikte de ortaya çıkabilir. Farklı fikirlerin, mezheplerin, felsefi, psikolojik yaklaşımların ortaya çıkması bunu göstermektedir. Bunun yanı sıra her insanın akli, farklı bir işleve sahip olabileceği gibi her toplum ve medeniyet de akla farklı anlamlar yüklemişlerdir. İslam dünyasındaki akıl anlayışı, Kur’an ayetlerinin işlevsel bir akla önem vermesi ve ayetlerde “akl” kelimesinin fail olarak değil de fiil olarak kullanılması göz önünde bulundurulursa her şeyin temel kriteri ve fail konumunda değildir. “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.” (Hac, 22/46) şeklindeki ilahî buyruk ve Gazzâlî’nin aklın mekânı olarak kalbi görmesi dikkate alındığında Batı medeniyetinde böyle bir akıl anlayışından bahsetmek oldukça güçtür. Çünkü özellikle Yeni Çağ ve Aydınlanma dönemlerinin en önemli sacayaklarından birini oluşturan “akılcılık” anlayışında akıl, merkezî bir konumda ve diğer her şey onun çevresinde (periferi) şekillenmektedir. Başka bir ifadeyle akıl her şeyin belirleyicisi ve fail konumundadır.

2 Slavoj Žižek, Liz Else ile yaptığı bir röportajda bilimin kapital ve kapitalizm ile tamamen içiçe girdiğini dile getirmektedir (Žižek, t.y.). Fay ise sosyal bilimlerin tarihinin görünüşte bilimsel ama aslında tamamen ideolojik çalışmalarla dolu olduğunu savunur (Fay, 2005, s. 273).

Dini tecrübeyi böyle bir akıl anlayışına sahip bir yaklaşımın kriterlerine göre değerlendirmek ve tarafsızlık/öznellik-nesnellik problemine bu çerçeveden bakmak bu tecrübeyi yaşayanlara büyük haksızlık yapmaktır. Zira bu tecrübeyi yaşayanların anlattıkları kendileri açılarından doğrudur. Ayrıca sonradan şekillenen bu tür kavramlar ile geçmişte yaşanan tecrübelerin doğruluk/yanlışlık/anamlılıklarını belirlemek, farklı bir alanın doğruluk kriteri olan bir şeyi din gibi çok karmaşık boyutları olan bir alana taşımak oldukça sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır.

Bilimin evrenselliği tezine uygun bir şekilde meydana getirilen bu kriterler dinî tecrübe gibi metafiziksel olan şeyleri açıklayamayınca yeni kavramlar üretilmeye başlanmıştır. Din, ahlak, siyaset, sanat gibi alanların konuları fizik ve matematik alanlardaki konular gibi somut ve deney-gözlemle ölçülebilecek konular değildir.

Tanımı gereği yanılmaz ve hakikati temsil ettiğini iddia eden dini, tanımı gereği yanılabilir ve değişebilir olan bilimin verileriyle teste tutmak doğru değildir. Dolayısıyla aklın somut alanlarda yegâne belirleyici olması gibi dinî tecrübe alanında da herkese ispatlanabilecek biçimde şart koşulması iki açıdan yanlış ve gereksiz bir gayrettir. Birincisi epistemolojik açıdan yanlıştır; çünkü insanların hayatlarını sadece fizik ve matematik gibi alanlar oluşturmamaktadır aksine din, ahlak, estetik, felsefi alanlar insanlar üzerinde daha fazla etkilidir. Bilginin kaynağı olarak sadece akıl söz konusu değildir, deney-gözlem, duyu-algı, sezgi ve vahiy de önemli bilgi kaynaklarıdır. Ayrıca sosyal bilimlerde matematik kesinliğin elde edilmesinin mümkün olmadığını, bu kesinliğin elde edilebilmesi için fenomenler âleminin tamamında ve tarihin bütün dönemlerinde, tümevarım yöntemini kullanmak gerektiğini bunun da imkansız olduğunu unutmamak gerekir. İkincisi dinî açıdan yanlış ve gereksizdir çünkü dinin bir değil birden fazla boyutu bulunmaktadır. Eğer Tanrı'nın varlığı, ahiret veya dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olması nesnellik kriterlerine göre doğrulanmış olursa, dinin en önemli boyutlarından bir olan "iman etme"nin hiçbir anlam ve önemi kalmayacaktır. Nesnellik kriterlerine dayalı olarak düşünüldüğünde dinî tecrübenin verilerinin zayıflığı veya tam olarak ifade edilememesindeki yetersizliği bu tecrübenin öznel olduğunu iddia eden tarafın iddialarının daha kuvvetli veya haklı olduğuna delalet etmez.

Dinî tecrübe hakkında yapılan araştırmalar ve hemen her din ve kültürdeki anlatılan tecrübeler dikkate alındığında dinî tecrübenin tamamen öznel olduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Ancak benzer güçlük onun nesnelliği konusunda da geçerlidir. Çünkü nesnelliği savunanlara karşı da çok daha ciddi itirazlar ve bunla ilgili -evrensel öz gibi- birçok iddia ve delil ortaya konmuştur. Fakat problemi bu şekilde belirsiz olarak bırakıp bir kenara atmak felsefi açıdan doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Düşünce tarihine bakıldığında bu tür iddiaların savunucusu olduğu gibi reddedenler de olmuştur. Bundan sonra da hep olacaktır. Her yeni araştırma ve bu araştırmalara dayanarak ortaya konulan iddialar sorunun çözümüne katkı sağlayacak ve konuyu bir adım öteye taşı-

yacaktır. Mutlak bir çözümün bulunması oldukça zor hatta imkânsız gözükmektedir. Çünkü felsefe tarihindeki hiçbir iddia -ister Tanrı'nın varlığıyla ilgili deliller ister ahlak ister bilim alanında olsun- mutlak doğruyu temsil etmez. O günün şartlarında doğru olan bilgi, zamanla yerini başka doğrulara bırakabilmektedir. Asıl önemli olan bir iddianın mutlak doğru olduğu değil ona ne kadar yaklaştığıdır. Aynı şekilde eğer Aydınlanma felsefesinin etkisini artıran ve pozitivistlerle zirveye çıkan akıl ve bilimin her şeyin kriteri olduğunu kabul eden bir anlayışın nesnellik kriterini göz önünde bulundurursak o zaman dinî tecrübenin nesnel olduğunu da söylemek mümkün olmayacaktır.

Dinî tecrübe, evrensel ortak özellikleri, oydaşlık (ittifak) ile kabul edilmesi, etkisi, değeri ve doğrulama kriterleri açısından nesnel; kişisel, duygusal, ruhsal yönleri açısından ise öznellik nitelikleri taşımaktadır. Bu tecrübeyi öznellik tarafına çeken şey, duyguların "duygu"larının yerine konabilecek olan mistik duygu ve tecrübedir. Çünkü her insanın duyguları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu onları öznel tarafın tam içine sokar. Hâlbuki mistik veya dinî tecrübedeki duygu ve tecrübe, yaşanan tecrübenin sadece bir boyutudur. Dolayısıyla sadece bu boyut ele alınıp bir veya evrensel ben, Tanrı ile birleşme boyutunu görmezlikten gelip bu tecrübeye tamamen öznel demek indirgemeciliktir. Bu tecrübeyi nesnellik tarafına çeken şey ise dinî tecrübeyi yaşayan kişinin tecrübesinin kaynağının şahsi bir Tanrı olmasıdır.

Kaynakça

- Abhayananda, S. (2007). *History of mysticism, the unchanging testament*. United States: Library of Congress Cataloging-in Publication Data.
- Aydın, M. S. (2000a). Muhammed İkbâl'in din felsefesinde 'uluhiyet' kavramı. M. Armağan (Ed.), *İslam felsefesi yazıları* içinde (s.163-176). İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Aydın, M. S. (2000b). İkbâl'e göre dinî tecrübe. M. Armağan (Ed.), *İslam felsefesi yazıları* içinde (s. 147-153). İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Din felsefesi*. İzmir: İLFAV Yayınları.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil, doğruluk ve mantık* (Çev. V. Hacikadiroğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ayten, A. (2010). *Psikoloji ve din, psikologların din ve tanrı görüşleri*. İstanbul: İz Yayınları.
- Bayraktar, M. (1989). *Tasavvuf ve modern bilim*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Bergson, H. (2004). *Ahlakın ve dinin iki kaynağı* (Çev. M. M. Yakupoğlu). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Blackstone, W. T. (2005). *Dinsel bilgi sorunu* (Çev. T. İmamoğlu). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Demir, Ö. (2007). *Bilim felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2004). Tecrübe, dil ve teoloji: Dinî tecrübenin teolojik yorumu. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s. 27-46.
- Ertürk, R. (2004). *Sufi tecrübenin epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gazâlî, A. (2012). *Sevanih'u-l uşşak (âşıklarnn hâlleri)* (Çev. T. Koç & M. Çetinkaya). İstanbul: Hece Yayınları.
- Glock, C. Y. (2007). Dindarlığın boyutları (Çev. M. E. Köktaş). M. E. Köktaş-Yasin Aktay (Der. & Çev.), *Din sosyolojisi* içinde (s. 250-271). Ankara: Vadi Yayınları.
- Holm, N. G. (2007). *Din psikolojisine giriş* (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hökekleli, H. (1998). *Din psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları.

- Huxley, A. (1947). *Perennial philosophy*. London: Chatto, & Windus Oxford University Press.
- Işım, M. A. (Der.) (2006). *Upanişadlar, Tanrı'nın soluğu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (2001). İlahî aşk (Çev. M. Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İkbal, M. (2002). İslam'da *dini tefekkürün yeniden teşekkülü* (Çev. S. Huri). İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- James, W. (1985). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. USA, New York: Penguin Books.
- Katz, S. (1978). Language, epistemology and mysticism. In S. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Koç, T. (1995). *Din dili*. Kayseri: Rey Yayınları.
- Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious experience*. London, & New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Lings, M. (2005). *What is sufism?* Lahore: Suhail Academy, Chowk Urdu Bazar.
- Nasr, S. H. (1999). *Bilgi ve kutsal* (Çev. Y. Yazar). İstanbul: İz Yayınları.
- Otto, R. (1936). *The idea of holy* (Trans. J. W. Harwey). London: Oxford University Press.
- Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., & Basinger D. (2006). *Akıl ve inanç, din felsefesine giriş* (Çev. R. Acar). İstanbul: Küre Yayınları.
- Russell, B. (1959). *Mysticism and logic and other essays*. London: George, & Allen Unwin Ltd.
- Russell, B. (1994). *Felsefe sorunları* (Çev. V. Hacıkadıroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Slavoj Žižek. (2013). *Wake up and smell the apocalypse* (Int. E. Liz). Retrieved April 16, 2013 from <http://io9.com/5627925/slavoj-izek-wake-up-and-smell-the-apocalypse>.
- Tolstoy, L. N. (1998). *Din nedir?* (Çev. M. Çiftkaya). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tüzer, A. (2006). *Dini tecrübe mistisizm, felsefi bir yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Underhill, E. (2013). *Mysticism: A study in nature and development of spiritual consciousness*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. Retrieved March 15, 2013 from <http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.html>.
- Vergote, A. (2001). *Din, inanç ve inançsızlık* (Çev. V. Uysal). İstanbul: MÜFAV Yayınları.
- Whitehead A. N. (1999). *Dinin oluşumu* (Çev. M. Albayrak). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yılmaz, H. (2003). *Ezeli hikmet ve dinler, dinler tarihinde tradisyonel perspektif*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Mezheplerin İhtilaflarını ve Tearuz Edem Ahkam Hadislerini Uzlaştırma Yönmünde İmam Şa'rânî'nin 'Mizan' Prensibi

Elif Dede*

Giriş

El-Mizan'ul-Kübra, İmam Şa'rânî'nin fakih, muhaddis ve sufi kişiliğini bir arada yansıttığı, mezhepler arasındaki ihtilafları uzlaştırmacı bir metotla işlediği ve daha önce kaleme almış olduğu el-Mizânu'l-Hadiriyye (el-Mizânu's-Suğrâ) isimli eserinin genişletilmiş hâlidir. Müellifin esere ismini verdiği 'mizan' aslında onun nasları ve dinî hükümleri yorumlama yönteminin kendisidir. Mizan, terazi demektir ve bu düşüncenin çıkış noktası dinî hükümlerin emir ve nehiy bakımından azimet ve ruhsat ya da 'tahfif' ve 'teşdid' şeklinde isimlendirdiği iki mertebeye delalet etmesidir. Buna göre emir ile de nehiy ile de muhatap olan kişi hissî ve şeri kuvvetine göre azimet ya da ruhsata raci edilebilen hükümlerden birini tercih eder. Mesela mutlak emrin vücup ifade etmesinin bazı durumlarda nedbe; mutlak nehyin haram ifade etmesinin de bazı durumlarda kerahete delalet etmesi ancak mutlak olarak bildirilen hükümlerin "tahfif" edilmesi ile açıklanabilir. İşte Şa'rânî mezhepler arasında vaki olan ihtilafların da bu şekilde çözümlenebileceğini savunur ve bu denge teorisini kendisinden önce başka kimsenin ortaya koymadığını ifade eder.

Şa'rânî mizan yönteminin keyfiyetini mukaddimesinde tafsilatlarıyla birlikte ele almıştır. Yaşadığı dönemde mezhep taassubunun artmış olması ve bir mezhepte olan kişinin diğer

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri.

mezhep müçtehitlerini inkârının yaygınlaşması onu bu eseri yazmaya sevk etmiştir. Şa'rânî, yaygın olan bu tutumun yanlış olduğunu anlatmak ve bunun dinde nifaka yol açacağını göstermek ve Şûra Suresi'ndeki on üçüncü ayetinde bildirilenle ("Allah-u Teala size dinde tevhit ve İslam yolunu beyan etti. Ve onu Nuh (as)'a da emretti. Onu sana da vahyettik. İbrahim, Musa ve İsa'ya da emrettik: şöyle ki, dinde sabit ve kaim olup dağılmayasınız.") amel kapısını açmak amacıyla eseri yazdığını kitabın mukaddimesinde ifade etmiştir. Onun dayanaklarından birisi de İmam Şafii'nin 'İki hadisi iki hâle hamlederek uygulamak birisini geçersiz kılmaktan evlâdır.' sözüdür.

el-Mizan-u'l-Kübra, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde mizan teorisini, din imamlarının büyüklüğünü, dört mezhebin hak olduğunu ve onların şeriat nehrinin membaından çıktıklarını, hiçbirisinde gerçek hata bulunmadığını, içtihat ve istinbatın ne olduğunu, din imamlarının ilim ve hâl mertebeleri bakımından en ileride ve yüksek derecede bulunduğunu, mezhebe uymanın zarureti, müçtehit din imamlarından daha aşağı mertebede bulunan diğer müçtehit âlimlerin ve mukallitlerin dindeki konumlarına dair görüşlerini külli bir bakış açısı içinde fasıllar hâlinde incelemiştir. İkinci bölümde ise dört mezhep arasındaki ihtilafların mizan yöntemi ile nasıl uzlaştırılacağını göstermek amacı ile fıkıh bablarını ibadat-muamelat-ukubat sırası içerisinde ele almıştır. Şa'rânî, özgün bir metot olarak nitelendirdiği 'mizan' teorisinin bazı kişilerce tenkit edilebileceğini düşünerek bu yöntemi ilk bölümde tafsilat ve dayanaklarıyla açıklamıştır. Eserin ilk bölümünde yöntem açısından çağdaş tekliflerden farklı olarak meselelerin müellifin kulluk bilincinin samimiyetini hissettirdiği ve görüşlerini aktarmada Allah'ın bilgisinin en doğrusu olduğu inancını yansıttığı bir üsluba sahip olduğunu görmekteyiz. Nitekim o fasılların çoğunu Allah'a hamd-ü sena ve dua ile tamamlamıştır. Ayrıca sual-cevap yöntemine de sıkça başvurduğunu ve hocası Ali el-Havas'ın görüşlerine çokça yer verdiğini, konuları ayet ve hadislerle açıkladığını da kitabın şekli özellikleri içinde söyleyebiliriz. Bu çalışmada İmam Şa'rânî ve eserinde ele aldığı şekliyle bir tearuzu giderme yöntemi olarak onun 'mizan' teorisi ele alınacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde Şa'rânî'nin hayatı ve ilmî kişiliği anlatılacak, ikinci bölümünde ise mizan prensibi teorik ve pratik boyutları ile ele alınacaktır. İkinci bölümde öncelikle el-Mizân-u'l-Kübrâ'nın ilk kısmını oluşturan fasıllar ve fasıllarda ele alınan düşünceler öz olarak tanıtılacak daha sonra müellifin mizan teorisinin fıkıh babları üzerinde uygulanışını gösterdiği, eserin ikinci kısmını oluşturan konulardan örnekler verilecektir. Çalışmanın sonuç bölümünde ise İmam Şa'rânî ve eseri hakkında bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Abdulvahhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565)

Ebu'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî el-Mısri, Şafii mezhebi fakihî aynı zamanda muhaddis, sufi ve keramet sahibi Mısırlı büyük bir âlimdir. 898/1493 yılında Kahire'nin Kalyûbiye bölgesindeki Kalkaşen'de doğdu. Soyu, Hz Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye adlı hanımından doğan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye

dayanır. Şa'rânî veya Şa'râvî nisbesi daha kırk günlük iken gidip yerleştikleri babasının köyü, Menûfiye'ye bağlı Ebû Şa'râ'dan gelmektedir. Tahsiline babasının yanında başladı ve hıfzını tamamladı. Kısa bir süre sonra babasını ardından annesini kaybetti. 911/1505 yılı başlarında Şeyh Hızır adındaki bir kişiyle birlikte Kahire'ye gitti. Gamrî Camisi imamı muhaddis Emî-nüddîn b. Neccâr, fakih Şemseddin ed-Devâhilî, Nureddin el-Mahallî, Nureddin el-Câhirî, Nureddin es-Senhûrî, Molla Ali el-Acemî, Îsâ el-Ahnâî, Şemseddin ed-Deyrûtî, Şemseddin ed-Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Selahaddin el-Kalyûbî, Nureddin el-Uş-mûnî, Sa'deddin ez-Zehebî, Burhaneddin el-Kalkaşendî, Şeyhulislam Zekeriyâ el-Ensârî, Şa-fii fakihî Şehâbeddin er-Remlî gibi âlimler başta olmak üzere elliyi aşkın hocadan dinî ilimleri öğrendi. On beş yaşındayken ilk haccını yaptı. Tasavvufa ilgisi artınca tahsiline ara verip bir sene müddetle Mukattam Dağ'ında inzivaya çekildi. Önce Ali el-Mersâfî'ye ardından Muhammed eş-Şinnâvî'ye intisap etti. Şinnavî'den sonra tasavvuf eğitimini Bedeviyye-Met-bûliyye'nin kurucusu İbrahim el-Metbûlî'nin halifesi Ali el-Havvâs'ın yanında sürdürdü. 100'den fazla sufi ile sohbeti olmuştur. Yirmi altı tarikattan el aldığı belirtilmektedir. Hariri-zade; Arifiyye, Kadiriyye, Rifaiyye, Sühreverdiiyye, Zeyniyye, Ahmediyye, Metbuliyye, Desu-kiyye, Şazeliyye, Hanefiyye, Cezuliyye, Meymuniyye, Halvetiyye, Gülşeniyye, Demirtaşıyye, Cebertiyye ve Şinnaviyye isimli tarikatlardan icazet aldığını kaydeder. Şa'rânî, Kadî Muhyid-din Abdulkâdir Özbekî tarafından Kahire'de Bâb-ı Şa'riyye'de adına yaptırılan külliyyede otuz iki yaşından itibaren binlerce talebeyi irşat etmenin yanı sıra dinî ilimleri de okutmuştur. Hayatı boyunca eğitim, irşat ve eser telifiyle meşgul olan Şa'rânî, 12 Cemaziyelevvel 973/5 Ara-lık 1565 tarihinde vefat etmiştir. Şa'rânî'den sonra makamına oğlu geçmiş; bu yolla Şa'ranîyye veya Şa'râviyye adıyla anılan bir tarikat meydana gelmiştir. Tarikatın Şa'rânî'nin soyundan gelen şeyhler tarafından 18. yüzyılın sonlarına kadar sürdürüldüğü tahmin edilmektedir. Şa'rânî'nin günümüze ulaşan tasavvuf ve ahlak, biyografi, kelam, fıkıh, hadis ve daha başka alanlarda 100'ü aşkın eseri bulunmaktadır (Kaplan, 2010, s. 347-349). Bu çalışmada onun dört mezhebin görüş farklılıklarını azimet-ruhsat çerçevesinde uzlaştırmaya çalıştığı, tam adı *el-Mizânuş-Şa'rânîyye el-Müdhile li-cem'i akvâli'l-eimmet'l-müctehidin ve mukallidihim fiş-şer'ati'l-Muhammediyye* isimli eserine A. Faruk Meyan'ın yaptığı tercüme esas alınacaktır.

İmam Şa'rânî'nin 'Mizan' Prensibi

'Mizan' Prensibinin Teorisi

Şa'rânî 'mizan' şeklinde isimlendirdiği uzlaştırma yöntemini ve bu yöntemin altyapısını oluşturan meseleleri *el-Mizânul Kübra*'nın ilk kısmında fasıllar hâlinde şu şekilde işlemiştir:

Fasıl 1: Ehlullahtan olan iki müctehidin sözleri arasında gerçek manada hilaf olamaz. Çünkü onlardan sadır olan farklı görüşler birbirini tenakuz edecek nitelikte değil zaruret ve ruhsat kabilindedir. Bu hususu anlayabilmek 'mizan' prensibinin anlaşılmasıyla bağlantılıdır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 27).

Fasıl 2: Azimet ya da ruhsattan biri ile amel etmek salt muhayyerlikle açıklanamaz. Ruhsat ile ancak azimete güç yetiremeyenler amel edebilir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 27-29).

Fasıl 3: Şeraiatın membaina keşif ve müşahede ile ulaşılabilir. Ve böyle bir kişi muayyen bir mezhebe uymakla emrolunmaz. Çünkü bütün mezhepler şeraitin membaından çıkmıştır ve şeraite göre birbirinden daha evla mezhep yoktur. Keşif sahibinin mertebesi yakın makamında müçtehitlerle müsavidir. Ayrıca burada ayet veya hadislerden hüküm çıkarmak isteyen kişinin, nahiv, usul, meani ve diğer alet ilimlerini bilmesi gerektiği de ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 29-30).

Fasıl 4: Din imamlarına sadece teslim olmak ve onları doğrulamakla yetinmek ilmin en aşağı derecesidir. Mukallid, imamların muttali olduklarını öğrenmeli, onlar gibi nazar ve istidlal veya keşif ve müşahede yoluyla ilmini almalıdır. Ayrıca burada keşif sahibi için keşif yolu ile aldığı ilimleri onlarla amel etmeden önce kitap ve sünnetle karşılaştırması gerektiği ancak kitap ve sünnete uygun olması şartıyla bu ilimlerle amel edebileceği de ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 30).

Fasıl 5: Burada 'fikir ilmi' ile 'sahih keşif ilmi' ayrımı üzerinde durulmuştur. 'Fikir ilmi' sadece tefekkür neticesinde vaki olan bir ilimdir. 'Sahih keşif ilmi' ise arifin Kur'an-ı Kerim okurken gayriiradi bir şekilde sahip olduğu ve kişinin nutkundan ayrılmayan bir ilim türüdür. Fikir ilmine 'ehlullah' katında güvenilmez çünkü ehlinin ondan dönme ihtimali vardır bu yüzden zayıf ve sakat bir ilim olarak telakki edilir. Fakat keşif ilmi böyle değildir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 31).

Fasıl 6: Burada müellif, kitabının 'mizan' yöntemi dolayısıyla eleştirilmesinin ve mezhep imamlarını cehaletle tenkit etmenin sakıncalarından, keşif yolu ile tefekkür yolunun birbirine ters düştüğünden, mukallidin kendi imamının mezhebinden ayrılıp başka mezhebe bağlanmaması gerektiğinden bahsetmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 31-32).

Fasıl 7: Şeriatın delilleri ve âlimlerin sözleri kuvvetli ve hafif olarak iki mertebeye racidir. Kuvvetli hükümler kuvvetli insanlar için hafif olanlar da zayıf olanlar içindir. Bir de bu iki mertebenin istisnası bulunur ki bu da ihtiyari olan hükümlerdir. Çünkü bu hükümler azimet ve ruhsat açısından eşittir. Allah'a karşı efdal ve evla olanı yapmak isteyen kişi böyle bir durumda azimeti işler (eş-Şa'rânî, 1980, s. 32-33).

Fasıl 8: Ruhsat sahibi kişinin, ruhsat ile amel etmesi gereken işi tamamen terk etmesi caiz değildir. Nitekim su bulamayan kişinin, toprağı bulabildiği hâlde teyemmümü terk etmesi caiz olmaz (eş-Şa'rânî, 1980, s. 33-34).

Fasıl 9: Allah Teâlâ kulun azimet olan şeyleri yapmasını sevdiği gibi ruhsat olan şeyleri yapmasını da sever. Nitekim meşakkatinden dolayı istenmeden yapılan her şey, Allah Teala'ya yakınlık sağlamaktan çıkar. Bu konuda şu hadis zikredilmiştir: "İyilik, seferde oruç tutmak değildir." (eş-Şa'rânî, 1980, s. 34).

Fasıl 10: Burada, bütün mezheplerin şeriatın tek kaynağından sudur ettiği bu nedenle de İslam nezdinde bütün mezheplerin müsavî olduğuna işaret edilmiştir. Buna göre bir kul muayyen bir mezhebe bağlı olarak imamının yolundan seyr-i süluk ederse dinin kaynağına vasil olabilir. Artık bu aşamada mezhebine zaruri olarak bağlı kalması gerekmez çünkü mezheplerin hepsinin bir olduğunu temaşa eder. İkinci olarak içtihat türlerinden bahsedilir. Buna göre mutlak içtihat; mutlak-ı gayrimüntesip ve mutlak müntesip olarak iki kısma ayrılmıştır. Ayrıca her müçtehidin musib yani içtihadında isabet edici olduğu ve dört mezhep üzere fetva verebilen bir kişinin mukallidlere fetva verebilmesi için her mezhebin tercih edilen görüşlerini bilmesi gerektiği gibi konular üzerinde de durulmuştur (eş-Şa'rânî, 1980, s. 34-37).

Fasıl 11: Bu fasılda mizan yönteminin nasları ve mezhep kavillerini anlamada isabetli bir yöntem olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Bildirilen her hadisin ve istinbat olunan her hükmün tahfif ya da teşdid mertebelerinden biri üzere olduğu söylenmektedir. Bir mezhepte bazen hafif olan kavi sahih ve racih olur; bazen de zayıf ve mecruh olur. Kişi, bu racih ve mecruh olan kavlin hangisine ehil ise onunla amel eder. Ve yine burada birinin diğerine ilhak edilmediği iki şiddetli/kuvvetli veya iki hafif delil/kavi bulunmasının imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Bütün mezheplerin hükümleri incelendiğinde bu hükümlerin 'tahfif' ve 'teşdid' dışında olmadığı görülür. Her iki teklife de muhatap insanlar vardır. Zaruretlar genellikle evla, ruhsatlar ise genellikle hilaf-ı evla mesabesinde olur. Burada ele alınan bir başka konu ise müçtehitlerin, hükümleri ya delillerin karinelerinden yahut keşif yolu ile bilebilecekleri bazılarının ise ikisini birlikte kendilerinde bulundurabilecekleridir. Tahfif ve teşdide konu olmayan hadisler ise herkes için aynıdır. Meşakkat olsa da olmasa da böyle hükümler tatbik edilmelidir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 37-39).

Fasıl 12: Burada şeri delillerden biri olan kıyas ile ulaşılan hükümlerin de tahfif ve teşdid mertebelerine raci olabileceği misallerle açıklanmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 39-41).

Fasıl 13: Burada, azimet ve ruhsat ile amel etmenin şeri hükümleri uygulama açısından önemi ve ruhsatı uygulama şartları varsa ruhsat ile amel etmenin Allah'ı hoşnut kılacağı üzerinde durulmuştur. Bir de bir mezhebe bağlı olan kişinin o mezhebin dairesi içinde olmasından dolayı müçtehidinin verdiği hükümle amel etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Zira mukallid müçtehidin sahip olduğu hüküm çıkarma melekesine sahip değildir. Bu yüzden amel etme şartlarını taşıyorsa mezhep imamlarının her sözü ile amel edilmelidir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 41-42).

Fasıl 14: Şeriatın sahibinin ve mezhep imamlarının sözleri karşılaştırıldığında, görünüşte birbiri ile çelişkili gibi görülen her şey, mizanın iki mertebesi olan iki hâle hamledilerek açıklanmalıdır. Çünkü burada şeriatın sahibinin sözlerinin tenakuzdan hâli olduğunu ve insaf gözüyle bakan kişinin mezhep imamlarının sözlerinin de mütenakız olmadığını göreceği ifade edilmiştir. Konuyu açıklayıcı misaller getirilerek her mümin kulun, bildirilen her hadis

ve istinbat olunan her hüküm ile amel edebileceği ifade edilerek mizan prensibinin iyi bir açıklaması yapılmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 42-43).

Fasıl 15: Bu fasılda insanın hakiki ilme, mezhep müçtehitlerinin dinin hükümlerinin aldığı şeriatın asıl membaini ulaşılabilesinin ancak marifet sahibi bir şeyhin elinde süluk etmesi ile olacağı anlatılmıştır. Yine seyr-i süluk süreci esnasında uyulması gereken şartlardan bahsedilmiştir. İmam Şa'rânî burada kendi seyr-i süluk sürecini anlatmış; sülukunu tamamladığında bütün müçtehitlerin zan ve tahminle değil; keşif ve yakîn ile musib olduklarını gördüğünü, şeraite göre bir mezhebin diğer bir mezhepten evla olmadığını ifade etmiştir. Bazı mukallitlerin şeriatın membaini görememelerinin sebebinin haram ve şüpheli yiyecekleri yemeleri ve şeraite uymayan şeyleri irtikap etmeleri olduğunu söylemiştir. Yine burada helal yiyen, günahları terk eden ve şeyhi olmadan kendi kendine süluk eden kişinin de şeriatın membaini erişemeyeceğine vurgu yapılmıştır. Çünkü böyle kişi için ona mezhebinin imamı daima onun şeriatın ilk membaini görmesine perdedir. Ancak makam bakımından kendinden yüksek, marifet sahibi imamların büyüklerinden birinin elinde süluk etmesi ile onlar gibi bu mertebeye ulaşması mümkündür. Böylelikle o kişi, taklitten de kurtulmuş olacaktır. Yine bir evliyanın Şafii ya da Hanefi olduğu bildirilmiş olsa bu hâli onun kemal makamına erişmesinden önce olduğu, şeriatın ilk membaini kavuşamayanın sapıtması ve başkalarını saptırmaması için belli bir mezhebi taklit etmesi gerektiği de ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 43-46).

Fasıl 16: Bu fasılda, bir mezhebe bağlı olmanın öneminden ve mezhep değiştirmenin sakıncalarından bahsedilir. Şeyhi müridine, kalbindeki dağınıklığı toparlayıp şeriatın membaini ulaştıracak yola yaklaştırması, imamının ulaştığı ve mezhebinin ondan aldığı şeriatın membaini kavuşması için bir mezhebe bağlanmayı emreder. Aksine bir müddet bir mezhebe, bir müddet başka bir mezhebe bağlanan kişinin bu maksada ulaşamayacağı anlatılır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 46-48).

Fasıl 17: Dindeki tahfif ve teşdidin lügat, nahiv, usul gibi alet ilimleri hakkında da sabit olduğu ifade edilir. Mesela, talebeye nahiv ilminde çok derin bilgiye sahip olmasını emreden teşdid; normal olarak bilinmesi lazım olan irabı öğrenmesini söyleyen tahfif etmiş olur. Ayrıca burada nahiv ilmini öğrenmenin bazen farz-ı kifaye, bazen farz-ı ayn olacağı da anlatılmıştır. Burada ele alınan diğer bir konu, ilim öğrencisinin, iki hadis ya da iki kavil bulup hadislerden nasih olanı, kavillerden de en son olanı bildiği zaman emir ve nehiyde hangisi daha ihtiyatlı ise şartlarını gözeterek onunla amel etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Diğer bir konu ise kemal makamına ulaşmış bir velinin mezhep imamının bir hükmü kendisinden önce söylemiş olursa hakikaten değil edeben ona bağlı olduğunu gösterebileceği hakkındadır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 48-49).

Fasıl 18: Burada müçtehit imamların ve âlimlerin kurduğu münazara meclislerinin ne amaçla kurulduğu ve işlevleri yani birbirlerinden farklı düşüncelerinin hikmeti üzerinde

durulmuş, yanı sıra âlimlerin hükümlerin çıkış yerlerini ve usul kurallarını bilmeden hüküm istinbat edemeyeceği vurgulanmıştır. Kişinin itikadının mükemmel olması için bütün mezhep imamlarının Allah'ın hidayeti üzerinde olduklarını bilmesi ve onları inkâr etmemesi gerekir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 49-51).

Fasıl 19: Burada mizan yöntemine gelebilecek eleştirilere karşı müellif, niçin bu yöntemi benimsediğini ayet, hadis ve imamların sözlerinden gerekçeler ortaya koyarak zikretmiştir. Müçtehidin bir hükmü teşdid ya da tahfif etmesi onun heva ve hevesi ile değil ancak Şâri'nin işaret ettiği şekilde olduğu ifade edilerek bu tür hükümlere meşruluk kazandırılmaya çalışılmıştır. Yine bir imamın azimet ve ruhsata raci olan hükümleri zayıf ve kuvvetli bütün insanlara umumi olarak teşmil etmeyeceği üzerinde durulmuştur. Dinî hükümlerin tahfif ve teşdid üzere gelmesi ümmete rahmet olarak telakki edilmiştir. Burada şeraitin hükümlerinin ancak bütün hadislerin ve mezheplerin birbirine eklenmesiyle kemal bulacağı, bu kâmil olan şeraitten sadece bir hadisi ya da bir âlimin sözünü doğru kabul edenin ilminin nakıs olacağı ifade edilerek mezheplerin hükümlerinin dinin şemsiyesi altına girdiği ifade edilmiştir. Ve yine bütün hadislerin, eserlerin ve âlimlerin sözlerinin ancak tahfif ve teşdid ile açıklanabileceği ifade edilmiş ve kendisinin 933/1526 yılından bu yana bu görüşe sahip olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca mukallid imamının vefatından sonra sahih olduğu anlaşılan ve onun almadığı hadisler ile amel etmelidir. Bir de bu bölümde hata-isabet hadisinde geçen 'hata' kelimesinin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Buradaki 'hata'nın müçtehidin içtihadının sonucunun hatalı olması manasında değil de hükmün delilinde hata etmesi şeklinde anlaşılması gerektiği ifade edilerek konuya farklı bir yorum getirilmiştir. Ayrıca burada dinin beş hükmünün tahfif ve teşdid ile ilişkisi ve semanın farklı mertebelerine müteallık oldukları ve bunun da hikmetleri olduğunun üzerinde durulmuştur (eş-Şa'rânî, 1980, s. 51-57).

Fasıl 20: Bütün müçtehitlerin görüşlerinde isabet ettiği ve bütün mezheplerin şeriatın ilk membaina bağlı olduğu tekrar vurgulanmıştır. Ayrıca bu görüşünü temellendirmek için 'Benim ashabım gökteki yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız kurutulursunuz.' hadisini de burada zikretmiştir. Yine Şa'rânî Allah'ın, şeriatın membaini görmeyi kendisine nasip ettiği zaman bütün mezheplerin kanallar hâlinde oraya aktığını gördüğünü ve kanalı en uzun mezhebin Ebû Hanîfe'nin mezhebi olduğunu bildirmiştir. Ve yine burada âlimlerle ilgili olarak her birinin mutlaka sahabeye dayanan bir silsilesi olduğundan ve âlimlerin müçtehitlerin bazı sözlerini sahabenin sözlerine bazı meselelerde takdim edebileceklerinden de bahsedilmektedir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 57-59).

Fasıl 21: Bu fasıl bir kimsenin müçtehitlerin musib olduğunu kavrayabilmesi için bir şeyhin elinde sülukunu tamamlaması gerektiği ve tarikata girmenin ehemmiyeti hakkındadır. Süluku nihayete eren kişi müçtehitlerin musib olduğunu görür ve gerçek manada ilerleme şeyhsiz olmaz (eş-Şa'rânî, 1980, s. 60-61).

Fasıl 22: Bu fasılda mizan yönteminin meşruluğunu göstermek üzere bu yöneme bazı dayanaklar getirilmiş, ayrıca muayyen bir mezhebe iltizam etmede darlık ve zorluk olmayacağı düşüncesine yer verilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 61-64).

Fasıl 23: Şa'rânî'nin bu fasılda öne çıkan düşüncelerini de şöyle ifade edebiliriz. Burada bir mezhebe bağlanmanın şeriatın ilk membaina kavuşamayanlar için gerekli olduğu, âlimin şeriatın kaynağına kavuşmasından sonra bir mezhebe bağlı kalmakla emrolunamayacağı zikredilir. Bir âlimin bir kavle bağlanıp diğeriyle amel etmemesi o kavli sakat ya da batıl görmek anlamına gelmez. Amel etmemesi ehli olmadığı için olabilir. Çünkü o kişi bu mer-tebede bütün imamların kavillerini şeriat-ı kübranın membaina bitişik olarak görür. Eğer bu aşamada bir mezhebe bağlı olduğunu gösteriyorsa bu ancak onun tahfif ve teşdid bakımından bağlı olduğu hükmün ehli olduğu içindir. Burada ele alınan bir başka konu ise Allah-u Teala'nın âlimleri vasıtasıyla Hz. Peygamber'den sonra da hüküm ihdas etmeye devam ettiğidir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 64-67).

Fasıl 24: Mukallit olan bir kişi sülukunu tamamlamadan bir mezhebe bağlı olmaktan men edilemez. Zaten böyle bir kişi sadece kendi mezhebinin içtihatla isabetli olduğunu düşünür. Şeriat tek mertebeymiş gibi bilir. Çünkü tek imama uymuştur. Hâlbuki diğer mezhepler de mizanın öbür tarafındadırlar. Müellif buradan da yine bütün imamların mezheplerini şeriatın tek kaynağından aldıkları sonucuna ulaşmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 67-70).

Fasıl 25: Din âlimlerinin sözlerine cidalsız, hilafsız, onlarla mücadele etmeden bağlanmak gerekir. Nitekim âlimler, peygamberimizin varisleridir ve peygamberden gelen her şeye inandık dememiz âlimlerin sözleri için de geçerli olmalıdır. Âlimler peygamberlerin yolu üzere ilerleyen insanlardır. Burada ele alınan bir diğer problem ise şimdiki zamanın insanlarından birinin daha müçtehit imam seviyesine çıkmasının mümkün olup olmayacağı meselesidir. Şa'rânî Kur'an'ın hükümlerinin nihayet bulmayacağı anlayışı ile bunu mümkün görmektedir. Fakat dört mezhep imamından başka günümüze kadar mutlak müçtehit ortaya çıkmadığı gerçeğini de ifade etmektedir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 70-73).

Fasıl 26: Bu fasılda mizan görüşünün meşru olduğunu gösteren vakıalardan birinin de alimlerin mezhepten mezhebe geçeni inkâr etmemeleri olduğu ifade edilmiştir. Lakin mezhep değiştirmek bir hususta kerih görülmüştür. O da kişinin çıktığı mezhebe dil uzatma, onu ayıplaması gibi ihtimallerin söz konusu olabileceğidir. Zira sık sık vurgulandığı üzere bütün mezhepler hakikate ulaştırıcıdır ve müçtehitler de içtihatlarında isabet etmişlerdir. Yine burada başka mezhebe geçişin üç şart ile caiz olduğu ve şartları anlatılmıştır. Örnek olması hasebiyle beğenmezlik yapmadan bir mezhepten başka bir mezhebe geçen âlimlerin de isimleri zikredilmiştir. Yine burada Şa'rânî, konu ile ilgili olarak bazı âlimlerin görüş ve münakaşalarına, bütün mezheplerin musib olduğu hakkındaki dayanaklara yer vermiştir. Bir de bu fasılda 'İmamlar Kureyşten'dir.' hadisindeki imamların halifeler manasında kullanılmış olduğunu söylemektedir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 73-79).

Fasıl 27: Bu fasıl genel olarak müçtehitlerden sadır olan sözlerin şeriatın dışına çıkmayacağı bu nedenle onunla amel edilmesinin gerekliliği hakkındadır. Müçtehit imamların makamlarının yüceliği, hakikat ve şeriatı aynı anda biliyor olmaları, ruhi keşiflerinde Hz. Peygamber ile birlikte buldukları gibi hususiyetleri anlatılmıştır. Yine burada ruhen keşifleri esnasında Hz. Peygamber ile bir araya gelen evliyaların isimleri zikredilmiştir. Bir mukallidinin mezhep imamının sözlerinden biri için tatmin olmayıp bu sözün delilini istemesi doğru değildir. O bunu onların sözlerine karşı su-i edep olarak telakki etmektedir. Ve yine müçtehitlerin ve onlara uyan büyük âlimlerin sözlerinin Resulullah'a ondan da Cebrail'e ulaştığı ifade edilerek sözlerinin önemi anlatılmaya çalışılmıştır. Yine burada peygamberimizin mücmel ayetleri açıkladığı gibi hadislerdeki icmalî de müçtehitlerin açıklamasının bir vecibe oluşu ve icmalî olanın tafsil edilmesi gerektiği bildirilmiştir. Böylelikle bu fasılda müçtehitlerin içtihatlarının menşei anlatılmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 79-85).

Fasıl 28: Burada bu eseri okuyan kişiye dokunacak fayda üzerinde durulmuştur. Ruhsat ile amel eden kişi, ruhsat ile amelin meşru olduğunu bileceği için ibadetleri hakkında hasıl olabilecek şüphe ihtimalini izale edecek ve kalbi mutmain bir şekilde olacaktır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 85).

Fasıl 29: Bu fasılda, bütün mezheplerin ve müçtehitlerin sözlerinin şeriat-ı kübrada birleştiği resimlerle tasvir edilmiştir. Ayrıca burada fıkıh ve tasavvuf imamlarının hepsinin kendisine uyanlara ahirette şefaataçlı olacağı da zikredilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 86-92).

Fasıl 30: Burada, şeriata şeriatın olmayan bir şey eklemek korkusuyla bütün müçtehitlerin kendi reyleri ve şahsi görüşlerini söylemekten son derece kaçındıkları ve bu nedenle müçtehitlerin sözlerinin Kur'an'a ve sünnete aykırı olmadığı üzerinde durulmuştur. Re'yin zemmedilmesinin sınırı; Allah'tan ve Resulullah'tan sabit olan şeriatın kaidelerinden çıkmak olarak ifade edilmiştir. Şeriat üç kısma ayrılmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 92-94).

Fasıl 31: Burada, bir önceki fasılda izah edilen re'yin zemmedilmesine dair Hz. Peygamber'den, sahabeden, tabiinden ve tebeu't-tâbiinden bildirilen sözler aktarılmıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye sadece re'yi ile hüküm verdiğini söyleyenlerin haksız olduğu bildirilip şeriatın zahirine uymayan her türlü re'yden kaçınan müçtehitlerin ilkinin Ebû Hanîfe olduğu vurgulanmıştır. Yine dinde açıkça haram ya da vacip olduğu bildirilmeyen hükümleri, müçtehitlerin delil ve karinelere dayanarak bazen de keşifle çıkardıkları, sadece re'yleriyle üretmedikleri de anlatılmıştır. Ebû Hanîfe'nin de sünnet ile amel etmeye verdiği önemi gösteren ifadeleri zikredilmiş onun meşveret usulü ile hüküm bina ettiği üzerinde durulmuştur (eş-Şa'rânî, 1980, s. 95-100).

Fasıl 32: Bu fasılda re'yin kötülenmesine dair İmam Mâlik'in bildirdikleri ele alınmıştır. Ayrıca İmam Mâlik'in mezhebinin şeri sınırlar içerisinde durduğu, Şa'rânî'nin onun hakkında gördüğü bir rüya neticesinde sabit kılınmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 100).

Fasıl 33: Bu fasıl, İmam Şafii'den re'yin zemmedilmesine dair nakledilen haberleri bildirir. Buradaki ondan geldiği ifade edilen sözleri incelediğimiz zaman kişiyi re'yi ile Resulullah'ın emrine muhalif olmaktan sakındırmaya çalıştığını ve sünnet ile amel etmeyi ön planda tuttuğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca burada, onun sahabe ve tâbiinin sözlerini de üstün gördüğü ve Ebû Hanîfe'ye karşı da edep ve tazim içerisinde olduğu anlatılarak imamların kendi arasında birbirlerine karşı edepli oluşları göz önünde bulundurularak kişinin bir delili olmaksızın imamına karşı taassup ve inatçı olmaktan sakınması gerektiği sonucuna ulaşılmaya çalışılmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 101-104).

Fasıl 34: Burada öncelikle Ahmet b. Hanbel'in re'yi ile amel etme hususundaki görüşleri aktararak diğer müçtehitler gibi teşri bildiren beyanlarda bulunmadığı, hüküm istinbatını Kitap ve sünnetle takyit ettiği ifade edilmiştir. Ayrıca bu fasılda İmam Ebû Hanîfe'nin 'sahib-i rey' olmasından dolayı fazlaca tenkit edildiği için onu tenkit edenlere cevap niteliğinde Ebû Hanîfe'yi tanıtan bir bölüm yer almaktadır. Burada öncelikle Ebû Hanîfe'nin ilminin derinliği, bütün sözlerinin ve işlerinin Kitap ve sünnete dayandığı, hadisi kıyastan önce tuttuğu, mezhebinin delillerinin sahih oluşu, dinde kolaylığı ve ihtiyatı gözetici oluşu açıklanmıştır. Yine burada İmam-ı Âzam'ın verası, ibadetleri, iffeti ve diğer iyi hasletleri de aktarılmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 104-124).

Fasıl 35: Bu fasılda, âlimlerin Resulullah'ın varisleri oldukları için ahkam vazedebilecekleri kısaca ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 124).

Fasıl 36: Şa'rânî bu fasılda, Mîzan'ı telif etmeden önce mütalaa ettiği kitapları bildirmektedir. Bunları; ezberleyip âlimlere ezber olarak arz ettiği kitaplar, âlimlerden şerhini okuduğu kitaplar ve kendi başına mütalaa edip zor yerlerini anlamadığında âlimlere başvurduğu kitaplar olarak üç kısımda incelemiştir. Buradan onun okuduğu kitaplar ve hocaları hakkında bilgi sahibi olunmaktadır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 124-129).

Fasıl 37: Şa'rânî burada mizan yöntemini çeşitli hadislerle uygulayarak onların tahfif ve teşdid mertebelerine raci olduklarını göstermeye çalışmıştır. Burada yaklaşık otuz hadis örneği üzerinde bu yöntemi temellendirmeye çalışmıştır. Mesela, Buhârî'nin bildirdiği "Sizden Cuma'ya gelen gusül etsin." hadisi ile Beyhâkî'nin merfuan bildirdiği "Bir kimse Cuma günü abdest alırsa ne ala, karşılığında bir farz sevabı alır, eğer gusül ederse bu daha efdaldır." hadislerinin birincisinde teşdid; ikincisinde tahfif olduğunu söylemiştir. Buna göre birincisi kokusu ile insanlara eziyet veren kimseye; ikincisi ise kendinde kötü bir koku bulunmayan kimseye hamledilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 129-137).

Fasıl 38: Burada namaz konusundaki hadis, haber ve eserlerden mizanın tahfif ve teşdid mertebesine raci olanlara örnekler getirilmiştir. Mesela Resulullah'ın "Ezanı ancak abdestli olan okur." hadisi ile Hz Âişe'nin bildirdiği 'Resulullah (sav), her an Allah'ı zikrederdi.' hadislerinin ilkinde teşdid; ikincisinde tahfif olduğunu söylemiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 138-151).

Fasıl 39: Burada zekât ile ilgili olan hadislerden tahfif ve teşdide örnekler verilmiştir. Mesela, Beyhâkî'nin Hz Ömer'den bildirdiği "Yeşillik ve sebzelede zekât yoktur." hadisi ile Müslim'in bildirdiği "Yağmur suyu ve akarsu ile beslenenlerin hepsinde zekât vardır." hadislerinden birincisinde tahfif ve ikincisinde teşdid olduğu ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 151-154).

Fasıl 40: Burada oruç hakkında varit olan hadislerdeki tahfif ve teşdide örnekler verilmiştir. Mesela Beyhâkî'nin Hz. Âişe'den bildirdiği "İtikâf ancak oruçla olur." rivayeti ile İbn Ömer'den merfuan bildirdiği "İtikâf edenin oruçlu olması şart değildir ancak mutekif orucu kendi üzerinde gerekli kılar." hadislerinin birincisinde teşdid; ikincisinde tahfif olduğunu söylemiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 154-156).

Fasıl 41: Burada hac konusunda bildirilen hadislerden tahfif ve teşdide örnekler verilmiştir. Mesela Müslim'in Esmâ binti Ebû Bekir'den bildirdiği "İhram olarak usfurla boyanmış renkli elbise giyerdi, içinde zaferan yoktu." rivayeti ile Ebû Dâvud'un bildirdiği "Resulullah'ın huzuruna bir kadın geldi. Üzerinde koyu usfurla boyanmış bir elbise vardı. "Ya Resulallah, ben hacca bu ihram ile gitmek isterim." dedi. "Başka elbisen var mı?" buyurdu. "Hayır" dedi. "O hâlde bununla ihrama gir" buyurduğu hadislerin birincisinde tahfif, ikincisinde teşdid olduğu bildirilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 157).

Fasıl 42: Burada bey' (alışveriş) konusunda bildirilen hadislerden mizanın tahfif ve teşdid mertebelerine raci edilen örnekler verilmiştir. Mesela Buhârî'nin bildirdiği, "Ücret aldıklarınızdan en uygunu Allah'ın Kitabı'dır." ile Beyhâkî'nin İbn Samed'ten bildirdiği "Bir kimseye Kur'an okumasını öğrettim. Bana bir yay hediye etti. Bunu Resulullah'a arz ettim, 'Boynuna ateşten bir tasma asılmasını istersen onu kabul et.' buyurdu." hadislerinin birincisinde tahfif, ikincisinde teşdid olduğunu söylemiştir. Bu hadislerden ilkini fakir için ikincisini de ibadet için böyle dünyalığa ihtiyaç olmadığı için zengine hamledilmesi gerektiği ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 158-166).

Fasıl 43: Bu son fasılda ise cirâh yani yaralamalar ve fıkıhın diğer konuları hakkındaki hadislerden tahfif ve teşdide örnekler verilmiştir. Mesela Beyhâkî'nin merfuan bildirdiği "Dinini değiştireni öldürünüz." yani hemen öldürünüz hadisi ile Hz. Ali'nin bildirdiği "Üç defa tövbe etmesi istenir, tövbe etmezse öldürülür." hadislerinden birincisinde teşdid; ikincisinde ise tahfif olduğu ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 167).

İmam Şa'rânî, aralarında tenakuz varmış gibi görünen hadisleri buraya aldığını kalan diğer hadislerin ise kabul edilmesinde imamlar arasında icma olduğunu ifade etmiştir. Ancak burada zihinlere Şa'rânî'nin tahfif ve teşdid açısından neden sadece hadisleri ele aldığı, bu yöntemi ayetlere uygulamadığı sorusu gelmektedir. Bunun yanıtını ise Şa'rânî şöyle açıklamaktadır: ayetlerde hatta ayetlerin harflerinde, harflerin bir noktasında dahi insanların muttali olamayacakları kadar ilim ve hüküm bulunmaktadı ve o bu ayetlerdeki mücmelleri açıklayıcı olarak hadislerin varit olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada o, Mîzânu'l-Kübra'yı

sadece din imamlarına inkâr kapısını kapatmak için yazdığını hatırlatarak hadislerdeki tahfif ve teşdidin anlaşılmasını kafi görmektedir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 171).

Şa'rânî eserinin bu ilk bölümünde bizlere mizan yöntemini açıklamış, onu temellendirmek için dayanaklarını bulup ifade etmiştir. Eserin ikinci bölümünde ise mizan yöntemini fıkıhın baplarına uygulayarak müçtehit imamların kavillerinin arasını birleştirmeye çalışmıştır:

'Mizan' Prensibinin Uygulanışı

Şa'rânî, mizan teorisinin pratikteki yansımaları eserinin ikinci bölümünde oluşturduğu fıkıh baplarında göstermek istemiştir. Buradaki konular klasik furu fıkıh kitaplarında olduğu gibi ibadat-muamelat-ukubat çerçevesi ve sırası içerisinde işlenmiştir. Burada kitapta ele alınan 'mizan' düşüncesini kavramaya vesile olması açısından ve diğerlerine örneklik teşkil edebileceği kanaatinde olduğumuz üç konuyu tanıtmakla yetineceğiz:

Bâbu'l-İtikâf

Öncelikle itikaf konusunda imamların ittifak ettiği meseleler ifade edilmiştir. Bunlar; itikafın meşru oluşu ve Allah-u Teala'ya yakınlık ifade ettiği, hükmünün müstehap olduğu, kadir gecesini aramak için ramazanın son on gününde yapılmasının efdal oluşu, itikafın ancak niyetle sahih olacağı hususlarıdır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 404). Daha sonra icma edilmiş hususları zikreder. İtikafta olanın abdest bozmak ve abdest almak gibi zaruri ihtiyaçları için dışarı çıkabileceğinin caiz olduğu, cuma kılınmayan bir mescitte itikafa girmişse cuma namazı için cuma kılınan mescide gitmesinin vacip olduğu, geceye kadar susmanın mekruh olduğu, itikafta olanın namaz kılmasının, Kur'an okumasının ve zikretmesinin müstehap olduğu, alışveriş etmemesi ve hiçbir sanatta meşgul olup para kazanmaması hususlarında icma olduğunu söylemiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 404). Daha sonra itikaf konusundaki ihtilaf edilmiş meselelere geçmiştir. Burada konu ile ilgili ihtilafı on üç mesele ele alınmıştır. Onlardan bazıları örnek olarak verecek olursak;

- Üç imama göre kadir gecesini ramazan ayı içindedir. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre kadir gecesini bütün sene içindedir. Şa'rânî, ilk görüşün teşdid ikincisinin tahfif bildirdiğini söyleyerek mizanın iki mertebesine raci olduğunu ifade etmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 405).

-İmam Mâlik ve İmam Şafii'ye göre itikaf mescitte olur, Ebû Hanîfe'ye göre ancak cemaatle namaz kılınan mescitte olur. Ahmet b. Hanbel'e göre ise ancak cuma kılınan mescitte olur. Burada ilk görüşün tahfif, ikinci ve üçüncü görüşlerin teşdid üzere olduğu ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 406).

- Şafii'ye göre kadının namaz kılmak için evinde ayırdığı bir odada itikaf etmesi caiz olmaz. Ebû Hanîfe ve Şafii'nin kavli kadimine göre kadının itikafının efdali, evindeki mescidinde olandır. Hatta bundan başka bir yerde itikaf etmesi mekruhtur. Birincisi görüşte teşdid, ikinci görüşte tahfif vardır. Birinci görüşün vechi sünnete ittibadır. İkinci görüşün vechinin ise

kadınların evlerindeki mescitte itikaf etmelerinin onlar için fitneden korunmak için örtü kabul edildiği ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 406).

- Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed'e göre oruçsuz itikaf caiz değildir. Şafii'ye göre ise caizdir. İlk görüş teşdid bildirip itikafta yiyip içtikleri zaman kalplerindeki cem'iyyetin zayıfladığı küçüklere mahsus olduğu, ikinci görüşün ise oruçlu olmadıkları zamanda da kalpleri Allah Teala ile cem'iyyette olabilen büyüklere mahsus olup tahfif bildirdiği ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 407).

Faiz Bahsi

Öncelikle üzerinde icma ve ittifak edilen hususlar ifade edilmiştir. Bunlar; faizin haram olduğuna dair nas ile sabit olan maddelerin altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, üzüm ve tuz şeklinde oluşu, altının altınla ya da gümüşün gümüşle değişiminin eşit ve aynı anda değiştirilmesi gerektiği sonra ödemenin haram olduğu ancak buğday, arpa, hurma ve tuzun aynı anda farklı miktarlardaki değişimin caiz olduğu hususlarıdır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 472). Şa'rânî daha sonra ihtilaf olunan meseleleri ele almıştır. Burada beş hususa değinmiştir. Burada sadece bazıları örnek olarak gösterilecektir:

- Bu ihtilaf illeti tespit etme hakkındadır. Şafii'ye göre altın ve gümüşteki faizin haramlık illeti, semen ya da semen cinsinden olmalarıdır. Ebû Hanîfe'ye göre tartı ile satılmalarıdır. Bu yüzden diğer tartı ile satılanlarda da faiz olur. Buğday, arpa, hurma ve üzümün faizlik illeti ise Şafii'nin sonraki içtihadına göre yiyecek olmalarıdır. Eski içtihadına göre yiyecek olup ölçü ve tartı ile satılmalarıdır. Zahirilere göre faizin illeti yoktur, faiz sadece nas ile bildirilenler üzerine terettüp eder. Ebû Hanîfe'ye göre ölçüyle satılmalarıdır. Mâlik ise illeti önemli gıdalardan oluşlarına bağlamıştır. İmam Ahmed'den iki rivayet vardır: biri Şafii'nin diğeri de Ebû Hanîfe'nin sözü gibidir. Burada bu görüşlerin tevcihi ile ilgili olarak ehli katında zahir oldukları ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 472).

- Bu ihtilaf da üç imamın saf olmayan karışım hâlindeki dirhemleri ya da gümüş paraları bir-biri karşılığında satmanın caiz olmadığı görüşü ile Ebû Hanîfe'nin "Gümüşe alışım yapılan madde az ise caiz olur" görüşü arasında vakidir. Şa'rânî, birinci görüşün teşdid ifade edip vera ehline mahsus olduğunu ikincisinin ise tahfif bildirip avama mahsus olduğunu ifade etmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 472).

Kitâbu'n-Nikâh

Burada da öncelikle imamların icma ve ittifak hâlinde oldukları meseleler bildirilmiştir. Bunlar; nikâhın şeri bir akit oluşu, zinadan korkan için müstehap olduğu ve bu noktada hacdan, cihattan, namazdan, oruçtan, nafile ibadetlerden efdal olduğu, kişinin evleneceği kızın yüzünü ve avuçlarını görmesinin sünnet olduğu, nikâhlanılacak kişinin dengi olması ve nesep bakımından mahrem akraba olmaması gibi hususlardır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 533). Daha sonra imamların ihtilaf ettikleri görüşlere geçilmiştir. Şa'rânî burada yirmi dokuz meseleye yer vermiştir. Bazılarını örnek olarak gösterecek olursak;

- Üç imama göre yetimi bülüğundan önce babadan başka velisi menfaat varsa evlendirebilir. Şafii'ye göre ise bu caiz değildir. Burada görüşlerin ilkinin muhaffef, ikincisinin müşeded olduğu ifade edilmiştir. İlk hüküm, görüşü güvenilir veliye ikincisi ise görüşü güvenilir ve tam olmayan veliye raci edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 534).

- Üç imama göre nikâh ancak şahitle sahih olur. Mâlik'e göre şahit olmadan da sahih olur. Ancak muteber olan herkese duyurmak ve gizli rızalaşmayı terktir. Birinci görüşün müşeded olup akitten sonra inkârdan emin olunmayana ikinci görüşün ise muhaffef olup sıdk ve vera ehline hamledileceği ifade edilmiştir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 538).

- Şafii ve Ahmed'e göre nikâh ancak adil iki erkek şahitle sabit olur. Ebû Hanîfe'ye göre bir erkek ve iki kadınla ve fasıkların şهادetiyle de akdedilmiş olur. Böylelikle birinci görüşte teşdid, ikinci görüşte ise tahfif olduğu ifade edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşünün tevcihini şöyle ifade etmiştir. Mali tasarruflara kıyasen kadının da şahitliği kabul edilir ve nikâhın duyurulması fasıklarla da hasıl olabilir (eş-Şa'rânî, 1980, s. 538).

Şa'rânî eserini Hatime isimli bir bölüm ile nihayete erdirir. Burada mizan yönteminin tatbik edilmesini gösterdiği ikinci bölümde yer alan fıkhi konu ve hükümlerle mükellef oluşumuzun hikmetini Hz Adem'in yasak meyveden yemesinin kefareti cennetten çıkarılmakla ödemesine benzeterek kulların da ihtiyaçtan fazla yemek yemeleri ile ilişkilendirir. Bu görüşünü tek tek fıkhi meseleler üzerinde göstermeye çalışmıştır. Bu şekilde insanın midisini ne kadar çok doldurursa o kadar gaflete düşeceğini temellendirmeye çalışmıştır (eş-Şa'rânî, 1980, s. 687-708).

Sonuç

Görüldüğü üzere çok zengin bir içeriğe sahip olan el-Mizânul-Kübra yalın bir ilm-i hilaf kitabı olmasından öte hilafiyata karşı durmak üzere yazılmış bir eserdir. Şa'rânî, kendisi Şafii olmasına rağmen diğer mezheplerin de hakikate ulaştırıcı olduğunu ifade etmiş, mezhep imamlarının hepsini ayrı ayrı methetmiş ve hepsi ile amel etmenin caiz olduğunu savunmuştur. İhtilafların aslında ümmet için rahmet olduğunu vurgulayarak eserini kuşatıcı bir bakış açısıyla oluşturmuştur.

İki bölümden oluşan eserin ilk bölümü 'mizan' prensibi, mezhepler ve taklit hakkındaki görüşlerini açıkladığı için daha çok teorik, ikinci bölümü ise pratik vasıflıdır. Kitabın asıl telif sebebinin okuyucuya ikinci bölümdeki fıkhi meselelerin dört mezhebe ait görüşlerinin anlatılmasının olmadığını bunun tali bir sonuç olduğunu, mizan yönteminin pratiğe nasıl yansıdığını ve kuşatıcılığını göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca eserin, ilk bölümde tasavvufi hâllere, marifet ehli bir şeyhin elinde süluk etmeye ve dindarlık boyutuna yapılan atıflardan dolayı, tasavvufi karakterde olduğunu söyleyebiliriz. Yine birinci bölümde bir cem ve telif yöntemi olarak 'mizan'ın hadislere uygulanışı ile ilgili olan fasılların da 'muhte-

lefu'l-hadis' ilmine konu olabileceğini bu yüzden de eserin sadece fıkhi öneminden bahsetmenin yetersiz olacağını ifade edebiliriz. Eserin içtenlikli üslubunun muhatabında derin tesirler bırakmasından dolayı bir nasihat yönünün olduğu da söylenebilir.

Mizan teorisinin tahfif ve teşdid ayırımına bakacak olursak Şa'rânî'nin insanları avam (halk) ve âlim (havas) şeklinde bir tasnife tabi tuttuğunu görmekteyiz. 'Teşdid'e raci olan hüküm evladır ve zorlayıcıdır aynı zamanda vera ve takva ehlinindir. 'Tahfif'e raci olan hüküm ise hilaf-ı evladır ve hafiflik ve kolaylığı ihtiva eder. Bu da zaruret ehli ile avamındır.

Müştehit ve mukallit ayırımının sonuçları hakkında da teslimiyet hususunun öne çıktığını söyleyebiliriz. Yani mukallit cehaleti dolayısıyla hem ilim hem de keşf sahibi imamını eleştirmeksizin mezhebine bağlı olmalıdır. Buradan Şa'rânî'nin ilmin yanında mükâşefeye de önem verdiği, hakikat ve şeraitin uyumunu savunduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Eserde, özellikle ilk bölümünde yer verildiği şekliyle rey ile amel konusunda ihtiyatlı bir tutum içinde olunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim 're'yin zemmedilmesi' üzerinde durularak re'y ile dinde nifaka yol açabileceği düşüncesiyle ancak icma vaki olduğu durumlarda ve zaruret zamanında amel edileceği esas alınmıştır. Bu ise onun 'mizan' yani dengede kalma prensibinin bir uzantısı olarak açıklanabilir.

İmam Şa'rânî'nin mizan teorisini; bir rivayetin görünüşte çelişki arz etmesine sebep olan faktörlerin hiçbirisinin üzerinde durmaması nedeniyle her zaman için geçerli olamayacağı ifade edilerek eleştirilmiştir. Bununla birlikte hem Kitâbu'l-Mizan'ın hem de 'mizan teorisini'nin İslami ilimlere katkısının büyük olduğunu, kişiye ihtilaflı fıkhi hükümleri yorumlama noktasında bakış açısı kazandıracığını çok rahatlıkla ifade edebiliriz. Ayrıca otuz altıncı fasıla baktığımızda da Şa'rânî'nin çok ciddi bir ilmî birikime sahip olduğunu, onun ilmine güvenilir hem şeriat hem de bir hakikat âlimi olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

eş-Şa'rânî, A. (1980). *Mizanu'l-kübra* (2 Cilt) (Çev. F. Meyan). İstanbul: Berekât Yayınları.

Kaplan, H. (2010). Şa'rânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXVIII, s. 347-349). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Harald Motzki'nin Müşterek Ravi Teorisine Katkıları ve Teoriye Yöneltilen Eleştiriler

Kübra Güngör*

Müşterek Ravi Teorisi: Hadisi İsnadından Hareketle Tarihlendirme

Oryantalistler, hadisleri incelemeye başlama serüvenlerinde yöntem olarak birbirlerinden ayrılmışlardır. Bazıları metin temelli hadis incelemeleri yaparken bazıları bunu isnad üzerinde gerçekleştirmişlerdir. Son dönemde ise Harald Motzki ile hadisler, hem metinleri hem de isnadları dikkate alınarak bir değerlendirmeye tabi tutulmuşlardır. Bizim ele alacağımız teori ise isnad temelli yöntemi tercih eden oryantalistlerin görüşleri üzerinden şekillenecektir. Motzki, isnad artı metin tenkidini savunduğu için onun da bu konu hakkındaki görüşleri çalışmamız için önem arz etmektedir.

Aynı konuyu veya manayı içeren hadislerin farklı tarikleri bir araya getirildiğinde ve hadisin isnad şeması çıkartıldığında hadisin, kendisinden yayıldığı bir ravinin olduğu görülecektir. Bu raviden önceki kısımdaki raviler, genellikle tek iken ondan sonraki zincirde bir artış olduğu fark edilecektir. İşte hadisin kendisinden yayılmaya başladığı bu şahıs Schacht tarafından *müşterek ravi* (*common link*) olarak adlandırılmıştır. Müşterek ravi kendi görüşlerini kabul ettirebilmek için bir otoriteye dayandırma amacı hissetmiş ve en iyi çözüm olarak da Peygamber'e nispet etmeyi bulmuştur. Dolayısıyla bu ravi, Peygamber'e kadar olan silsileyi uydurmuş, sonrakilere fikirlerini Peygamber'e aitmiş gibi nakletmiştir. Hâlbuki isnadların

* Arş. Gör, Cumhuriyet Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Bölümü.

kendisinden yayıldığı düşünülen bu ravi genellikle tâbiîn Dönemi sonrası âlimlerindedir. Schacht'ın, fıkıhın tâbiîn Döneminde oluştuğunu söylediği iddiasını destekler nitelikteki bu teori, daha sonraki âlimler tarafından da yeni eklemeler yapılarak kullanılmıştır.

Teorinin Oryantalistler Nezdinde Tarihi Gelişimi ve Dönüşümü

Schacht

İsnad temelli hadis değerlendirmesine dâhil olan Schacht, temel eseri olan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* isimli eserinde isnada özel bir bölüm ayırmıştır. İsnadı inceleyen kullanılacak teoriler geliştirmiştir. Bunlardan biri de *müşterek ravi* teorisidir. Schacht, teoriyi iddialarını desteklemesi için bir araç olarak görmüştür. Amacı ilk döneme ait olduğu söylenen özellikle fıkhi nitelikteki hadislerin sonraki nesillerin (dönemlerin) âlimleri tarafından uydurulduğunu ortaya koyabilmektir.

İsnad merkezli incelemenin öncüsü kabul edilen Schacht, bu değerlendirme için birtakım teoriler geliştirmiştir. Bunlar;

- Müşterek Ravi Teorisi
- İsnadların Geriye Doğru Gelişimi (Growing back of isnads)
- E-silentio
- İsnadların çoğalması/yayılması (Spread of isnads)

Bu çalışmada sadece müşterek ravi teorisi üzerine yoğunlaşılacaktır.¹

Schacht'ın bütün iddiası; isnad sisteminin hadisleri 2. yüzyıl âlimlerine kadar asıllarına götürdüğü için geçerli olabileceği ancak sahabe ve Peygamber'e kadar uzanan senedlerin uydurma olduğu şeklindedir. Onun delili şu şekilde özetlenmiştir:

1. İsnad sistemi 2. yüzyılın başında veya en erken 1. yüzyılın sonunda başlamıştır.
2. Senedler, fikir ve inançlarını ilk otoritelere dayandırmak isteyen kimselerce, keyfi ve dikatsiz bir şekilde yapılmıştır.
3. Senedler kademe kademe uydurularak geliştirilmiştir. İlk devre ait senedler eksik kalmış fakat klasik eserler dönemine kadar bütün boşluklar doldurulmuştur.
4. Asıl tek bir kaynağa kadar giden hadislere yapılan itirazlara cevap vermek için ilave edilen raviler Şafii Döneminde ortaya çıkmıştır.
5. Seneddeki müşterek ravinin bulunması, hadisin bu ravi zamanında ortaya çıktığına işarettir (el-A'zami, 1985, s. 166) .

1 Diğer teorilerin ayrıntıları için Schacht'ın "Origins of Muhammadan Jurisprudence" isimli kitabının ilgili bölümüne bakılabilir.

Schacht'ın isnadla ilgili ana teorilerinden olan müşterek ravi teorisine göre, rivayet senedinde müşterek ravinin olması, konuyla ilgili hadisin senedde geçen bu ravi döneminde ortaya çıktığını ispatlamaktır. Bu durum da uydurma zamanının tarihlendirilmesi için Schacht'a fırsat vermektedir. Kendisi teorisini şu şekilde açıklamaktadır:

“Bir hadis normalde bir veya birkaç ravi tarafından devralınır ve senedin daha aşağısında isnadın gerçek kısmı, birkaç kola ayrılır. Bu işte esas ön ayak olan N. N (muhad-dis)² bir sahabi ve Peygamber gibi bir otoriteye ulaşan bir isnadla hadisini donatmıştır. Bu isnadın üst kısmı-ki isnadın uydurma kısmıdır- ravilere ait asıl sened zincirinin yanında yer alabilen uydurma faaliyetleri ve isnadların yayılma tarzında açıkladığımız gelişme ile devamlı ilave edilen (ziyade) kollara sahip olur. Ancak N. N birkaç isnad dalları içerisinde müşterek bağlantı konumunda kalacaktır. Bu durum isnadın ister birinci kısmında isterse ikinci kısmında veya her ikisinde de olsun verilen isnadların hepsinde veya çoğundaki önemli ortak bir bağlantının varlığı bu hadis (isnadının) N. N zamanında uydurulduğunu gösteren kuvvetli bir şemadır. Farklı isnadlar ancak birbirine yakın bağlantısı olan hadisler, müşterek raviyi zikrettiklerinde de benzer sonuçlar ortaya çıkacaktır.” (Schacht, 1963, s. 196).

Schacht bu iddiasının Müslüman hadis âlimleri tarafından da fark edildiğini belirterek Tirmizî örneğini vermektedir. Tirmizî isnadlarında müşterek bağlantı olan müşterek ravili hadislere “garib” adını vermektedir -isnadın herhangi bir bölümünde sadece bir ravi tarafından rivayet edilen- ki bu hadislerin sayısı da hayli fazladır. Schacht'ın müşterek ravi ile ilgili teorisinin arka planı şu şekildedir: İsnadın başlangıçtaki ilk yapısı daha sonraları mükemmel bir hâl almıştır. Hadislerin bir kişiden sonra yayılmaya başlaması, hadis icat eden kişinin o müşterek ravi olduğunu kanıtlamaktadır.

Juynboll

Juynboll Schacht'tan sonra müşterek ravi teorisini benimseyip uygulayan bir diğer oryantalisttir. Juynboll da Schacht gibi isnad merkezli bir hadis inceleme yöntemine sahiptir. Juynboll, teoriye yeni bir hâl kazandırmanın yanı sıra Schacht'dan daha sert bir tavır sergilemiştir. Yöntemsel olarak da Schacht'a göre teorinin uygulamaya geçirilmesine daha fazla gayret ettiği söylenebilir.

Juynboll'un müşterek ravi teorisi hakkındaki görüşlerini en iyi yansıttığı düşünülen makalesi “Nafi, the Mevla of Ibn 'Umar and His Position in Muslim Hadith Literature” (Özer, 2005, s.100-139)'dür (Kuzudişli, 2012, s. 18). Bu makalesinde Juynboll, müşterek ravilerin ilk iki nesilde değil de üçüncü ve dördüncü nesillerde ortaya çıkmalarının tespitinin izaha muhtaç olduğunu düşünmektedir. *Muslim Tradition* isimli eserinde ise müşterek ravi teorisini bir örnek hadis üzerinden açıklamaya çalışmaktadır (Özer, 2002, s. 256-266):

2 Asıl metinde kelime “traditionist” şeklinde geçmektedir.

Juynboll değerlendirmeye tabi tutacağı hadisi, Hatib el-Bağdâdî'nin Tarihu'l Bağdad ve İbnü'l Cevzî'nin Kitabü'l Mevzuat isimli eserlerinden almaktadır. Buna sebep olarak da bu örnek hadis metninin hadisin ne zaman ve nerede ortaya çıktığı ile ilgili net bilgiler vermesini, müşterek ravi tespitinin kolay olmasını ve eser müelliflerinin hadis ravileri hakkında bilgi vermelerini göstermiştir. Bağdat şehri ile ilgili olan bu hadisin değişik varyantlarını bir araya getiren Juynboll, ikisi hariç bütün tariklerin tek bir kişide odaklandığını görmektedir. Müşterek ravi ismini verdiği bu ravi Süfyan es-Sevrî'dir. Şema üzerinden de hadisi göstermeye çalışan Juynboll, Süfyan es-Sevrî sonrasında hadisin onlarca kişiye yayıldığına dikkat çekmiştir. Hadisi bir düzine muhaddisin tamamen şans eseri aynı muhaddise attettiklerinin çok uzak bir ihtimal olduğunu dile getirerek bu hadisi Süfyan'ın kendisinin uydurduğunu ve içinde yaşadığı durumun yani Abbâsî karşıtı bir eğilim içerisinde oluşun da etkili olduğunu belirtmektedir. Müşterek ravi belirlemenin zor bir faaliyet olduğuna da değinen Juynboll bunun sebebi olarak da isnad üzerinde yapılan oynamaları, idrac, tahrif, hazf ve ihtisar gibi işlemleri, zikretmiştir. Juynboll'ün vardığı en son nokta ise isnadların doğruluğu iddiasının hiçbir zaman ispatlanamayacağıdır. Ancak yine de isnadlarda keşfettiği bu şahısların anah-tar kişilikler olduğu konusundaki fikri kesindir.

Schacht, isnadın Peygamber'e uzanan silsilenin uydurma olduğunu, müşterek raviden yayılan kısmın ise gerçek olabileceğini, en azından tarihî bir değeri olduğunu belirtmiştir. Juynboll ise ilk kısmın (peygamber'e uzanan) yalan olduğu konusunda Schacht ile aynı fikirdedir. Ancak müşterek ravi sonrasının da tarihî bir değer kazanabilmesi için belirli şartlar getirmiştir. Örneğin; müşterek ravinin, müşterek ravi olabilmesi için kendisinden hadisi en az üç ravinin alması gerekir. Bu üç raviye Juynboll *kısmi müşterek ravi (partial common link)* adını vermiştir. Şayet isnad, üç değil de iki kısmi müşterek raviye sahipse bu durumda, bu iki ravinin rivayeti birbirlerinden kopyalama ihtimalinin olabileceğini ortaya koyar. Bu üç ravinin her birinden de hadisi en az iki ravinin alması gerekmektedir. Eğer durum böyle değilse bu üç ravi kısmi müşterek ravi olamaz. Bir ravinin birden çok kısmi müşterek ravisi olmalıdır. Eğer öyle değilse bu raviye *görünüşte müşterek ravi (seeming common link)* denilir. Durumu iyice zorlaştıran Juynboll bu yeni eklemeleri, kriterleri ve kavramları ile hadislerin ortaya çıkarıldığı tarihi daha geç bir döneme atmayı da başarmıştır. Yani hadisler Schacht'ın iddia ettiği gibi hicri 2. asırda değil 3. asırda tedavüle girmiştir.

Juynboll, hadislerin ortaya çıkış tarihini belirlemek için İbn Sîrin tarafından nakledilen "Bize önceden isnad sorulmazdı ta ki fitneye kadar." sözünü kullanmıştır. Juynboll, isnadların hicri 35'te ortaya çıktığını ve fitne olaylarından sonra başladığını düşünmektedir. Daha sonra gelişmeye başlayan isnad sisteminde, bazı problemler çıktığını düşünmekte ve bu problemlerle ilgilenmektedir (Özer, 2005, s. 23).

Juynboll bazı görüşlerini zamanla değiştirmiştir. İlk başlardaki çalışmalarında müşterek ravi dediği şahıslara daha sonra görünürde müşterek ravi dediği de olmuştur. Juynboll ilk

dönem hadis eserlerindeki isnad sistemine bakarak daha çok mürsel mevkuף rivayetlerin varlığından söz eder. Daha sonraki eserlerde ise bu durumun değiştiğini ve isnadların mükemmelleştirildiğini düşünür.

Schacht'ın ilk dönemlerde fihhi hadis olmadığına dair düşüncesi Juynboll tarafından da desteklenmiştir. Dolayısıyla ilk dönem hakkında problemlere yanıt verici nitelikteki fihhi hadisler tâbiîn Dönemi âlimleri tarafından üretilmiştir. Aslında kendi görüşlerini söyleyen ve kendi çözümlerini üreten tâbiîn âlimleri bu görüşlerini kendinden önceki gruba atfetmişlerdir.

Juynboll her ne kadar müşterek ravi bulma çabası içerisine girse de bu durumun hiç de kolay olmadığına farkındadır. Çünkü ona göre bu şahsı belirlemek oldukça zordur. Bazen müşterek ravinin tabakasından biri veya birileri tarafından da o hadis nakledilmiştir. Dolayısıyla bu şahıslardan birinin de müşterek ravi olma ihtimali vardır.

Juynboll'ün müşterek ravi öncesi ve sonrası ile ilgili görüşleri *tek ravili rivayet* zincirleri konusunda birleşmektedir. Yani müşterek ravi öncesi tek tarikli olma veya müşterek ravi sonrası tek tarikli olma durumu ayrı ayrı önemlidir. İsnadın kendisinden sonra artması durumu hadisi onun icat ettiğini gösterir mi? Ya da ondan sonra gelen tarikte var olan tekli tarikler kimin suçudur?

Tek ravili rivayet zincirlerini müşterek ravi kendisi oluşturmuştur. Eğer öyle olmasaydı bir hocadan birkaç talebe alırdı ve rivayet o ölçüde güvenilir olurdu.

Müşterek ravi genellikle geç dönem tâbiîni veya tebeu't-tâbiîn tabakasından birisidir. Sahabe tabakasından birinin müşterek ravi olduğu durum hiçbir zaman görülmemiştir. Büyük tâbiînde ise nadiren de olsa bu durum mevcuttur. Ona göre isnadın ilk ortaya çıktığı tarih ile (h. 35) tespit ettiği ilk müşterek ravi Ebu'l Aliye Rufay b. Mihran (h. 90) birbirlerini teyit edici özelliktedir.

Juynboll müşterek raviden sonraki kısmın gerçek olduğunu da reddeder. Juynboll'ün burada kastettiği gerçeklik, rivayetin Peygamber'e aidiyeti değil, müşterek raviye olan aidiyettir. Yani hadisin doğruluğunu değil, aslında tarihî olmasını kabullenmiş olmaktadır. Bir anlamda rivayet, o dönemde yaşayan bir âlimin şahsi bir görüşü olma ihtimalini taşımaktadır. Ancak taşımama ihtimali de vardır. Çünkü Juynboll bazı ekstra şartlar da getirmiştir. Bunlar; müşterek raviden hadisi farklı üç ravinin; bu üç raviden de en az farklı iki ravinin rivayet etmesi gerektiği gibi şartlardır. Juynboll, getirdiği bu ek şartlara uyan hadis sayısının da oldukça az olduğuna vurgu yapmaktadır.

Motzki

Motzki'nin *The Origin's Of Islamic Jurisprudence* isimli eseri, Joseph Schacht'ın *The Origins of The Muhammedian Jurisprudence* adlı eserinde ortaya koyduğu argümanlar çerçevesinde genel kabulü sarsacak niteliktedir. Bu itibar ile Motzki'nin eseri, Schacht'ın önceden iddia

ettiği gibi, sahih hadislerin pek çoğunun uydurma olduğu ve ilk kaynağına ulaşılamayacağına dair tezini oluşturduğu isnad temelli hadis tarihlendirme metodunu reddetmiştir (Hıdır, 2003, s. 282).

Hadis tarihini biraz daha iyi bilen Motzki, Juynboll'ü bazı görüşlerinde eleştirmiştir. Önceden de belirttiğimiz gibi Juynboll'un yazdığı Nafi' hakkındaki makaleye yaptığı eleştiri yazısı önemlidir.³ Motzki'nin metodu şu şekildedir: Önce bir hadisin mevcut olan bütün varyantları bir araya getirilir. Sonra birbirine benzeyen hadis metinleri gruplara ayrılır. Ardından isnadda bulunan ortak raviler (Common Link), tesbit edilerek isnad ve metni birbirine yakın olan hadislerin birbirleri ile uygunluk içerisinde olup olmadıklarına bakılır. Eğer birbirleri ile uyum arz ediyorlarsa hangi metinlerin isnadda yer alan ortak raviler kanalıyla nakledildiği tespit edilir ve böylece metindeki değişikliklere hangi ravinin sebep olduğu anlaşılmış olur (Hıdır, 2003, s. 113). Aslında Motzki'nin amacı, metin üzerinde bir değerlendirme de yaparak isnad analizini teyit etmektir. Yani bu iki analiz birbirlerini destekleyicisi olacaklardır. Motzki; Juynboll ve Schacht'ı zorla müşterek ravi bulma çabasına girmekle eleştirmiştir. Zira onlar metinlerde ravilerin rivayet ettiklerini karşılaştırma gibi bir kaygı taşımamışlardır. Ayrıca, müşterek ravi öncesi tekli isnadlar uydurma olarak görülüp değersiz kılınmıştır.

Motzki'yi müşterek ravi konusunda diğer oryantalistlerden ayıran görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Motzki'nin kendinden önceki isnad değerlendirmesi yapan oryantalistlerden farkı hadislerin metinleri ile isnadları arasında bir uyum olduğunu fark etmesidir. Zira bu uyum, hadislerin metinlerinin ve isnadlarının rastgele ve keyfi olarak değil gerçek bir rivayet sürecinden geçtiklerini ima etmektedir. Motzki, bu yöntemi ile Juynboll tarafından iddia edilen çoğu hadis metninin uydurma olduğunu reddetmiş olmaktadır. Ona göre uydurulan rivayetler olsa da bunlar büyük çoğunluğu kapsamamaktadır. Aynı zamanda, her raviyi müşterek ravi olarak adlandırmak ve bunu belli dönemlere hasrederek yapmak yanlış bir yöntemdir.

2. Motzki'ye göre; hadis tarihindeki bilgilerden hareketle tekli isnadların son bulunduğu ve Juynboll tarafından müşterek ravi olarak adlandırılan kişiler; hicri 1 asırda hadis meclislerinde topladıkları hadisleri öğrencilerine sema eden hocalardır. Yani onun tabiri ile bu kişiler sistematik müdevvinlerdir. Bu müdevvinler, hadisleri aldıkları en güvenilir hocalarını kaydetmekle yetinmişlerdir. Daha öncesi veya başka kimlerden aldıklarını belirtmeyi gerekli görmemişlerdir. Çünkü onlara bu tür bilgi sorulmamıştır. Bu tür açıklama İslami hadis isnadı anlayışına daha uygundur. Ancak Motzki'nin kendi açıklamalarına rağmen isnadın, müşterek ravinin aldığı hocasından öncesi için hâlâ belli şüpheler taşıdığını söylemek gereklidir. Çünkü bunları destekleyici bilgiler ya da eserler henüz elimizde bulunmamaktadır. Ancak Schacht ve Juynboll gibi cesur bir tavır sergileyerek kesinlikle uydurma olduğunu da iddia etmemiştir.

3 Makalenin Türkçeye tercümesi yapılmıştır: Uçar, B. (2006). *Bati'da hadis çalışmalarının tarihi seyri*. İstanbul: Hadisevi Yayınları.

3. Hicri 1. yüzyılda yavaş yavaş gelişen ve 2. yüzyılda yaygınlaşan hadisler için ravi söylenmesi geleneği, müşterek ravi öncesi tek ravili rivayet tarihinin oluşumunu açıklamaktadır.
4. Common linkten önce isnadın dallanmama sebeplerinden birisi de onun bir haberi sadece bir isnadla aktarmakla yetinmesidir. Bunun sebebi ise haberin sadece bu versiyonunu bilmesi ya da naklettiği versiyonun en iyisi olduğunu düşünmesidir. Dolayısıyla müşterek ravi öncesi görülen her tekli isnadın uydurma olduğunu düşünmek çok genellemeci bir yaklaşımdır.
5. Hadis meclisleri oluşturulduktan sonra bu müdevvinlerin hadis isnadları nakledilmiş ve muhafaza edilebilmiştir. Belki de haberin birçok isnadı mevcuttu ama muhafaza edilemediği için kaybolmuştur.
6. Dolayısıyla Schacht ve Juynboll'ün ana common linkin hadisi kendinden önceki zincirini (Peygamber'e uzanan kısmı) uydurduğunu iddia etmeleri sorunlu bir genellemedir.
7. İsnad ve metinleri birlikte değerlendirmek gerektiğini düşünen Motzki, metin ve isnadlarda ortak noktaların bulunmasının haberlerin uydurma değil, gerçek olduğunu kanıtlayıcı nitelikte olduğunu bildirmiştir.
8. Motzki, Juynboll'un müşterek ravinin belirlenmesindeki zorluğu giderici bir yöntem geliştirdiğini öne sürmektedir. Yani isnad artı metin tenkidi ile müşterek ravinin dönemine dair tarihlendirme daha güvenilir olacaktır. Ayrıca belirlenen müşterek ravinin haberi hocasından alma ihtimali de hâlâ mevcuttur. Dolayısıyla daha öncesine dair elde herhangi bir delil olmamasından yola çıkarak -e-silentio- müşterek ravi potansiyel hadis uydurmaçılığı ile suçlanmamalıdır.
9. Müşterek ravi sonrası tek ravili rivayet zincirlerini de tarihî olarak kabul etmeyen Juynboll'ü Motzki eleştirmektedir. Çünkü Juynboll'ün hadislerde ne kadar çok ravi olursa o kadar iyi iddiası kanıtsız ve realiteye aykırıdır. Çünkü hadis isnadlarının genel durumuna baktığımız zaman müşterek raviden hadisi nakleden talebe sayıları genellikle üç raviden azdır. Dolayısıyla Juynboll'ün öne sürdüğü her müşterek raviden en az üç talebesi hadisi rivayet edecek anlayışı genel vakiya aykırıdır. Buradan Juynboll'ün isnad analizi eksik yargılara sahiptir.
10. Müşterek ravilerin hadisleri kendi istedikleri isnad zincirlerine bağlamış olduğu iddiası oldukça yanlıştır. Çünkü isnadlardan bir süre ayrılıp metinlere de bakıldığında müşterek ravinin talebelerinin naklettiği hadisleri alan ravilerin her birinin rivayet ettikleri metinler arasındaki mevcut farklılıklar söz konusu metinlerin birbirlerinden kopyalanmadıkları ve ayrıca her hadis grubu içerisinde uyum olduğu görülecektir. Motzki'nin de dikkat çektiği gibi hadis ravileri ile rivayet ettikleri hadis metni arasındaki değişiklikler doğru orantılıdır (Güngör, 2013).
11. Schacht ve Juynboll tarafından 'müşterek ravi' olarak adlandırılan kişilerin mezkûr haberin metnini ve geri kalan isnadını uydurduğu tezinin, Motzki tarafından bir anlamda ismi geçen bu oryantalistlerin *hadis tarihi* konusunda yeterince bilgi sahibi olmadıkları veya bu tarihi kendi tezleri doğrultusunda yorumladıkları şeklinde eleştirilmiştir.

12. Juynboll'e göre tâbiîn Döneminde çok az kişi dışında müşterek ravi bulunmamaktadır. Motzki'ye göre ise tâbiîn döneminde onun sandığından daha çok müşterek ravi olmuştur (Uçar, 2006, s. 154-158) .

Motzki vardığı bu sonuçlarla Juynboll ve daha öncesinde Schacht'ın cevap veremediği soruları cevaplamış görünmektedir. Ancak onun makalelerinde iddialarını dile getirirken hep itinalı davranması ve genel sonuçlara varmak istememesi dikkat çekicidir. Çünkü kendisi Juynboll'u genellemeci olarak suçlamıştır ve o hataya düşmek istememektedir.

Peki, bu yönelttiği eleştiriler ve ortaya koyduğu yeni tarihlendirme metodu, Motzki'yi oryantalist gelenek içerisinde ne kadar farklı bir yerde konumlandırmıştır? Motzki, hadislerle metin tahlili de yaparak sadece uydurma rivayetleri "tarihi" kategorisine geçirmiştir. Bunun sonucu olarak da onun tespit ettiği müşterek raviler daha erken tarihli olmaktadır. Ayrıca Motzki, bu analizi ile Müslüman araştırmacılara, hadis kitaplarındaki nüsha farklılıkları ve güvenilir neşir sorunlarından kaynaklanan hataların varlığını hatırlatmaktadır. Çünkü bu farklılıklar Motzki'nin sistemi içerisinde çok önemli bir yerde durmaktadır. Yani kaynaklardaki her küçük farklılık veya yazım hatası metinlerin aleyhine delil olarak kullanılacaktır (Güngör, 2012).

Teoriye Müslüman Âlimler Tarafından Yapılan İtirazlar

İsnad sisteminin bizim ile hadis arasındaki önemli bir bağ olduğu gerçeği açıktır. Bu sebepten dolayı İslam âlimlerinin isnad sistemine sahip olmakla övünmeleri gayet normaldir. Ancak bu sistemin var olduğunu bilmek yeterli değildir. Aynı zamanda *isnadın tarihi ve gelişimi* ya da bir *sistem hâline gelmesi* sürecini bilmek Müslüman bir araştırmacı için çok önemlidir. Çünkü bu sayede araştırmacı ortaya atılan yanlış iddiaları daha kolay cevaplayabilecektir (Güngör, 2012).

Oryantalistler nezdinde gayet keyfi bir yapı olarak değerlendirilen isnad sistemi, aslında geçmişle var olan en önemli bağlardan birisidir. Bu silsile aracılığıyla söylenen metinlerin kime ait olduğu kolaylıkla belirlenebilecektir. Müslüman âlimlerin daha çok isnad üzerinde çalışmalar yapmalarının sebebi, metinleri değerlendirmeye tabi tutmanın daha riskli bir durum olmasından kaynaklanmaktadır. Metin değerlendirmesini gerçekleştirecek kriterler mevcut değildir ya da değerlendiren şahıslara göre görecelik arz edecektir. Dolayısıyla ipin ucu kaçacak ve herkes kendi bakış açısına göre hadisleri kabul veya redde yönelecektir.

Oryantalistlerin takındıkları bu tavırda bu kadar rahat olmalarını sağlayan hususun ise kendilerine İslami araştırmacılar tarafından bir cevap verilmeyişin olduğu düşünülebilir. Ancak mevzunun aslı böyle değildir. Müslüman araştırmacılar, hadisleri sahihliği açısından değerlendirirken Müslüman olmayan âlimlerin zihniyetleri ve bu yönde yaptıkları araştırmalar hakkında bilgi sahibidirler. Oryantalist gelenek içerisindeki Batılı ilim adamları araştırmalarında, Müslüman âlimler tarafından görülmeyenleri tespit ettilerse eğer, onların fark edilebilmesi ve sunulan iddialara nasıl cevap verebileceği sorusunun sorulabilmesi onlar için

önemli bir mevzudur. Burada iddialara cevap vermedeki amaç konuyu *oryantalizm-İslam çatışmasına* dönüştürmekten ziyade vahiy bilincinden yoksun grubun araştırmalarını aslında yanlış öncüllerden yola çıkarak gerçekleştirdiklerini, çok az kaynaktan yaptıkları taramalar ile hadis külliyatının hepsini kapsayıcı genellemelere ulaştıklarını onlara fark ettirebilmektir.

İşte söylenenlerden hareketle, teorinin ilk mucidi Schacht'ı eleştiren Mustafa el-A'zami olmuştur. A'zami, oryantalistler tarafından büyük övgülere layık görülen Schacht'ın kitabı *The Origins of Muhammadan Jurisprudence'e* eleştiri mahiyetinde olan, *On Schacht's of Origins of Muhammadan Jurisprudence* isimli eserini yazmıştır.⁴ Eserin bir bölümünü, isnad değerlendirmesine ayıran A'zami, aynı bölümde Schacht'ın müşterek ravi teorisini de eleştirmiştir. A'zami, Schacht'ın müşterek ravi teorisini açıklamak için kullandığı hadis üzerinden eleştirilerini yapmaktadır. A'zami öncelikle Schacht'ın isnad şemasını çizerken bir hatası olduğunu göstermekte daha sonra ise Müslüman âlimlerin de medar kelimesini kullanarak müşterek raviye işaret ettiklerini ve o kişinin hadislerine, garib denildiği noktasına açıklama getirmektedir. A'zami, İslam âlimlerinin, bu konuda açıklama yapmalarının vakiadan haberdar olduklarını gösterdiğini belirtir. Bu tür hadislerin sayısının azlığı da malumdur.

A'zami, Schacht'ın müşterek ravi olarak adlandırdığı şahısların, muasır rical âlimleri tarafından sika ve mutkin olarak vasıflandırıldığına da dikkat çekmektedir. Hocalarından hadis almak için giden bu raviler hocalarının isimlerini bilmiyorlar mıydı da isnada eklemediler? Ya da bu bilinmeyen âlim ravilerinden yani talebelerinden, hadisi *müşterek ravi olarak adlandırılan kişiden* almış olmalarını iddia etmelerini mi istedi? Ayrıca bu ravilerin hepsi aynı anda hadisi hocalarından almak için yanına gitmiş olamazlar. Dolayısıyla bu âlim 30-40 yıl talebe gelmesini, uydurduğu hadisi müşterek raviye nisbet etmek için mi bekledi? Ya da ikinci bir ihtimal olarak talebeler hep bir araya gelip senedde müşterek ravi denilen kişinin adını kullanmak için mi anlaştılar? Bu sıralanan iddiaların hepsi imkânsız şeylerdir. Ayrıca teorinin içinde bulunduğu vahameti göstermek üzere A'zami'nin verdiği örnek de ilginçtir: "Haberini yayımlamak için birçok kaynaktan bilgi toplayan bir haber muhabirinin, kaynak olarak sadece kendisi olması sebebiyle haberi uydurmuş olacağı mı iddia edilecektir?" (Öztürk, 1996, s. 240).

Daha öncede belirttiğimiz gibi bu oryantalist araştırmacıların hadis ve daha özeldense isnad tarihine bakış açıları ya da onu algılama biçimleri teorilerini oluşturmada oldukça etkili olmuştur. Müslüman âlimler, Schacht'ın müşterek ravi teorisini, isnad tarihi ve hadis tarihi hakkında yanlış algılamaları ve eksik bilgi birikimleri sebebiyle oluşturduğunu düşündükleri için; eleştirilerini genellikle bu yönde geliştirmişlerdir. Yani Schacht'ın isnadın başlangıç tarihi ile ilgili fikirlerinin yanlışlığını delilleri ile birlikte ortaya koymuşlardır. Fuat Sezgin "Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar" isimli eserinde hadislerin ilk yazılı kaynaklarından tedvininden ve nakil sürecinden bahsetmiştir. Yine aynı yöntemi Mustafa el-A'zami *Studies in Earlier Hadith Literature* isimli eserinde takip etmiştir. Bu eserinde yine isnada özel bir bölüm

4 Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir: Öztürk, M. (1996). *İslam fıkhi ve sünnet: Oryantalist Schacht'a karşı eleştiri*. İstanbul: İz Yayıncılık.

ayıran A'zami, Schacht ve diğer oryantalistlerin iddialarını zayıflatıcı örnekler üzerinden konuyu işlemeye çalışmıştır. Muhammed Hamidullah'ın ilk döneme ait Hemmam b. Münebbih (ö. 101)'in sahifesini yayımlaması, Fuat Sezgin'in Mamer b. Raşid (ö. 153)'in Cami' isimli eserini ortaya çıkarması ilk dönem hakkındaki bilgileri destekleyici deliller olmuştur.

Önemli Müslüman âlimler tarafından yazılan bu müstakil eserler dışında, son dönemlerde bu alanda yapılan akademik çalışmalara da hız verilmiştir. Kuzudişli tarafından, Harald Motzki'nin hadisleri tarihlendirme konusundaki 4 farklı makalesi bir araya getirilip "İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları" isminin verildiği eser bu çalışmalara örnek teşkil edilebilir. Kuzudişli, Motzki'nin muhtelif müşterek ravi ile hadisin kendisine isnad edilen şahıs (Hz. Peygamber/sahabe) arasındaki isnadın müşterek ravi tarafından uydurulduğu iddiasını zayıflatmaktadır. Bu deliller ise sırasıyla şöyledir:

1. Hanımların isnad zincirindeki yeri
2. Meçhul ve mübhem ravilerin isnaddaki yeri

Birinci maddenin açıklanması için Nusreddin Bolelli'nin "*Kadınlara Hadis İlimindeki Yeri*" isimli kitabından faydalanan Kuzudişli, hanımların hadis rivayetine ilk asırda, ikinci ve üçüncü asırdan çok daha fazla katıldıklarını belirtmiştir (Kuzudişli, 2012, s. 28). Yani; eğer Juynboll'ün söylediği gibi hadislerin isnadları müşterek raviler tarafından meydana getirildi ise onların hanım ravilere yer vermemeleri gerekir. Oysaki eldeki veriler, hicri ikinci asırdaki erkek egemen toplum yapısına rağmen kadın ravilerin de isnadda yer aldıklarını göstermekte ve Juynboll'ün iddia ettiği gibi isnadların geriye doğru müşterek raviler tarafından oluşturulmadığını ispatlamaktadır.

İkinci madde ise mübhem ve meçhul ravilerin ilk bir buçuk asırdaki isnadlarda fazla bulunmasının, müşterek ravilerin, iddia edildiği gibi isnad uydururken hiç de makul isnadlar üretmediklerini kanıtlar nitelikte olduğunu açıklamaktadır. Böylece Kuzudişli, hem Juynboll ile Motzki arasındaki farkları ortaya koymuş hem de hadislerin isnadlarının geriye doğru gelişimi (the backward growth of isnads) teorisinin doğru olmadığını belirtmiştir. Ayrıca çevirmenin kanıtlarına ek olarak müşterek ravi öncesinde tekli isnadlar mevcutken sonrasında ravilerin artmasındaki asıl sebebin, *tedvin ile birlikte oluşturulan hadis halkaları ve bu halkaların oluşturduğu hadis meclislerinin doğuşu* olduğu söylenebilir. Bu meclislerle birlikte hadis artık bir "ilm" hâlini almıştır. Meclislerdeki ravilerin sayısı sebebiyle de müdevvinlerden (müşterek ravi) sonra hadisleri nakleden ravilerin sayısında artma olmuştur. Bu durum tedvin öncesi ile sonrası arasındaki farkı ortaya koymakla birlikte *sistemli rivayetin başladığının* da göstergesidir.

Yine bazı iddialara cevap mahiyetinde şunları söyleyebiliriz:

Genel vakıa olarak Hz. Peygamber'in Devrinden uzaklaştıkça her tabakadaki ravi sayısında bir artış görülmektedir. Örneğin; Hz. Peygamber tarafından bir sahabe tarafından nakledilen hadis tâbiin Döneminde 10, tebeu't-tâbiin Döneminde ise 30 tarike ulaşmaktadır. Bu artışın sebebi ya da öncesindeki tekli isnadlar oryantalistler tarafından merak edilmiştir.

Bunun sebebi, özellikle *rihle ve imla meclis*lerinin artması ile birlikte hadis rivayetlerinin ve rivayet eden şahısların da artmasıdır. Yani bir hadisi hocasından dinleyen talebelerin her biri birçok talebeye nakletmiş ve hadisin sayısı da artma yaşamıştır (Karataş, 2006).

Juynboll hadislerin çoğunun tekli isnadla geldiğini dolayısıyla çoğunluğunun da uydurma ihtimali taşıdığını bildirmektedir. Ancak tekli isnadların varlığı bir vakiadır. Yani istisnai bir durum olsa o takdirde eleştirmek mümkündür. Sayısının fazla olması dönemin şartlarını yansıttığını veya sistemin bu şekilde başlatıldığını destekleyici niteliktedir. Kendinden öncesinde rivayet zincirinin genellikle tekli tariklerden oluşması isnad yapısının henüz sistemleşmediğini göstermektedir. Ayrıca aynı hadisin başka tariklerden de geldiği görünce aslında farklı hocaların aynı hadisi naklettikleri dolayısıyla incelenen tekli rivayet zincirinin aslında yalnız olmadığı fark edilecektir. Ayrıca elimizde mevcut olan ilk dönem hadis eserlerinde rivayetlerin çoğunun bulunmadığını biliyoruz. Dolayısıyla ulaşamadığımız eserler de vardır ayrıca yine bu eserlerin mevcut bütün hadisleri içermesi imkânsızdır. İsnadlardaki şeyhlerin başka talebelerinden de bu hadisin rivayet edilmiş olma ve bize ulaşmamış olma ihtimali de mevcuttur.

Juynboll'un müşterek ravi için örnek olarak kullandığı rivayetler genellikle fiten, mevzuat kitaplarından alınmıştır. Ya da kelami bir tartışmayı içeren niteliktedir.

Teori hakkında yazılan metinler okunduğunda zihinde bazı çelişkiler oluşmaktadır. Özellikle müşterek raviyi belirleme hususunda bir karışıklık olduğu hissedilmektedir. Müşterek ravinin hadisin kendisinden sonra yaygınlaştığı şeklindeki tanımından yola çıkarsak Juynboll'un belirlediği bazı müşterek ravilerden sonra da isnadın tekli ravilerden oluşabildiğini görüyoruz. Dolayısıyla bu tanıma aykırı bir anlatım vardır. Schacht ve Juynboll için müşterek ravi teorisinin hadislere uygulanması esnasında bazı çelişkiler yaşandığı görülmektedir. Çünkü Juynboll'un müşterek ravi belirleme kriterlerinin daha farklı şartlara bağlandığını önceden dile getirmiştik (Hıdır, 2003, s. 110). Bazen müşterek ravinin tabakasından biri veya birileri tarafından da o hadis nakledilmiştir. Dolayısıyla bu şahıslardan birinin de müşterek ravi olma ihtimali vardır. Bunun farkında olan Juynboll bir müşterek ravi bulma odaklı ya da uyduran tedavüle çıkaran bir şahıs arayışı içerisinde olduğu için hadislerin kendinden yayıldığı kişi sayısının artması dahi onu ikna etmemektedir. Sadece şüpheli olan şahıs sayısı artmaktadır. Yani onun için her biri uydurmacı olabilir.

Juynboll hadislerdeki müşterek raviyi bulma çabasında iken hadislerin hangi tarihte kim tarafından uydurulduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ancak hadis isnadları üzerinde belli bir inceleme sonunda müşterek ravi olmaya aday olarak belirlediği şahsın talebeleri hakkında bilgi almak için rical ve tabakat kitaplarına başvurmuştur.⁵Ancak bunu iddiasını destekleyici nitelikteki zayıf veya zabtında problem olan ya da Juynboll için problem olarak gözüken talebeleri kullanarak gerçekleştirmektedir. Ancak aynı hassasiyeti Juynboll

5 Juynboll'un Müslim Tradition isimli eserine bakıldığında İbn Hacer'in Tehzib'inden, Hatib el-Bağdâdî'nin Tarih'inden vs. eserlerden faydalandığı görülecektir.

müşterek ravi için göstermemektedir. Eğer belirlediği bu ravilerin kendi dönemlerindeki en önemli hadis âlimleri ve müdevvinleri olduğunu çoğu âlim tarafından güvenilirlikleri teyit edilen şahıslar olduğunu araştırmış olsaydı bu sonuçlara kolay kolay varamazdı. Dolayısıyla onun bu değerlendirmesi eksik kalmaktadır. Ayrıca değerlendirme için seçtiği hadislerin mevzuat kitaplarından alınmış olmasına da dikkat çekmek gereklidir.⁶

Diğer bir ilginç nokta Juynboll'ün müşterek ravi olarak hadisi tedavüle girdiren şahsı belirledikten sonra aslında bu şahsı, Peygamber'e hadis isnad etmek ya da onun adına hadis uydurmakla suçlamasıdır. Bu durum, Juynboll'ün ravilerin ne kadar titiz olduklarını bilmediğini ve kolaylıkla onları hadis uydurmakla itham edebildiğini göstermektedir (iyi niyetle sorunlara çözüm mahiyetinde yaptıklarını düşünse de). Ancak, bu teori ile alakalı olmasa da Juynboll başka iddialarını desteklemek için, istediği zaman müşterek ravi olarak adlandırdığı kişinin tabakat veya tarih kitaplarında bulunan cümlelerini delil olarak kullanabilme tezatına da düşmektedir.⁷ Yani yalancı olarak gördüğü ravinin sözünü delil olarak kullanabilmektedir. Aynı ravinin bu görüşünde de yalan söylemediğini nasıl anlamaktadır? Yoksa yalan söylemediğine karar vermesinde etkili olan tek sebep ravinin hadis naklediyor olmayıp direk kendi görüşünü söylüyor olmasından mı kaynaklanmaktadır?

Juynboll bazı görüşlerini zamanla değiştirmiştir. İlk başlardaki çalışmalarında müşterek ravi dediği şahıslara daha sonra görünürde müşterek ravi dediği de olmuştur. Dolayısıyla kendinden emin konuştuğu tavırlarından vazgeçmesi gerekmektedir. Bu sebeple müşterek ravi belirlemenin zor bir faaliyet olduğuna da değinen Juynboll'ün bunun sebebi olarak da isnad üzerinde yapılan oynamaları, idrac, tahrif, hazf ve ihtisar gibi işlemleri, zikrettiğini ilgili bölümde belirtmiştik. Dolayısıyla Juynboll, müşterek ravi olgusunu destekleyebilmek için isnadlar üzerinde değişiklikler yapıldığına kadar yorumlama faaliyetine girişmiştir. Oryantalistler, mürsel, munkatı vs. isnadların daha sonradan âlimler tarafından kopukluklarının giderildiğini düşünürler. Madem isnadlar mükemmelleştirildi ise daha sonradan yapılan isnadların kompleksleştirildiğine dair bu iddianın sebebini neye bağlamak gerekmektedir? Ayrıca isnadların mükemmelleştirilmesi meselesinin aslı şu şekildedir: Onların bu algısı kanaatimizce hadis tarihi hakkındaki düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü daha önceleri hadis isnadı sorulmazken buna gerek duyulmazken daha sonraları özellikle halifelerin, insanların Peygamber hakkında bir şey söylediklerinde şahit istemesi veya kimden naklettiğini sorması bu konuyu açıklayıcı niteliktedir. Aslında var olan munkatı isnadlar, ilk dönemlerde isnad sisteminin ortaya çıkan diğer her sistem gibi mükemmel olmadığını göstermektedir fakat daha sonraları ravilerin artması, hadis meclislerinin oluşturulması, hadislerin toplanması ile hem ravi sayısı artmış hem de isnadlardaki inkıtar azalmıştır.

6 Özcan Hıdır makalesinde müşterek ravi teorisini anlatırken Juynboll tarafından kullanılan hadisi örnek vermekte ve bu hadisin İbnü'l Cevzi'nin mevzu hadisleri bir araya getirdiği el-Mevzuat isimli eserinden aldığını bildirmektedir.

7 Bu kullanıma kendi eserindeki Bağdat kadıları ile ilgili başlık altında kendi görüşünü desteklemek amacıyla Süfyan es-Sevri'nin kadılık ile ilgili görüşünü verdiği Tarihü'l Bağdad isimli eserinden alıntılıdığı görülmektedir.

Ayrıca Juynboll isnad sisteminin çok mükemmel yapılı olduğunu düşünmektedir. Fakat durum böyle değildir. Müslüman âlimlerin çok titiz çalışmalarına rağmen kimi isnadlarda çelişkilerin olması, meçhul ravilerin bulunması uydurma rivayetlerin varlığı gibi eksikliklerin var olması isnad sisteminde de diğer bütün insani yapılarda olduğu gayet normaldir. Fakat eserlerinden ve teorilerinden anladığımız kadarıyla Juynboll, her bulduğu hatayı bütün sistemi kapsayacak bir teori hâline getirmekte ve hatasız bir yapıyı olduğunu düşündüğü bir sistemi eleştirdiğini zannetmektedir.

Juynboll'ü eleştireceğimiz diğer bir durum ise hadislerin tekli zincirlerle rivayet edilmesi durumunda hemen bunların müdevvinleri olan şahısları müşterek ravi olarak adlandırma yoluna gitmesidir. Aslında sahip olduğu genel yargıyı destekleyecek nitelikteki bu teoriyi sürdürmek için bu yönde olan örnekleri sürekli gözler önüne sermektedir. Aslında bunu yapmadan önce onun adlandırması ile müşterek ravi öncesi hadis isnadının bu durumda olmasının sebebini araştırmayı denese durum hiç de bu kadar çetrefilli bir hâl almayacaktır. Ayrıca tabi şahid, mütabi gibi kavramların varlığını da görmezden gelmektedir. İslam tarihinde yaşadığı kesin olarak bilinen ve kendilerine güvenilen şahıslar arasında yer alan tâbiîn neslinin müdevvinlerden oluştuğu doğrudur. Fakat bu şahısları yalancı veya kendi fikirlerini Hz Peygamber'e nispet etmekle suçlama da oldukça cesurca bir ifade tarzıdır. Çünkü bu şahıslar Peygamberin dindeki otoritesinin ve ona yalan isnad etmenin yanlışlık derecesinin farkındadırlar. İslam hukukundaki icma, içtihat, kıyas, istihsan vs.'nin varlığı da aslında Peygamber'e nispet etmeden de belli görüşlerin ortaya konulabileceğini, seçkin bir otoriteye atfetmenin gereksiz bir kaygı olduğunu ortaya koyar niteliktedir.

Sonuç

Makale boyunca, Batılı ilim adamlarının, 19. yüzyılın ikinci yarısında, İslam dininin temel kaynaklarından olan hadislerin doğrulundan şüphe duyarak onları araştırmaya başlamalarının bir sonucu olan Schacht'ın *müşterek ravi teorisini (common link theory)* incelemeye çalıştık. Hadislerin, hicri 2. asır döneminin ürünleri olduğunu iddia eden Schacht, bu teori-sinde yalnız kalmamış ve birçok destekçisi olmuştur. Ortaya attığı bu teoriyi pek fazla kullanmayan Schacht yerine, Juynboll isimli Batılı oryantalist araştırmacı bu teorinin gelişmesine yardımcı olmuştur. Teoriye yeni terimler ve kurallar ekleyen Juynboll, Schacht'ın hicri 2. asırda tedavüle girdiğini söylediği hadisleri çok geç bir tarihe atarak bunların bir nesil daha geç oluştuğunu savunmaktadır. Daha sonraları bu teoriyi ele alan ve daha çok *Schacht'ın takipçisi* olarak nitelendirilen Motzki, teoriye yepyeni bir boyut kazandırmıştır. Schacht ve Juynboll'ü yöntemlerinden dolayı eleştiren Motzki aslında, hadislere metin tahlili de yaparak sadece uydurma rivayetleri "tarihî" kategorisine geçirmiştir. Bunun sonucu olarak da onun tespit ettiği müşterek raviler daha erken tarihli olmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, oryantalist gelenek içerisindeki Batılı ilim adamlarının araştırmalarında, Müslüman âlimler tarafından görülmeyenleri tespit ettilerse eğer, onların fark edi-

lebilmesi ve sunulan iddialara nasıl cevap verebileceği sorusunun sorulabilmesidir. Burada iddialara cevap vermedeki amaç konuyu *oryantalizm-İslam çatışmasına* dönüştürmekten ziyade vahiy bilincinden yoksun grubun araştırmalarını aslında yanlış öncüllerden yola çıkarak gerçekleştirdiklerini, çok az kaynaktan yaptıkları taramalar ile hadis külliyatının hepsini kapsayıcı genellemelere ulaştıklarını onlara fark ettirebilmektir.

Dolayısıyla bu tür çalışmalara Müslüman âlimlerin sessiz kalması düşünülemez. Bu sebeple Mustafa el-A'zami, Fuad Sezgin ve son dönemimin akademisyenleri, müşterek ravi teorisini çürütmeye çalışmışlardır. Ancak çalışmamız esnasında bu savunmaların oldukça yetersiz kaldığını gördük. Hatta oryantalistlerin teorilerini anlamada dahi zorluk çektiğimizi fark ettik. Çünkü Müslüman âlimlerin çoğu hadislerin sıhhatini içselleştirmiştir. Önceki asırlarda yapılan sıhhat değerlendirmeleri yeterli görülmeye devam edilmektedir. Ancak eleştiri yapan karşı grubun delillerinin hiç de küçümsenmeyecek derecede olduğu fark edilmelidir. Dolayısıyla müşterek ravi teorisine cevaplar verirken yaşadığımız zorluklar sebebiyle kendi okumalarımız çerçevesinde cevaplar ortaya koymaya çalıştık. Bu cevapların zihnimizdeki soruların oluşması neticesinde verildiğini de belirtmekte fayda görmekteyiz.

Bundan sonraki çalışmalarda hadis âlimleri tarafından, bu konu üzerinde yoğunlaşılmasını ve daha aydınlatıcı cevaplar verilmesini temenni ediyoruz.

Kaynakça

- el-A'zami, M. (1985). *On Schacht's of origins of Muhammadan jurisprudence*. Riyad: King Saud University.
- el-A'zami, M. (1996). *İslam fıkhı ve sünnet: Oryantalist Schacht'a karşı eleştiri* (Çev. M. Öztürk). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Güngör, K. (2012). *"İsnad ve metin bağlamında hadisleri tarihlendirme metotları" adlı kitabın değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış makale, İstanbul.
- Güngör, K. (2013). *Hadis rivayetinde raviler ve metin arasındaki ilişki*. Yayınlanmamış makale, İstanbul.
- Hasan, A. (1988). *The early development of Islamic jurisprudence*. Islamabad: Pakistan.
- Hıdır, Ö. (2003). Oryantalistlerin hadisleri tarihlendirme metotları. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1(1), 97-115.
- Juynboll, G. H. A. (1983). *Muslim tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juynboll, G. H. A. (2002). *Oryantalistik hadis araştırmaları-makaleler* (Der. & Çev. M. Öztürk). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Juynboll, G. H. A., Schacht, J. & Motzki, H. (2005). *İsnad analiz yöntemleri* (Der. & Çev. S. Özer). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karataş, M. (2006). *Rivayet tekniği açısından hadislerin artması ve sayısı*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kızıllı, F. (2005). *Oryantalistlerin hadislerin menşeiini tesbite yönelik yöntemleri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Özafşar, M. E. (1999). *Oryantalist yaklaşıma itirazlar, bir sünnet savunusu ya da sünnete içerden bakış*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Özer, S. (2002). *Hadis tarihinin yeniden inşası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özer, S. (2005). *İsnad analiz yöntemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Schacht, J. (1969). *An introduction to Islamic Law-İslam hukukuna giriş* (Çev. M. Dağ & A. Şener). İstanbul: AÜFİY.
- Uçar, B. (2006). *Batı'da hadis çalışmalarının tarihî seyri*. İstanbul: Hadisevi.

Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe Eleştirisi*

Davut Eşit**

Giriş

Bildirimizin konusu Gazzâlî'ye atfedilen *el-Menhûl Min Ta'likati'l-Usûl* adlı eserin son kısmında yer alan, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin, sosyokültürel tarihî arka planının belirlenmesidir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini tek tek irdelemek yerine bu eleştirilerin sebepleri üzerinde durmaya çalışacağız. Tebliğimiz üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini kısaca ortaya koyacağız. İkinci bölümde Gazzâlî'nin, söz konusu eserini yazdığı döneme kadarki hayatını inceledikten sonra son bölümde bu eleştirilerin Gazzâlî'ye aidiyetini ve nedenlerini tartışacağız.

El-Menhûl'de Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştiriler

Tasavvuf, fıkıh usulü, fıkıh, kelam, mantık, felsefe gibi birçok ilmi alanda yazdığı seviyeli eserler ile İslam düşünce tarihine, söz konusu tarihi şekillendirecek ve mecrasına yön verecek çapta damgasını vurmuş biri olan Hücetü'l-İslâm el-Gazzâlî'nin Müslüman tefekkür birikimine etkisi güncelliğini korumaktadır. Öyle ki, tarihte olduğu gibi, içinde yaşadığımız çağda da İslam bilginleri arasında Gazzâlî taraftarları ve aleyhtarları şeklinde bir kampaşmaya zaman zaman rastlanmaktadır. Bu bakımdan Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi önem

* Bu bildiri yazarın, "Şemsüleimme el-Kerderî'nin "Risâle fi'r-Redd'ale'l-İmâm el-Gazzâlî" Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Tahlili" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

arz etmektedir. Gazzâlî, *el-Menhûl*'de "kitâbu'l-fetva" bölümünün "taklid" kısmında fukaha ve avam olan kimselerden içtihat mertebesine ulaşmayan herkesin, bir imamı, bir önderi taklit etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre akli kısıtlı ve dağınık olan bir kimsenin şeri dayanaklardan hüküm çıkarması imkânsızdır (Gazzâlî, 1998, s. 600-601). Ona göre imamlar arasında taklide öncelikli olan kişi Şafii'dir (Gazzâlî, 1998, s. 600). Bu iddiasını temellendirmek için Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in içtihatlarından yola çıkarak onları eleştirmektedir. Ancak Gazzâlî, *İmam Mâlik'e* yönelik eleştirisini sınırlı tutarken Ebû Hanîfe'yi sistimli bir eleştiriye tabi tutmaktadır (Gazzâlî, 1998, s. 612-618).

O, Ebû Hanîfe'nin, bütün gayretini, meseleleri ortaya koymağa ve görüşleri derlemeye harcadığını, bundan dolayı tutarsızlığının arttığını ileri sürmekte; zaten bu sebeple Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in mezhebin üçte birlik kısmında ona tabi olmaktan vazgeçtiklerini iddia etmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe şeriatı ters yüz etmiş, yöntemini bozmuş ve düzenini değiştirmiştir (Gazzâlî, 1998, s. 608-609). Gazzâlî bu iddialarını ispatlamak için şeriatın genelini kapsayacak şekilde Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu ileri sürdüğü ve yanlış olarak değerlendirdiği içtihatlarla yer vermektedir. Ona göre şeriat; ibadat, muamelat ve ukubattan oluşmaktadır. İbadat kısmı, namaz, zekât, oruç, hac bölümlerinden oluşmaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin namaz, zekât, oruç, hac ibadetlerine dair verdiği içtihatlarla dayanarak bu içtihatların şeriatın amacına uygun olmadığını iddia etmektedir (Gazzâlî, 1998, s. 613-615). Daha sonra ukubat kısmına değinen Gazzâlî, Ebû Hanîfe'nin, şeriatın ukubata müteallik hükümlerdeki amacını da yakalayamadığını ve böylelikle şeriatın usul ve kaidelerini bozduğunu iddia etmekte ve bunlarla ilgili örneklerini sıralamaktadır (Gazzâlî, 1998, s. 610). Muamelat kısmında da Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerini sürdüren Gazzâlî, akıllı ve insafı olan hiç kimsenin bu içtihatları onaylayamayacağını belirtmektedir (Gazzâlî, 1998, s. 616-617). Gazzâlî kendisinin Şafii mutaassıbı ve Ebû Hanîfe karşıtı olarak suçlanmaması gerektiğini ileri sürerek kendisinin objektif olduğunu iddia etmektedir (Gazzâlî, 1998, s. 618).

Gazzâlî'nin Yetiştirme Dönemi ve *el-Menhûl*'deki Eleştirilerin Tarihî Arka Planı

Herhangi bir eseri yazıldığı dönemden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Şüphesiz Gazzâlî de yetiştiği çevrenin dinî, siyasi ve sosyal hadiselerinden etkilenerek birçok eser yazmıştır. Gazzâlî'nin *el-Menhûl Min Ta'likatî'l-Usûl* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye yönelttiği eleştirileri anlayabilmek için onun yetiştiği çevreyi ve yaşadığı dönemi dinî, siyasi ve sosyal yönü ile çok iyi analiz etmemiz gerekmektedir. Bundan dolayı bu bölümde Gazzâlî'nin kişiliğini oluşturan çevreye ve kendi dönemini etkileyen önemli tarihsel hadiselerle değineceğiz. Gazzâlî'nin hayatını tarihî olarak sınıflamamız, yetiştiği çevredeki hâkim düşüncenin onun ilmi kişiliğine olan etkilerini görmemize olanak sağlayacaktır. Bundan dolayı Gazzâlî'nin ilk yıllarını bazı dönemlere ayırmamız gerekmektedir.

Tûs ve Cürcan Dönemi (450/1058-470/1077)

Gazzâlî İran'ın Horasan bölgesine bağlı Tûs'ta (bugünkü adı Meşhed) doğdu. Babası vefat ettikten sonra babasının sufi arkadaşının yardımı ile eğitimine Tûs'ta başladı. Tûs şehri yetiştirdiği önemli âlimler ve devlet adamları ile bilinirdi. Tûs'un Râdkân köyünde doğan Nizamülmülk Selçuklu yönetiminde vezirliğe ulaştıktan sonra şehir canlılık kazanmıştı. Tûs'un canlılığının sebebi İmam Ca'fer ve Halife Harun'un mezarının burada bulunması idi (Zerrinkub, 2007, s. 27). Abdülhuseyyin Zerrinkub o dönemde Tûs'u değerli kılan bu iki unsur şu şekilde ifade etmektedir:

“İki asır boyunca emirler ve zenginlerce Tûs'un Senabad'ındaki “imamın meşhedi”ne adanan adaklar, para ve mal yardımları, ayrıca aynı yerdeki Halife Harun'un mezarı ve çevresine sonraki halifeler ve adamlarınca yapılan bağış, nezir ve infaklar zamanla birçok hayır kurumunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu oluşum süreci de âlimleri, fakihleri ve önde gelen şahsiyetleri oraya yöneltebiliyordu. Sufilerin ve zahitlerin ziyaret ve itikâf için buraya akın etmeleri de şehrin hareketliliğini, canlılığını artırıyordu.” (Zerrinkub, 2007, s. 27).

Dini bir ziyaret mekânı olması hasebiyle Tûs şehri çok farklı kesimlerden insanların uğrak yeri durumundaydı. Bu, fakihlerin, seyyitlerin, sufilerin ve ziyaretçilerin yanı sıra esnaf ve tüccar kesiminin oluşmasına sebep olmuştur (Zerrinkub, 2007, s. 29). Gazzâlî'nin babası da Tûs'un iplikçiler çarşısında kendine ait dükkânında yün eğirip satıyordu. Aynı zamanda da fakihlerin vaizlerin sohbetine katılıyor ve onlara maddi destek sağlıyordu (Subkî, h. 1324, III, s. 102). Dergâhları, vakfiyeleri, türbeleri, vaaz ve ilim meclisleri ile bu dönemde Tûs'ta zahidane bir hayat hâkimdi. Sui-meşrep olan Gazzâlî'nin babası Tûs'taki ilim ve vaaz meclislerinden etkilenerek oğullarından birinin çok iyi bir fakih değerinin de çok iyi bir vaiz olmasını istiyordu. Ömrü yetmeyince oğullarını sufi bir arkadaşına bıraktı (Subkî, h. 1324, III, s. 102). Bu şekilde sufiliğin etkili olduğu bir yerde büyüyen ve orada ilk eğitimini alan Gazzâlî, yaşadığı çevrenin etkisi ile ileriki yıllarda kendisi de zahidane bir hayat sürmek isteyecek ve hayatının sonlarına doğru, doğduğu bu şehre tekrar dönecekti (Subkî, h. 1324, III, s. 105).

Tûs şehrinin Gazzâlî'nin ilmî kişiliğine en büyük etkisi, halkının çoğunluğunun Şafii mezhebinden olması idi (Zerrinkub, 2007, s. 28) Gazzâlî'nin Şafii çoğunluğun bulunduğu bir yerde yetişmesi onun da bu mezhebi benimsemesinde etkili olmuştur. Nitekim tabakât yazarları onun h. 465 (1073 m.) yılında Ahmed b. Muhammed er-Râzkânî'den Şafii fıkhında ders aldığını belirtmektedirler (Subkî, h. 1324, III, 103). Temel eğitiminden sonra sistematik eğitim hayatına Şafii fıkhı ile başlamasını, onun mezhebe olan bağlılığının oluşmasında önemli bir başlangıç olarak değerlendirmek mümkündür.

Gazzâlî Tûs'tan sonra, daha önce birçok işgal ve yıkıma maruz kalmış ve son olarak Selçuklu sultanı Tuğrul Bey tarafından yeniden imar edilmiş olan Cürcan'a gitti. Taberistan ve Horasan arasında kalan Cürcan, birçok fakih, edip ve âlim yetiştirmiş bir bölgeydi (Kurtuluş,

1998, VIII, s. 131). Şehrin önemli ilim adamlarından Kâdî Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulaziz el-Cür-cânî, (v. 393), Kâdî'l-Kudât ve Şafii fakihiydi (Kurtuluş, 1998, VIII, s. 131). İlk dönemlerden itibaren fıkıh ve hadis alanlarında önemli âlimler yetiştiren Cürcan şehri ilmî açıdan önemli bir merkezdi. Nitekim Cürcan'da birçok medrese vardı (Zerrinkub, 2007, s. 36). Montgomery Watt, bu dönemde Tûs ve Cürcan'da özellikle fıkıh ve hadis alanlarında eğitim düzeyinin çok ileri olabileceğini belirterek Gazzâlî'nin hadis ve fıkıh alanlarına yöneldiğini ifade eder (Çağırıcı, 1996, XIII, s. 490). Fakat bu şehirde Gazzâlî'nin yetişmesine İsmâilî ailesinin önemli katkısı olmuştur. Atalarındaki meşhur bir kişiye atfen İsmâilîler olarak adlandırılan bu aile Şafii mezhebine mensuptu ve şehirdeki Şafii mezhebinin yönetim ve yönlendirmeleri bu ailenin elinde idi (Zerrinkub, 2007 s. 37). Bu aileden özellikle Ebû Nasr el-İsmâilî (v. 405 h.) çok tanınmış bir âlimdi. Gazzâlî burada hem hadis hem de fıkıh alanında otorite olarak kabul edilen Ebu'l-Kasım el-İsmâilî'den ders aldı (Subkî Gazzâlî'nin Cürcan'da Ebû Nasr el-İsmâilî'den ders aldığını söylese de onun vefatının (v. 405) yılında olması sebebi ile Gazzâlî'nin ders aldığı kişi hicri 470'li yıllarda vefat ettiği tahmin edilen Ebû Nasr el-İsmâilî'dir.¹ İsmailî sülalesinin fakihleri Şafii fikhî dışında Hanefiler ve Şafiiler arasındaki ihtilaflar konusunda ihtisas sahibiydiler (Zerrinkub, 2007, s. 38). Cürcan şehrinin büyük bir kısmının Hanefi olmasından dolayı Şafii mezhebine mensup olan İsmailîlerin ilmî olarak Hanefiler ile mücadele etmeleri için hem kendi mezheplerini hem de Hanefi mezhebini bilmeleri gerekirdi. İlmî münazara ve münakaşaların yaşandığı Cürcan şehrinde Gazzâlî bir Şafii olarak bunlara tanıklık etmiş, mezhepler arasındaki ihtilafların halk nezdindeki karşılığına da şahit olmuştu. Zerrinkub bu çekişmelerden bir tanesini şöyle nakletmektedir:

"Mezhep açısından Cürcanlıların çoğu Hanefi idi. Azımsanmayacak sayıda Şafii'nin yanı sıra Şii ve Kerrâmiye mezhebinden olanlar da vardı. Şehrin başhatibi Hanefi idi. Bu da Hanefilerin şehirde üstünlük taslamalarına sebep olmaktaydı. Dinî görüş farklılıkları zaman zaman şehirde çekişmelere ve çatışmalara sebep olurdu. Bir kurban bayramında kurbanlık bir deve getirmişlerdi. Çıkan çatışma sonucu, şehir halkı iki gruba ayrılarak savaşılmaya başladı. Daha sonra bu savaş "Ceng-i Haydarî" ya da "Ceng-i Nimet" diye adlandırıldı." (Zerrinkub, 2007, s. 37).

Cürcan şehrinde mezhepsel farklılıklara şahit olan Gazzâlî, Şafii mezhebine mensup biri olarak kendi mezhebine yönelik eleştirilere muhatap olmuş, kendi mezhebini savunmak için karşı tezler üretme imkânına sahip olmuş, diğer mezheplerin de yapısını inceleme fırsatını bulmuştur.

Nişâbûr Dönemi (473/1080-478/1085)

Gazzâlî Cürcan'daki eğitim ve öğretiminden sonra birçok ders notu ile beraber Tûs'a geri döndü. Üç sene boyunca Tûs'ta bu talikleri ezberlemek için çalıştı (Subkî, h. 1324, III, s. 103). Daha sonra Nişâbur'a geçerek buradaki Nizâmîye Medresesine gitti ve devrin önemli Şafii

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Çağırıcı, (VIII, s. 490); Subkî, (III, s. 103); Zerrinkub, (2007, s. 37).

fakihlerinden İmâmu'l-Harameyn'in öğrencisi oldu. Cüveynî'nin vefatına kadar (478/1080) burada eğitim gördü (Subkî, h. 1324, III, s. 103) Nîşâbur Orta Çağ'da İslam dünyasının en büyük şehirleri arasında yer almaktaydı. İslam dünyasında ilk medreselerin kurulduğu şehirlerin başında gelen Nîşâbur'da IV. yüzyıl ortalarından itibaren birçok medrese vardı. Dâru's-Sunne Medresesi, Beyhakiyye Medresesi, Sa'diyye Medresesi, Nizâmiye Medresesi bu medreselerden bazılarıdır (Özgüdenli, 2007, XXXIII, s. 149-150). Bu medreselerden Bağdat başta olmak üzere Selçuklular egemenliğindeki birçok şehirde hizmet veren Nizâmiye Medresesi, Şafii mezhebi mensupları için açıldığından, müderrisinden kapıcısına kadar bütün çalışanları Şafii mezhebine mensup idiler (Özaydın, 2007, XXXIII, s. 188-189). Gazzâlî de hem kendisi Şafii mezhebine mensup olduğu hem de Nizâmiye medreselerinin Şafii mezhebi mensubu Nizâmülmülk tarafından desteklendiği için, ayrıca eğitim kalitesinin yüksekliği ve Cüveynî'nin medresede müderris olmasının da etkisiyle bu medreseyi tercih etmiştir (Çağrı, 1996, XIII, s. 490). Gazzâlî'nin, Cüveynî'den ders alması onun Şafii-Eş'ârî mezhebi çizgisinde kalmasına ve o zaman süren mezhep ihtilaflarında taraf olmasına sebep olmuştur. Çünkü hocası Cüveynî Ebû Hanîfe'ye yönelik sert eleştiriler içeren *Mugîsu'l-Halk* adlı müstakil bir eser telif etmiştir (Cüveynî, 2003). Cüveynî, daha önceki bütün fıkıh usulü kitaplarında Şafii mezhebinin diğer mezheplere takdimine yönelik izahatta bulunduğunu ancak avamdan ve havastan olan herkesin konuya muttali olmaları için mücezbir bir eser kaleme almak istediğini bundan dolayı da bu eseri yazdığını ifade etmektedir (Cüveynî, 2003, s. 40-41). O, doğuda olsun batıda olsun uzak veya yakın cahil veya âlim olan herkesin Şafii mezhebini benimsemesi gerektiğini iddia etmektedir (Cüveynî, 2003, s. 47). O âlim ve cahil olan herkesin anlayabileceği deliller ileri süreceğini belirttikten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tenkit etmektedir (Cüveynî, 2003, s. 48-49). Şafii'nin ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini karşılaştıran hilaf türü bir eser görünümü arz eden eserde, Ebû Hanîfe'nin usulünün batıl unsurlar içerdiğini, istihsan ile amel etme ve kıyasa muhalif olduğu zaman haber-i vahidi terk etmenin bu unsurlardan olduğunu, Ebû Hanîfe'nin usulünün vakialara uygun olmadığını söylemekte ve onun furu'daki içtihatlarına dayanarak ciddi bir Ebû Hanîfe eleştirisi yapmaktadır (Cüveynî, 2003, s. 63-65). Cüveynî Ebû Hanîfe'nin usul ve furu görüşlerini eleştirdikten sonra İmam Mâlik eleştirisi yapmaktadır. Ancak onun İmam Mâlik eleştirisi bir sayfayı aşmayacak derecede sınırlıdır (Cüveynî, 2003, s. 103). Eserde Ahmed b. Hanbel'e hiç değinilmemiştir. Cüveynî eserini Şafii mezhebinin diğer mezheplere öncelenmesi amacı ile yazdığını iddia etse de eser tam anlamı ile bir Ebû Hanîfe eleştirisidir. Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin tarihin kendisine yüklediği misyon gereği ömrünün büyük bir bölümünü meseleleri ortaya koymakla geçirdiğini, bu meseleleri elekten geçirip doğru ve yanlış birbirinden ayırmaya ömrünün yetmediğini, bundan dolayı iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed'in birçok meselede İmam Ebû Hanîfe'ye muhalefet ederek sahih ve fasit olanı birbirinden ayırmaya çalıştıklarını ifade etmektedir (Cüveynî, 2003, s. 48-49). Cüveynî, bu durumun ilmin ve sanatların doğası gereği olduğunu, öncekilerin kendi zamanlarını bir şey ortaya koyma ve üretme ile geçirdiğini, daha sonra gelenlerin ise bunları ayırma ve genişletme ile uğraştık-

larını ifade etmektedir (Cüveynî, 2003, s. 55). Cüveynî, bu açıklamaları ile Ebû Hanîfe karşıtı olmadığını, Ebû Hanîfe'nin tarihin kendisini konumlandığı yer bakımından anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Cüveynî, kendisinin de yanlış anlaşılması gerektiğini belirterek kendisinin bir Şafii mutaassıbı olmadığını, aksine Hanefilerin Şafii'ye karşı taassupta bulduklarını ifade etmektedir (Cüveynî, 2003, s. 106). Buna örnek olarak da Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Şafii'yi Halife Harun er-Reşîd'e şikâyet ettiğini belirtmektedir. 'Umare b. Zeyd'den rivayet edildiğine göre Şeybânî Halife'ye Şafii'nin kendisini halifelîğe daha layık gördüğünü sır olarak söylemiştir. Bu yüzden Halife'nin Şafii'yi sorguya çektiğini fakat Şafii'nin düşüncelerini öğrendikten sonra ona yapılanların bir iftira olduğunu anladığını aktarmaktadır (Cüveynî,, 2003, s. 106-108). Ancak Cüveynî, iddia ettiği üzere Hanefilerin Şafii'ye karşı taassubunu örneklendirme bağlamında sadece bu hikâyeyi nakletmekle yetinmez. Mehmet Kalaycı'nın da ifade ettiği gibi burada Cüveynî, asıl göndermesini mihne hadisesine yapmaktadır (Kalaycı, 2011, s. 126). Tuğrul Bey zamanında Nişâbûr'da Eş'âri'leri minberden lanetleme ve dönemin önemli Eş'âri'lerini (İmâmu'l-Harameyn el- Cüveynî,, er-Reis el-Fûratî, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî, Ebû Sehl b. el-Muvaffık) tutuklama, onları vaaz ve ders meclislerinden alıkoyma çabaları ve Şii-Mutezili eğilimli vezir el-Kündürî'nin İmam Şafii'yi karalama çabası sonucu Cüveynî, kendisi ile beraber bir grup âlimle Nisâbûr'u terk etmiştir (İbn Kesîr, 2004, II, s. 112). Kalaycı'nın ifadesine göre bütün Selçuklu sultanları Hanefi mezhebine mensuptular ve bu mensubiyetleri kimi zaman taassup boyutuna varmaktadır (Kalaycı, 2011, s. 128). Şüphesiz iktidarlar arasındaki siyasi mücadele sadece siyasi olmanın ötesinde aynı zamanda; şehirlerin medreselerini, vakıflarını, vaaz meclislerini, kadılıklarını ellerinde buldurmaya çalışan mezheplerin de üstünlük mücadelesinin bir parçasıydı. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe karşıtlığını Eş'âri'lere-Şafiilere yapılan baskılardan, mezheplerin üstünlük mücadelesinden, siyasal iktidarların hâkimiyet kurma çabalarından bağımsız değerlendirmek gerekir (Kalaycı, 2011, s. 127). Özellikle Horasan bölgesi, Şafiiler ile Hanefiler arasında medreselerin, kütüphanelerin yakılmasına, toplu ölümlerin yaşanmasına sebep olacak kadar mezhepsel mücadelenin alanı hâline getirmişti. (Kalaycı, 2011, s. 130). Bu mücadeleye örneklik teşkil edecek hadiselerden bir tanesi Hanefi bir aile geleneğinden gelen ve uzun yıllar boyunca kendisi de Hanefi olup daha sonra hicri 467 yılında Şafii mezhebine geçtiğini ilan eden Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Merv halkı tarafından baskı, sindirme ve karalama kampanyası ile karşı karşıya kalmasıdır (İbn Kesîr, 2004, II, s. 66). Merv'de yaşamını sürdüremeyeceğini anlayan Sem'ânî aralarında fakihlerin bulunduğu bir toplulukla beraber Nişâbur'a gitti ve orada sevgi ile karşılandı, Nizâmülmülk dâhil Nişâbur ehlinden ilgi gördü. Şafii medresesinde kendisi için bir zikir meclisi oluşturuldu ve orada vaazlar verdi. Daha sonra Nizâmülmülk onu Merv'de bulunan Şafii medresesine müderris olarak atadı (İbn Kesîr, 2004, II, s. 66). Sem'ânî'nin yaşadığı bu hadiseler o dönemde mezhep taassubunun ne kadar ileri boyutlarda olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı Şafii-Eş'âri çizgisinin önemli temsilcilerinden ve mezhepsel mücadelede açık bir şekilde taraf olan Cüveynî'den ders alması Gazzâlî'nin ilmî hayatına etki etmiştir diyebiliriz.

El-Menhûl'deki Eleştirilerin Gazzâlî'ye Nispeti

Eleştirilerin Gazzâlî'ye ait olup olmadığını tespit edebilmek için *el-Menhûl*'un ona ait olup olmadığını belirlemek gerekir. Bu konudaki tartışmaları iki temel yaklaşım çerçevesinde ele alabiliriz.

El-Menhûl' min Ta'likati'l-Usûl Adlı Eser Gazzâlî'ye Ait Değildir

El-Menhûl'un sonunda İmam Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e yönelik tenkitlerin yer alması ve bunun aksine *İhyâ*'da İmam Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in övgü dolu sözlerle methedilmesi (Gazzâlî, 1963, I, 64-65) *el-Menhûl*'un Gazzâlî'ye aidiyetinin sorgulanmasına sebep olmuştur (Karlığa, 1996, XIII, s. 518). Şafii mezhebinden İbn Hacer el-Askalanî bu eserin Gazzâlî'ye ait olmadığını ve eserin Mu'tezile'den Mahmud el-Gazzâlî adında meçhul bir şahsa ait olduğunu ifade etmektedir (Heyto, 1980, s. 33). Ebû Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacı ile müstakil bir eser telif eden Şafii mezhebinden İbn Hacer el-Heytemî, bazı mutaassıp kişilerin *el-Menhûl* adında bir eseri kendisine gösterdiklerini, bu eserde Ebû Hanîfe'ye yönelik çirkin ifadelerin olduğunu fakat bu eserin onların iddia ettiği gibi Hücetü'l-İslâm el-Gazzâlî'ye ait olmadığını aksine elinde bulunan nüshada Mahmûd el-Gazzâlî adının yazılı olduğunu ve bu kişinin de Mu'tezile mezhebine mensup bir kişi olduğunu söylemektedir (Heytemî, 1983, s. 26). O bu görüşünü temellendirirken Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki ifadelerine de vurgu yapmaktadır (Heytemî, 1983, s. 11). Heytemî kitabının başka bir yerinde ise, *el-Menhûl*'un tamamının Gazzâlî'ye nispetinin şüpheli olduğunu ifade ederek özellikle kitaptaki çirkin ifadelerin bazı hasetçiler tarafından kitaba eklenebileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmaktadır (Heytemî, 1983 s. 26). Bu ifade ile *el-Menhûl*'un Gazzâlî'ye ait olduğunu fakat *İhyâ* ile çelişen, kitabın son kısmının, sonradan eklendiğini belirtmeye çalışmaktadır. Söz konusu çirkin ifadelerin hasetçiler tarafından kitaba eklenmesinin sebebini de onların, Gazzâlî'nin halk nezdindeki otoritesinden ve güveninden faydalanarak kendi batıl görüşlerini halka kabul ettirme çabası içinde olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir (Heytemî, 1983, s. 26-27). Aynı şekilde Heytemî eserinin başka bir yerinde Sa'dudd'in et-Teftâzânî'nin bir öğrencisine ait olan şu nakle yer vermektedir:

"Farz edelim ki Hücetü'l-İslâm el-Gazzâlî ilmî hayatının başlarında cedel ilmi ve ilim talep etme hırsı ile ondan böyle bir hata sadır olsun. Daha sonra olgunlaşıp bu arzularından kurtulup fazilet ve irfan ile dolunca her hakkın sahibini bilmiş ve gerektiği yerde bunu göstermiştir. *İhyâ*'daki ifadeleri buna delildir." (Heytemî, 1983, s. 11).

Heytemî eserinde bu nakle yer vererek *el-Menhûl*'deki ifadelerin Gazzâlî'ye ait olduğunu fakat daha sonra bu görüşlerinden vazgeçtiğini dolayısı ile *el-Menhûl*'un Gazzâlî'ye ait olduğu iddiasını belirtmeye çalışmaktadır. Fakat Heytemî'nin bu konudaki görüşü net değildir. Çünkü eserinde, *el-Menhûl*'un Gazzâlî'ye aidiyeti ile ilgili üç ihtimali de göz önünde tutarak bunları zikretmekte; fakat hangi görüşü tercih ettiğini belirtmemektedir. Birinci ihtimal ese-

rin Gazzâlî'ye ait olmadığı, ikincisi eserin Gazzâlî'ye ait olduğu fakat son kısmın bazı hasetçiler tarafından kitaba eklendiği, üçüncüsü eserin tamamının Gazzâlî'ye ait olduğu fakat Ebû Hanîfe ve Mâlik ile ilgili menfi görüşlerinden vazgeçtiğidir. İbn Hacer hangi ihtimal göz önünde bulundurulsa bulundursun Gazzâlî'nin kitaptaki eleştiriler dolayısı ile yargılanamayacağını ifade etmektedir.

Kâtip Çelebi ise *Kalâidü'l-İkyân* adlı eserden yaptığı nakille *Reddü Ebi Hanîfe* adlı eserin Mu'tezile'den Mahmud el-Gazzâlî'ye ait olduğunu belirtmektedir. Kâtip, Çelebi'nin bu ifadesinden anlaşılan *el-Menhûl*'un tamamının değil sadece Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkilerin Gazzâlî'ye ait olmadığıdır (Kâtip Çelebi, 1967, III, s. 352). Nitekim Mevlânâ Şiblî Nûmânî, Kâtip Çelebi'ye atıfta bulunarak *el-Menhûl*'un tamamının Gazzâlî'ye ait olmadığı iddialarına değinmekte ve bu iddiaların geçersiz olduğunu şu şekilde izah etmektedir:

"Fakat hakikat şudur ki sırf bu delillere dayanarak böyle bir iddiada bulunulamaz. Birincisi: Tarih ve Tezkere kitaplarında bu eserin, Gazzâlî'nin olduğu belirtilmiştir. İkincisi: Gazzâlî'nin ilk zamanlarını dikkatle okuyanlar anlamışlardır ki Gazzâlî hazretleri önceleri ne kadar mücadeleci, çekişmeci bir ruha sahipti. Muhaddis Abdülğafir Fârisî, Gazzâlî'yi her iki devresinde de görmüştü. O şöyle anlatmaktadır: '*Gazzâlî hazretleri önceleri son derece mevki düşkün, kendini beğenmiş, gururlu biri idi. Fakat sonradan tamamen değişti. Bambaşka bir insan oldu.*' Menhûl bu ilk devrenin tesiri ile yazılmış bir eser olacak. Biz bu kitabı gördük. İbare ve ifade tarzı açıkça göstermektedir ki Gazzâlî'nin gençlik devresinde yazılmıştır." (Şiblî, 2008, s. 69).

Brockelmann ise her ne kadar bu eserin Gazzâlî'nin derslerine katılan bir öğrencisi tarafından neşredilebilme imkânının bulunduğuna işaret edi, bu eserin Gazzâlî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtse de (Heyto, 1980, s. 31) biz, *el-Menhûl*'un tamamının Gazzâlî'ye ait olmadığı iddiasının geçerli bir iddia olmadığı kanaatini taşımaktayız. İkinci ihtimalde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağız.

El-Menhûl Adlı Eser Gazzâlî'ye Aittir

İkinci ihtimal ise *el-Menhûl* adlı eserin Gazzâlî'ye ait olduğudur. Nitekim Gazzâlî'nin eserleri üzerinde kapsamlı araştırma yapan Abdurrahman Bedevî bu eseri Gazzâlî'ye nispeti kesin olan eserler kısmında zikretmektedir (Bedevî, 1977, s. 6-16). Ayrıca eseri tahkik edip neşreden Muhammed Hasan Heyto *el-Menhûl*'un Gazzâlî'ye aidiyetinin kesin olduğunu ifade etmektedir (Heyto, 1980 s. 31). Buna delil olarak da Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ* adlı eserinde *el-Menhûl*'e atıfta bulunduğunu söylemektedir (Heyto, 1980, s. 31). Gerçekten Gazzâlî *el-Müstesfâ*'da şu ifadeleri kullanmaktadır:

"... fıkıh ilmi ile uğraşan birileri benden tertip ve tahkik arasını birleştirmeye, bir yandan bıkkınlık verecek ölçüde uzun olmamasına, diğer yandan manayı bozacak şekilde kısa olmamasına özen göstererek *Tehzibu'l-Uşûl*'den kısa, *el-Menhûl*'den geniş, kolay anlaşılabilir bir fıkıh usulü kitabı yazmamı ısrarla istediler." (Gazzâlî, 1994, I, s. 2).

Muhammed Heyto, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiride bulunan ilk kişinin Gazzâlî olmadığını, Hatib el-Bağdâdî ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin de Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri içeren eserlerinin olduğunu, bu eleştirilerden dolayı kimsenin bu eserlerin onlara aidiyetini sorgulamadığını, bundan dolayı Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerinin bulunduğu *el-Menhûl*'ün de ona olan aidiyetinin sorgulanmaması gerektiğini ifade etmektedir (Heyto, 1980, s. 32). *el-Menhûl*'un Gazzâlî'ye ait olduğunu kabul ettiğimizde *el-Menhûl* ile *İhyâ* arasındaki mevcut çelişkiyi nasıl izah edeceğiz? Bu durumda iki seçenek ortaya atılmıştır (Apaydın, 1988, s. 48-49).

a. *el-Menhûl* Gazzâlî'ye ait olmasına rağmen kitabın sonunda yer alan Ebû Hanîfe ve Mâlik hakkındaki eleştiriler ona ait değildir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'da ve diğer eserlerindeki ifadelerinden yola çıkarak *el-Menhûl*'de yer alan ifadelerin ona ait olmadığını, kendi ifadesi ile onu kıskanan bazı hasetçiler tarafından kitaba eklendiğini söyleyebiliriz (Apaydın, 1988, s. 48). Nitekim Gazzâlî'nin ilmî otoritesini ve halk nezdindeki itibarını kıskanan kişiler, onu Sultan Sencer'e şikâyet ederek Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe'yi kötülediğini iddia etmişlerdir. Gazzâlî de bu iddialara şu şekilde cevap vermiştir.

“Benim İmâm-ı Âzam'ı kötülediğim görüşü meşhur edilmiştir. Tamamen yanlıştır. İmâm-ı Âzam hakkındaki kanaatimi *İhyâ el-Ulûm* adlı kitabımda yazdım. Ben onu fikh ilminde zamanın en mümtaz şahsiyeti olarak kabul ediyorum.” (Şibli, 2008, s. 56).

Gazzâlî bizatihi kendisi *el-Menhûl*'deki söz konusu tenkitlerin kendisine ait olmadığını söylemektedir. Gazzâlî eleştirilerin sahibinin kendisi olmadığı söylemi ile bu eleştirilerin başkasına ait olduğunu kendisinin bu eleştirileri özetleyip kitabına aldığını veya başkasına ait olan bu eleştirilerin kendi kitabına ilişitirildiğini söylemek istemektedir. Her iki ihtimalin gerçeklik payı eşit derecededir. Şöyle ki *el-Menhûl*'ün sistematığına bakıldığında kitabın belli bölümlere ayrıldığı, son bölüm olan *Kitâbu'l-Fetvâ*'nın sekiz fasıldan müteşekkil olduğu, son fasılda iki müftü arasında tenakuzun bulunması meselesinin işlendiği ve son kısımda yer alan söz konusu eleştirilerin kitabın sistematığına uymadığı, kitaba sonradan eklenilmiş izlenimi verdiği görülecektir (Gazzâlî, 1998, s. 612-617). Dikkatimizi çeken diğer bir husus, Gazzâlî'nin hocası olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri içeren *Mugisü'l-Halk fi Tercihî'l-Kavli'l-Hak* adlı eseri ile *el-Menhûl*'de yer alan Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin paralellik göstermesidir. Öyle ki Gazzâlî'ye ait olduğu iddia edilen ifadelerin benzerleri veya aynısı Cüveynî'nin, *Mugisü'l-Halk* adlı eserinde yer almaktadır. Gazzâlî'nin bu eleştirilerde kendi ifadeleri mutlaka vardır. Hatta Gazzâlî bazen Ebû Hanîfe'yi eleştirirken Cüveynî'den daha ağır ifadeler kullanmaktadır (Gazzâlî, 1998, s. 613). Ancak Gazzâlî'nin konuyu sunuşu ve kullandığı örnekler, itirazlar ve bunlara verdiği cevaplar Cüveynî'nin özeti mahiyetindedir (Karşılaştırma için bk. Cüveynî, 2003, s. 71-72; Gazzâlî, 1998, s. 608). Bundan dolayı Gazzâlî'yi kıskanan kişilerin Cüveynî'ye ait olan eleştirileri ve bunun da ötesinde Cüveynî'nin eleştirilerinden daha da ağır olan eleştirileri özet hâlinde, Gazzâlî'nin eserine ekleyerek onu zor durumda bırakmak istemiş olmaları ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

b. Ebû Hanîfe ve Mâlik'e yönelik eleştiriler Gazzâlî'ye aittir. Bu durumda Gazzâlî'nin yazdığı ve günümüze ulaşan ilk kalem çalışması ve fıkıh usulü eseri niteliğinde olan *el-Menhûl* (Karlığa, 1996, XII, s. 518) onun ilmî hayatının başlarında cedel ve münazara ilmi ile ilgilendiği, ilmî şahsiyetinin olgunlaşmadığı, hocası olan ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler içeren *Mugisü'l-Halk fi Tercihî'l-Kavli'l-Hak* (Heyto, 1980, s. 32) adlı eseri kaleme alan İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin etkisinde olduğu bir dönemde yazdığını (Karlığa, 1996, XIII, s. 518), bundan dolayı gençliğin verdiği heyecan ve hocasının etkisinde olması hasebiyle bu eleştirileri yaptığını, ilmî şahsiyetinin oturduğu ve *İhyâ'yı* kaleme aldığı son döneminde bu görüşlerinden vazgeçtiğini, Ebû Hanîfe ve Mâlik'i hakkı ile övdüğünü kabul etmemiz gerekir (Apaydın, 1988, s. 48-49; Kalaycı, 2011, s. 133). Gazzâlî'nin eseri ne zaman yazdığı tartışmalı olsa da eserin sonunda yer alan ifadelerden onun hocasının vefatından kısa bir süre önce veya sonra yazıldığı anlaşılmaktadır (Karlığa, 1996, XIII, s. 518). Bu nedenle Gazzâlî'nin bu eseri kaleme alırken hocasının etkisinde olduğu açıktır. Esasen incelenmesi gereken hususlardan bir tanesi Gazzâlî gibi hocası Cüveynî'nin de hayatının ileriki safhalarında Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik hakkındaki düşüncelerden dönüp dönmediğidir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki ifadeleri bu eleştirilerden vazgeçtiğini göstermektedir. Ancak Cüveynî'nin bu eleştirilerden vazgeçip geçmediğini kesin olarak belirlemek zor görünmektedir. Çünkü Cüveynî, İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri *el-Burhân* adlı eserinde de zikretmektedir. O bu eserinde Ebû Hanîfe'nin asla müçtehit olmadığı çünkü Arapçayı bilmediği, hadis ilmüne vakıf olmadığı bundan dolayı sahih rivayetlere muhalefet ettiği, usûlü'l-fıkıhı bilmediği bu sebeple kıyasları hadislerle öncelediği şeklinde *el-Mugis* adlı eserindeki eleştirilerin benzerlerini zikretmektedir (Cüveynî, 1999, II, s. 873-874). Bu sebeple Gazzâlî'nin yazdıklarından hareketle onun bu eleştirilerden vazgeçtiğini söylediğimiz gibi Cüveynî'nin de bu eleştirilerden kati bir şekilde vazgeçtiğini söylemek zor görünmektedir. Çünkü Cüveynî'nin bu eleştirilerden kati bir şekilde vazgeçtiğini gösteren bir veri elimizde bulunmamaktadır. Ancak İbn Kesîr'in Cüveynî'ye ait naklettiği bazı rivayetler onun bu eleştirilerden vazgeçtiği ihtimalini gündemimize taşımaktadır. Cüveynî hakikati bulmak için binlerce eser okuduğunu, İslam ehlinin yasakladığı konulara daldığını, taklitten kaçındığını ancak geldiği noktanın acizlerin geldiği nokta olduğunu vurgulayarak bütün bunlardan hak olan söze döndüğünü ifade etmektedir (İbn Kesîr, 2004, II, s. 50). Fakih Ebu'l-Feth et-Tâberî, Cüveynî hastalandığında onun meclisine gittiğini ve Cüveynî'nin şöyle dediğini bize aktarmaktadır: "Şahit olun ki ben selefte muhalif bütün söylemlerimden vazgeçtim. Ben Nişabûr acizlerinin öldüğü (itikat) üzerine ölüyorum." (İbn Kesîr, 2004, II, s. 50). Cüveynî'nin kelim ilmi ile uğraşmasından kaynaklı pişmanlığına dair nakillerin varlığı da göz önüne alındığında (İbn Kesîr, 2004, II, s. 50) eski Cüveynî'nin yaşamının sonlarına doğru zihinsel bir değişim geçirdiği ihtimali gündemimize taşımaktadır. Ancak bu zihinsel değişimin varlığının ve niteliğinin açıklanabilmesi için daha kapsamlı araştırmaların yapılması gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Sonuç

Gazzâlî'nin Ebû Hanîfe eleştirisini, yaşadığı dönemin sosyokültürel ve siyasi ortamından, yetiştiği gelenekten, beslendiği ilmi birikimden bağımsız okumamak gerekir. Nihayetinde Gazzâlî, yaşadığı dönemin eseridir ve eserlerinde o dönemin izlerini taşımaktadır. Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eseri ilk dönem eserlerindedir. Daha ilmî hayatının başındayken kaleme aldığı bu eserinde büyük ölçüde hocası Cüveynî'nin etkisi altındadır. Eserinin sonunda yer alan Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik eleştirisi, hocası Cüveynî'nin *el-Mugis* ve *el-Burhân*'da yer alan eleştirileriyle paralellik arz etmektedir. Ancak ilmî olgunluğa kavuştuğu dönemde Gazzâlî bu düşüncelerinden vazgeçmiş, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik hakkında övücü ifadeler kullanmıştır.

Kaynakça

- Apaydın, H. Y. (1988). Bir İslam hukukçusu olarak Gazzâlî. *Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî* içinde. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası.
- Bedevî, A. (1977). *Muellefâtü'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Metbu'ât.
- Cüveynî, A. (1999). *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Dâru'l-vefâ: Beyrut.
- Cüveynî, A. (2003). *Mugisu'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Çağrıncı, M. (1996). Gazzâlî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XIII, s. 490). İstanbul: TDV Yayınları.
- Gazzâlî, M. (1963). *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Çev. A. Serdaroğlu). Ankara: Milli Kültür Yayınları.
- Gazzâlî, M. (1980). *el-Menhûl min tâlikati'l-usûl*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr.
- Gazzâlî, M. (1988). *el-Menhûl min tâlikati'l-usûl*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr.
- Gazzâlî, M. (1994). *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl, el-Müstesfâ: İslam hukukunda deliller ve yorum metodolojisi* (Çev. H. Y. Apaydın). Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Heyto, M. H. (1980). *el-Menhûl min tâlikati'l-usûl* (muhakkik girişi). Dimaşk: Dârü'l-Fikr.
- İbn Kesîr, İ. (2004). *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şafiiyye*. Dâru'l-Vefâ.
- İbn Hacer el-Heytemî, A. (1983). *el-Hayrâtü'l-hisan fi menâkibi'l-İmamî'l-Azâm Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Şibli, M. N. (2008). *Gazzâlî* (Çev. Y. Karaca). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Özaydın, A. (2007). Nizâmiye Medresesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXIII, s. 188-189). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özgüdenli, O. G. (2007). Nişâbur. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXIII, s. 149-150). İstanbul: TDV Yayınları.
- Sübkî, A. (1324). *Takakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*. Mısır: Matba'atu'l-Huseniyye el-Mısri.
- Kalaycı, M. (2011). *Tarihsel süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karlığa, H. B. (1996). Gazzâlî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XIII, s. 518). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kâtip Çelebi, M. (1967). *Keşfü'zzünun 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünun*. DârusSadır: Beyrut.
- Kurtuluş, R. (1998). Cürcân. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. VIII, s. 131). İstanbul: TDV Yayınları.
- Zerrinkub, A. (2007). *Medreseden kaçış İmam Gazzâlî'nin fikirleri ve eserleri* (Çev. H. Gök). İstanbul: Ağaç Yayınları.

Zayıf Hadisle Amel mi, Zayıf Hadise Uygun Hüküm Vermek mi? Hanefilerin İhticâca Elverişsiz Rivayetlere Yaklaşımları (el-Hidâye Örneği)

Fatma Betül Altıntaş*

Giriş

İslam âlimleri arasında, zayıf hadislerin ahkâm konularında delil olarak kullanılmayacağına dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Bununla birlikte, hemen hemen bütün mezheplerin ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf rivayetleri delil olarak kullandıklarına dair iddialar zaman zaman söz konusu olmaktadır. “İhticâca elverişli olmayacak kadar zayıf rivayetler” ifadesi, zayıf hadislerin zayıflık derecelerinin aynı olmadığına işaret etmektedir.

İhticâca Elverişli Olmayacak Kadar Zayıf Rivayetler

Klasik hadis usulüne göre, bazı zayıf hadisler, başka zayıf hadislerle desteklendiklerinde *hasen li ğayrihi* mertebesine dahi çıkabilir.¹ Bazı zayıf hadisler ise kendileri gibi rivayetlerle desteklenseler de zayıflıktan kurtulamazlar. Zayıf bir rivayetin başka kanallarla desteklenerek yükselebilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekir. Benzer şekilde, bir rivayetin başka bir rivayete destek olarak kullanılabilmesi için de çeşitli şartları taşımalıdır. Yani, rivayetlerin hem şâhid veya mütâbi² olarak kullanılmaları hem de şâhid ve mütâbiler tarafından desteklenip yükselebilmeleri için bu yükselişe uygun olmaları gerekmektedir (Mâhir, 2000, s. 35).

* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi Hadis Ana Bilim Dalı.

1 Genel kabul bu yönde olmakla birlikte, İbn Hazm gibi buna itiraz eden âlimler de mevcuttur.

2 Bir rivayet, senedin bir yerinde birleşmek şartıyla, başka bir kanaldan daha geliyorsa, ikinci rivayete *mütâbi* denir. Bir rivayetle aynı manada, farklı bir sahibiden gelen rivayete ise *şâhid* denir (Süyûti, 1996, s. 130).

Klasik hadis usulüne göre, yükselmeye uygun olmayan ve mütâbi veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamayan rivayetlere, *zaafî şiddetli rivayetler* denir³ (İbnü's-Salâh, t.y., s. 34). Hadis usulünde seneddeki kopukluk rivayette şiddetli zaafa yol açan nedenlerden sayılmaz (Polat, t.y., s. 118) Zaafın şiddetli olmasına sebep olan ravi kusurları ise yalan, yalancılıkla itham, fık, fuhşü'l-ğalat ve şâzlıktır (Cezâirî, 1995, 2, s. 653; İbn Hacer el-Askalânî, 1994, 1, s. 408; İbnü's-Salâh, t.y., s. 34; Kâsımî, 2004, s. 154; Nevevî, t.y., s. 31; Sehâvî, t.y., s. 255) .

Zaafî şiddetli rivayetler, hiçbir konuda delil teşkil etmezler. Fakat çok az da olsa Hz. Peygamber'e aidiyet ihtimali bulunması sebebiyle mevzu rivayetlerden farklıdır. Yalancıların uydurup iftira ederek Hz. Peygamber'e nispet ettiği ya da senedinde yalancı olduğu bilinen bir ravi bulunan rivayetlere *mevzu rivayet* denir. Mevzu rivayetlerin diğer zayıf rivayetlerde olduğu gibi doğru olma yani Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali mevcut değildir (İbnü's-Salâh, t.y., s. 99). Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinin bulunmaması sebebiyle, durumu zayıf rivayetlere göre çok daha aşağıda olan mevzu rivayetler de tabii olarak delil olarak kullanılamaz.

El-Hidâye'de Delil Olarak Kullanılan İhticâca Elverişsiz Rivayetler

Bilindiği üzere, fıkıh mezheplerine ait müdellel kitaplar, ya ilk fıkıh eserlerinden daha sonraki dönemlerde yazılmış ya da eserler sonraki dönemlerde müdellel hâle getirilmiştir (Avvâme, 1980, s. 102). Fıkıh eserlerinde kullanılan deliller arasında, rivayetler sık sık yer alırlar. Hanefî mezhebiyle ilgili bir el kitabı niteliğinde düşünülebilecek bir eser olan ve Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593/1197) tarafından kaleme alınan *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* adlı eserde delil olarak kullanılan rivayetler incelendiğinde merfu olan ve olmayan yaklaşık 1085 rivayet içerisinde, hadis usulüne göre ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf ve hatta mevzu rivayetlerin delil olarak kullanıldığı görülür.

el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî'de Hanefî mezhebinin görüşlerini desteklemek amacıyla delil olarak kullanılan merfu rivayetlerden zaafî şiddetli, uydurma veya asılsız gibi nitelemelerle eleştirilmiş rivayetler, tarafımızca tespit edilmiştir. Bu tespit, hadis usulünün kriterleri kullanılmıştır. Her ne kadar *el-Hidâye* üzerine, değişik tahrir çalışmaları yapılmışsa da bu çalışmalar "*el-Hidâye*'de delil olarak kullanılan ihticâca elverişsiz hadisler var mıdır ve eğer varsa neden delil olarak kullanılmış olabilirler?" sorusuna doğrudan cevap vermemektedir-

3 İbnü's-Salâh, bu tür rivayetlerden bahsederken şiddet yerine kuvvet kelimesi kullanmış ve destek olacak rivayetin niteliği hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Kanaatimizce zaafî şiddetli rivayetin klasik hadis usulündeki tanımı, bu şekliyle, bir konuda karışıklığa yol açmaktadır. "Mütâbi veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamayan rivayetlerdir." ifadesi, bir rivayet kaç tarikten gelirse gelsin, tariklerden birinin zaafî şiddetli ise rivayetin genel hükmünün zaafî şiddetli sayılması gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. Konu üzerinde yaptığımız çalışma neticesinde klasik hadis usulündeki "Zaafî şiddetli rivayetler, mütâbi veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamaz" şeklindeki ifadeyi, "Zaafî şiddetli bir rivayetin mütâbi veya şâhidi de kendisi gibi zayıf olursa zayıflıktan kurtulamaz. Fakat kendisinden daha yüksek seviyede rivayetler tarafından desteklenirse zaafıtan kurtulabilir" şeklinde anlamak daha uygun görülmüştür.

ler. Kaldı ki rivayetlerin, bu tahric çalışmalarını yapanların ulaşamadığı varyantları da olabilir. Çalışmamızda incelediğimiz rivayetlerin hiç tedvin edilmemiş varyantları olma ihtimali mevcutsa da elektronik kaynakların sunduğu imkânlar, herhangi bir şekilde kayda geçmiş olan varyantlara ulaşmamız için büyük bir imkân sağlamaktadır.

*el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*de zaafî şiddetli veya mevzu olarak nitelendirilebilecek, 28 rivayet tespit edilmiştir. Sened açısından, bu rivayetlerin % 45.8'i senedsiz, % 16.6'sının merfu hâli mevzu, % 37.5'inin zaafî şiddetli (Zaafî şiddetli olanların % 16.6'sı aynı zamanda şâzdir.), % 20.8'inin aslı merfu değildir (ve mevkuf hâllerinin de ya zaafî şiddetli ya da mevzudur.).

Rivayetlerin ilk geçtiği fıkıh kaynaklarına bakıldığında, rivayetlerin % 33'ü ilk olarak *el-Hidâye*'de yer alırken % 54'ü *el-Hidâye* öncesinde Serahsî (ö. 483/1090) tarafından, % 9'u Kasânî (ö. 587/1191) tarafından ve % 4'ü Kudûrî (ö. 428/1037) tarafından delil olarak kullanılmıştır. Yani rivayetlerin % 67'si *el-Hidâye* öncesindeki fıkıh kitaplarında delil olarak kullanılmıştır.

Hidâye'de delil olarak kullanılan rivayetlerin sayısının yaklaşık 1085 olduğu düşünülürse, tüm rivayetler arasında delil olarak kullanılmayacak kadar problemlı rivayetlerin oranı yaklaşık yüzde 2,5'tir. Esasında bu, kanaatimizce çok düşük bir orandır. Fakat ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf olan bu rivayetleri fakihler açısından değerli kılıp bu rivayetlerin delil olarak kullanılmasını sağlayan muhtemel sebeplerin anlaşılması gereklidir.

Fıkıhta İhticâca Elverişsiz Rivayetlerin Delil Olarak Kullanılmalarının Muhtemel Nedenleri

Fıkıhta zayıf hadis kullanımı, bugüne kadar çeşitli sebeplerle açıklanmaya çalışılmıştır. Fıkıhçıların, rivayetlerin sübutunu kabul etseler de bazen bu rivayetlerle amel etmedikleri bazı hadisleri ise zayıf olduğu hâlde amel edilir buldukları dile getirilmektedir.

Zayıf rivayetlerin fukaha tarafından delil olarak kullanılmasının sebepleri üzerinde düşünülürken önemli bir noktaya dikkat etmek gerekir. Fukaha, bu rivayetleri zayıf kabul ettikleri hâlde mi delil olarak kullanmışlardır? Yoksa fukahanın bu rivayetleri delil olarak kullanmalarının sebebi, rivayetleri zayıf kabul etmemeleri midir? Zira eğer rivayetleri zayıf kabul etmiyorlarsa bu onların hadis ve ravi değerlendirme sisteminin muhaddislerinkinden farklı olduğunu ve kendi sistemleri içinde rivayetin zayıf kabul edilmemiş olduğunu gösterir ki bu durum rivayetlerin bir kısmında görülmüştür. Eğer zayıf kabul ediyorlarsa, bu durumda zaafiyetine rağmen rivayeti kullanmış olmalarının bir sebebi olmalıdır.

Fıkıhçıların rivayetlerin zaaftan kurtulmaları için gerekli gördükleri şartların farklı olması, zayıf hadislerin delil olarak kullanılmasına sebep teşkil edebilir. Muhaddislere göre, bir rivayetin zaaftan kurtulması, rivayetin çeşitli şartlara uygun olması ve başka tariklerden gelmesine bağlıdır. Fıkıhçılara göre ise rivayet, kıyas, amel gibi delillerle de kullanılabilir hâlde gelir. Muhaddislerce merdud sayılan bir hadisin metninin muhtevası, İslam'ın genel kaide-

lerine uygunsu veya kıyas, umumu'l-belva gibi delil ve karinelerle takviye ediliyorsa fukaha, o hadisin muhtevasına uygun hüküm verebilmektedir (Polat, t.y., s. 119). Örneğin Hanefiler *isnadı* zayıf da olsa ümmetin kabul ile telakki ettiği veya ulemanın kendisiyle amel ettiği hadisleri sahih kabul etmişlerdir (İbnü'l-Hümâm, 2003, 3, s. 475-476). *el-Hidâye*'de tespit ettiğimiz ihticâca elverişli olmayacak kadar zayıf rivayetlerin % 30'u bu şekildeki rivayetlerdir.

Zayıf rivayetler, mezhebin genel ilkeleriyle uyumlu olduğunda, mezhebin önem atfettiği bir sahabenin ameli olması, rivayetlinin ravisinin fakih olması, hadisin fakihin hocasının görüşü ile aynı yönde olması durumunda ve özellikle mezhebin önceki dönem ulemasının, rivayeti eserlerinde delil olarak kullanmış olmaları sebebiyle kullanılabilir. Cerh-tadilin içtihadî oluşu sebebiyle de zayıf rivayetlerin rivayetleri, rivayeti kullanan fakih tarafından, rivayeti zayıf görmediği için delil olarak kullanılabilir.4 Tüm bunlarla birlikte, rivayet eğer erken dönemlerde delil olarak kullanılmışsa -ki bu zayıf rivayetlerin erken dönemde delil olarak kullanılıp kullanılmadığını tespit güçtür- kayda geçmeyen sağlam bir senedle delil olarak kullanan kişiye ulaşmış olma ihtimalinin de var olduğu akılda tutulmalıdır.

Bütün bu nedenlerle birlikte, tespit ettiğimiz rivayetlerde, rivayetten rivayete neredeyse hiç değişmeyen bir sebep, fukahanın söz konusu zayıf hadisi deliller arasında sadece bir delil olarak görmesidir. Yani fukaha hadisin nisbetinden öte, manası üzerinde durmuş ve bu yüzden de zayıf hadislerle birlikte başka delilleri de göz önüne alarak ve zayıf hadisi tali bir delil olarak kullanarak bir hükme ulaşmışlardır. Yani doğrudan zayıf hadisle amel etmek amacı gütmeyen, zayıf hadise uygun bir hüküm vermişlerdir. Rivayetlerin % 92'sinde delil olarak kullanıldığı konuda, söz konusu zaafî şiddetli veya problemlî rivayetten başka rivayetler veya rivayet dışı deliller mevcuttur.

İhticâca elverişsiz rivayetlinin, mezhepler arasında ihtilaf oluşturan bir konu hakkında olması durumunda, kimi zaman, farklı görüşü savunan mezhebin, delil olarak kullanılan ihticâca elverişsiz rivayeti sıhhati açısından eleştirip bu sebeple kullanılmayacağını savundukları görülmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için, rivayetler arasından seçtiğimiz bir örneğe yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

"Otlama ile yetinen her bir ata ya bir dinar veya on dirhem (zekât) düşer"⁵ (Beyhakî, 2001, 4, s. 119; Dârekutnî, 1966, 2, s. 125; İbnü'l-Cevzî, 1983, 2, s. 496; Taberânî, 1995, 8, s. 324; Zeylaî, t.y., 2, s. 357).

4 Cerh-tadîl konusundaki bu içtihadîlik, münekkidlerin zaman-mekân, anlayış, kültürel ve örfî farklılıkları vb sebebiyle olabileceği gibi mütesâhil veya müteşeddî oluşları ile de ilgili olabilir. Adalet ve zabt unsurları ile ilgili ihtilaflar da bu içtihadîliğe sebep olmaktadır. Bir âlimin gerekli gördüğü şart diğeri tarafından gerekli görülmemektedir (İbnü'l-Hümâm, 2003, 1, s. 462; Polat, t.y., s. 49-50).

5 "فِي كُلِّ فَرَسٍ سَائِمَةٍ دِينَارٌ أَوْ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ"

Dârekutnî (ö. 385/995) ve Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *Sünen*'lerine aldıkları bu rivayeti, Zeylaî (ö. 762/1360) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) de tahrir etmiş ve problemlili olan rivayete de işarette bulunmuşlardır. Rivayet, tek bir kanaldan gelmektedir ve ravileri arasında senedin zaafının şiddetli olmasına sebep olan bir ravi mevcuttur. Dârekutnî, ravi hakkında "ضعيف جدا" (çok zayıftır) yorumunda bulunmaktadır (Dârekutnî, 1966, 2, s. 125). Nâsiruddin Elbânî (ö. 1419/1999), rivayetin zaafının şiddetli olduğunu söylemekte ve rivayet hakkında batıl hükümü vermektedir. Yaptığımız taramalar neticesinde, tahrir eserlerinde değinilen yerler dışında herhangi bir eserde tespit edemediğimiz bu rivayetin isnad zinciri şu şekildedir:

Hiz. Peygamber- Câbir- Ebû Câfer Muhammed b. Ali el-Bâkır- Câfer b. Muhammed- Gûrek b. Hazram⁶-Ebû Yusuf⁷-Leys b. Hammâd el-İstahrî.

Ticaret için beslenen atlardan zekât verileceği konusunda, fıkıh mezhepleri arasında ihtilaf yoktur. Yine evlerde beslenip sâime⁸ olmayan hayvanların da zekâta tabi olmadığına ittifak vardır (Karadâvî, 1984, 1, s. 229). Fakat çoğalmasında otlaklarda beslenen atlar konusunda, böyle bir ittifak mevcut değildir. Bu konuda Ebû Hanîfe (ö. 150/767), üremesi için yetiştirilen sâime atlar için de zekât verilmesi gerektiğine dair görüş bildirmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, eğer bir sürüyü oluşturan atlar erkek ise (bu durumda üreme söz konusu olmadığı için) bu atlar için zekât verilmez. Eğer atların tamamı dişi ise bu konuda iki rivayet vardır (Serahsî, t.y., 2, s. 188). Fakat eğer sürü dişi-erkekten oluşuyorsa ve sâime iseler, bu atlar için zekât vermek gerekir (İbn Rüşd, 1982, 1, s. 251; Kudûrî, 1967, s. 70) Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, sahâbeden Zeyd b. Sâbit'e ve hocası Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738)'a dayanır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İmam Züfer (ö. 158/775) de onunla aynı görüştedir (Aynî, 2001, 3, s. 396). Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/819) ve İmameyn ise üremesi için yetiştirilen atlara zekât verilmesi gerektiği görüşüne katılmaz. Onların bu görüşleri, sahâbeden Hiz. Ömer ve Hiz. Ali'ye dayandırılmaktadır (Aynî, 2001, 3, s. 398; Mâverdî, 1984, 3, s. 191). Yani bu konu hakkında sahâbeye kadar götürülebilecek bir ihtilaf mevcuttur.

Rivayet, *el-Hidâye* öncesinde ilk olarak Serahsî (ö. 483/1090) tarafından *Mebû'at*'ta bu görüşe delil olarak zikredilmiştir (Serahsî, t.y., 2, s. 188).

Şimdi, her iki tarafın görüşlerine destek olarak kullandıkları argümanlara göz atalım: Fıkıh mezheplerinin konuyla alakalı olarak kullandıkları en önemli argümanlar, rivayetlerdir. Burada mezheplerin kullandığı tüm rivayetleri değil, delil olması açısından önemli olanları zikretmekle yetineceğiz.⁹ Hanefilerin görüşlerini desteklemek üzere kullandıkları önemli bir

6 Gûrek b. Hazram: Dârekutnî onun için "zaif cidden" tabirini kullanmıştır (İbnü'l-Cevzî, 1986, 2, s. 247; İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 4, s. 310.)

7 Beyhakî, Ebû Yûsuf'un bu rivayet ettiği duruma aykırı davrandığını işaret ederek "Eğer rivayet sahih olsaydı, Ebû Yûsuf buna aykırı hareket etmezdi." demektedir. Fakat Zeylaî buradaki Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olan Ebû Yûsuf olmadığını aktarmaktadır (Beyhakî, 2001, 4, s. 119; Zeylaî, t.y., 3, s. 258).

8 Senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvanlar sâime olarak adlandırılır.

9 Tüm rivayetleri görmek için bk. İbnü'l-Cevzî, (1994, 2, s. 133); Mizzî, (1983, 24, s. 406).

delil, incelemekte olduğumuz rivayettir. Şafiiler ise bu rivayete, senedindeki raviden ötürü karşı çıkarlar. Ve hatta senedi sahih olmuş olsa bile, bu rivayetin ticaret için kullanılan atlar hakkında anlaşılacağını söylerler (Mâverdi, 1984, 3, s. 194) Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), bu rivayeti sıhhatindeki problem sebebiyle delil olarak kullanmadıklarını, onun yerine aşağıda zikredilecek Ebû Hureyre rivayetini kullandıklarını ifade etmektedir (Aynî, 2001, 3, s. 398).

Hanefiler, Ebû Hureyre'den gelen ve Hz. Peygamber'in atları çeşitli sınıflara ayırdığı bir diğer hadisi de delil olarak kullanmışlardır. Bu rivayette, bir grup at sahibini anlatırken: "... İkinci adam ise başkalarına muhtaç olmamak için at besler, atın boynu ve sırtındaki kazandıklarından Allah'ın hakkını unutmaz. İşte bu at da sahibi için günahlara ve başkasına muhtaç olmaya bir örtüdür." (Buhârî, 2002, s. 1266; Nesâî, t.y., s. 555) denmektedir. Hanefiler, rivayette geçen "Allah'ın hakkı" ifadesini zekât olarak anlamışlardır (İbn Rüşd, 1982, 1, s. 253). Şafiiler ise buradaki "Allah'ın hakkı" ifadesinden, atın cihad için kullanılması yahut da ödünç verilmesi gibi manalar çıkarmışlardır. Bunun da mendup olan işlerden olacağını düşünmüşlerdir.¹⁰ Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451), Şafiilerin bu deliline cevap verir. Ona göre bu rivayetdeki "hak" zekâttır. Çünkü cumhura göre zekât ile birlikte ödünç verme gibi her türlü sorumluluk sona erer (Aynî, 2001, 3, s. 398) Hanefiler bu rivayetin, incelemekte olduğumuz zaafî şiddetli rivayete takviye olarak kullanılarak rivayetin zaaftan kurtulacağını düşünmektedirler. Fakat bu rivayet, mana itibarıyla söz konusu rivayetimizden farklıdır ve zekâta dair açık bir ifade de içermemektedir. Hanefilerin bu yorumu, onların hadislere mana açısından daha geniş bir alanda yaklaştıklarını da göstermektedir.

Şafiiler, Hz. Ali'den "At ve köle için verilen zekât (konusunda) sizi affettim."¹¹ şeklindeki ve benzer manadaki rivayetleri (Ebû Dâvûd, 1997, 2, s. 158; İbn Mâce, t.y., s. 311; Tirmizî, t.y., s. 157) de zekât verilmesi gerekmediğine dair delil sayarlar. Şafiiler bu "affettim" ifadesinin mukaddem bir ifade olduğunu, kendilerinin delil olarak kullandıkları rivayetin ise muahhar olduğunu ve bu sebeple tercihe şayan olduğunu söylerler. Yani bir şeyin affedilmesi, daha önceden vacip iken sonradan bu vücubiyetin ortadan kalktığını gösterir. Bu da akla neshi getirmektedir (Mâverdi, 1984, 3, s. 193).

Hanefiler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'inde geçen ve malların en hayırlılarının, üreyen ve yavrulayan mallar olduğundan bahseden rivayeti¹² (Ahmed b. Hanbel, 1981, 3, s. 468) de delil olarak kullanırlar. Bu durumda, onlara göre malların en şerhilerinden bile verilmesi gerekli olan zekât, en hayırlılarından da verilmesi gerekir (Mâverdi, 1984, 3, s. 192). Şafiiler ise bu delile, burada kastedilen şeyin cinsin değerini ortaya koymak olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardır (Mâverdi, 1984, 3, s. 194).

10 Bir başka yönden ise eğer gerçekten bir vaciplik mevcut idiyse, bu vacipliğin bundan sonra delil olarak zikredilecek Hz. Ali rivayetiyle nesh olacağını söylemişlerdir (Mâverdi, 1984, 3, s. 191).

11 "عَفَوْتُ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْبَحِيلِ"

12 "خير مال المرأة مأمورة أو سكة مأبورة"

Şafiiler, Hz. Peygamber'den Ebû Hureyre kanalıyla gelen "Müslüman'ın ne kölesinde ne de atında zekât vardır." (Ahmed b. Hanbel, 1981, 2, s. 249; Buhârî, 2002, s. 356; Dârekutnî, 2, s. 127; Nesâî, t.y., s. 385; Tirmizî, t.y., s. 159) hadisine dayanarak atlara zekât düşmediğine dair görüş beyan etmişlerdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise bu hadisteki attan kastın savaş atları olduğunu düşünmektedir (Merginânî, 2000, 1, s. 256). Bunda ise Zeyd b. Sâbit'e Ebû Hureyre'nin hadisi rivayet edildiğinde, buradaki kastın savaş atları olduğunu söylediği rivayeti esas alırlar (Serahsî, t.y., 2, s. 188).¹³ Zeyd b. Sâbit'in söylediği şey, re'y ile bilinmeyeceğine göre Hanefilerce hükmen merfu olarak görülmüş olabilir¹⁴ (Merginânî, 2000, 1, s. 256).

Şafiiler, atlardan zekât alınıp alınmayacağına dair Şam ehlinin Hz. Ömer'e yazdığı bir mektubu da bu konuda delil olarak kullanırlar. Rivayete göre, Hz. Ömer bu mektup karşısında arkadaşlarının bir şey almadığı gibi kendisinin de almadığını ve yine de konuyla ilgili istişarede bulunacağını ifade eder. Hz. Ali ile yaptığı istişarede, Hz. Ali bu alacağı vergiyi sürekli hâle gelecek bir vergiye (جزية راتبية) dönüştürmedikçe alınabileceği yönünde görüş belirtir (Beyhakî, 2001, 4, s. 118-119). Bunun üzerine Hz. Ömer, her atlı için 10 dirhem zekât almış fakat karşılığında her birine onar torba arpa vermiştir. Yani aldığından fazlasını onlara geri vermiştir (Mâverdî, 1984, 3, s. 193). Bu rivayetten, Şafiiler çeşitli yönlerden deliller çıkarmışlardır. Onlara göre eğer bu zekât vacip olsaydı Şam ehli bunu bir mektupla sorma ihtiyacı hissetmezdi. Yine eğer vacip olsaydı Hz. Ömer bunu istişare etme ihtiyacı duymazdı. Yine eğer vacip olsaydı Hz. Ömer'in arkadaşları da bu zekâtı alırlardı ve Hz. Ali de "Sürekli vergi hâline gelmedikçe bunu almanda beis yoktur." demezdi. Çünkü eğer vacip olsaydı zaten sürekli bir vergi olmuş olurdu. Ve eğer bu zekât vacip olsaydı, Hz. Ömer bunu ödeyenlere, karşılığında herhangi bir şey vermezdi. Hz. Peygamber'in atlardan zekât aldığına dair bir bilginin olmaması da Şafiilerin kullandıkları bir diğer delildir (Karadâvî, 1984, 1, s. 231).

Hanefiler, kıyasa dayanarak at besleyip bulundurmadaki maksadın onları üretilen çoğaltmak olduğunu ve onların da deve ve sığırlar gibi olması gerektiğini yani onlara da zekât düşmesi gerektiğini söylemişlerdir (İbn Rüşd, 1982, 1, s. 252). Yani Hanefiler, atları diğer sâime hayvanlara kıyaslamakta ve kıyasa dayalı bir içtihatla bulunmaktadırlar (Özkan, 2006, s. 161). Şafiiler ise hayvanlardan zekât verilmesinin sebebinin onların çoğaltması ile birlikte süt vermeleri olduğunu, atın ise süt verme gibi bir özelliğinin bulunmadığını söylemektedirler (Mâverdî, 1984, 3, s. 194). Yani bu durumda yapılan kıyası sahih saymazlar. Yine onlara göre, atların bulundurulup beslenmesinde Şârî'nin özel bir maksadı vardır ki o da atların savaşlarda kullanılma özelliğidir. Bu yüzden, kıyas burada geçerli olmaz. Üstelik burada atlar için zekât verilmesi, insanları at yetiştirmeye teşvik etmesi açısından da önemlidir (Karadâvî, 1984, 1, s. 231).

Ayrıca mezhepler arasındaki bu iki görüş arasında ilkesel bir farklılık da mevcuttur. Hanefiler, malda zekâtın vacipliğini kıyasa bağlamakta ve teabbudi olarak görmemektedirler.

13 Savaş atlarından zekât alınmadığına dair bk. Zeylaî, (t.y., 2, s. 357).

14 Dipnotta geçen bu bilgi, muhakkıkların ekidir.

Şafiiler ise bunu teabbudi bir konu olarak görmektedirler. Hanefilerin, ticaret için beslenen atları geçim vasıtası göreyerek insanların maslahatını gözettiklerini düşünmek de mümkündür.

Görüldüğü gibi her iki mezhep de görüşlerini birçok delille desteklemişlerdir. Hanefiler, görüşlerine sadece zaafi şiddetli bu rivayetten yola çıkarak ulaşmamışlar fakat bu rivayeti de delil olarak zikretmişlerdir. Mezheplerin görüşlerine destek olarak kullandığı deliller ve zaafi şiddetli rivayetin bu deliller arasındaki yeri aşağıdaki tabloda daha net şekilde görülebilir.

Saime Atlar için Zekât verilmesi	
Ebü Hanife	İmameyn ve İmam Şafi
Üremesi için yetiştirilen atlara zekât verilir.	Üremesi için yetiştirilen atlara zekât verilmez.
Deliller	
1. Zaafi Şiddetli Rivayet	1. Rivayetler
2. Diğer Rivayetler	2. Sahabe Uygulaması (Hz. Ömer)
3. Kıyas	3. Sahabe Görüşü
4. Sahabenin görüşü	
5. Hocanın görüşü	

Sonuç

Zayıf rivayetler, el-Hidâye’de zaman zaman delil olarak zikredilmiştir. Burada sorulması gereken en önemli soru, bu rivayetlerin zayıf olmalarına rağmen neden zikredildiği, delil olmaya elverişli olmayan böyle rivayetlerin delil olarak söz konusu edilmesine neden ihtiyaç duyulduğudur. Rivayetler zayıf olmalarına rağmen sonuçta karine kabilinden bir delil olduğu için mi kullanılmıştır? Yoksa bu durumda grupların birbirlerine hadis kullanımı noktasındaki eleştirileri de etkili olmuş olabilir mi? Örneğin ehl-i re’y, kendilerinin hadislerle karşı olan yaklaşımlarını eleştiren ehl-i hadise bir cevap gereği bu rivayetleri kullanmış olabilirler mi? Bu soruya evet şeklinde cevap vermek güçtür. Zira ehl-i re’y’in öne çıkan temsilcisi Hanefilerin delil olarak zaafi şiddetli rivayetleri kullandıkları konular, çoğu zaman sadece mezhep içinde anlaşmazlık oluşturan konulardır. Bu durumda, Hanefiler bu delilleri sadece dışarıdaki muhatapları için değil, kendi içlerinden olan muhataplarına karşı da kullanmışlardır. Eğer zaafi şiddetli rivayetle birlikte başka bir delil söz konusu değilse de konu başka bir delil olmaması sebebiyle zayıf hadisin kullanılmış olduğu düşünülerek durum anlaşılmaya çalışılabilir.

Zayıf hadislerin kullanım sebepleri incelenirken fıkıhçılar ile hadisçilerin hadislerle yaklaşım tarzlarının ve formasyonlarının farklı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Konuyla ilgili anakronizme düşmemek açısından, geçmiş dönemlerdeki fıkıh ile hadis ilimleri arasındaki ayrımın bugünkü kullanımda olduğu gibi branş ve alan açısından değil, kişilerin bilgisi ve yeteneği açısından olduğu göz ardı edilmemelidir. Hadisçilik yönleri ağır basan Şafiilerin fıkha dair eserleri incelendiğinde de zaafi şiddetli ve mevzu rivayetlerin kullanılmış olması da esasında buna işaret etmektedir. Zira hadisi ve hadisin sıhhatine dair meseleleri bilmek ile hadisleri fıkıhta delil olarak kullanmak farklı iki mesele olarak görülmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1981). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Avvâme, M. (1980). *Eşerü'l-İhadiş-iş-şerif fi ihtilâfi'l-eimmeti ve'l fuḳahâ* (Çev. H. Kırbaoğlu). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Aynî, E. M. B. M. b. A. b. M. b. A. (2001). *Umdetü'l-kârî fi şeri Şahîhi'l-Buḥârî* (C. I-XXV). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Beyhakî, E. B. A. b. H. b. A. (2001). *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (2002). *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü İbn Kesir.
- Cezâirî, T. b. S. b. A. D. (1995). *Tevcihü'n-naẓar ilâ uşûli'l-eşer*. Halep: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye.
- Dârekutnî, E. H. A. b. Ö. b. A. (1966). *es-Sünen* (C. I-IV) (İki Mücellette). Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. es-Sünen. (1997). *es-Sünen* (C. I-V). Beyrut: Dârü İbn Hazm.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. Ş. A. b. A. b. M. (1994). *en-Nuket alâ İbni's-Salâh* (C. I-II). Medine: Dârü'r-Râye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. Ş. A. b. A. b. M. (2002). *Lisânü'l-mizân*. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'atü'l-İslâmiyye.
- İbn Mâce, M. b. Y. (t.y.). *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- İbn Rüşd, E. V. M. b. A. b. M. K. (1982). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbnü'l-Cevzi, E. F. C. A. b. A. b. M. B. (1983). *"İlelü'l-mütenâhiye fi ehâdiş-i'l-vâhiye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzi, E. F. C. A. b. A. b. M. B. (1986). *ed-Ḍuafâ ve'l-metrûkin* (C. I-III). Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzi, E. F. C. A. b. A. b. M. B. (1994). *et-Taḥkîk fi ehâdiş-i'l-İlâf* (C. I-II). Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Hümâm, K. M. b. A. b. A. S. İ. (2003). *Fethü'l-ḳadîr li'l-"acizi'l-faḳîr* (C. I-X). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbnü's-Salâh, E. A. T. O. b. S. A. b. M. Ş. (t.y.). *Ulûmü'l-ḳadîş (Muḳaddimetü İbni's-Salâh)* (Thk. Nureddin İtr). Dimaşk: Dârü'l-Fikr.
- Karadâvi, Y. (1984). *İslam hukukunda zekât* (Çev. İ. Sarmış) (C. I-II). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Kâsımî, M. C. b. M. S. b. K. D. (2004). *Ḳavâ'idü't-taḳdîş min fûnûni muşşalaḳi'l-ḳadîş*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kudûrî, E. H. A. b. E. B. M. b. A. (1967). *Kitâbü'l-kudûrî*. (Çev. S. Fâhir). İstanbul: Eser Kitabevi.
- Mâhir, Y. (2000). *Eşeru ileli'l-ḳadîş fi ihtilâfi'l-fuḳaḳa*. Amman: Dâru Ammâr.
- Mâverdî, E. H. A. b. M. b. H. B. (1984). *Hâvi'l-kebîr* (C. I-XVIII). Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye.
- Merginânî, E. H. B. A. b. E. B. b. A. F. (2000). *el-Hidâye şerḳu bidâyeti'l-mübtedî* (C. I-IV). Kahire: Dârü's-Selâm.
- Mizzî, E. H. C. Y. b. A. b. Y. (1983). *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl* (I-XXXV). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Nesâî, E. A. A. (t.y.). *es-Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Nevevî, E. Z. Y. b. Ş. b. M. (t.y.). *et-Taḳrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî.
- Özkan, M. (2006). *Hanefî mezhebine göre uygulama açısından ibadet konusundaki içtihatlar*. Yayınlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Polat, S. (t.y.). *Hadis araştırmaları*. İstanbul: İnsan yayınları.
- Sehâvî, E. H. Ş. M. b. A. b. M. (t.y.). *el-Ḳavlu'l-bedî' fi "ş-salâti ale'l-ḳabîbi's-şeffî*. Kahire: Dârü'r-Reyyân.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (t.y.). *el-Mebsûṭ* (C. I-XXXI). Beyrut.
- Süyûtî, C. A. b. E. B. (1996). *Tedribü'r-râvi fi şerḳi taḳrîbi'n-nevevî* (C. I-II). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Taberânî, E. K. S. b. A. (1995). *el-Mu'cemü'l-evsaf* (I-X). Riyad: Dârü'l-Harameyn.
- Tirmizî, E. İ. M. (t.y.). *es-Sünen*. Riyad: Dârü'l-Efkârî'd-Düveliyye.

Erken Dönem Usul Eserleri Çerçevesinde Hanefi Fukahasının Sahabe Algısı

Mutlu Gül*

Giriş

H z. Peygamber'i görme şerefine eren ve onun terbiyesinde yetişen sahabe nesli, İslami ilimlerin tamamı için kilit bir noktada yer almaktadır. Çünkü sahabe, vahyi alan ve onu yaşantısıyla somut bir forma dönüştüren Son Elçi ile vahyin muhatabı olan ve kıyamete kadar devam edecek olan insanlık arasındaki yegâne köprü konumundadır. Bu sebeple İslami ilimlerin tamamında, naslardan sonraki temel referans noktalarından birini sahabenin sözleri ve uygulamaları oluşturmaktadır. Sahabenin önemine dair bu ortak kanaate rağmen her disiplinin sahabe algısı aynı değildir. Bildiride günümüze eserleri ulaşan erken dönem Hanefi usulcülerinden Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usullerinden hareketle, Hanefi fukahasının sahabeye yaklaşımı ele alınacaktır.

Öncelikle, âhâd olarak nakledilen haberlerin amel edilmeye uygun olup olmadığı noktasında, rivayetlerin *asıl* olarak adlandırılan Kitap, meşhur sünnet ve sahabe icmasına arzı ve ravinin fakih kimliğine sahip olup olmamasının Hanefi usulcüler için önemli olduğunu belirtmeliyiz. Ravi sahabe olsa dahi fıkıh ve içtihat melekesi ile şöhret kazanmamışsa haberin kıyasa aykırı olması, bu rivayetle amel edilmesine engel bir durum olarak değerlendirilmiştir. Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerin büyük kısmının âhâd olarak nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda, Hanefi fukahasının bu yaklaşımı, haberlerin kabulü ve reddi konusunda önemli bir ölçü olmaktadır.

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, Hadis Ana Bilim Dalı.

Çalışmada, Hanefi usulcülerinin sahabe tarifi ve taksimi ile onların yaklaşımına mezhep içinden ve dışından itirazlar ele alınacak, sonuç kısmında da bu yaklaşımın ne derece kullanışlı olduğu, rivayetlerin değerlendirilmesi konusunda artı ve eksilerinin neler olabileceği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Hanefi Usulcülerinin Sahabe Tanımı

Hanefi fukahasının sahabe tarifini vermeden önce, başta hadisçiler olmak üzere cumhurun sahabeyi nasıl tanımladığını ortaya koymak önemli olacaktır. Buhârî sahabeyi; Hz. Peygamber'i Müslüman olarak gören veya onun sohbetinde bulunan kişi olarak tanımlamıştır (Buhârî, 1422, V, s. 2). Her ne kadar muhaddislerin sahabe tarifi konusunda bazı ihtilaflar bulunsa da İbn Hacer'in; "Hz. Peygamber'le Müslüman olarak görüşen ve araya irtidat dönemi girse de Müslüman olarak ölen kişilerin sahabeden sayılacağı" (2008, s. 136) şeklindeki tarifi üzerinde bir ittifak oluşmuş gibidir (Suyûtî, 1996, II, s. 120; Şâkir, t.y., s. 174). Bu ittifakın oluşmasında, tanımın kapsayıcı olmasının etkisi olduğu söylenebilir.

Bu vasfa sahip kişiler, hadisçiler tarafından mutlak olarak adil kabul edilmiş yani cerh-ta'dil faaliyetlerinde sahabenin adaletinin sorgulanmayacağı bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu ilke hadis usulünde; "Sahabenin tamamı dinî yönden adildir / الصحابة كلهم عدول" şeklinde formüle edilmiştir (Suyûtî, 1996, II, s. 121).

Usulcülerin sahabe tarifi muhaddislerinkinden farklıdır. Onlar Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği bulunmayan ve ondan ilim almayan kimseleri sahabe kapsamında değerlendirmezler (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 560). Onunla bir defa görüşen veya az bir müddet birlikte olan¹ ya da ondan birkaç rivayette bulunan kimseler usulcülerin sahabe tanımına girmemektedir.² Hanefi usul eserlerinde bu kişiler meçhul ravi kategorisinde değerlendirilmiş, muhaddislerin yaptığı gibi mutlak anlamda adalet sahibi kabul edilmemiştir. Bununla birlikte muhaddislerin sahabenin adaleti konusundaki yukarıda belirtilen yaklaşımı, usulcüler tarafından da benimsenmiş ve kendi sahabe tarifleri içerisine giren ravilerin, mutlak anlamda adil oldukları kabul edilmiştir (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 560; Serahsî, 1996, I, s. 342).

Buna göre hadisçilerin sahabeden saydığı Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. Muhabbık ve Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî gibi isimler, fukaha tarafından sahabe sayılmamış³ ve nakillerinin kıyasa

1 Bazı usul eserlerinde (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 560; Suyûtî, 1996, II, s. 123), Saïd b. Müseyyeb'den gelen bir rivayete istinaden, bu sürenin en az bir iki sene olduğu veya Hz. Peygamber'le en az bir iki savaşa katılmış olması gerektiği ifade edilmiştir.

2 Burada zikredilen sahabe tarifi, ele aldığımız usul eserlerinde açıkça zikredilmemekle birlikte, şerhlerde tarifi bu şekilde anlaşılacağı ifade edilmiştir (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 560).

3 Fukahanın Hz. Peygamber'den nakli ve onunla uzun süreli sohbeti bilinmeyen kimseleri sahabe kategorisinde değerlendirmemelerini, usuli manada sahabeden sayılmadıkları şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Usul açısından sahabe kavramı ise, dinî yönden sözü, hüccet sayılan ve şeri delillerden olduğu tartışılan *sahabe kav-*

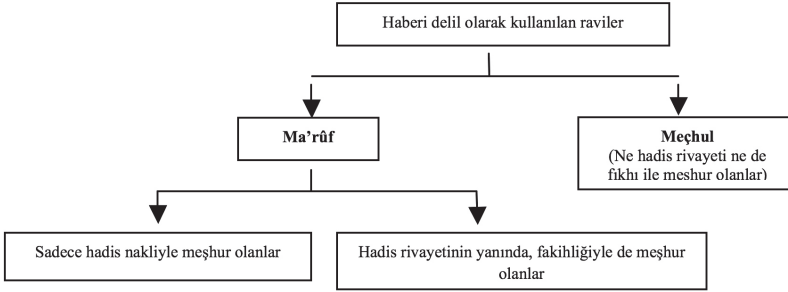
aykırı olmadığı sürece kabul edilebileceği ifade edilmiştir (Pezdevî, 1997, II, s. 561; Serahsî, 1996, I, s. 342).

Usulcülerin bu tarifi, Hz. Peygamber'e iman edip ondan ilim almayan, onunla görüşmesine rağmen yeterli süre birlikte bulunmayan binlerce kişiyi sahabe kapsamının dışında bıraktığı için eleştirilmiştir (Efendioğlu, 2008, s. 491).

Hanefî Usul Eserlerinde Sahabe Taksimi

Hanefî usul eserlerinde, genel anlamda rivayetin senedinde yer alan tüm raviler, özelde de sahabe, haberi delil alınacak raviler başlığı altında değerlendirilmektedir. Buna göre raviler, ilk olarak *ma'rûf* ve *meçhul* şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Ma'rûf olanlar da hadis rivayetinin yanında, fikhî ve içtihadî ile bilinenler ve fikhî melekesi çok güçlü olmayıp sadece hadis nakliyle meşhur olanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Hz. Peygamber'le uzun süre sohbeti bilinmeyen ve ondan birkaç rivayetin dışında nakli bilinmeyen kimseler de meçhul olarak değerlendirilmiştir (Cessâs, 1994, III, s. 140; Debûsî, 2001, s. 180; Pezdevî, 1997, II, s. 550).

Bu tasnifi şema üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:



Ravilerin bu şekilde gruplandırılması, ilk olarak Cessâs'ın *Usul*'ünde görülmekte ve kendisi tarafından hocası İsa b. Ebân'a dayandırılmaktadır. Cessâs, açıkça, ravinin fikhî melekesine sahip olması (*fakih ravi / fikhû'r-ravi*) şeklinde bir ifade yerine, buna yakın manalara gelen; *zapt ve itkan sahibi olma ve ilim taşıyıcılığı ile ma'rûf olma* gibi tabirleri kullanır. Hanefî usul eserlerinde *fakih ravi/fikhû'r-ravi* şartının, bir kavram olarak ilk defa Debûsî'nin usulünde geçtiği (Debûsî, 2001, s. 180) ve sonraki usul eserlerinde de bunun ıstılah olarak yaygınlaştığı görülür.

Bu taksime göre, İsa b. Ebân ravileri üçe ayırmıştır (Cessâs, 1994, II, s. 135-136):

li bağlamında ele alınan kimselerdir. Bunlar da rivayetiyle ve fikhîyle meşhur olan sahabe-i kiramdır (Apaydın 2010, s. 500). Burada kullanılan sahabe kavramını mutlak olarak anlayacak olursak o zaman çok az ismi sahabe kapsamına almamız ve sahabe ile ilgili eserlerde ismi geçen binlerce kişiyi de sahabe saymamamız gerekecektir.

İlk grupta, adalet ve zapt sahibi, hadis rivayeti yanında zapt ve itkanı ile de bilinen ve selefin (sahabe ve tâbiîn neslinin) rivayetlerine itirazda bulunmadığı raviler yer almaktadır. Bunlardan gelen haberler, Kitap, sabit sünnet ve icmaya aykırı olmamak şartıyla, *kıyasa* aykırı olsa dahi makbuldür.

İkinci grup, hadis rivayeti ile meşhur olmayan, zabtı da bilinmeyen fakat güvenilir kimselerin kendilerinden nakilde bulunduğu ravilerdir. Güvenilir kimselerin bu ravilerden nakli, onları ta'dil manasına gelse de naklettikleri haberlerin makbul olması, kıyasa aykırı olmalarına bağlıdır.

Üçüncü gruba giren raviler ise, hadis rivayetiyle meşhur olan fakat selefin haberlerine itirazda bulunduğu kimselerdir. Bu ravilerin naklettikleri haberler de asılların (Kitap, sünnet ve icma) yanı sıra kıyasa aykırı olmadığı sürece makbuldür.

İsa b. Ebân'ın bu tasnifinin, daha sonraki Hanefi usulcüler tarafından sistemleştirildiği ve haber-i vahidlerin kabulü ve reddi konusunda ravi merkezli değerlendirmelerin odak noktası hâline geldiği görülür.

Fukahaya göre, âhâd olarak nakledilen bir haber şayet kıyasa aykırı ise kabul edilebilmesi için ravisinin hadis nakliyle meşhur, adalet ve zapt sıfatlarının yanı sıra fakihlik vasfına da sahip olması gerekmektedir. Bu vasıftaki ravilerin naklettikleri haberler, ister kıyasa uygun ister aykırı olsun makbuldür ve gereğince amel edilmesi zorunludur (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 550). Ravinin fakih olma şartının aranması, rivayet esnasında hadisin muhtevasında oluşması muhtemel değişikliklerden sakınılması içindir. Yani rivayetin aslından ziyade, nakil yönünü ilgilendiren bir problemdir (Pezdevî, 1997, II, s. 552).

Haberlerin Kendisine Arz Edildiği Kıyasın Anlamı

Hanefi usul eserlerinde fakih sayılmayan sahabenin naklettiği âhâd haberlerin kabulünde esas alınan kıyas, bazen mutlak olarak *kıyas* şeklinde bazen de *kıyâsül-usul* (Cessâs, 1994, III, s. 316; Debûsî, 2001, s. 180; Pezdevî, 1997, II, s. 553; Serahsî, 1996, I, s. 339) şeklinde ifade edilmiştir. Kanaatimizce bu kullanımda, fıkıh usulündeki anlamıyla kullanılan kıyastan (analoji) ziyade, Kur'an ve sünnetten çıkarılan genel hükümler anlamında kıyâsül'-usul kastedilmiştir. Çünkü Hanefi usulünde sahabe kavlinin kıyasa önceliği ve kıyasın sahabe kavli karşısında terk edileceği bir ilke olarak benimsenmiştir (Cessâs, 1994, I, s. 211; Serahsî, 1996, I, s. 105).

İsa b. Ebân, Hz. Ömer'in Fatıma binti Kays rivayetine⁴ karşı çıkarken söylediği, "Unutup

4 Hz. Ömer'in karşı çıktığı rivayet kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: Fatıma binti Kays, Hz. Peygamber hayattayken kocasının kendisini bain talakla boşadığını ve kocasıyla sükna (kadının iddetini kendisini boşayan kocasının evinde tamamlaması) ve nafaka (iddet bekleyen kadının nafakasının onu boşayan kocası tarafından karşılanması) konusunda anlaşmazlığa düştüklerini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e danışıklarını, Hz. Peygamber'in de Fatıma'ya, nafaka ve sükna hakkının bulunmadığını, iddetini Ümmü Mektûm'un evinde geçirmesi gerektiği ifade eder. Hz. Ömer, bu haberi duyunca Talak suresinin ilk ayetini okuyarak; 'Unutup unutmadığını veya doğru

unutmadığı veya doğru mu yanlış mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözü üzerine, Rabbimizin Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edecek değiliz” sözünde, sünnetten kast ettiği şeyin *kıyâsü’s-sünne* (sünnetten çıkardığı genel ilke) olduğunu söylemiştir. Şayet bu konuda Hz. Ömer, Fatıma binti Kays rivayetine muhalif bildiği başka bir rivayet olsaydı, hangisinin mensuh olduğunu öğrenmek için mutlaka zamanını sorardı. Dolayısıyla burada Peygamber’in sünnetinden kast edilen, sünnetten çıkarılan genel hükümler olmalıdır (Cesâs, 1994, III, s. 141; Debûsî, 2001, s. 183). Hz. Ömer’in burada Kitap ve sünnetteki prensiplere kıyas ile söylediği husus, ‘Nafaka ve süknâ hakkı nikâhla elde edilen mali haklardandır.’ şeklindeki genel ilke/sahih kıyastır. Bu sebeple süknâ hakkı, nikâhla elde edilen mali bir hak olduğuna göre, aynen nafaka da onun gibi nikâhın neticesinde sahip olunan bir haktır. Bunun Kur’an’da ve meşhur sünnette delili çoktur. Dolayısıyla Hz. Ömer, Kur’an ve sünnetteki nafaka ile ilgili hükümlere süknâ hakkını kıyas (kıyâsü’ş-şebeh) etmiş ve “Boşanmış kadının nafaka değil de sadece süknâ hakkı bulunduğunu iddia eden bir kadının rivayetiyle, bu sahîh kıyası terk edemeyiz.” demiştir (Serahsî 1996, I, s. 343-344).

Kıyasa aykırı nakledilen haberlerde sahabenin fakih olmasının şart koşulması, Hanefî usulcüler tarafından şu şekilde savunulmuştur: Haberlerin mana ile nakli, özellikle ilk devirde oldukça yaygın idi. Hz. Peygamber’in *cevâmiu’l-kelim* özelliğine bağlı olarak özellikle az sözle çok mananın ifade edildiği rivayetlerde, Hz. Peygamber’in muradını anlamak ve rivayeti o manaya uygun olarak muhafaza edip aktarmak oldukça zor bir iştir. Ravi ancak rivayetin ibaresinden anladığı kadarını nakledebilir. Bu da sahabe de olsa, fakih olmayan ravilerin naklettikleri haberlerde ihtiyatlı olmayı gerektirir. Hz. Peygamber’e yakınlığıyla bilinen pek çok meşhur sahabenin az rivayette bulunmasının en önemli sebeplerinden biri bu zorluk idi (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 554). Ravinin rivayet konusundaki kusuru/tasarrufu da ancak *hadisin fıkhi* ile karşılaştırılarak bilinebilir.⁵ Nakledenin fıkhi melekесinin zayıf olması, haberin metninde bir şüphe doğurur. Haber zaten âhâd olması nedeniyle ittisali noktasında bir şüphe taşımaktadır. Bu şüpheli durumlar, haberin kabulü konusunda kıyas ve içtihat yolunu açmaktadır. Kıyas ise reye dayanmasından kaynaklanmakta ve tek bir şüpheyi içermektedir. Dolayısıyla daha az şüphe barındıran delilin tercihe şayan olduğu herkesin kabul edeceği bir yaklaşımdır. Ayrıca sahîh kıyasın delil oluşu, Kur’an, sünnet ve icma ile sabit olduğuna göre, böyle bir kıyasa aykırı olan rivayet de Kitaba, meşhur sünnete ve icmaya muhalif görülmüştür (Pezdevî, 1997, II, s. 554; Serahsî, 1996, I, s. 341).

Ravinin fakih olmaması durumunda, hadisin metninde hata ihtimali artacağı için, rivayet sahîh kıyasa aykırı olacak olursa, tıpkı çocuğun ve muğaffelin (çok hata yapan kimselerin)

mu yanlış mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözü üzerine, Rabbimizin Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edecek değiliz’ cevabını verir (Müslim, 1954, II, s. 1117-1118; Tirmizî, 1998, II, s. 475).

5 Burada kullanılan *fıkhu’l-hadis* kavramı, rivayetin ifade ettiği hükümler veya Hz. Peygamber’in lafzındaki fıkıh manasında kullanılmakta ve ravi tarafından nakledilen hadis metninin bu hükümlere arzını ifade etmektedir (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 554).

nakli gibi değerlendirilmiş, ravinin fakih olması durumunda ise, hata ihtimali daha az olduğu için kıyasın terk edilip haberin esas alınacağı benimsenmiştir (Debûsî, 2001, s. 181). Fakih olmayan ravinin kıyasa muhalif olarak naklettiği haber-i vâhidle amel edilmesi, haber-i vâhid ile o kıyasın elde edildiği aslın (Kitap veya sünnetin) hükmünün neshi anlamında gelecektir (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 555). Sübut açısından daha zayıf bir delil olduğu için, Hanefilere göre haber-i vâhidin Kitabı ve sabit olan sünneti neshi mümkün değildir (Debûsî, 2001, s. 197; Pezdevî, 1997, III, s. 13; Serahsî, 1996, I, s. 364).

Ravinin Fakihliğinin Tespiti

Söz konusu usul eserlerine baktığımızda, bir ravinin fakihlik vasfı, selef olarak adlandırılan sahabe ve onları takip eden neslin, o kişinin naklettiği haberlere başka delilleri kullanarak itiraz edip etmemesine bakılarak tespit edilmektedir. Hz. Ömer, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi sahabeden ilmi ve fıkhıyla önde gelen simaların, Ebû Hureyre'nin naklettiği bazı haberlere Kur'an, sünnet ve akli kullanarak itirazda bulunmaları, onun fakih olmayan raviler kategorisinde değerlendirilmesinin gerekçesi olarak gösterilmiştir (Cessâs, 1994, III, s. 140; Debûsî, 2001, s. 181; Serahsî, 1996, I, s. 340). Cessâs'ın buradaki ifadeleri şöyledir:

Selefin rivayetlerine itiraz etmediği, adil ve güvenilir bir ravinin naklettiği haber, kıyasa tercih edilir. Selefin rivayetlerine şüphe ile yaklaştıkları ve kıyası kullanarak itirazda buldukları kimselerin veya zapt ve itkanı ile ma'ruf olmayan kimselerin naklettikleri haberlere gelince, sahabe uygulamasında da görüldüğü üzere kıyasın bu haberlere öncelenmesi içtihadî bir meseledir. Çünkü onlar akli kullanarak bu tür pek çok habere itirazda bulunmuşlardır. İbn Abbâs'ın, ateşte pişen şeylere dokunmaktan dolayı abdestin gerekeceği şeklindeki Ebû Hureyre'nin naklettiği habere, "Ateşte kaynayan yağı (bir rivayete göre de kaynar suyu) kullandığımızda da mı abdest alacaktıyız?" şeklindeki itirazı bunun örneğidir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in Fatıma binti Kays'ın naklettiği, kocası ölen kadına Hz. Peygamber'in nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı şeklindeki habere, "Bir kadının sözü sebebiyle, Rabbimizin Kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini terk edecek değiliz ya!" şeklindeki itirazı da bunun gibidir.

Debûsî, şayet haberin kıyasla reddi caiz olmasaydı İbn Abbâs'ın Ebû Hureyre'ye böyle bir itirazda bulunmayacağını iddia etmiştir. Bu konuda İbn Abbâs'ın muhalif başka bir habere istinaden itirazda bulunduğu da söylenemez. Çünkü bildiği daha kuvvetli veya daha geç tarihli bir rivayet olsaydı kıyastan önce mutlaka onu kullanır, itirazını onunla yapardı (Debûsî, 2001, s. 181).⁶

6 Debûsî'nin bu iddiasına rağmen hadis kaynaklarına baktığımızda, bu konuda İbn Abbâs'tan nakledilen; Hz. Peygamber'in bir koyun budundan yediği ve değil abdest almadan hiç suya dokunmadan namaz kıldığına dair rivayetler bulunmaktadır (Ebû Dâvûd, 2009, I, s. 141; Müslim, 1954, I, s. 273; Nesâî, 1986, I, s. 107; Tirmizî, 1998, I, s. 135). Üstelik İbn Abbâs rivayeti bu kaynaklarda, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest almanın nesholduğuna delil olarak kullanılmaktadır.

Hanefî usulcüler, bu yaklaşımlarıyla Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik gibi sahabe hakkında bir ta'nda bulunmadıklarını ısrarla vurgulamışlardır. Zira onların güvenilirliği ve hadis rivayetindeki şöhretleri herkesçe malumdur. Hatta mezhep imamları pek çok konuda onların rivayetlerini kullanmışlardır. Bununla birlikte bu sahabenin içtihat ve fıkıh melekelerinin çok kuvvetli olmadığı kendi dönemlerinde de bilinmekteydi. Şayet öyle olmasaydı, sahabe onların rivayetlerine kıyasla itirazda bulunmaz ve bu itirazlar da sonradan kabul görmezdi. Mana ile rivayette fakih olmayan ravinin hatadan korunması ise kolay değildir (Debûsi, 2001, s. 181; Pezdevî, 1997, II, s. 555).

Bu konuda Cessâs'ın hocası İsa b. Ebân'dan aktardığı Ebû Hureyre'nin rivayetleriyle ilgili kanaatleri şöyledir (Cessâs, 1994, III, s. 127):

'Ebû Hureyre'nin rivayetleri, o konuda hatası tespit edilmediği sürece makbuldür. Çünkü o adil bir kimsedir.'

Bir başka yerde İsa b. Ebân şöyle demiştir: "Ebû Hureyre'nin rivayetleri, kıyasla çelişmediği ve o konudaki ma'ruf sünnete aykırı olmadığı sürece makbuldür. Bu durumda zaten sahabe ve tâbiîn da onun rivayetlerini kabul etmiş, reddetmemiştir."

"Ebû Hureyre'nin naklettiği hadisler, hadis rivayetinin yanında hafızasıyla da meşhur olan diğer sahabenin naklettikleri gibi değildir. Çünkü selef onun rivayetlerine çokça itirazda bulunmuş, onun naklettikleri rivayetlerde çokça şüpheye (ihtilafa) düşmüştür."

Sonraki dönemlerde Hanefî fakihlerinin Ebû Hureyre hakkındaki kanaatlerinin biraz daha yumuşadığı görülür. Mezhep içerisinde hem hadisçi hem de fakih kimliğiyle bilinen Aynî, Ebû Hureyre'nin fakih kabul edilmediği iddiasının, Hanefiler aleyhine mesnetsiz bir yakıştırama (teşni') olduğunu ileri sürmüştür. Rivayetin kıyasa aykırı olması durumunda ravisinin fakih olması şartı, mezhebin genel kanaatini yansıtmamakta olup sadece İsa b. Ebân ve müteahhirinden onu takip eden bazı usulcülere ait bir yaklaşımdır. Hanefî fukahasının asıl kanaati, rivayet, asıllara (Kitap, sabit sünnet ve selefin icmaı) aykırı olmadığı sürece⁷ ravisinin fakih olmasa dahi kıyasa takdim edileceği şeklindedir. İlk dönem Hanefî imamlarından Kerhî de bu görüşte olup bu konuda onu takip eden birçok Hanefî usulcü bulunmaktadır (Aynî 2001, XII, s. 338). İbn Hümâm da onun fakih olduğunu açık bir şekilde (وَأَبُو هُرَيْرَةَ فَتَّيْنَهُ) belirtmiştir (İbn Emîr Hâc, 1983, II, s. 251). Ebû Hureyre'nin fakihliğini ortaya koymak için onun sahabe döneminde fetva verdiği, fıkıh ve içtihat kabiliyetine sahip olmayan birinin o dönemde fetva veremeyeceği, İbn Abbâs ve Câbir dahil olmak üzere, sahabe ve tâbiînin önde gelenlerinden sekiz yüzden fazla kişinin ondan rivayette bulunduğu bilgisi de bu eserlerde yer almaktadır (Aynî, 2001, XII, s. 339; İbn Emîr Hâc, 1983, II, s. 251).

7 Burada İsa b. Ebân'a itiraz eden Hanefî fakihlerinin 'asıllara yani Kitap, sünnet ve selefin icmaina aykırı olmamak şartıyla' kaydı ile İsa b. Ebân ve onu takip eden usulcülerin 'kıyasü'l-usule aykırı olmaması şartıyla' kaydı aynı şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla itiraz ettikleri şart ile kendi ortaya attıkları kaydın aslında aynı manaya geldiği görülmektedir.

Buraya kadar ilk dönem Hanefi usulcülerinin sahabe algısını genel olarak göstermeye çalıştık. Şimdi yukarıda tablo hâlinde verdiğimiz taksimatın ayrıntısına geçmek istiyoruz.

Ma'rûf Ravi

Ravilerin ilk olarak ma'rûf ve meçhul olmak üzere iki kısımda değerlendirildiğini; ma'rûf olanların da sadece rivayetiyle bilinenler ile hadis rivayetinin yanında aynı zamanda fakihliği ile de meşhur olanlar şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiştik.

Hanefi usulcüler, Hz. Peygamber'le uzun süre sohbeti bilinen ve birden fazla rivayeti bulunan sahabeyi ma'rûf olarak adlandırmışlardır. Aslında bu tarifte zikredilen hususlar, Hanefilere göre bir kimsenin usuli manada sahabe sayılması için gerekli olan şartlardır. Yani Hanefi usulcüler için sahabe dönemindeki ma'rûf ravi, aslında sahabe kavramının karşılığıdır.

Özetle Hanefi usulünde, sahabe döneminde ravilerin; usul açısından sahabe sayılanlar (ma'rûf) ve sahabe sayılmayanlar (meçhul) şeklinde ikiye ayrıldığını; sahabenin de sadece rivayetiyle bilinenler ve rivayetinin yanında fakihliğiyle de meşhur olanlar şeklinde iki kısımda değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Fakih ve Fakih Olmayan Ravi

Fukahaya göre, kıyasa aykırı olarak nakledilen âhâd haberlerin kabul edilebilmesi, ravisinin hadis nakli, adalet ve zapt vasfının yanında, fekahetiyle de meşhur olmasına bağlıdır. Bu vasıftaki ravilerin naklettikleri haberler, ister kıyasa uygun olsun ister aykırı olsun makbuldür ve gereğince amel edilmesi zorunludur (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 550).

Usul eserlerinde bu özelliklere sahip sahabe ravilerinden ismi geçenler şunlardır: Hulefa-i raşidin, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Musâ el-Eş'arî, Hz. Âişe, Abdurrahman b. Avf, Übey b. Ka'b, Huzeife b. Yemân ve Abdullah b. Zübeyr (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 550; Debûsî, 2001, s. 180; Pezdevî, 1997, II, s. 550; Serahsî 1996, I, s. 338).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, bu sahabenin fakih olarak isimlendirilmesinde, fıkıh ve içtihat melekesiyle meşhur olmalarının yanı sıra naklettiği haberlere ilk nesiller tarafından itiraz edilmemesi de rol oynamaktadır (Cessâs, 1994, III, s. 140; Debûsî, 2001, s. 181; Serahsî, 1996, I, s. 340).

Ravi fakih olduğunda, hadisi manen nakletse dahi rivayette Hz. Peygamber'in kastını aşacak şekilde bir tasarrufta bulunmayacağı ön görülür ve sanki rivayet Hz. Peygamber'in ağzından işitilmiş gibi bağlayıcılık (yakın/lüzum) ifade eder. Böyle bir haberin karşısında ise kıyas tercih edilemez (Serahsî, 1996, I, s. 342).

Rivâyetü'l-hadis kitapları incelendiğinde, bu gruba giren sahabeden çokça naklin gelmediği görülür. Örneğin Amr b. Meymûn, Abdullah b. Mesûd'u yıllardır tanıdığını ve ondan

sadece birkaç rivayet duyduğunu söylemiştir. Hadis naklederken İbn Mesûd'un yüzünün renginin değiştiğini, titremeye başladığını ve rivayetin sonuna mutlaka; "Bunun gibi, buna yakın bir ifade ile veya bu manaya gelecek şekilde buyurdu" vb. ifadeleri eklediğini aktarmıştır (Pezdevî, 1997, III, s. 85; Serahsî, 1996, I, s. 342).

Hz. Peygamber'in *cevâmiü'l-kelim* vasfı da göz önünde bulundurulduğunda bu özelliğine uygun olarak varid olan rivayetlerin, ancak fakih ve Arap dilinin inceliklerine vakıf kimseler tarafından manen nakledilebileceği ifade edilmiş ve konu şu örnekler ile somutlaştırılmaya çalışılmıştır:

"مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" / "Dinini değiştireni öldürün." (Buhârî, 1422, IV, s. 61; IX, s. 15, s. 112; Ebû Dâvûd, 2009, VI, s. 407; İbn Mâce, t.y., II, s. 848; Tirmizî, 1998, III, s. 111) hadisi, umum ifade eden bir haberdir. Çünkü 'men' lafzı erkek, kadın, küçük, büyük her ferdi içerisine alır. Rivayette yer alan bu ifade, umuma muhtemel olmasıyla birlikte aslında husûs ifade eder. Çünkü ehlinin bileceği üzere, konuyla ilgili başka delillerden dolayı, bu hadiste kadınlar ve çocuklar kast edilmiş değildir. Hadisi nakleden kişi konuyla ilgili fikhi malumata sahip olmasa ve rivayeti husûs ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde, örneğin; "Kadın olsun erkek olsun, dinini değiştiren herkesi öldürün." tarzında nakletse o takdirde manayı bozmuş olur (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, III, s. 88).

Diğer bir örnek şöyledir: "Hz. Peygamber'in: "لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ" / "Allah'ın adını anmayan kimsenin abdesti yoktur." (Ebû Dâvûd, 2009, I, s. 75; İbn Mâce, t.y., I, s. 139-140; Tirmizî, 1998, I, s. 79;) hadisi, besmelesiz abdestin caiz olmadığını bildirebileceği gibi böyle bir abdestin faziletinin olmadığını da belirtmesi ihtimal dâhilindedir. Bunu nakleden ravi fakih olmasa ve örneğin: "Besmele çekmeyenin abdesti caiz değildir" şeklindeki bir ifade ile ikinci ihtimali ortadan kaldıracak bir biçimde rivayet etse hükmü değiştirmiş ve anlamı bozmuş olur (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, III, s. 88).

Aynı şekilde fakih olan ravi dinen caiz olan ve olmayan durumları iyi bildiği için hadis meclisine gelip zahiri üzere amel edilmesi mümkün olmayan bir rivayet işitse, haberin öncesini, varsa sebep-i vürûdunu sormadan ve o haberdeki işkâli (problemi) gidermeden onu rivayet etmez. Dinen neyin caiz olup neyin olmadığını çok iyi bilmeyen bir kimse ise rivayeti o mecliste işittiği gibi nakleder. Bu kadarı bile rivayeti amacından saptırmak için yeterli bir sebep-tir (Pezdevî, 1997, II, s. 582).⁸ Bu sebeple Hanefî usulünde, mana rivayetinin yaygın olduğu

8 Burada muhtemelen; Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği, "Hz. Peygamber üç şeyde uğursuzluğun olduğunu söylemiştir: kadında, evde ve atta." (Müslim, 1954, IV, s. 1747; Tirmizî, 1998, IV, s. 423) rivayetine, Hz. Âişe'nin itiraz ederken zikrettiği: "Hz. Peygamber böyle bir şey söylememiştir. Onun söylediği şöyledir: 'Allah Yahudilere lanet etsin. Onlar üç şeyde uğursuzluğun olduğunu söylerlerdi; kadında, evde ve atta.' Muhtemelen Ebû Hureyre rivayetin baş tarafını duymamış, son tarafını da duyduğu şekilde nakletmiştir. Yoksa ben bu itirazımla Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'e söylemediği bir şeyi isnat ettiğini kast etmiyorum." (İbn Hacer 1379, VI, s. 61) şeklindeki itirazına telmih yapılmaktadır.

ilk devirlerde, ravinin dil bilgisinin yanında fıkıh bilgisinin de rivayetin aslına uygun olarak nakledilmesinde önemli olduğu, bu sebeple âhâd olarak nakledilen haberlerde ravisinin fakihlik vasfının önemli olduğu, fakih olmayan ravilerin naklettikleri haberlerin ise kıyasa aykırı olmaması gerektiği şart koşulmuştur.

Meçhul Ravi

Hanefi usulcüler, Hz. Peygamber'le uzun süreli sohbeti bilinmeyen ve kendisinden sadece bir-iki haber nakledilen ravileri meçhul olarak değerlendirmiş, hatta usuli manada sahabeden saymamışlardır. Bu tarif akli olarak şöyle izah edilmeye çalışılmıştır: Nasıl ki bir âlimle kısa bir müddet görüşen kişi onun ashabından sayılmıyorsa, bunun için o âlimle uzun süreli görüşmesi ve ondan ilim alması şart ise, aynı şekilde Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte olmayan ve ondan rivayette bulunmayan kimse de onun ashabından sayılamaz (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 560). Bu ravilere, Vâbisa b. Ma'bed, Selem b. Muhabbık ve Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî gibi isimler örnek olarak verilmiştir. Bunun sahabenin adil sayılmadığı anlamına gelmediği, onların adaletinin Kur'an ve sünnetle sabit olduğu ise ayrıca belirtilmiştir (Debûsî, 2001, s. 182; Pezdevî, 1997, II, s. 559; Serahsî, 1996, I, s. 342).

Bu gruba giren sahabenin naklettiği haberler, kabul ve ret açısından beş kategoride değerlendirilmiştir (Abdülaziz el-Buhârî, 1997, II, s. 561-67; Debûsî, 2001, s. 182; Pezdevî, 1997, II, s. 561-66; Serahsî, 1996, I, s. 342-45):

a) Selefin rivayetlerini kabul ettiği ve kendisinden nakilde bulunduğu meçhul ravilerin haberleri makbuldür. Çünkü selef (sahabe), Hz. Peygamber'den nakilde bulunan ravinin haberini, sıhhatine inanmadıktan sonra kesinlikle kabul etmemiştir. Kabul etmeleri, ya ravinin adalet ve zaptının tam olduğunu bilmeleri veya haberin Hz. Peygamber'den işittikleri başka bir rivayete uygun olması ya da meşhur bir sahabinin ondan naklinin bilinmesindedir.

b) Bir rivayeti işittiği hâlde, sahabenin haber hakkında bir eleştiride bulunmayıp sükut etmesi, rivayeti kabul ettiği manasına gelir. Çünkü açıklama gereken bir konuda susmak ikrar anlamına gelmektedir.

c) Rivayetin kabulü konusunda sahabenin fakihlerinin ihtilaf ettikleri ancak bu ihtilaf esnasında hakkında herhangi bir cerhte bulunmadıkları ravilerin haberleri de makbul sayılmıştır. Çünkü sahabinin kabul ettiği bir haber, bizzat kendisinin naklettiği rivayet derecesine çıkmış olmaktadır.

Ma'kil b. Sinan'ın; kocası kendisine herhangi bir mehir belirtmeksizin ölen Bervâ' binti Vâşık'a Hz. Peygamber'in emsal mehri uygun gördüğüne dair rivayeti buna örnek olarak verilmiştir. Abdullah b. Mesûd, bu konuda daha önce kendi reyiyile görüş belirtmişti. Daha sonra bu içtihadının Hz. Peygamber'den, Ma'kil b. Sinan tarafından nakledilen rivayete uygun olduğunu öğrenince çok sevinmiştir. Hâlbuki Hz. Ali, muhtemelen bildiği bir başka delil sebebiyle, Ma'kil'in bu rivayetini kabul etmemiş, bu durumda kadının mehre değil sade-

ce mirasa sahip olacağını belirtmiş ve 'Topuğuna bevl eden bir bedevinin haberiyle amel edecek değiliz' diyerek bu rivayete itiraz etmiştir. Hz. Ali, bu rivayeti bildiği bir kıyasa aykırı olması sebebiyle reddetmiş, İbn Mesûd da kendi kıyasına uygun olması sebebiyle makbul saymıştır. Hanefî usulcüler, yukarıdaki gerekçe sebebiyle bu tür rivayetlerin makbul olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim ikinci asır alimlerinden Alkame, Mesrûk, Hasan-ı Basrî ve Nâfi' gibi tâbiinin önde gelen fakihleri de Ma'kil'in yukarıdaki rivayetini makbul saymışlardır.

Buraya kadar zikredilen, sahabe döneminde meçhul sayılan üç grup ravinin haberleri makbul sayılmıştır.

d) Rivayetin reddi konusunda sahabenin ittifak ettiği ve meçhul kimselerden nakledilen haberler makbul değildir. Çünkü sahabenin Hz. Peygamber'den sabit olarak gelen bir haberi reddedip o konuda kendi içtihadına göre hüküm vermesi mümkün değildir. Bu yaklaşım, sahabe ve tâbiini, sünneti kabul etmemekle itham anlamına gelir. Onların bu tür bir rivayetle ameli ittifakla reddetmeleri, ravinin bu rivayeti ya uydurduğu veya rivayette hata ettiğine inandıklarını gösterir. Hatası da bizzat ravinin itirafı veya daha güçlü bir delilin o rivayete muhalif olmasıyla bilinir. Buna da yukarıda zikri geçen Fatıma binti Kays rivayeti örnek verilmiştir. Hz. Ömer bu haber konusunda şöyle demiştir: "Doğru söyleyip söylemediğini bilmediğimiz bir kadının rivayeti konusunda Allah'ın Kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetini terk edecek değiliz." Hz. Ömer'in bu görüşü sonradan selef arasında da kabul görmüştür.

e) Ravinin rivayeti selef arasında yayılmamış, dolayısıyla hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir eleştiri yoksa haberin kabul edilebilmesi için kıyasa aykırı olmaması gerektiği şarttır.

Hanefilere göre meçhul ravilerin haberi kıyasa aykırı ise ancak selefin o haberi nakletmesi ve onunla amel etmesi durumunda hüccet sayılabilir. Bu konuda klasik dönem Hanefî usulcülerini şöyle bir yaklaşımı benimsemiştir: Ebû Hureyre gibi fıkhiyla değil de hadis nakliyle meşhur ravilerin haberi, kıyasa muhalif olmadığı; Fatıma binti Kays gibi meçhul ravilerin haberi ise, selef o haberi kabul edip delil olarak kullandığı sürece makbuldür (Debûsî, 2001, s. 182; Serahsî, 1996, I, s. 345). Kısacası, adaleti sabit olan ravinin haberinin kabul edilmesi için kendisini zan altında bırakacak bir delilin bilinmemesi yeterli iken; adaleti sabit olmayan ravinin haberinin makbul olması onu destekleyen bir delile bağlı olmaktadır.

Fakih Ravi Anlayışına İtirazlar

Hanefilerin fakih ravi şartına, hem mezhep dışındaki usulcülerden hem de hadisçilerden itirazlar gelmiştir. Buna göre, ravinin Müslüman olmakla birlikte adalet ve zapt şartına sahip olması, rivayetin kıyasa aykırı olup olmamasına bakılmaksızın hadisin kabulü için yeterlidir. Ravinin âlim ya da fakih olması, sonradan ortaya çıkmış bir şarttır (Gazzâlî, 1993, I, s. 128; İbn Kudâme, 2002, I, s. 340; Tûfi, 1987, II, s. 157).

Bu görüşü savunan usulcüler delil olarak Abdullah b. Mesud'un naklettiği şu rivayeti kullanırlar: "Benden bir hadis işitip de onu başkalarına nakledinceye dek muhafaza edenin Allah yüzünü

ak etsin! Fıkıh taşıyan nice kimseler vardır ki onlar fakih değildir. Yine niceleri vardır ki onlar da ellerindeki fıkıhı daha fakih olanlara aktarırlar." (Ebû Dâvûd, 2009, V, s. 501; Tirmizî, 1998, IV, s. 330). Bu rivayette Hz. Peygamber, bir ravinin fakih olmasa dahi rivayeti aktarmasını emretmiş, haberi aktardığı kişinin rivayete belki kendisinden daha fazla nüfuz edebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca sahabe, kıyasa uygun olup olmadığına bakmaksızın sadece tek bir rivayeti bulunan bedevilerin haberlerini bile delil olarak kullanmıştır (Tûfî, 1987, II, s. 157).

Şah Veliyyullah-ı Dihlevî de Hanefiler içerisinde fakih ravi şartını kabul etmeyenlerin bulunduğunu söyler ve Kerhî'yi örnek gösterir. Kerhî, rivayetin kıyasa aykırı olması durumunda kabul edilebilmesi için ravisinin fakih olması gerektiği şartının mezhep imamlarından nakledilmediğini aksine onların haberi kıyasa devamlı öncelediğini ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağı şeklindeki Ebû Hureyre rivayeti ile ilgili şu sözü bunun delili olarak gösterilmiştir: "Şayet bu konuda haber olmasaydı, kıyasa göre hükmeder ve orucun bozulacağını söylerdim." (Dehlevî, 2005, I, s. 273).

İsa b. Ebân tarafından ortaya atılan ve ilk dönem usulcüler tarafından geliştirilen fakih ravi anlayışına, sonraki dönemlerde bizzat Hanefiler tarafından da itirazların yapıldığına, bunun mezhep imamlarının benimsemediği bir şart olduğuna yukarıda değinmiştik. Murteza Bedir, bunun sebebinin, Sünnî İslam mezhepleri arasındaki uzlaşma ve diyalog ortamının gelişmesi, bunun sonucunda da fakih ravi şartının savunulmasının biraz daha zorlaşması olarak belirtmiştir (2004, s. 236).

Sonuç

Erken dönem usul eserleri çerçevesinde işlemeye çalıştığımız, hadis ravilerinin (sahabe de dâhil) ma'rûf- meçhul; ma'rûf olanların da fakih ve fakih olmayan şeklindeki taksimi, İsa b. Ebân'a dayanmaktadır. Onu takip eden usulcüler, İsa b. Ebân'ın ravi taksimini daha sistemli hâle getirmişlerdir. Bunların başında Cessâs, ondan sonra da Debûsî gelmektedir.

Hanefi usulcülerinin de zikrettiği şekilde, ilk dönemde rivayetlerin daha ziyade manen nakli, bunun yanında şifâhen naklin yaygın oluşu ve Hz. Peygamber'in az kelime ile çok manayı içeren sözlerinin naklindeki zorluk göz önünde bulundurulduğunda, ravinin fıkıhının rivayet metninin hatasız bir şekilde aktarılmasında belirleyici rol oynadığı söylenebilir. Bununla birlikte sahabe ravilerinin hangisinin *fakih ravi*, hangisinin de sadece *ravi* olduğunun tespit edilmesi o kadar da kolay bir iş değildir.

Hanefi usul eserlerinde, 'Rivayetine kendi dönemlerinde çokça itiraz edilen ravilerin fakih olduğu söylenemez, bu sebeple de bu ravilerin tek başlarına naklettikleri haberler kıyasa aykırı olmadıkları sürece makbuldür.' şeklinde geçen tespit, kanaatimizce o kadar da belirleyici değildir. Çünkü bu tarz bir yaklaşım, ravinin naklettiği bir ya da birkaç rivayete itiraz edilmesinin, onun naklettiği diğer haberlere de gölge düşüreceği anlamına gelmektedir.

Hanefî usulcüler fakih olmayan sahabe ravilerine Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik'i örnek vermektedir. Ancak bu iki sahabe hadis rivayeti açısından *muksirûn* (naklettiği hadis binden fazla olan sahabe) tabakasında yer almaktadır. Kendi dönemlerinde bu iki sahabinin naklettiği hadislerden itiraz edilenlerin sayısı, en azından usul eserlerinde zikredilenler göz önüne alındığında, iki elin parmakları kadardır. Dolayısıyla böyle bir genelleme ile sahih olarak nakledilen pek çok haberin, müçtehidin Kur'an ve sünnetten çıkardığı genel esaslar anlamındaki *kıyasü'l-usûle* arz edilerek reddedileceği anlamına gelmektedir.

Kanaatimizce fakih ravi yaklaşımı, ravinin sadece selef tarafından itiraz edilen fıkhi içerikli rivayetlerine uygulandığında daha isabetli olabilecek bir yöntemdir. Bunun haricinde, fakih sayılmayan ravilerin naklettikleri her haberin kıyasa arz edilmesi gerektiği, uygun olanlarının makbul olmayanlarının da merdud sayılacağını söylemek, hadis kaynaklarındaki pek çok rivayetin atıl vaziyete düşmesine sebep olacaktır. Üstelik bu ravilerin naklettikleri haberlerin kendisine arz edileceği kıyasın (genel esasların) neler olacağı da müçtehidin yaklaşımına göre şekillenecek içtihadi bir alandır. Ayrıca Ebû Hureyre rivayetlerine kendi döneminde itiraz edenlerin sahabenin önde gelenleri olduğunu da gözden uzak tutmamak lazımdır.

Aynı şekilde Hanefî usulcülerin sahabe tarifi pek çok sahabiyi dışarıda bırakacak şekilde daraltıcı bir yaklaşım olduğu için genel değil usul açısından bir tanımlama olacağı söylenebilir.

Son olarak Hanefî usulcülerin sahabe algısının, hüküm bildiren rivayetlerden, özellikle Kur'an'a, meşhur sünnete ve icmaya (asıllara) muhalif olarak nakledilen hadislerle amel edilip edilmeyeceğini belirlemede yardımcı olsa da genel bir sahabe portresi çizme noktasında yetersiz kalacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Buhârî, A. (1997). *Keşfü'l-esrâr* (Pezdevî'nin usûlü ile birlikte) (C. I-IV). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Apaydın, H. Y. (2008). Sahabi kavli. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXV, s. 500-504). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aynî, B. E. M. M. (2001). *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. I-XXV). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bedir, M. (2004). *Fıkıh, mezhep, sünnet (Hanefî fıkıh teorisinde peygamberin otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Buhârî, M. B. İ. (1422). *Sahîh* (C. I-IX) (Thk. M. Z. b. Nâsır). Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât.
- Cessâs, E. B. R. (1994). *el-Fusul fi'l-usûl* (C. I-IV) (Thk. A. C. Neşemî). Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf.
- Debûsî, E. Z. (2001). *Takvîmu'l-edille* (Thk. H. Muhyiddin). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dehlevî, Ş. V. (2005). *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (C. I-II) (Thk. S. Sâbık). Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. (2009). *Sünen* (C. I-VII) (Thk. Şuayb el-Arnâvut). Beyrut: Dârü'r-Risâle.
- Efendioğlu, M. (2008). Sahabe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXV). İstanbul: TDV Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1993). *el-Mustasfâ* (Thk. M. A. Abdüşşâfi). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Emir Hâc, E. A. Ş. H. (1983). *et-Takrîr ve't-tahbîr* (İbn Hümâm'ın *Tahrîr*'i ile birlikte) (C. I-III). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, A. b. A. A. (1379). *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (C. I-XIII) (Thk. M. el-Hatîb). Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbn Hacer, A. b. A. A. (2008). *Nüzhету'n-nazar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Thk. A. b. D. er-Rahîli). Medine: Mektebetü Melik Fahd.

- İbn Kudâme, E. M. M. (2002). *Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-menâzır* (C. I-II). Kahire: Müessesetü'r-Reyyân.
- İbn Mâce, A. A. M. (t.y.). *Sünen* (C. I-II) (Thk. M. F. Abdülbâki). Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Müslim, b.H. (1954). *Sahih* (C. I-V) (Thk. M. F. Abdülbâki). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi.
- Nesâî, E. A. (1986). *Sünen* (C. I-IX) (Thk. A. Ebû Gudde). Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye.
- Pezdevî, F. İ. (1997). *Kenzu'l-vusul* (Abdülaziz Buhârî'nin şerhi ile birlikte) (C. I-IV). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Serahsî, E. B. M. b. A. (1996). *Usul* (C. I-II). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, C. A. b. A. B. (1996). *Tedribü'r-ravi fi şerhi Takribi'n-Nevevi* (C. I-II). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şâkir, A. M. (t.y.). *el-Bâisü'l-hâsis şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tirmizî, E. İ. (1998). *Sünen (el-Câmiu'l-kebir)* (C. I-VI) (Thk. B. A. Ma'rûf). Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Tûfî, N. (1987). *Şerhu muhtasari'r-ravda* (C. I-III) (Thk. A. b. A. et-Türkî). Dimeşk: Müessesetü'r-Risale.

Fıkıh Usulünde Irak ve Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları -Alâeddin es-Semerkindî Örneği-*

Azar Abbasov*

Giriş

Hanefi fıkıh ekolü, hicri 1. ve 2. (miladi 7. ve 8.) yüzyıllarda Irak bölgesinde doğup gelişen ehl-i re'y ve Irak fıkıhı içinde tabii bir seyir takip ederek ortaya çıkmış, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri etrafında oluşarak (Bardakoğlu, 1997) farklı bölgelere yayılmış ve zamanla çeşitli alanlarda zengin bir literatürü ortaya çıkarmıştır. Bu literatürün önemli bir kısmını da fıkıh usulü alanında yazılmış eserler oluşturmaktadır.

Kaynaklarda hicri 2. asırda (miladi 8.) bazı Hanefi imamlarının fıkıh usulü sahasında eserler yazdığı ile ilgili bilgiler yer alsa da Hanefi mezhebinin bu alanda günümüze ulaştığı bilinen ilk kapsamlı eseri Cessâs (v. 370/981)'in *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı çalışmasıdır. Erken dönem Irak Hanefilerinin prototipi olan Cessâs'ın söz konusu eseri, fukaha metodunun kurucu metinlerinden biri olarak kabul edilir (Köksal & Dönmez, 2013). Cessâs'tan sonra bu sahada önemli eserler kaleme alan birçok müellif bulunmakla birlikte, daha sonraki dönemlerde, bilhassa hicri 5. yüzyılın sonu ile 6. yüzyılın başlarına doğru geldiğimizde, Hanefiler içerisinde eserlerinde öncekilerden daha farklı yöntem izleyen ve mezhep içerisinde farklı bir söylemle ortaya çıkan, Mâtürîdî Hanefiler, özellikle de Alâeddin es-Semerkindî (v. 539/1146) önemli bir konum işgal etmektedir.

* Bizim burada Orta Asya Hanefileri ile kastettiğimiz Semerkindî'nin de eserinde yer yer bahsettiği Semerkant Hanefi ekolüdür.

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

Fıkıh usulüne dair *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* isminde bir eser yazan Alâeddin es-Semer-kandî, eserinin giriş kısmında fıkıh usulü ile kelim ilmi arasındaki ilişkiye değinerek bu alan-da eser yazan müelliflerin yazdıkları ile itikatta benimsedikleri temel yaklaşımların (kelami kabullerin) birbirine uyumlu olması gerektiğini ifade etmektedir. Semerkandî'nin söz konu-su ifadeleri şu şekildedir:

“Usul-i fıkıh ve ahkâm ilmi, usul-i kelim ilminin bir dalıdır. Dal (fer') kökünden (asl) doğar, ondan türemeyen onun neslinden olmaz. O hâlde bu alanda (fıkıh usulü) ya-zılan eserin, kitabın yazarının itikadına muvafık olması zorunluluğu vardır. Fıkıh usu-lü alanında yazılan eserlerin çoğunluğu usulde (itikatta, ilkelerde) bize muhalif olan Mu'tezile'ye veya fûrûda (fıkıhta, ayrıntılarda) bize muhalif olan ehl-i hadis'e aittir. Onların yazdıklarına dayanmak ya bizi asılda (ilkede) hataya düşmeye yahut da fer'de (ayrıntıda) yanlış yapmaya götürür. Her ikisinden de kaçınmak aklen ve şeran vaciptir.” (Semerkandî, 1997, s. 1).

Sonrasında Semerkandî, Hanefiler tarafından bu alanda yazılan eserleri iki grupta değerlendirmektedir. Birinci grupta yer alan eserler hem akli hem de şeri ilimlerde oldukça iyi yetişmiş âlimler tarafından yazılan eserlerdir. Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin *Meâhizü's-şeria ve Kitâbü'l-Cedel*'i ile onun hocalarının ve öğrencilerinin yazdıkları bu türdendir. Semerkandî'ye göre diğer grupta yer alan eserler ise naklî bilgilerin zahirinden fûrû çıkarmakla ilgilenen ki-şilerce yazılanlardır. Bunların son derece sağlam ve sistematik olduğunu ifade eden müellif burada açık olarak herhangi bir isme yer vermemektedir. Ona göre bu eserlerin müellifleri akli meselelerdeki prensiplerin (usul) inceliklerinde yeteri kadar maharet sahibi olmadıklarından kişisel görüşleri onları bazı konularda muhaliflerle aynı düşünmeye sevk etmektedir. Semerkandî'ye göre birinci kısma giren eserler ya lafızların ve manaların yabancılaşması ya da himmet ve gayret azlığı sebebiyle terkedilmiş olup fakihlerin salt fıkha yönelmeleri nedeniyle diğer yol yaygınlık kazanmıştır. Fakat bu müellifler bazen eserlerinde yanlışa ve çelişkiye düşmüşlerdir. Semerkandî'ye göre aslı muhkem tutmadan ferî meseleler üzerinde konuşurken isabet etme ve yanlışlardan emin olma ise aklın kanunları dışındadır (Semerkandî, 1997, s. 2).

Semerkandî'nin bu ifadeleri, söz konusu dönemde kelim-fıkıh usulü ilişkisi hakkında önemli bilgiler ihtiva etmekle birlikte fıkıh usulü alanında Hanefiler arasında iki farklı anlayışın varlığını da göstermektedir. Hicri 4. yüzyılda Hanefi fıkının Irak ve Semerkant şeklin-de birbiriyle rekabet hâlinde olan iki ana merkezi bulunmaktaydı. Irak ekolünün liderliğini Ebü'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/941) ve onun ölümünden sonra öğrencileri yürütmekteydi. O gün itibarıyla Irak, İslam dünyasının merkezinde yer aldığı için Semerkant ekolünü uzun süre gölgede bırakmış, bilhassa 4. ve 5. asırlar boyunca Semerkant, Irak ekolünün etkisinde kalmıştır. Örneğin Debûsî (v. 430/1039) ve onu izleyen bazı Mâverâünnehirli âlimler Kerhî ve Cessâs tarafından temsil edilen Irak usul anlayışına yakın bulunmuşlardır. Ancak daha sonraki dönemlerde, özellikle hicri 5. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Semerkant ekolü önemli bir merkez hâline gelmiş (Özen, 2001, s. 68), biri kendilerinin temsil ettiği Semerkant

Mâverâünnehir Hanefiliği, diğeri ise Irak Hanefiliği olmak üzere iki ayrı Hanefi anlayışından söz etmişlerdir (Özen, 2001, s. 74).

Semerkandî'nin eserinin girişinde kullandığı ifadeler ve ayrıca eserin tamamı göz önünde bulundurulduğunda onun yapmak istediği şeyin Hanefi fıkıh usulünü Semerkant kelim okulunun ilkeleri doğrultusunda yeniden inşa etmek olduğu gözükmektedir. Çünkü o döneme kadar Hanefiler arasında öne çıkan usul anlayışı genellikle Bağdat merkezlidir. Bağdat'ta da Mu'tezile ile yakın ilişki içinde bulunan Hanefiler kelim ilmiyle ya ilgilenmemişler ya da ilgilendiklerinde ağırlıklı olarak Mu'tezile kelamının rasyonel ilkelerini benimsemişler (Bedir, 2004, s. 29). Öyle ki İshâ b. Ebân (v. 221/836), İbnü's-Selcî (v. 266/880), İbn Semaâ (v. 233/848), Ebû Saïd el-Berdaî (v. 317/930), Ebü'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/952), Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, Ebû Abdullah es-Saymerî (v. 436/1045) gibi daha pek çok Iraklı Hanefi fakihî ya Mu'tezile sempatizanı ya da doğrudan bu mezhebin mensubu olmuştur (Abbasov, 2012, s. 53). Debûsî (v. 430/1039), Pezdevî (v. 482/1089) ve Serahsî (v. 483/1090) gibi bu alanda önemli eserler kaleme alan Mâverâünnehirli âlimler ise Hanefilik içerisindeki Mu'tezilî temayüle karşı çıktıkları gibi açık olarak herhangi bir kelim mektebine de intisap etmemiş, ilmî temelini yalnız fıkıhta bulan bir fıkıh usulü anlayışını benimsemişlerdir (Köksal & Dönmez, 2013). Mu'tezile'nin hicri 5. (miladi 11.) asırda artık sapkın bir fırka iddiasıyla dışlanması ve ehl-i sünnetin temel ilkelerinin tespit edilmesiyle birlikte, Hanefiler de kelim sahasında kimliklerini belirleme ve Mu'tezile ile ilişkilerini kesme ihtiyacı duymuşlardır (Köksal & Dönmez, 2013, s. 204). İşte böyle bir ortamda Semerkandî, daha önce Hanefiler arasında yaygın olan usul geleneğinin yani kelim ilkeleriyle yakından alakalı olan fıkıh usulü ilkelerinin Orta Asya'da geliştirilen Semerkant okulunun kelim ilkeleri (Mâtürîdî kelamı) doğrultusunda yeniden gözden geçirilmesini teklif etmektedir (Bedir, 2004, s. 29).

İki Ekol Arasındaki İhtilafı Konular

Semerkandî'nin eserinin girişinde kullandığı yukarıda yer verdiğimiz ifadelerinden anlaşılacağı gibi onun, fıkıh usulü alanında mezhep içerisinde eser yazan bazı müelliflerin eserlerinde farkına varmadan Hanefi ilkelere ters düşen görüşler benimsediklerini iddia ettiği anlaşılmaktadır. Onun söz konusu eserinin derinliklerine baktığımızda mezhep içerisinde Irak ve Semerkant şeklinde bir ayrımın (ekolün) kendisini hissettirdiğini ve bunların usule ilişkin bazı konularda ihtilafa düşerek birbirinden farklı görüşler benimsediklerini rahatlıkla görebiliriz. Daha önce yazılan eserlerde Irak ve Semerkant şeklinde bir ayrımı gösteren bazı örnekler var ise de bu ayrım Semerkandî'de olduğu kadar açık ve net değildir.

Eserinde sık sık Irak ve Semerkant meşayihî arasında cereyan eden ihtilafardan söz eden Semerkandî, bu ihtilafarda tarafları ifade etmek için genellikle "Meşayih-i Irak" ve "Meşayih-i Semerkant" tabirlerini kullanır.¹ Bununla birlikte müellif tarafları belirtmek için *Meşayih-i*

1 Bu tabirler için bk. Semerkandî, (1997, s. 91, 96, 97, 102, 191, 193, 255, 279, 283, 284, 287, 290, 300, 301, 320, 323,

yih-i Mâverâünnehir, Meşayih-i diyârinâ, Meşayihune, bize göre (indenâ), onlara göre (indehum) şeklinde başka ifadeler de kullanmıştır.² Ayrıca İsa b. Eban, Cessâs, Kerhî, Muhammed b. Şuca es-Selci ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî vb. âlimler, Semerkandî'nin isimlerini zikredip görüşlerine yer verdiği Irak ve Semerkantlı âlimlerdir.

Bu ihtilaflı konularda Semerkandî; Semerkant meşayihî, özellikle de Ebû Mansur el-Mâtürîdî çizgisini takip etmektedir. O, eserinde Ebû Mansur Mâtürîdî'yi önemli bir konuma yerleştirerek onun günümüze ulaşmayan fıkıh usulü eserleri *Meâhiz-ş-şerâi'* ve *Kitâbu'l-cedel'*den yer yer iktibaslar yapmaktadır (Semerkandî, 1997, s. 3, 212, 279, 581, 660). Tüm bunları yaparken Semerkandî'nin hedefinde usulde (itikadi konularda) kendilerine muhalif olan Mu'tezile'ye meyleden (Irak Hanefileri gibi) yahut böyle olmamakla birlikte bazı görüşlerinin Mu'tezilî temayüller içerdiğinin farkına varmayan Hanefi usulcüler bulunmaktadır (Köksal, 2008, s. 110).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Irak Hanefileri ile Semerkant Hanefileri arasında aşağıdaki konular hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Bu konuların her birinin üzerinde detaylı durmak bir makalenin sınırlarını aşacağından burada sadece konuların genel başlıklarını belirterek birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Bu konular şunlardır: Emirde sîga kipleri, mutlak emrin hükmü, emrin delalet ettiği zaman, emrin nesih süresi, dinin daveti ulaşan gayrimüslimlerin amelî konulardaki uhrevi sorumluluğu, Hz. Peygamberin fiillerinin hükmü (hamli), umûm lafızların hükmü, hâss lafızların hükmü, nass lafızların delaleti, mutlak ve mukayyet ifadeler, nass üzerine ziyade, mücmel ifadeler, kıyasın hükmü, hükmün illetle sabit olması, illetin şartları, kâsır illet, şeri illetlerin tahsisi ve içtihat hata-isabet meselesi.³

Örnek 1: Âmm (Umûm) Lafızlar Konusu

Sözlükte "içine almak, kaplamak, kapsamak, yaymak" anlamına gelen "âmm" kelimesi, "amme" fiilinin ism-i failidir. Umûm kelimesi ise, "amme"nin mastarı olup aynı manalarda kullanılır (Koca, 1996, s. 42). Alâeddin es-Semerkandî, bu lafzın sözlükte "geride hiçbir şey bırakmaksızın bütün fertlerini içine almak (istiâb), çokluk (kesret) ve bir arada bulunmak (içtima)" manasına geldiğini söyleyerek bu özelliklerin umûmun şartı olduğunu belirtmiştir (Semerkandî, 1997, s. 254).

Âmm konusunda tartışmaların yoğun olduğu noktalardan biri âmmın hükmünün, yani umûm lafızların delalet alanının ne olduğu meselesidir. Burada hükmünden bahsedilecek olan, tahsis edilmemiş, kendisi ile umûm mu, husus mu kastedildiğine dair bir delil bulunmayan mutlak âmm ifadelerdir. Tahsis edildiğine dair bir delil olmadıkça âmm lafzın bütün

324, 325, 326, 327, 328, 364, 365, 413, 457, 459, 571, 584, 586, 630, 631, 636, 638, 649, 725, 727, 748, 753).

2 Bu ifadeler için bk. Semerkandî, (1997, s. 191, 193, 195, 220, 255, 326, 413, 586, 648, 649, 753).

3 Bu konular ile ilgili bk. Semerkandî, (1997, s. 96, 97, 190-192, 194, 211-213, 586, 587, 711, 712, 752-755).

fertlerine delalet etmesi esas olmakla birlikte, delalet ettiği her bir ferdi kesin olarak kapsayıp kapsamadığı konusunda usul âlimleri üç grup oluşturmuşlardır (Bardakoğlu, 1989; Semerkandî, 1997, s. 277).

1. Ashabü'l-vakf (tevakkuf edenler): Bu görüşte olanlar gerek amel gerekse de itikat konularındaki âmm lafzın şümulü hakkında kesin bir şey söylenemeyeceğini, bu lafızlar müşterek ve mücmel bir kelime gibi olduğundan bunlarla ne kastedildiği ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Mürcie ve Eş'ariyye'nin çoğunluğu ile İbnü'r-Râvendî, Muhammed b. Şebîb ve Hanefilerden Ebû Saîd el-Berdeî (317/929) bu görüştedir (Debûsî, 2001, s. 96; Semerkandî, 1997, s. 278).

2. Ashabü'l-husûs: Bunlara göre, âmm lafzı ile hususi bir mana kastedilmektedir. Diğer bir ifade ile âmm lafzı, delalet ettiği fertlerin asgarisini kapsar, bunun dışındaki manaların sübutu için ise başka delillerin bulunması gerekir. Hanefilerden Ebû Abdullah es-Selcî (266/880) bu görüşü savunmaktadır (Debûsî, 2001, s. 96; Semerkandî, 1997, s. 278, 281).

3. Ashabü'l-umûm: Bunlara göre, şeri bir nastaki âmm kelimenin manasının tahsis edildiğine dair bir delil bulunmadıkça bu lafız bütün fertleri kapsar (Cessâs, 1985a, s. 99, 101; Semerkandî, 1997, s. 289). Ancak umûm taraftarları, âmm lafzın delaleti konusunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Semerkandî'nin de belirttiği gibi, onlar âmm lafzın bütün fertlerine delaletinin ne olduğu, diğer bir ifade ile bu delaletin kesin veya zanni olduğu konusunda iki gruba ayrılmışlardır:

Birinci gruba göre (daha çok Hanefiler), âmm lafzın hem amel hem de inanç konularında umûmun fertlerinden her birine delaleti kesindir (katidir). Kerhî, Cessâs gibi Irak, Debûsî, Pezdevî gibi bazı Hanefi meşayih ve Mu'tezile bu görüştedir (Salih, 1984, II, s. 108; Semerkandî, 1997, s. 279; Serahsî, 1993, I, s. 132).

Şafii, Mâlikî ve Hanbeli usulcülerden oluşan diğer gruba göre (cumhur), tahsis edilmeyen âmmın bütün fertlerine delaleti hâssın delaleti gibi kati olmayıp zannidir (Salih, 1984, II, s. 107-108; Semerkandî, 1997, s. 280). İkinci grupta yer alan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944) ve ona bağlı Semerkantlı usulcülere göre âmm lafzı, amel bakımından umûm (amelî konularda katilik) ifade etmekte, itikat açısından ise Allah bu lafızdan umûm mu, husus mu ne kastettiğini bilmeden (müphem) onun hak olduğuna inanılır (Semerkandî, 1997, s. 280).

Hanefi usulcülerle cumhur arasında tahsis edilmemiş âmmın delaleti konusunda bu ihtilafın, nasların yorumu ve hüküm istinbatı konusunda önemli iki sonucu bulunmaktadır: Birincisi, sübutu kati olan Kur'ân ve mütevatir sünnetin âmm lafzının zanni bir delil olan haber-i vahid veya kıyas ile tahsisi, ikincisi ise âmm ile hâss arasında çatışmanın meydana gelmesidir. Kısaca ifade edersek Hanefiler âmmın delaletini kati gördüklerinden, onlara göre kati olan âmm bir lafız ilk defa zanni bir delil ile tahsis edilemez. Fakat kati bir delil ile tahsisten sonra ikinci, üçüncü tahsislerde zanni bir delille tahsis mümkündür. Cumhur ise, âmmın delaletini zanni kabul ettiklerinden, onun zanni bir delille tahsisini caiz görmektedirler. Yine

Hanefiler, tahsis edilmemiş âmm ile kati olan hâss arasında, ikisinin de delaletinin kati olduğunu kabul ettiklerinden bir çatışmanın var olduğunu, bunların aynı kuvvette olmadığını savunan cumhur ise herhangi bir çatışmanın söz konusu olmadığını söylemektedir (Koca, 1996, s. 94; Salih, 1984, II, s. 116-129).

Âmm lafızlar etrafındaki tartışmalarda, âmm lafzın umûm ifade edip etmeyeceği, özellikle de Kur'an lafızlarının bütün fertlere aynı kesinlikle delalet edip etmedikleri hususu tartışılırken kelami eserlerde tartışılan vaîd-i füssâk (fasıkların tövbe etmeden ölmeleri hâlinde ebedî cehennemde kalacakları) konusu, meselenin itikat boyutuyla da ilişkisinin olduğunu gösterir (Özen, 2005, s. 125, 2006, s. 232). Ulema, Ebû Hanîfe'nin âmm ifadeleri bütün fertlerini kesin biçimde kapsayacak şekilde kullandığı noktasında birleşmeler de onun bu metodunu inançla ilgili ayetlerin yorumunda devam ettirip ettirmediği mezhep içinde tartışılmıştır. Zira umûm ifadelerin ister amel isterse de inanç konularında delalet ettiği fertlerin her birini kesin olarak kapsamaması demek, büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağını ifade eden ayetler (Bakara 2/81; Nisâ 4/14, 93; Yunus 10/27) dolayısıyla tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi herkesin bu akıbete düşeceği (vaîd-i füssâk) kabul edilmek durumundadır. Mesela "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir." (Nisa 4/93) ayetinde geçen "kim" ifadesi umûm bir lafızdır ve mümin olsun olmasın her bir insanı kapsamaktadır (Özen, 2005, s. 125). Bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak Cessâs şöyle demektedir: "Kim (men) kelimesi başlı başına herkesi içerdiğinden katillerden her biri için vaidir." (Cessâs, 1985b, IV, s. 142). Dolayısıyla bu anlayışa göre, mümini öldüren mümin bile olsa, akıbeti cehennemdir sonucu çıkmaktadır. Nitekim Mu'tezile'nin ileri sürdüğü "el-menzile beyne'l-menzileteyn" prensibi de büyük günah işleyeni yani fasıkı mümin kabul etmez. Onlar, tövbe etmeden ölen böyle kimseleri Allah'ın bağışlamayacağını ileri sürmüşlerdir (Çelebi, 2006). Ancak umûm lafızların delaletinin zanni olduğunu savunan Sünn, anlayışa göre ise bu tür ayetlerden bu sonuca varmak mümkün değildir (Özen, 2005, s. 126).

Cessâs eserinde bazı insanların Ebû Hanîfe hakkında "Ebû Hanîfe'nin haberlerin⁴ umûm ifade edip etmeyeceği konusunda net fikrinin olmadığını, kesin olarak umûm veya husûs hükmü vermek için bir delilin bulunması lâzım geldiği fikrini savunduğunu" iddia ettiklerini söylemektedir. Yine Cessâs; "Ebû Hanîfe'ye göre, namaz ehlinde büyük günah işleyenlerin vaîdi kesin değildir. Allah böyle kimseleri ahirette bağışlayabilir." demektedir (Cessâs, 1985a, I, s. 102).

Ebû Hanîfe'nin umûm lafızlar hakkındaki bu görüşü ile onun vaîd-i füssâk konusundaki tutumu görünürde bir çelişki teşkil etmektedir (Özen, 2005, s. 126). Meseleye açıklık getiren Cessâs, Ebû Hanîfe'nin vaîd-i füssâk konusundaki tutumunun, umûm lafızlarla alakalı görüşünden değil, başka sebepten kaynaklandığını söylemektedir. Bu sebep; Ebû Hanîfe'nin kâfirler hakkında hususi olduğunu gösteren "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağış-

4 İnanca ilişkin konuların burada kastedilen haber kavramına dâhil olduğu unutulmamalıdır (Özen, 2005, s. 126).

lamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar.” (Nisâ 4/48, 116) ayeti ve benzeri ayetler dolayısıyla cehennemde ebedî kalışı kâfirlere hasretmesidir (Cessâs, 1985a, I, s.102). Ebû Hanîfe tahsis yöntemine başvurarak bu ve benzeri ayetlerle cehennemde ebedî kalışı kâfirlere özgü saymıştır (Özen, 2005, s. 126).

Yukarıda zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere Hanefî âlimler âmm lafzın umûm ifade ettiği fikrinde birleşmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenler hakkındaki görüşleri de onun âmm lafzın umûm ifade ettiğini kabul etmemesinden değil, başka sebeplerden kaynaklanmaktadır.

Mu'tezile'den farklı olarak umûm lafızların ihtiva ettikleri fertlere delaletinin zanni olduğunu savunan Sünnî anlayışa göre ise, fasık mümin sayılmaktadır ve Allah'ın affetmesi hâlinde bunlar cehenneme bile girmezler. Bu konuda Semerkant ve Irak Hanefileri arasında görüş farklılığı vardır. Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Mu'tezile'ye yakın veya tamamıyla bu mezhebi benimseyen Iraklı Hanefîler herhangi bir ayırımı gitmemiş, umûm lafzın hem amel hem de inanç konularında kesinlik ifade edeceğini söylemişlerdir (Özen, 2005, s. 126). Ancak, “Hususi veya kayıtlı olduğunu gösteren bir delil bulunmayan siganın (âmm ifade) kendisi, umûm ve mutlaklık kastedildiğinin delili değildir.” diyen başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Mâverâünnehirli bazı Hanefî âlimleri, amel ve itikat konularında ayırımı giderek âmm lafzın delaletinin amel bakımından kesin, inanç bakımından ise zanni olduğunu ve Allah'ın bu lafızdan umûm mu, husus mu ne kastetmiş ise onun hak olduğuna belirsiz bir şekilde inanılması lazım geldiğini söylemiş ve böylece Sünnî akideye ters düşmemeye çalışmışlardır (Nesefî, 2003, II, s. 780; Semerkandî, 1997, s. 280).

Örnek 2: Şeri İletlerin Tahsisi Konusu

Kıyas işleminin mihverini oluşturan ve kıyasın unsurlarından olan illet, üzerinde yoğun tartışmaların gerçekleştiği bir konu olmuştur. Fıkıh usulü eserlerinde illet kavramı, daha çok “bulunduğu yerde değişiklik yapan durum” olarak açıklanır. Terim anlamıyla ilgili olarak yapılmış tarifleri, “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, kulların maslahatını gerektiren vasıf, mana, gerekçe” şeklinde özetlemek mümkündür (Candan, 2005, s. 48; Dönmez, 2000).

İslam hukukçuları illetin sahih olabilmesi için bazı şartları ileri sürmüşlerdir. Bu şartlardan birisi de illetin muttarid olması yani illet bulunduğu zaman hükmün (ma'lûl) de bulunmasıdır. “İletinin tahsisi” dediğimiz şey ise ittirad şartının bulunmaması, diğer bir ifadeyle illet bulunduğu hâlde hükmün bulunmaması, dolayısıyla illetin bir kısım meselelerde cereyan etmemesi demektir (Başoğlu, 2001, s. 147). İletinin bulunduğu yerde hükmün de bulunması genel bir kuraldır. Ancak bazen bir meselede illet bulunduğu hâlde o illetin gerektirdiği hüküm bulunmayabilir. Şayet herhangi bir vakiada vasıf bulunduğu hâlde hüküm bulunmazsa (ta-hallüf), bu o vasfın, hükmün illeti olmasını bozan bir kusur olur ve artık o vasıf illet sayılmaz. İşte herhangi bir engel sebebiyle illetin bulunduğu yerde hükmün bulunmamasına “iletinin tahsisi” adı verilmiştir (Heniyeh, 2005, s. 112; Koca, 1996, s. 146).

İlletlerin tahsis edilip edilmeyeceği konusunda geniş tartışmalar vuku bulmuştur. Konuyla ilgili çok sayıda farklı görüş bulunmakla birlikte bu görüşler genel olarak üç noktada toplanır: a) İlletin tahsise uğramasını caiz görmeyen mutlak ret, b) Âmmın tahsise uğraması gibi illetin de söz konusu mahalde tahsisini benimseyen mutlak kabul, c) İlletin tahsisini mansûs (nassla belirlenen) illette kabul eden, müstenbat (istinbat yoluyla ortaya konan) illette ise reddeden görüş (Başoğlu, 2001, s. 148; Candan, 2005, s. 244).

Hanefilerden Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî gibi Buhara ve Semerkant meşayihî illetin tahsisini caiz görmemektedirler (Pezdevî, 1997, IV, s. 57, 73; Serahsî, 1993, II, s. 208). Konuyla ilgili olarak Semerkandî, İmâm Mâtürîdî başta olmakla Semerkant meşayihinin müstenbat illetin tahsisini kabul etmediklerini söyler fakat mansûs illet konusunda açıkça herhangi bir isim vermez (Semerkandî, 1997, s. 631). Müstenbat illet; istinbat/içtihat yoluyla elde edilen illettir. Mansûs illet ise sarîh olarak veya ima ile işaret eden bir nass ile belirlenmiş illettir (Candan, 2005, s. 250). Konuyla ilgili tartışmalar genellikle müstenbat illetin tahsisi etrafında gelişmiş, mansûs illette tahsisi kabul etmeyenler gösterilen örnekleri reddetmeksizin farklı bir yoruma gitmişlerdir (Başoğlu, 2001, s. 150).

İlletin tahsisinin caiz olduğunu kabul edenlere gelince, Semerkandî bunların Irak Hanefileri, Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Basrî hariç müteahhir Mu'tezile olduğunu söylemekte ve onların müstenbat illetin tahsisini kabul ettiklerini belirtmektedir (Semerkandî, 1997, s. 630). Ancak Iraklı Hanefilerin tamamı bu görüşte değildir. Tardî benimseyen bir kısım Iraklı Hanefî bu görüşü kabul etmemektedir. Dolayısıyla Iraklı Hanefiler sözünü Cessâs ve Saymerî gibi düşünen Iraklı Hanefî çoğunluğu olarak anlamak gerekir (Başoğlu, 2001, s. 149).

Irak Hanefilerinden Cessâs, şerî illetlerin hükümlerinin tahsisinin Hanefî mezhebi imamlarına göre caiz olduğunu belirtmekte, naklettiği bu görüşleri Bağdat'ta mezhebin ileri gelen âlimlerinden öğrendiğini, onların da bu görüşleri kendi hocalarından naklederek mezhebin imamlarına nispet ettiklerini söylemektedir. O, arkadaşlarından (ashâbunâ) ve hocalarından (şuyûh) kimsenin bunun mezhebin imamlarının görüşlerinden olduğunu inkâr etmediğini, ancak Bağdat'taki hocalardan birinin illetin tahsisi görüşünün onların görüşlerinden olduğunu kabul etmediğini söylemekte ve ileri sürdüğü delillerin hiç de dikkate alınmayacak türden olduğunu belirtmektedir. Yine Cessâs'a göre, şerî illetlerin hükümlerinin tahsis edilebileceği konusunda imamların görüşleri, bir inkârcının inkârının redde güç yetiremeyeceği kadar meşhurdur (Cessâs, 1985a, II, s. 256).

İlletin tahsisini kabul etmeyen Mâverâünnehir Hanefilerinden Serahsî, illetin tahsisinin caiz olduğunu savunan ve bunun selefin ve ehl-i sünnetin yoluna muhalif olmadığını söyleyen bazı Hanefilerin bu görüşüne karşı çıkarak büyük bir hata olduğunu, seleflerinin illetin tahsisini caiz görmediklerini, dolayısıyla bunu caiz görenlerin ehl-i sünnete muhalefet etmiş ve usulünde Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmış olduğunu söylemektedir (Serahsî, 1993, s. II, 208).

Serahsî'nin illetin tahsisine karşı çıkış nedeni bazı kelami kaygılardan dolayıdır. Çünkü ona göre illetin tahsisini kabul etmek Mu'tezile akaidinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşü be-

nimsemek selef ve ehl-i sünnet yoluna aykırı olmaktır. Ona göre illetin tahsisini caiz gören kimsenin bütün müçtehitlerin içtihatlarında isabetli ve içtihadın da hatadan korunmuş (ismet) olacağını kabul etmesi zorunludur. Bu ise her müçtehidin gerçekten hak olana isabet ettiğini ve içtihadın ilm-i yakîn gerektirdiğini açıkça ifade etmek demektir. Bu görüşü kabul etmek bir yönden “aslah”ın vücubu, diğer yönden de “el-menzile beyne'l-menzileteyn” ve ehl-i kebâirin cehennemde ebedî kalacağı görüşünü içinde barındırır (Başoğlu, 2001, s. 157-159; Serahsî, 1993, s. II, 211). Serahsî bu zincirleme ilişkideki zorunluluğu açıklığa kavuşturmamıştır. Belki de onun söylediği böyle bir zorunlu ilişkinin varlığından söz etmek zordur. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, o dönemde Mâverâünnehir’de illetin tahsisini kabul etmeye karşı bu kadar tepkinin sebebini, bu görüşün Mu'tezile'nin şiarı olmasından kaynaklandığını söylemektedir (Başoğlu, 2001, s. 159).

Tahsisu'l-illeyi illetin ittırad şartı içinde ele alan Semerkandî, illetin tahsisini caiz görmeyenlerin ittardı illetin sıhhat şartı olarak gördüklerini, illetin tahsisini caiz görenlerin ise bunu illetin sıhhat şartı olarak değil sıhhatin delili olarak kabul ettiklerini söylemektedir. Tahsisu'l-illeyi kabul ve reddedenlerin isimlerini belirten Semerkandî, her iki tarafın gerekçelerine kısaca yer vermekte, kendisinin de taraf olduğu illetin tahsisinin caiz olmadığını savunmaktadır (Semerkandî, 1997, s. 630, 645).⁵

Mazin Heniyeh bu konuda tarafların ihtilafının birtakım sebeplerden kaynaklandığını söylemektedir. Şöyle ki: bu sebeplerden birini illetle hüküm arasındaki ilişkinin hakikati konusundaki ihtilaf teşkil eder. Bazı âlimler, illetin maslahat icabı hükümde etkili olduğunu savunmuşlardır. Bu noktada hatta illetin bizatihi hükmü gerektirdiğini iddia edenler de olmuştur. Buna karşılık âlimlerden bir kısmı illeti, hükümde etkili ya da onu gerektirici olarak kabul etmemiş sadece emare veya alamet olarak görmüşlerdir. Bu anlayış farklılığının sonucu olarak bazıları illetin tahsisini kabul etmiş bazıları da reddetmiştir.

Bu sebeplerden bir diğeri ise konuyla ilgili kesin delillerin ve açık nasların bulunmayışıdır. Zira konuyla ilgili olan delillerin tamamı ihtimal içermektedir. Her iki taraf için bu deliller, bir açıdan lehlerine diğer açıdan ise aleyhlerine olmaya müsait unsurlar taşımaktadır (Heniyeh, 2005, s. 120).

Sonuç

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere usulle ilgili bazı konularda Irak ve Semerkant Hanefi ekolleri birbirinden farklı görüşler benimsemişlerdir. Eserinde bu farklılıklara dikkat çeken Semerkandî, çoğu zaman bu konuları açıkça tartışmaktadır. Bu tartışmalarda tarafını belli ederek mensubu olduğu Semerkant uleması, özellikle İmam Mâtürîdî tarafında yer almaktadır. Bazen de herhangi bir tartışmaya girmeden sadece mezhep içerisindeki bu

5 İletin tahsisi konusundaki tartışmalarda tarafların ileri sürdüğü deliller ve bunlara yapılan itirazlar için bk. Başoğlu, (2001, s. 147-166).

farklılığa dikkat çekmekle yetinmektedir. O, eserinde Hanefilik içerisinde daha önceliklerden farklı bir yol takip ederek fihhi konuları, kelamı da (Mâtürîdî kelamı) göz önünde bulundurarak yazmayı dener. Müellif bu sebeple eserinde ihtilafların bazen kelami ön kabullerden kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Onun bu bağlamda yaptığı çalışmaların tümü, Semerkant Hanefi ekolünün ilkelerinin ortaya konulmasına ve Irak ekolü karşısındaki konumunu güçlendirmeye yönelik çabalar olarak da görülebilir.

Bazı araştırmacılara göre hukuk kuramının kelami bakış açısıyla ele alınması doğrultusunda bu gayret sınırlı bir başarı elde etmiştir. Diğer bir ifadeyle bir gelenek oluşturamayan bu çabanın etkisi dikkat çekecek derecede kısa sürmüştür. Tartışmalarda karşı çıkılan Irak Hanefilerinin bazı görüşleri daha sonra Orta Asya'ya nüfuz ederek Hanefiler içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Zysow, 2009, s. 176). Yine de bu etkinin daha sonraki dönemlere ne ölçüde yansıdığı konusu, önceliklerle sonraki dönem eserleri arasında bir karşılaştırma yapılarak daha açık bir şekilde ortaya konabilir.

Kaynakça

- Abbasov, A. (2012). *Alâeddin es-Semerkandî ve Mîzânü'l-usûl'ünde Mu'tezile görüşlerini usûl açısından değerlendirmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bardakoğlu, A. (1989). Âmm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. II, s. 552-553). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1997). Hanefî mezhebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XVI, s. 1-27). İstanbul: TDV Yayınları.
- Başoğlu, T. (2001). *Hicri 5. asır fikhî usulü eserlerinde illet tartışmaları*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bedir, M. (2004). *Fikhî mezhep ve sünnet: Hanefî fikhî teorisinde peygamberin otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyatı.
- Candan, A. (2005). *İslam hukukunda illet tespit yöntemleri (ta'il)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Cessâs, R. (1985a). *Fusûl fi'l-usûl* (Thk. U. C. en-Neşemi). Kuveyt: Vizâretü'l-Evkafe ve Ş-Şu'ni'l-İslamiyye.
- Cessâs, R. (1985b). *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Thk. M. S. Kamhavi). Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabi.
- Çelebi, İ. (2006). Mu'tezile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXI, s. 391-401). İstanbul: TDV Yayınları.
- Debûsî, Z. (2001). *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Thk. H. M. Meys). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Dönmez, K. (2000). İlllet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXII, s. 117-120). İstanbul: TDV Yayınları.
- Heniyeh, M. (2005). İllletin tahsisi (Çev. M. Erdem). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X(2), 105-136.
- Koca, F. (1996). *İslam hukuk metodolojisinde tahsis: (Daraltıcı yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Köksal, C. (2008). *Fikhî usulünün mahiyeti ve gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Köksal, C. & Dönmez, K. (2013). Usul-i fikhî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXII). İstanbul: TDV Yayınları.
- Nesefî, M. (2003). *Tebisiretül-edille fi usûli'd-din II* (Thk. H. Atay & Ş. A. Düzgün). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özen, Ş. (2001). *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin fikhî usulünün yeniden inşası*. Yayınlanmamış doçentlik çalışması, İstanbul.
- Özen, Ş. (2005). Ebû Hanîfe'nin usul ve furû anlayışının kelami temelleri. İ. Hatiboğlu (Ed.), *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve düşünce sistemi* içinde (s. 113-133). Bursa: Kurav Yayınları.
- Özen, Ş. (2006). Ehl-i sünnet usul-i fikhînin teşekkülünde kelami tartışmaların rolü. M. Kaya (Ed.), *Tarihte ve günümüzde ehl-i sünnet* içinde (s. 223-241). İstanbul: Ensar Neşriyatı.
- Pezdevî, U. (1997/1417). *Kitâbü'l-usûl. Keşfü'l-esrâr* içinde (3. bs.). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye.
- Sâlih, E. (1984). *Tefsîrü'n-nusûs fi'l-fikhî'l-İslâmî* (3. baskı). Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî.
- Semerkandî, A. (1997). *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (Thk. M. Z. Abdülber) (2. bs.). Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs.
- Serahsî, (1993). *Usûlû's-Serahsî* (Thk. E. V. Efgani). Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-Arab.
- Zysow, A. (2009). Hanefî hukuk kuramında Mu'tezillik ve Mâtürîdilik. *Hikmet Yurdu, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı* (Çev. S. Aydın), 2(4), s. 147-178.

İslam Muhakeme Hukukunda Tutuklama

Kamer Coşgun*

Bir Koruma Tedbiri Olarak Tutuklama Kavramı

Tutuklamanın Hukuki Niteliği

Tutuklama kavramı Türkçe bir kavram olup modern hukukta ceza muhakemesinin koruma tedbirlerinden birine verilen addır (Kunter, 1986, s. 613). Tutuklamanın İslam hukukundaki karşılığını bulabilmek için öncelikle bu kavramın modern hukuktaki muhtevasının ortaya konulması gerekmektedir.

Modern hukukta ceza yargılamasından beklenen amacı elde edebilmek için birtakım tedbirlere ve önlemlere başvurulması gerekli görülmüştür. Bu önlemler aslında muhakeme sonunda gerçeği ortaya çıkarmaya ve muhakeme sonunda verilmiş olan kararlara uygulanma olanağını sağlayan bazı araçlardır. Bu amaçla bir sanık, daha yargılanırken tutuklanabilmekte ya da bu kişinin suçta kullandığı varsayılan bir nesneye el konulabilmekte veya böyle bir nesnenin ele geçirilebilmesi için bu kişinin evinde arama yapılabilmektedir (Yurtcan, 2004, s. 400).

Ceza yargılamasının temelde kişinin hak ve özgürlüklerini çok yakından ilgilendirme niteliği, ceza yargılamasında uygulanabilen önlemler bakımından da geçerlidir. Her önlemden kişinin bedeni, özgürlükleri ve mülkiyet hakkı ve zilyetliği üzerinde bazı kısıtlamalar yapılmaktadır. Bu şekilde kısıtlamaların yapılabilmesi için ceza yargılamasındaki tedbirlerin hukuki bir dayanağı olmak durumundadır (Yurtcan, 2004, s. 400).

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku.

Diğer Koruma Tedbirleri

Ceza muhakemesi önlemleri tutuklamadan ibaret olmayıp bunun yanı sıra yakalama, arama ve el koyma durumları da söz konusu olabilmektedir (Kunter, 1986, s. 613). Ceza muhakemesinin tabi bir sonucu olan bu tür tedbirlerin İslam hukuku ile yönetilen devletlerde uygulama alanı bulduğunu görüyoruz:

Örneğin Osmanlı Devleti, Mühimme defterlerinde¹ aramaya ilişkin kayıtlara rastlanmaktadır. Kanun-i Sultan Süleyman Yenişehir kadısına Ahmed isimli bir kimsenin ölümüne sebebiyet veren Fenerli İbrahim adlı yeniçerinin haber verilmeksizin kayınbabasının evinde aranmasını bildirmektedir.²

Arama gibi yakalama da bir koruma tedbidir ve tutuklamanın ön şartı ve aracıdır. Hz. Peygamber (sav) döneminde de bu uygulamaya rastlanmaktadır. Örneğin, bir cariye'nin başını onun malını almak için ezen bir Yahudi, cariye'nin ölümüyle ilgili şüpheli isimler anılırken bu Yahudi'nin adının geçmesi üzerine başını sallayarak teşhis ve itham etmesiyle Yahudi yakalanmış, suçunu itiraf edince de kısas olunması emredilmiştir (en-Nesâi, 1964, VII, s. 17).

Yakalama karşılığında Osmanlı hukuk terminolojisinde ahz, ele geçirme ve nadiren tutma kavramları kullanılmıştır. Yakalama, suç işledikleri şüphesi altında olan kişilerin hürriyetlerinin bir kadı kararı olmaksızın sınırlandırılmasıdır. Osmanlı hukukunda başta kolluk kuvvetleri olmak üzere her fert suçluyu yakalama yetkisine sahiptir. Pek çok kanunname hükmü sanıkların yakalanması görevini suçun işlendiği yerde oturanlara, ev sahibine ya da suçlunun akrabalarına yüklemiştir. Osmanlı hukukunda kolluk güçlerinin zanlıyı bir ay süreyle gözaltında tutabilme yetkilerinin bulunduğu şeriye sicili kayıtlarından anlaşılmaktadır (Akman, 2004, s. 105).

Osmanlı kanunnamelerinde yakalama uygulamasına hukuki bir meşruiyet alanı tanıyan ifadelere rastlanmaktadır. Örneğin şüphe altında bulunan bir kimsenin durumunun araştırılması ve şüphenin tahkik edilmesi için bir ay ihtiyaten hapsolünebileceğine dair ibare bulunmaktadır.³

- 1 Osmanlı Devleti'nde, 1649 yılına kadar olan bütün fermanlar ve hükümlerin kaydedildiği defterlerdir.
- 2 "Yenişehir kadısına hüküm ki: Ferzend-i erc-mend *oğlum Selim* tale bakahü ademlerinden Ahmed'in katline bais olan Dergâh-ı Muallam yeniçerilerinden Fenerli İbrahim'in kayın atası evinde ve kendi evinde maktul-i mezburun bazı esbabı zannolunmağın ale'l-gafle yoklanmasın emredip buyurdum ki: Hükm-i şerifim varacak sen ki kadısın, cemaat-i müslimin ile al'l-gafle mezbur yeniçerinin ve kayın atasının evi üzerine varıp yoklayıp göresin, onun gibi maktul-i mezburun esbabından nesne bulunursa sahih maktulün esbabı idüğü malumun ola, ne makule asbaddur ve kimin evinde ve elinde bulunursa kendülerin habsidüb *sıhhati üzre* yazup bildüresin. (Hüküm numarası 272)." (Binark, 1995, s. 152).
- 3 "Valiy-i Ceraim, ahz u girift olan mütteHEME azv ü isnad olunan töhmeti tahkik eylemek ve istikşaf-ı ahval ile kat'ı şüphe etmek için ihtiyaten bi hasebi'r-re'y bir ay miktarı hapsi hususuna isti'cal eder ki kudat bila icab-ı şeri hapse ilka ile iştilgal etmezler." (Akgündüz, 1992, IV, s. 153).

İslam Muhakeme Hukukunda Tutuklama Kavramı

Yukarıda geçen bilgilerden yola çıkarak, modern muhakeme anlayışında, hükümden önceki koruma tedbirleri ve hapis cezası olmak üzere ikili bir ayırımın söz konusu olduğu kanaatine varılabilir.

Tutuklama, İslam ceza hukukunda ise, bir hapis çeşidi olarak ele alınmış ve hapsin hukuki dayanakları çerçevesinde, bu uygulama da meşru görülmüştür. Tutuklama kavramını İslam hukuk literatüründe ihtiyati hapsin -tam anlamıyla olmasa da- karşıladığını söyleyebiliriz. Çünkü ihtiyati hapis kavramı tutuklamadan daha geniş kapsamı olan bir kavramdır. İhtiyati hapis, suçlu olup olmadığı sabit oluncaya kadar suçlunun, borcunu ödeyinceye kadar borçlunun veya dışarıdan gelecek tehlikelerden korunması amacıyla bir şahsın geçici bir süre tutuklanması ve alıkonulması demektir. İslam hukukçularının hapsi ihtiyati, töhmet hapsi, itibar, keşf ve istibra adını verdikleri müessese büyük ölçüde tutuklamadan farklı bir şey değildir. Tutuklama hâkim kararıyla bir kimsenin suçluluğu hakkında kesin bir hüküm verilmeden önce hürriyetinin kısıtlanmasıdır (*Hapis*, 1993, XVI, s. 55).

İslam hukukçuları ihtiyati hapsi, hapsin bir çeşidi olarak incelemişlerdir. Bu bağlamda hapis kavramı üzerinde durulması faydalı olacaktır.

Hapis

Sözlük Anlamı

الحبس kelimesi ve türevlerinin sözlük anlamlarını Kamûs sahibi şöyle sıralar:

“Engellemek; bir kimseyi alıkoymak; yiğitlik, cesur olmak, akan bir suyun yolunu kapatmak; yatağın üzerini çarşafı örtmek; suyu bir yere toplamak; binekli insanların girmesini engellemek için bir yeri bezle çevirmek, hurma bahçesi ya da bir bağı vakfetmek; tapusu kendi üzerinde olmak üzere gelirlerini Allah yolunda vakfetmek; atını cihat için vakfetmek; kendi nefsinin vakfetmek; bir kimsenin konuşmayı irade ettiği hâlde konuşmaması; bir deveyi değerinden dolayı yıpranmaması için evin önünde tutmak. Burada habs kelimesinin konuyla ilgisi itibarıyla engellemek anlamı ile beraber özellikle vakfetmek manası da dikkat çekmektedir. Nitekim vakfa İslam Hukuku’nda ihtibas ya da tahbîs de denilmektedir.” (el-Firûzâbâdî, II, s. 205-206).

Terim Anlamı

Terim olarak ise سجن ve حبس fiilleri bir sanık ya da suçluyu hürriyetini kısıtlamak amacıyla bir mekânda tutmak anlamına gelir. Yine bu köklerden türemiş olan سجن (sıcn) ve حبس (habs) ya da محبس (mahbes) hapishane; مسجون (mescûn) ya da سجين (secîn) ve محبوس (mahbûs) da hapsedilen kişi anlamlarına gelir (bk. Bardakoğlu, 1993, XVI, s. 54).

Geniş anlamda hapis hem insan hapsi hem de mal hapsi için kullanılmaktadır. Mal hapsinden kastedilen borcun ödenmemesinden dolayı borçlunun malının hapsedilmesidir

(el-Kâsânî, 1910, X, s. 53). Bir kimsenin hürriyetini tahdit anlamındaki hapsi fukaha farklı şekillerde tanımlamışlardır.

İbn Teymiyye hapsi sınırlı bir alanda bir kimseyi hapsedme olarak almamış, bir kimsenin tasarruflarından men edilmesi olarak görmüştür. Bu men etme ister evde ister mescitte ister davalının bizzat kendisi bu kimseyi takip etmek yoluyla ya da takip edecek başka birini tayin etme yoluyla olsun aynıdır (İbn Teymiyye, 1386, XXXV, s. 398). Ancak bu tanım hapsin ihtiva etmiş olduğu anlamı tam olarak ifade edemediği için eksik kalmıştır. Kâsânî de İbn Teymiyye gibi hapsi, kişinin tasarruflarından men edilmesi olarak tanımlar (Kâsânî, 1910, VII, s. 174).

İbn Âbidîn ise hapsi mutlak menetme olarak tanımlar (İbn Âbidîn, 2000, XVI, s. 355). Bu tanımlardan da yola çıkılarak hapis şöyle tarif edilebilir; Şârî'nin emrine karşı isyan etmiş ya da isyan şüphesi bulunan bir kimsenin, tasarruflarından men edilmesiyle bu kimsenin islahını ve tedibini gerçekleştirme ya da toplumsal maslahatı temin etme amacı taşıyan hürriyeti tahdit eden bir uygulamadır (el-Cerivî, 1991, I, s. 38).

Hapis pek çok yönden taksime tabi tutulmaktadır. Süre açısından, mahdut müddetli (muvakkat) hapis ile müebbet hapis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Muvakkat hapsin en azı 24 saattir. Üst sınırında ise ihtilaf edilmiştir -konu ile ilgili ihtilaflara tutukluluk süresi kapsamında ayrıntılı olarak yer verilecektir- müebbet hapis cezası ise öldürme, yaralama, hırsızlık gibi suçları alışkanlık haline getirmiş mükerrir kimseler için verilir. Suçlu tövbe ederse serbest bırakılır aksi takdirde ömür boyu toplumdan uzak tutulmak için hapsedilir (Avde, t.y., I, s. 483-484) Bunlara ek olarak bir de gayrimuayyen hapis vardır. Bu hapsin müddeti meçhuldür ve mücrim islah oluncaya dek hapiste tutulur, buna haps-i meçhul de denilir (Bilmen, 1970, III, s. 306).

Hapis gayesi yönüyle üç başlık altında incelenir: Ceza niteliğinde hapis, ihtiyati tedbir niteliğinde hapis ve baskı aracı niteliğinde haptistir (Behnesî, 1992, II, s. 89). İhtiyati tedbir niteliğinde hapis yani tutuklama asıl konumuz olduğu için ona aşağıda geniş bir açıklama getirilecektir. Burada diğer iki hapis türünü kısaca açıklamakla yetineceğiz.

Ceza niteliğinde olan hapis, müstakil olarak hakkında had ve kısas cezası öngörülmemiş suçlar hakkında ta'zir cezası olarak verilmesinin yanı sıra başka bir ceza ile birlikte de -cezanın tesirini artırması amacıyla- verilmiştir. Örneğin bir yol kesici bir ayağı ile bir eli kesilmek suretiyle ceza gördükten sonra tekrar bir kimsenin malını alacak olsa artık onun başka bir uzvu kesilmez. Bu kimse Hanefilere göre haps olunur (Zeylaî, 2000, IV, s. 69). Bununla beraber yol kesiciler hakkında nazil olan:

(أو ينفوا من الارض) ... (“... Veya yeryüzünde uzaklaştırılmalarıdır.” (Mâide, 5/33) ayetindeki uzaklaştırmadan kastedileni başta Hanefiler olmak üzere bir kısım âlimler hapis olarak yorumlamışlardır (İbn Âbidîn, 2000, XVI, s. 355; İbn Nuceym, 2002, III, s. 211; Serahsî, t.y., XX, s. 88; Zeylaî, 2000, V, s. 90). Çünkü bu uygulama ile eşkiya (muharib) için yeteri miktarda zorlama ve eziyet hasıl olur. Bununla beraber bir kimseyi bir yerde hapsedmek ile ondan gelecek za-

rarın da önü kesilmiş olur (İbn Âbidîn, 2000, XVI, s. 355; İbn Nüceym, 2002, III, s. 211; Serahsî, t.y., XX, s. 88; Zeylaî, 2000, V, s. 90). İmam Şafii'ye göre de ayetteki nefiyden kastedilen yolları yalnızca korkutmuş ve bir yerden başka bir yere kaçıp duran bir yol kesicinin ta'ziren hapsedilmesidir (Şafii, 1321, V, s. 140; Şirbîni. 2006. IV, s. 210).

(فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتُوفَا هُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ اللَّهُ لهنَّ سَبِيلًا) "... Ölünceye veya Allah onlara bir yol gösterinceye kadar evlerde tutun." (Nisâ, 4/15). Buradaki tutmaktan da kastedilen hapsedmektir denilmiştir. Bununla beraber İbn Abbâs, Allah (cc)'ın Nûr Süresi'nde sopa ve recm cezası ile neshetmesine kadar hükmün böyle olduğunu söyler. İkrime, Saîd b. Cübeyr, Hasan, Atâ el-Horasânî, Ebû Salih, Katâde, Zeyd b. Eslem ve Dahhâk'tan rivayetlere göre de bu ayet mensuttur. Bu konu üzerinde ittifak edilmiştir (Cessâs 1335, II, s. 105; Kurtûbî, V, s. 84). Bu ayetin hükmü ise şu hadisle nesh edilmiştir: Hz. Peygamber (as) bu ayete atıfla:

"حذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة و نفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" buyurmuşlardır (İmam Müslim, IV, s. 266). Bu hadis-i şerifle beraber zina haddinin cezası muhsan⁴ olan ya da olmayanlar için iki gruba ayrılmıştır. Muhsan olmayan için bu ceza 100 (yüz) celde olarak tahdit edilmiş, muhsan olanlar için ise recm cezası⁵ olarak tayin ve tespit edilmiştir (Avde, t.y., II, s. 379).

Diğer üç mezhep ise bu hadisi mensuh kabul etmeyip sopa cezasını tamamlayıcı bir ceza olarak kabul ederler. İmam Mâlik'e göre sürgün kadına olmaksızın erkeğe tatbik edilmesi gerekli bir haddir. Bununla beraber Mâlik'e göre sürgün cezası verilerek sürgüne gönderilen kişinin sürgün edildiği yerde hapsedilmesi de gerekir (Zürkânî. 1307, VIII, s. 83).

"Baskı aracı niteliğinde hapis ise borcunu ödemekten imtina eden borçlunun borcunu ifaya zorlanması amacıyla hapsedilmesidir. Ancak şahsi hakların ihlali hâlinde suçun bu ihlale denk bir ceza ile cezalandırılması ilkesi mali hakların ihlalinde daha da titizlikle korunur ve ihlal edilen mali hakkın aynı şekilde ifa veya tazmin edilmesi aranır. Bu sebeple borçluya uygulanacak hapsin bu ihlali karşılayan bir ceza değil ifayı sağlama-ya zorlayıcı bir tedbir olduğu açıktır." (Bardakoğlu, 1993, XVI, s. 57).

İşte bu sebeplerden dolayı hapsi daha genel anlamda ikiye ayırmak mümkündür. Hasan Ebû Gudde'nin ayrımı bu bağlamda tercih ettiğimiz ayrımdır. Bu iki çeşit ise şunlardır:

Ta'zîr kastı ile hapis ve istîsak (emniyet) kastı ile hapis (Ebû Gudde, 1987, s. 673-674). Bir cezalandırmadan farklı olarak ihtiyati bir nitelik taşıyan töhmet sebebiyle hapis, güvenlik

4 Hür bir kadınla meşru bir evlilik içinde fiilen cinsî münasebette bulunmuş erkeğe verilen addir. Bu şartları taşıyan kadına ise muhsana denir (Erdoğan, 2005, s. 394).

5 Recmin manası, hakkındaki hüküm kesinleşmiş olan muhsan (başından içerisinde duhulün gerçekleştiği sahil bir nikah akdi geçmiş kimse) bir zaniyi bir yerde sabitleyerek ölene kadar taşlamaktır. Recm cezası Hz. Peygamber'in sünneti ile sabittir. Hz. Peygamber Mâiz b. Mâlik el-Eslemî ve el-Gamîdî'ye recm cezası uygulamıştır. Recm cezası ile ilgili olarak sahabe ve onlardan sonraki Müslümanların da icması vardır (Ayrıntı için bk. Zeydân, 1988, s. 30-31).

sebebi ile hapis, başka bir cezanın infazı sebebiyle hapis ve borçluyu zorlayıcı hapis ikinci çeşide dâhildir. Ancak burada borçluyu zorlayıcı nitelikteki hapis her ne kadar bir ihtiyati hapis çeşidi olsa da tam anlamıyla bir tutuklama olup olmadığı aydınlatılmaya muhtaç gibi görünmektedir. Zira ihtiyati hapsin tutuklamadan daha genel bir anlamı olduğunu zikretmiştik. Bununla birlikte borçlu bir kimsenin malı olup olmadığını ortaya çıkarmak için hapsedme tutuklama kapsamına alınabilir. Çünkü böyle bir kimse malını gizliyor olma töhmeti altındadır. Şimdi bunların ayrıntılarını tutuklama başlığı altında incelemeye çalışacağız.

İslam Muhakeme Hukukunda Tutuklama

Tanımı ve Hukuki Niteliği

İslam hukukunda tutuklama kavramı yerine ihtiyati hapis kavramının kullanıldığını zikretmiştik. İhtiyatin hapsin yanı sıra yine Arapça bir kavram olan tevkif kelimesinin de kullanıldığını görüyoruz. Tevkif, durdurmak ve alıkoymak demektir. İslam hukuku literatüründe ise ceza işlerine ait tahkikat safhasında sanığın geçici olarak hürriyetinin sınırlandırılması ve tutukevine konulması anlamında kullanılmaktadır (Erdoğan, 2005, s. 578). Buradaki tutukevine konulmadan maksat cezalandırma değil, ihtiyati bir tedbirdir. Binaenaleyh konuya açıklık getirmesi açısından sanık, tutuklu ve mahkûm kavramları üzerinde durulmasında fayda vardır.

Zan ve tevehhüm olunan şeye ya da sübutu hâlinde ceza ve muahazeyi gerekli kılacak suçta töhmet, bir kimseyi töhmetli saymaya "itham" veya "ittiham", töhmetli olana da müttehem denir (Bilmen, 1970, III, s. 25). Müttehem (sanık) ise, hakkında ceza davası açılan kimse, maznun, zanlı kimsedir. Ceza davasının sonuçlanması ile hakkında verilen hüküm kesinleşmiş ve cezası infaz aşamasına gelmiş sanığa da mahkûm denir (Erdoğan, 2005, s. 335, 583). Tutuklu ise hakkındaki hüküm kesinleşmemiş kuvvetli bir töhmet altında bulunan kimsedir.

Tutuklama ceza davası sürecinde tahkikatın sağlıklı devam etmesini ya da davadan sonra öngörülen hükmün sanık üzerinde uygulanabilmesini sağlayan bir tedbirdir. İslam hukukunda asıl olan davaların süratlice görülmesidir. Bu bakımdan tutuklamaların fazla olmasına ve tutukluların gereksiz yere tutukevlerinde uzun süre tutulmasına fukaha hoş bakmamıştır. Nitekim Halife Harun Reşîd'e Ebû Yusuf şunları söylemektedir:

"Şeri hadlerin ayakta tutulmasına ve titizlikle tatbikine emir buyurmuş olsaydınız, hapishanedekilerin sayısı azalırdı. Fısk ve fesat sahipleri bu cezaların korkusundan, bu marazi hâllerini terk ederlerdi. Çünkü hapishanedekilerin çoğalması, cezai meseleler üzerinde hassasiyetle durulmamasından neşet eder. Buralara hapishane derler! Nahiye değildir ki çok insan bulunsun." (Ebû Yûsuf, t.y., s. 89).

Tutuklamanın Hukuki Dayanağı

Hapis İslam hukukunda her çeşidi ile meşru bir uygulama olarak görülmüş ve bu sebeple de İslam tarihinde pek çok devlette uygulanagelmıştır. Aynı şekilde ceza muhakemesi

sürecinin sağlıklı devam etmesini sağlayan koruma tedbirlerinden tutuklama da maslahat ve adaleti temin için uygulama alanı bulmuştur. Yaptığı her uygulamanın köklerini Asr-ı Saadette bulan fukaha aynı şekilde ihtiyaten hapsi ya da töhmet hapsinin hukuki dayanağı olarak yine Hz. Peygamber (sav)'i göstermişlerdir. Bununla beraber Hz. Peygamber Dönemindeki hapis uygulamaların şekil itibarıyla hapis cezasıyla değil daha çok tutuklamayla benzerlik gösterdiği görülmektedir (Kettanî, 1990, II, s. 55).

Kitap

Kuran-ı Kerim'de doğrudan bir suçun karşılığı olarak hapis cezası olmadığı gibi doğrudan tutuklamayı teşvik eden bir ayet de yoktur. Ancak İslam hukukçuları hapis cezasında olduğu gibi tutuklamayı dolaylı olarak Kur'an-ı Kerim'le irtibatlandırmışlardır. Örneğin Mâide Suresi'nde geçen:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ
مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ
إِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ

Ey İnananlar! Ölüm birinize geldiği zaman vasiyet ederken içinizden iki adil kimseyi şahit tutun; Yahut yolculukta olup başınıza da ölüm musibeti gelmişse, sizden olmayan başka iki şahit olsun. Eğer şüpheye düşerseniz o iki şahidi namazdan sonra alıyorsunuz; "Akriba bile olsa yeminle hiçbir değeri değiştirmeyeceğiz, Allah'ın şahitliğini gizlemeyeceğiz, yoksa şüphesiz günahkârlardan oluruz." diye yemin ederler (Mâide, 5/106).

ayetindeki şahitlerin alıkonulmalarının emredilme sebebi şahitlerin hak ile hüküm verip veremeyecek olma töhmeti olarak yorumlanmıştır. Zaten şahitlerin hak ile hüküm verecekleri bilirse bu durumda tutuklanmaları uygun değildir. Burada şahitlerin tutuklanma sebepleri bir hakkın icrası içindir (İbnü'l-Arabî, 2009, II, s. 167). Bu ayet ise töhmet sebebiyle bir kimsenin hapsedebileceğine delil olarak gösterilmektedir (Ebû Gudde, 1987, s. 95).

Sünnet

Hz. Peygamber'den naklolunan pek çok rivayet, hapsin hem bir ceza olarak hem de bir ihtiyati tedbir olarak Asr-ı Saadette uygulandığını göstermektedir. Hz. Peygamber Döneminde hapis, suçluyu tedib veya suçlunun suçunun kesinleşeceği zamana kadar ev, mescit gibi mekânlarda veya davacının kendi evinde tutulması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber mahkûmlara *esir* ismini vermiştir (İbn Teymiyye, 1386, XXXV, s. 398; Kettanî, 1990, II, s. 55).

Daha önce de zikrettiğimiz gibi Hz. Peygamber (sav)'in uygulamalarında söz konusu olan hapis cezasından çok tutuklamadır. Behz b. Hâkim'den nakledilen:

(قد حبس النبي في التهمة) "Hz. Peygamber töhmet sebebiyle bir adamı hapsedmiştir." (Ebû Dâvud,

2000, II, s. 403) hadisi oldukça önemli bir örnektir. Klasik fıkıh kaynaklarının pek çoğunda hapis cezasının meşruiyetine de delil olmak üzere bu hadis kullanılmıştır (İbn Âbidîn, 2000, XVI, s. 355; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1317, s. 101; Serahsî, t.y., XX, s. 88). Bu hadis-i şerif Hâkim'in Müstedrek'inde ise "حس رجلا في ثمة يوما وليلة استظهارا واحتياطاً" "Hz. Peygamber bir adamı töhmet sebebiyle ihtiyaten ve istizharen bir gün ve bir gece hapsedmiştir." şeklinde geçmektedir (en-Neysâbûrî, 2002, IV, s. 115). Bu rivayetdeki tutukluluk süresi ile ilgili ziyadeler ilgili konu başlığı altında incelenecektir.

Ebû Hureyre'den naklolunan bir hadis-i şerifte:

"Resulullah (as) Necd tarafına süvari gönderdi. Bunlar Benî Hanîfe (kabilesi)'den Sümame b. Üsâl denilen bir adam getirdiler. Bu zat Yemâmeliler'in reisiydi. Onu mescidin direklerinden birine bağladılar. Derken Resulullah (as) onun yanına çıkarak "Ne haber ya Sümame?" dedi. Sümame, "Bendeki ya Muhammed, hayırdır. Şayet öldürürsen kan sahibi birini öldürmüş olursun, ihsan edersen şükreden birine ihsan etmiş olursun. Eğer mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilir." Bunun üzerine Resulullah onun yanından ayrıldı. Ertesi gün gelince yine, "Ne haber ya Sümame?" diye sordu. O da "Sana söylediğimdir! Eğer ihsan edersen şükreden birine ihsan etmiş olursun. Eğer mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilir." dedi. Resulullah onu yanından yine ayrıldı. Ertesi gün yine sordu, "Ne haber ya Sümame?" diye sordu. O da, "Ben de sana söylediklerim var. Eğer ihsan edersen şükreden birine ihsan etmiş olursun. Eğer mal istiyorsan hemen dile! Sana dilediğin kadar mal verilecektir." Bunun üzerine Resulullah (as), "Sümame'yi serbest bırakın." buyurdu. O da mescide yakın bir hurmalığa giderek yıkandı. Sonra mescide girdi ve "Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ederim..." (Davudoğlu, 1978, VIII, s. 523).

Hadis-i şerif Sümame'nin hakkında bir karar verilene kadar iki günden fazla süreyle mescitte tutuklu bulunduğunu görüyoruz. Hz. Peygamber de bu durumu görmüş ancak karşı çıkmamıştır. Aynı şekilde bu olayda Hz. Peygamber'in ikrarı hasıl olduğunu da görüyoruz.

Bu örnek gibi yine pek çok rivayette Peygamberimizin, borçlarını vermeyenler, harp esirleri ile cinayetten zanlı olanları tutukladığı görülmektedir (Atar, 1991, s. 220). Başka bir örnek olarak Hz. Peygamber'in Benî Kurayza Yahudileri ile alakalı hükmü verilebilir. Bu hadiseyi özetleyecek olursak:

Hz. Peygamber'in Yahudilerle yapmış olduğu anlaşma gereği şehre herhangi bir saldırı olduğu takdirde Yahudilerin Müslümanlarla beraber hareket etmesi gerekmektedir. Bu anlaşmaya rağmen Benî Kurayza Yahudileri Hendek Savaşı sırasında Mekkelilere destek vermişler ve yapılan anlaşmaya ihanet etmişlerdir. Bunun üzerine onların cezalandırılması gerekmiş ve cezaları hakkındaki hükmün verilmesi de her iki tarafın onayıyla Sa'd b. Muâz'a bırakılmıştır (Apak, 2006, I, s. 260).

Sa'd, "Ben onların hakkında hüküm ediyorum ki erkekler katlolsun, mallar taksim olunsun, çocuklar ve kadınlar da esir edilsinler." demiştir. Resulullah da bu hükme razı olmuş-

tur. Resulullah, Benî Kurayza teslim olduktan sonra onları Medine'de Hâris'in kızının evinde hapsedmiştir... (Ege, 1985, III, s. 330). Bu olay şeri bir hüküm uygulanana kadar mücrimlerin kaçmalarını engellemek için ihtiyaten hapsolunabileceğine delildir.

Töhmetsi sebebiyle Hz. Peygamber Gıfar'dan olan iki adamdan birisini hapsedmiştir. Rivayete göre bir gün Gıfar'dan iki adam Gatafan'dan bir grubun da yerleşmiş olduğu Medine çevresindeki bir suyun yakınında konaklarlar. Sabah olunca Gatafan'dan olan grup develerinden ikisini bulamaz. Bunun üzerine bu iki adamdan şüphelenirler ve durumu Peygamberimize anlatırlar. Hz. Peygamber de bu iki adamdan birini tutuklar diğerinden de gidip develeri bulmasını ister. Adam develeri bulup gelince Peygamberimiz tutukladığı mahpustan kendisi için Allah'tan af dilemesini ister. Adam affı dileyince Peygamberimiz de onun için af diler ve onun Allah yolunda şehit olması için dua eder. Rivayete göre bu adam Yemame Savaşı'nda şehit olmuştur (İbn Hazm, 1352, XI, s. 131).

İcmâ'

Hapsin meşru bir uygulama olduğuna dair diğer bir delil de bu konudaki icmadır (İbn Ferhun, 1301, II, s. 215; İbn Teymiyye, 1955, s. 64; Mâverdi, 1909, s. 53; Zeylaî, 2000, V, s. 90). Sahabe ve tâbiîn uygulamaları da bunu göstermektedir (bk. Yılmaz, 2001).

Bu uygulamalara mekân açısından bakacak olursak; Hz. Ömer Döneminde toprakların ve nüfusun artması, toplumda suç ve suçlu sayısının da artmasına neden olmuştur. Ev ve mescitlerin hapis hane olarak kullanılmasının yetersiz kaldığını gören Hz. Ömer, Saffan b. Ümeyye isimindeki sahabinin evini dört bin dirheme satın alarak hapis haneye çevirmiştir. Hz. Osman Döneminde de hapis uygulanmış bilhassa Hz. Ali Döneminde hapis hane ve mahkûmlara yönelik uygulamalar noktasında pek çok yenilik getirilmiştir (Âmir, 1969, s. 364; Behnesî, 1992, II, s. 80). İlk inşa ettirdiği hapse *Nafi* ismini vermiştir. Ancak buradan tutuklular firar edince daha güvenli bir hapis hane inşa ettirmiş ve buna da *Muhayyes* ismini vermiştir (Hassâf, 1994, s. 180).

Hz. Ali'nin şüphelileri suçlarını itiraf edene kadar tutukladığı rivayet olunmaktadır. Ömer b. Abdülaziz de Yezid b. Mühelleb'i devlet malını zimmetine geçirme şüphesiyle tutuklamıştır. Yine Ömer b. Abdülaziz satın aldığı söylemesine rağmen beraberinde mal bulunan şüpheli bir şahsı tutuklamıştır (İbn Hazm, 1352, XI, s. 132).

Tarih boyunca da İslam hukukuyla yönetilen yerlerde tutuklama uygulaması kabul görmüş bir uygulama olmuştur. Örneğin Osmanlı Devleti'nde ceza muhakemesinde tutuklama uygulamasına başvurulduğunu görüyoruz. Tutuklama için sadece habs kullanılmakla beraber emaneten habs terimi de kullanılmıştır. Bir tutuklama örneği verecek olursak: Adam öldürdüğü ithamıyla suçlanan maznun Kara Veli kendisinin olayla ilgisi olmadığını ileri sürmüş, katilin başkası olduğunu belirtmiştir. Kadı davacıya delil ikamesi için on beş gün süre vermiş ve bu süre zarfında sanığı hapsedmiştir. Sürenin sonunda davacı iddiasını ispat eden bir de-

lil sunamayınca sanık Kara Veli kefile bağlanarak serbest bırakılmıştır. Bu hapis kararı görüldüğü gibi ceza olmayıp bir ceza muhakemesi tedbiri mahiyetindedir ve fonksiyon itibarıyla günümüz tutuklama işleminden bir farkı bulunmamaktadır (Akman, 2004, s. 109).

Dört büyük mezhep fukahasının çoğu tutuklamanın meşru bir uygulama olduğu kanaatinde (Düsûkî, 2003, IV, s. 450; İbn Kudâme, 1367, IV, s. 225; Maverdî, 1909, s. 193; Ney-sâbü'rî. 1986, I, s. 286). Tutuklama bir hakkın icrası için uygulanagelmış ve İslam hukukunda bir hakkın icrasını mümkün kılmada evla olan dövme ile değil tutuklama usulü ile deliller araştırılarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır (Bâbertî, 1971, IV, s. 168). Güçlü bir karine ile oluşan şüphayla, töhmet altında bulunan bir sanığın ya da günahkâr olduğu bilinen bir sanığın tutuklanmasının adil siyaset gereği olduğuna itibar edilmiştir. Yalnızca töhmet ile ceza muhakemesi hukukunda birtakım tedbirlerin alınması dayanağını Şari'den alır. Öyle ki Peygamberimiz (sav) güçlü töhmet bulunduğu taktirde muhakeme için tedbir aldığı gibi zanlı hakkında yaptırım yoluna dahi gitmiştir. Peygamberimizden rivayet olunan şu olay da bu kabildendir: "Peygamberimiz Hayberlilerle altın, gümüş ve silah konusunda anlaşma yapınca, Yahudilerden Huyeyy b. Ahtab'ın amcasına, Huyeyy'in hazinesini sordu. "Harcamalar ve harpler onu yok etti." deyince, Hz. Peygamber "Zaman yakındır (bu kadar kısa zamanda tükenmez), mal ise bundan daha çoktur." buyurdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu Zübeyr'e havale etti, Zübeyr de onu cezalandırdı. Bu ceza sonrasında Huyeyy'in amcası dedi ki: "Huyeyy'i şu harabelikte dolaşırken gördüm." Orasını gidip dolaştılar ve hazineyi buldular." (İbn Teymiyye, 1955, s. 44). Görüldüğü gibi töhmet güçlü olduğu takdirde Peygamberimiz de yaptırım yoluna gitmekten uzak kalmamıştır.

İslam hukukçuları Kur'an'da hapsin uygulanmasını kınayan ya da yasaklayan bir ifadenin bulunmayışından, Hz. Peygamber'in ve ashabın genelde ihtiyati tedbir niteliğindeki uygulamalarından hareketle hapsin meşruiyetini Kitap, Sünnet ve icmaya dayandırmışlardır. Esasen bu, toplumun tabii akışı içinde ortaya çıkan uygulamanın hukuka yansımaları ve bu vakia etrafında bir hukuk kültürünün oluşması şeklinde algılanabilir. Hatta hapis uygulamasıyla dolaylı şekilde ilgili olan veya çok zayıf ilgisi bulunan ayet ve hadislerin fıkıh literatüründe hapsin meşruiyeti için delil gösterilmesi de bu bağlamda değerlendirilip İslam geleneği içinde ortaya çıkan bir uygulamanın dinî hukukun yazılı kaynakları ile temellendirilmesi çabası olarak görülebilir (Bardakoğlu, 1993, XVI, s. 55).

Tutuklama Şartları

Kuvvetli Suç Şüphesinin Bulunması Şartı

Bir şahsın tutuklanabilmesi için hakkında kuvvetli suç şüphesinin bulunması gerekir. Bu şahıs için töhmet söz ile sabit olabildiği gibi şahsın bilinen durumuna göre de sabit olabilir. Mesela isnat edilen suç hırsızlıkta sanık hırsızlık yapan, bu işlerle tanınmış birisiyse veya vücudunda önceden bir başka suçtan verilmiş ve tatbik edilmiş dövme cezasının izleri he-

nüz gitmemiş ise veya malı çalarken kendisiyle beraber bir de gözcü bulunmuşsa hakkında yapılan suç isnadı kuvvet kazanır (Maverdî, 1909, s. 192; İbnü'l-Kayyım, 1317, s. 103).

Töhmets altında bulunan bir kimsenin tutuklanması bu kişinin, şahsiyeti hakkındaki malumata göre mümkündür ve fukahâ bunu şu şekilde kategorize etmiştir:

1- Dindarlığı ve iffeti ile tanınan ve bu nedenle itham edildiği suçu işleme ihtimali olmayan kimse.

2- Haksızlıkları ve ahlaksızlığıyla tanınan ve bu nedenle itham edildiği suçu işleme ihtimali olan kimse.

3- Ahvali pek bilinmeyen ve bu nedenle itham edildiği suçu işleme ihtimalinin olup olmadığı tahmin edilemeyecek kimse (İbn Ferhun, 1301, II, s. 119; İbnü'l-Kayyım, 1317, s. 101).

Tutuklama Kararını Yetkili Mercinin Vermiş Olması Şartı

İslam hukukunda itham olunan şahsı araştırma memuriyet yetkilerine göre ayrılmıştır. Bu ayrımın sebebi ise İslam hukukunda komutan veya vali, siyasi veya idari işlerde mütehasıs, hâkim ise hükümlerde, hukuk alanında mütehasıs olduğundandır.

Kadî olmaksızın tutuklama kararını vali verebilir. Vali kararı olmaksızın bir kimsenin hürriyeti sınırlandırılmaz. Bu Ebû Abdullah ez-Zübeyrî ve Maverdî gibi bazı Şafii âlimleri ile bazı Hanbeli mezhebi mensuplarının görüşüdür (İbn Teymiyye, 1386, XXXV, s. 399).

Tutuklama Sebeplerinin Bulunuyor Olması Şartı

Bir kimse ancak şeraitin suç saymış olduğu şeylerin muhakemesinde bir koruma tedbiri olarak tutuklanabilir ve hürriyeti sınırlandırılabilir. Örneğin bir had cezasının muhakemesi sürecinde ya da hakkında kesinleşmiş hüküm kendisine uygulanan kadar bir kimse tutuklanabilir. Tutuklama sebeplerini en genel anlamda üçe ayırabiliriz.

Birincisi, şüpheli veya sanığın kaçması, saklanması veya kaçacağı şüphesini uyandıran somut olguların varlığının bulunmasıdır. İkincisi bazı suçların işlendiği hususunda kuvvetli şüphe sebeplerinin varlığı üçüncüsü ise şüpheli veya sanığın davranışlarının delilleri yok etme, gizleme veya değiştirme, tanık, mağdur veya başkaları üzerinde baskı yapılması girişiminde bulunması hususunda kuvvetli şüphe oluşturmasıdır (Özbek, 2011, s. 279).

Tutuklamanın Bir Ceza Sayılıp Sayılmayacağı Tartışması

Fukahânın bir kısmının ihtiyati hapis ile taziren hapsi birbirinden ayırmadığını görüyoruz (Behnesî, 1992, II, s. 93). İhtiyati hapis özellikle borçlunun borcunu ödemesi için icbar amacıyla yapılması yönüyle cezai bir nitelik taşımaktadır. Ancak ihtiyati hapisten daha dar çerçeveli tutuklama sebeplerine baktığımızda ki bunlar; ağır töhmets altında bulunma, muhakemeyi sanığın etkisi olmadan gerçekleştirme, muhakeme sonunda verilecek hükmün uygulanmasını sağlama, sanığın kaçmasını engelleme gibi sebeplerde ise cezai karakter-

den çok bir tedbir niteliğinin daha ağır olduğu aşikârdır. Hakikati ortaya çıkarmak için alınacak önlemler de adaletin gereği olarak görülmüştür (Cerîvî, 1991, II, s. 18). Bu sebeple de söz konusu önlemler hukuk sistemlerinde meşru bir dayanak bulabilmiştir.

İslam hukukunda asıl olan ceza muhakemesinin hızlı görülmesi olduğu için tutukluların uzun süre hapiste tutulmamaları doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Böylece tutuklama yıllarca insanların sosyal hayattan tecrit edildikleri bir uygulama konumuna gelmemiştir denilebilir. Örneğin 16. 17. ve 18. yüzyıllarda bazı Batılı gezginlerin Osmanlı ceza muhakemesinin kifayeti, etkinliği ve dürüst yargılama sisteminden etkilendikleri görülmüştür. Onlara göre bu durum Avrupa'daki uzun süren ve pahalı yargılamalarla kendi lehinde olmak üzere mukayese edilir. Büyük bir beğeniyle Osmanlı mahkemesinde davaların genellikle bir celsede karara bağlandığına, gereksiz yere davaları uzatan avukatların bulunmadığına ve davalara çok nadir olarak itiraz edildiğine dikkat çekmektedirler (Akman, 2004, s. 22). Hızlı görülen bir ya da iki celsede karara bağlanan muhakemelerin, pratikte tutuklamanın cezai bir kisveye bürünmesini engellediğini görebiliriz.

Modern hukukta da tutuklama bir ceza olarak görülmemiştir. Hükmedilen cezadan mahsup hakkaniyet gereği ile kabul edilmiştir. Tutuklanan bir sanığın suçlu olduğu karinesinin doğmayacağı kanaati hâkimdir. Tutuklama zorunlu bir tedbirdir. Kanunda gösterilen bütün şartlar gerçekleşse de hâkimin tutuklama kararı vermeye mecbur olmaması da tutuklamanın belli bir fiilin karşılığı olması itibarıyla uygulanması zorunlu olan bir yaptırım hâlini almaktan uzak tuttuğunu görebiliriz (Kunter & Yenisey, 2005, s. 268).

Tutuklama bir ceza olmadığı içindir ki herhangi bir suçla suçlanmış bir insan, tutuklandıktan sonra aklanmış ve suçsuzluğu ortaya çıkmış ise, tutuklama onda hiçbir aşağılanmışlık ve utanç izi bırakmamalıdır denilmiştir (Beccaria, 2010, s. 149-150). Osmanlı Meclis-i Tanzimat mazbatasında da benzer ifadeler görülmektedir. Ceza muhakemesinde en fazla önem verilmesi gereken konunun bir mücrimin tevkifiyle cezasının tayinine kadar bulunduğu yerin ceza mahalli olmaması lazım geldiği ve sanığın ceza almayabileceği göz önünde tutularak onlara mücrim denmeyip bu şüpheli kişilerin farklı yerde tutulmaları gereği olduğudur. Hatta mahkûmlar ile tutukluların aynı mekânda bulunmalarının tehlikeli olduğu göz önüne alınarak iki grubun kaldıkları mekânların ayrılmasına yönelik mevcut düzenin yanı sıra sanıkların dahi zanlı oldukları suçlara göre sınıflandırılıp bu şekilde tutukluluk hâllerinin devam etmelerine yönelik düzenlemeler de aynı mazbatada mevcuttur (Bozkurt, 1996, s. 110).

İslam hukukunda tutuklama kurumunun mevcut olmadığı, hapsin hem mahkûmlar hem de tutuklular için uygulanmış olduğu yanlışlığı tutuklama kavramının terim olarak henüz gelişmemiş olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin Osmanlı'da dahi tevkif terimi 1879 Usul-i Muhakemat-ı Ceza Kanununun 86. ve 89. maddelerinde kullanılmıştır (Avcı, 2000, s. 718, Maddeler için bk. Yorgaki Efendi, 1326, s. 95-120).

Tutuklamanın Amacı ve Beraat-i Asliye İlkesiyle Uyuşabilirliği

Bir şahıs sırf suçla itham edildiğinde dinî siyaset icabı suçsuzluk asıldır. Diğer bir ifade ile beraat-i zimmet asıldır (Mecelle, md. 8.) (Ali Haydar, t.y., I, s. 48).

Tutuklama her ne kadar beraat-i asliye ilkesine ters bir uygulama gibi görünse de toplum maslahatı için gerekli olduğu noktası hukuk mantalitesi açısından kaçınılmazdır denilebilir. Bu gereklilik ve tutuklama ile amaçlanan adaleti temin etme isteği, söz konusu uygulamanın İslam tarihinde yer bulmasına neden olmuştur (Hassaf, 1994, s. 214). Müslümanlar tarafından kabul görmüş bu uygulamanın sınırlarını tespit ederken fukaha Hz. Peygamber ve Hulefa-i Râşidîn'in uygulamalarını esas almıştır. Adaletin, kamu düzeninin ve hukuk emniyetinin sağlanmasına özen gösterdikleri gibi sanığın haklarının korunmasına özen göstererek bu konuda dengeli bir yol takip etmeye çalışmışlardır.

Tutuklama Kararının Gerçekleştirilmesi

Usulüne uygun olarak verilen tutuklama kararı, kolluk güçleri tarafından infaz edilir. Hiç kimse hak sahibi olduğu iddiası ile bir kişiye ait tutuklama kararı veya mahkûmiyet hükmünü bizzat infaza kalkışamaz. Aksi taktirde hem kendiliğinden ihkak-ı hak hem de hürriyeti tahdit suçunu işlemiş olur. İslam hukukunda ise kendiliğinden ihkak-ı hak bazı istisnalar hariç yasaklanmıştır (Ünsal, 2008, s. 76). Örneğin küçük bir kız çocuğu irtidat etse tövbe edene kadar onu velisi hapseder (Mevsilî, t.y., IV, s. 398). Yine bir cariye irtidat etse onu efendisi tövbe edinceye kadar hapseder (Mevsilî, t.y., IV, s. 399).

İslam hukukunda tutuklama kararı tutukevlerinde şayet müstakil tutukevi yoksa cezaevlerinde infaz edilir. Ceza ve tutukevleri, devlet fonksiyonlarının işleyiş kronolojisine göre önceleri ev, mescit vb. özel mekânlar olabilmıştır (Atar, 1991, s. 220). Merkezî otoritenin artması ile devlet ceza ve tutukevleri gelişmiş böylece tutuklama kararları devlete ait tutukevlerinde infaz edilmeye başlanmıştır (Atar, 1991, s. 221). Bununla birlikte bazı tutuklama kararlarını infazda davalı tarafa tercih hakkı tanınarak tutuklamanın tutukevinden başka yerde infaz edildiğini de görüyoruz. Örneğin her ne kadar borçlunun hapsedileceği yeri hâkim tayin etse de hak sahibi borçlunun başka bir yerde hapsini talep ederse durum değişebilir. Örneğin bir kimse, kız kardeşinden bir hak talebinde bulunmakla hâkim tarafından hapsine karar verilince o kadının şerefini muhafaza için hapishanede değil, hususi bir yerde hapsini talep etse hâkim, buna muvafakat eder (İbn Âbidîn, 2000, XVI, s. 368).

İslam hukukçuları genel anlamda biri *velayet-i ceraim* görevini yapan kişinin sorumluluğundaki infaz kurumu olan *sicnü'l-vali* diğeri de genellikle hukuk davalarına bakan hâkimlerin idaresi altındaki *sicnü'l-kadi* denilen hapishaneden bahsederler. Abbâsiler zamanında tutukevi olarak ayrı bir bina yapılmış ve buna *habsu'l-kadi* denmiştir. Ağır suçlardan mahkûm olanlar emniyet yönünden daha güvenli olan vali hapishanesine, hafif suçlar veya borç için hapis olunanlar ise kadiya ait hapishaneye konulurlardı. Firar tehlikesi varsa kadı hapishanesindeki mahpusun vali hapishanesine nakli mümkündü (Atar, 2008, s. 211-212).

Osmanlı Devleti'nde ise kaleler ve burçlar müstahkem mevkiiler olduğu için bu gibi yerler daima hapisane olarak kullanılmıştır. Bunların yanı sıra Bizans'tan kalma binalar, Yedikule vs. de hapisane olarak kullanılmıştır. Kaleler hapisane olarak kullanıldığı gibi tutukevi olarak da kullanılmıştır. Örneğin Hüsamettin Ankaravî (ö. 964) bazı iddialar sebebiyle ahvali teftiş edilmek üzere Ankara Kalesi'ne hapsedilmiş ve orada vefat etmiştir (Avcı, 2008, 211-212). Yine Beyoğlu, Galata, Beşiktaş merkezleri ile Babiali, Bab-ı Askerî vs. gibi yerlerinde tevkifhane olarak kullanıldığını görüyoruz (Bozkurt, 1996, s. 111).

Günümüzde de aynı şekilde cezaevleri ile tutukevlerinin birbirlerinden ayrıldığını görüyoruz. Tutuklama kararının yerine getirilmesi 5275 sayılı Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanun md. 111 ve diğerlerinde düzenlenmiştir. Buna göre tutuklu ile mahkûmun aynı yerde tutulmaları bir zorunluluk gereğidir. Aksi taktirde tutuklu ve hükümlü aynı işleme tabi tutulacak bu da tutukluluğu peşin cezaya dönüştürecektir. Bu sebeple tutuklular normal güvenlik esasına dayalı tutukevlerinde, bu mümkün değilse kapalı ceza infaz kurumlarının bu amaca ayrılmış bölümlerinde tutulurlar (Özbek, 2011, s. 282).

Tutukluluk Süresi

Başlangıçta şunu belirtmek gerekir ki şüpheli bir kimse hakkındaki tahkikatın ertelenmesi caiz değildir. Aksine elden geldiğince hızlı bir şekilde tutuklunun keşif ve istibrası yapılmalıdır. Tutuklu bir kimsenin tutukluluk süresi bizzatî şahsın karakterine göre farklılık gösterebileceği gibi hâkime de bu noktada süre tayini yetkisi kimi âlimlerce verilmiştir. Tahkikat dışında borçlu kimse içinse tutukluluk süresi borçlunun fakir olduğu anlaşılıncaya kadardır. Örneğin borcunu mahkeme huzurunda ikrar eden kimseyi hâkim tutukladıktan sonra hakkında araştırma yapar. Varlıklı olduğu ortaya çıkarsa hâkim tutukluluğunu uzatır. Varlıksız olduğu anlaşılırsa serbest bırakır (Merginânî, t.y., III, s. 105).

Tutukluluk süresinin alt sınırında ihtilaf yoktur ve bu süre kendisinden kastedilen maksadın husule geldiği "bir saat" olarak tayin edilmiştir. Bu ise bir hadisi şerife dayandırılmaktadır. Rivayete göre Hz. Peygamber (sav) bir adamı günün bir saati hapsetmiş ve daha sonra da serbest bırakmıştır. Yine Peygamberimiz Beni Anbar'dan bir kadının halısını alan adamı hapsetmiş sonra da serbest bırakmıştır (Ebû Gudde, 1987, s. 103; İbn Ferhun, 1301, II, s. 137).

Tutukluluk süresinin üst sınırında ise mezhepler arasında ihtilaf söz konusu olduğu gibi mezhep içi ihtilaflar da vakidir. Durumu bilinmeyen kimsenin en fazla bir gün tutuklu kalabileceğini düşünenlerin yanı sıra iki ya da üç gün tutuklu kalabileceğini düşünenler de vardır. Bir grup âlim ise tutuklamanın bir aya kadar ulaşmasına cevaz vermişlerdir (Ebû Gudde, 1987, s. 104).

Hanefi, Hanbeli ve Mâlikî mezheplerindeki genel kabule göre şüphelinin durumu ortaya konulana kadar süre tayini hâkimin içtihadına bırakılmıştır (İbn Abidin, 2000, IV, s. 88; İbn Ferhun II, 1301, s. 159; İbn Teymiyye, 1386, XXXV, s. 398). Mâlikîlere göre ise meçhulü'l-hâl olan şüphelinin hapsi uzatılmaz. Bir seneden uzun olan hapis, uzun hapis kategorisindedir (Ebû Gudde, 1987, s. 104; İbn Ferhun, 1301, I, s. 266).

Fasık ve günahkâr kimseye isnat edilen suçun ispatının araştırılması için tutukluluk süresi Şafii'nin talebelerinden Abdullahu'z-Zübeyri'ye göre bir aydır. Daha fazla olamaz. Diğer Şafii hukukçularına göre tutuklama için belirli bir süre yoktur. Halifenin rey ve içtihadına bağlıdır (Mâverdî, 1909, s. 193). Diğer mezheplere göre ise şüpheliye isnat edilen suç ortaya çıkana kadardır. Hatta ölene kadar dahi bu sebeple tutuklu hâlde bırakılabilir (Ebû Yala, t.y., s. 258; İbn Abidin, IV, s. 76; İbn Ferhun, II, s. 155; Maverdi, s. 193). Ancak bazı Mâliki âlimlerine göre ise bir zanlı ölene kadar hapsedilemez (İbnü'l-Kayyim, 1317, s. 105).

Hanefilere göre tutukluluk süresi gerektiğinde uzatılır. Örneğin borcunu ödemeyen ve mali olmadığını iddia eden borçlunun malı olduğuna dair bir delil söz konusu olursa hâkim iki veya üç ay için davalıyı tutuklayarak durumunu araştırır. Zira tutuklama davalının haksızlığının ortaya çıkmasından ötürüdür. Tutukluluğunun uzatılmasının nedeni ise, davalının gizlemekte olduğu malını ortaya çıkarmaktır. Bu amaçla uzatılması gereken tutukluluk süresi iki veya üç ay olarak takdir edilmiştir. Ayrıca sürenin bir, dört ve altı ay olarak takdir edildiğine dair rivayetler de vardır (Merginânî, t.y., III, s. 105).

Özetle cumhur ulemaya göre tutuklu ister meçhulu'l-hâl olsun ister iyiliğiyle bilinen bir kimse olsun hapis müddetinin tayini hâkime bırakılır. Çünkü kişiler ve suçlar birbirlerinden farklıdırlar. Belli bir sınıflamaya tabi tutulmaları oldukça güçtür. Örneğin adam öldürme şüphesiyle yargılanan bir sanığın tutukluluk süresi tahkikat için yeterli olabileceken aynı süre kalpazanlık ya da casusluk yapan kimsenin tahkikatı için belki de yeterli olmayacaktır (İbn Ferhun, 1301, II, s. 315). Ulemanın tamamına göre zanlının tahkikatının yavaş yapılması caiz değildir. Bununla beraber tutukluluk süresinin uzatılması kimi zaman zanlı için zulüm olmaktadır. Her ne kadar hapis acı veren bir mekân da olsa orda kalma süresinin uzatılması kimi zaman hayırlı şeylere de sebep olabilir (Ebû Gudde, 1987, s. 105; Tarablusi, 1302, s. 196). Nitekim Allah (cc)'ın Hz. Yusuf'un kendisinden başkasından bir istekte bulunması sebebiyle, hatasını anlaması için hapis süresini uzatması Hz. Yusuf'a bir ihsan olmuştur (Yûsuf, 12/42).

Bunlarla beraber şayet hâkim diğer bazı davalarla meşgulse ve kendisine intikal eden davaya derhal bakamayacaksa bu durumda da davanın görülmesi için uygun zamana kadar şüpheli kimse tutuklanabilir (Behnesî, 1992, II, s. 95). Bu durumda tutukluluk süresi mahkemenin meşguliyeti bitene kadar olacaktır.

Sonuç

Muhakeme hukukundan beklenen sonucun alınmasını sağlayan arama, tutuklama vs. gibi koruma tedbirleri farklı kavramlarla da olsa İslam hukukunda yer bulmuş uygulamalar olmuştur. Bu tedbirler hukuki dayanağını kitap, sünnet ve icmadan almışlar ve böylece tarih boyunca İslam hukuku ile yönetilen devletlerde uygulanagelmışlerdir.

Söz konusu koruma tedbirlerinden olan tutuklamanın uygulama şekli, İslam muhakeme hukukundaki suçun şahsiliği, suç ve cezanın kanuniliği ve benzeri ilkelerden yola çıkılarak

oluşturulmuştur. Bunlardan özellikle muhakemenin uzun sürmemesi prensibi tutuklamanın İslam hukukundaki uygulanma şekli hakkında önemli ipuçları vermektedir. İslam, insanların hak ve hürriyetlerine kemal derecesinde ehemmiyet veren bir dindir. Bu bağlamda da hapsin bir ceza olarak İslam hukukunda oldukça kısıtlı bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Zira hapis cezası taziren verilen pek çok ceza çeşidinden sadece biridir. İslam hukukunda günümüzde olduğu gibi hapis cezası her suça miktarı değiştirilerek verilen bir ceza değildir. Bu durumun tabi bir sonucu olarak İslam hukukunda ihtiyati hapis yani tutuklama pek çok şarta bağlanmış ve böylece insanların mağdur olmaması için, keyfi olarak uygulanmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Şunu tekrar ifade etmek gerekir ki İslam hukukunda asıl olan davaların en kısa sürede sonuçlanmasını sağlamaktır. Böylece muhakeme için tutuklanan bir zanlı da çok uzun süre hapiste kalmak zorunda olmayacaktır. Bu durum zanlı için önemli olmakla beraber suçtan etkilenen mağdurun en kısa sürede hakkını elde etmesi açısından da oldukça önemlidir.

Tutuklama kararının verilebilmesi için bazı şartları haiz olması gerekir demiştik. Bunlar kuvvetli suç şüphesinin bulunması, tutuklama kararını yetkili mercinin vermiş olması ve tutuklama sebeplerinin bulunuyor olması şartlarıdır. Söz konusu şartları taşımayan bir tutuklama kararı usulüne uygun olmayan bir karar olmuş olur. Tutuklanacak kimse daha önce başka bir suçtan sabıkalı bir kimse olursa şahıs hakkındaki şüphe güç kazanır ve yetkili makam uygun gördüğü takdirde zanlının tutuklamasına karar verebilir. Bu ve benzeri şartların bulunması tutuklamanın keyfi bir uygulama olmasının önüne geçen şartlardır.

İslam hukukunda asıl olan bir kimsenin suçsuz, borçsuz vs. olduğudur. Yani İslam'da *berat-i zimmet asıldır*. Bu sebeple tutuklama pek çok şarta bağlanmıştır. Ayrıca tutuklanan bir kimsenin suçsuz olma ihtimalinin de bulunması sebebiyle hapis ya da tutukevi koşullarıyla cezalandırılmaması gerekli görülmüştür. İslam hukukunda tutuklu şahsa işkence yapılmasına cevaz verilmemiş, insan olması hasebiyle doğal olarak ihtiyaç duyduğu giyme, yeme, içme vs. gibi ihtiyaçlarının karşılanması sorumluluğu da zanlının parası bulunmadığı takdirde devlete yüklenmiştir. Çünkü hata eden bir Müslüman'a iyi muamelede bulunmak İslam hukukunda evleviyetle kabul edilmiş olandır. Kaldı ki Peygamberimiz esirlere iyi muamelede bulunulmasını tavsiye etmektedir. Öyleyse hata etmiş bir Müslüman'a iyi muamelede bulunmayı tercih etme de en tabi bir durumdur.

Özetle muhakemenin sıhhati için tutuklamaya başvurulması İslam hukukunda meşru görülmüş bir uygulama olmuştur. Birtakım şartlar ile takyid edilerek uygulamanın haksız sonuçları doğurmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu durumun en önemli sebebi ise bir Müslüman'ı haksız yere cemaatle namaz kılmak, hacca gitmek gibi ibadetlerden mahrum bırakmanın yanı sıra sosyal hayattan tecrit ederek söz konusu kimseye zulmetmiş olma ihtimalini en aza indirme isteğidir. Zira bunun sorumluluğu bilhassa ahirette oldukça ağır olacaktır.

Kaynakça

- Akgündüz, A. (1992). *Osmanlı kanunnameleri*. İstanbul: Hilal Matbaası.
- Akman, M. (2004). *Osmanlı Devleti'nde ceza yargılaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Amir, A. (1969). *et-Ta'zîr fî ş-şerîati'l-İslamiyye*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Apak, Â. (2006). *Anahatlarıyla İslam tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Atar, F. (1990). *İslam icra iflas hukuku*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası.
- Atar, F. (1991). *İslam adliye teşkilatı*. Ankara: Emek Ofset.
- Avcı, M. (2000). Osmanlı hukukunda tutuklama. *Yeni Türkiye Dergisi*, 31,701-731.
- Avcı, M. (2008). *Osmanlı ceza hukukuna giriş*. Konya: Mimoza Yayınları.
- Avde, A. (t.y.). *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslamî mukârenen bi'l-kânûni'l-vaz'î*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbu'l-Azli.
- Babertî, E. M. b. M. b. M. (1971). *el-İnâye şerhu'l-hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bardakoğlu, A. (1993). Hapis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. XVI, s. 55). İstanbul: TDV Yayınları.
- Beccaria, C. (2010). *Suçlar ve cezalar hakkında* (Çev. S. Selçuk). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Behnesi, A. F. (1992). *el-Mevsûatü'l-cinâiyye*. Beyrut: Daru'n-Nehazati'l-Arabiyye.
- Bilmen, Ö. N. (1970). *Hukukî İslamiyye ve istilâhâtî fıkhiyye kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları.
- Binark, İ. (1995). *6 numaralı mühimme defteri*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Bozkurt, G. (1996). *Batı hukukunun Türkiye'de benimsenmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Cessâs, E. B. A. b. A. R. (1335). *Ahkâmü'l-Kurân*. Matbaatü'l-Evkâfi'l-İslamiyye.
- Cerivî, M. b. A. (1991). *es-Sicnü ve mücibâtühu fî ş-şerîati'l-İslamiyye*. Medine.
- Davutoğlu, A. (1978). *Sahih-i Müslim tercüme ve şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat A.Ş. Matbaası.
- Düsüki, M. b. A. b. A. (2003). *Haşiyetü't-düsûki*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ebü Dâvud, İ.-H. S. b. E. S. (2000). *Süneni*. Riyad: Mektebetü'l-Mearif.
- Ebü Gudde, H. (1987). *Ahkâmü's-sicn ve muâmeletü's-sücenâ fi'l-İslam*. Matbaatu'l-Faysal
- Ebü Yûsuf, Y. b. İ. (t.y.). *Kitâbu'l-harâc*.
- Ege, H. (1985). *Sîret-i İbn-i Hişam tercemesi*. İstanbul: Ayyıldız Matbaası.
- Erdoğan, M. (2005). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Firuzabadi, M. (t.y.). *el-Kâmusu'l-muhîd*. Mısır: Matbaatu's-Saade.
- Hâkim, E. A. M. b. A. N. (2002). *el-Müstedrek ale's sahihayn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Hassaf, İ. E. B. A. b. U. (1994). *Şerhu edebi'l-kâdi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Haydar, A. (t.y.). *Dureru'l-hukkam şerhi mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul.
- İbn Âbidin, M. E. b. Ö. (2000). *Reddu'l-muhtâr ale'd-durri'l-muhtâr*. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir.
- İbn Ferhûn, Ş. E. A. (1301). *Tabsiratu'l-hukkâm fi usûli'l-akdiyye ve menahici'l-ahkâm*. Mısır: Matbaatü'l-Âmiratü'l-Şerefiyye.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. b. S. (1352). *el-Muhallâ*. Mısır: İdâretü't-Tabâati'l-Münire.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, M. (1317). *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye*. Mısır: Matbaatu'l-Âdâb ve'l-Müeyyed.
- İbn Kudâme, E. M. A. b. A. b. M. M. (1367). *el-Muğni*. Dâru'l-Menâr.
- İbn Nüceym, S. Ö. b. İ. (2002). *en-Nehru'l-fâik şerhu kenzi'd-dekâik*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye, E.-A. T. A. b. A. b. M. H. (1386). *Mecmû'u fetâvâ*. Matbaatü'l-Hukûme.
- İbn Teymiyye, E.-A. T. A. b. A. b. M. H. (1955). *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râî ve'r-raiyye*. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbnü'l-Arabî, E. B. M. b. A. (2009). *Ahkâmü'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Kasânî, A. E. B. b. M. (1910). *Kitâbu bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şirâi*. Mısır: Matbaatü'l-Cemâliyye.
- Kettânî, M. A. (1990). *H. Peygamber'in yönetimi (et-Terâtibu'l-idâriyye)*. (Çev. A. Özel). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Kunter, N. (1986). *Muhakeme hukuku dalı olarak ceza muhakemesi hukuku*. İstanbul: Kazancı Matbaası.
- Kunter, N. & Yenisey, F. (2005). *Ceza muhakemesi hukuku*. İstanbul: Aydınlar Matbaası.
- Kurtûbî, E. A. b. M. b. A. E. (2002). *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kurân*. Kâhire: Dâru'l-Hadis.
- Mâverdî, E. H. A. b. M. b. H. B. B. (1909). *Kitâbu'l-ahkâmî's-sultaniyye*. Mısır: Matbaatü's-Seâde.
- Merginânî, İ. B. E. H. A. İ. E. B. F. (t.y.). *el-Hidaye şerhu bidayeti'l-mübtedî*. Beyrut: Daru'l-Erkam.
- Mevslî, A. İ. M. İ. M. H. (t.y.). *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Erkam.
- Müslim, H. b. M. K. N. E. H. (1810). *el-Camiu's-sahih*. Daru's-Şab.
- Nesâî, E. A. b. Ş. (1964). *Sünen*. Mısır Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi.
- Neysabûrî, E. b. M. b. H. (1986). *el-Furûk li'l-kerâbisî*. Kuveyt: Şeriketü'l-Matbaatü'l-Asriye.
- Özbek, V. Ö. (2011). *Ceza muhakemesi hukuku*. Ankara: Sözkeseen Matbaacılık.
- Serahsî, M. b. A. b. E. S. (t.y.). *Kitâbu'l-mesûd*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Şafii, İ. E. A. M. b. İ. (1321). *en-Nassu'l-kâmil li kitâbi'l-ümm*. Bulak: Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye.
- Şirbini, Ş. M. b. M. H. (2006). *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ünsal, A. (2008). *İslam ceza hukukunda infaz yetkisi*. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Yılmaz, M. (2001). İslam tarihinin ilk üç asrında hapisanelere ve mahkûmların durumlarına insan hakları bağlamında genel bir bakış. *O.M.Ü.İ.F. Dergisi*, 12-13, 539-581.
- Yorgaki Efendi. (1326). *Usul-i muhakemat-ı cezaiyye kanunu*. İstanbul: Hürriyet Matbaası.
- Yurtcan, E. (2004). *Ceza yargılaması hukuku*. İstanbul: Kazancı Matbaacılık.
- Zeydan, A. (1988). *el-Ukûbetü fi'ş-şeriatî'l-İslamiyyeti*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâleti.
- Zeylaî, F. O. b. A. (2000). *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzî'd-dekâik*. Beyrût: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye.
- Zürkani, S. A. b. Y. (1307). *el-Câmi beyne ilmi'l-usûl ve'l-meânî*. Kahire: Matbaatü Muhammed Efen.

Şehristânî'nin Kur'an'ın Toplanması Sürecine İlişkin Yorumları “Ehl-i Beyt Merkezli Bir Okuma”

Ömer Dinç*

Giriş

Bilindiği üzere Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153) genellikle kelimata ama özellikle de mezhepler tarihi alanında ismi sıkça anılan bir ilim adamıdır. *Nihayetü'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde yetkin bir kelimacı olduğunu ortaya koymuş, *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eseri ise dinler ve mezhepler tarihi alanının temel kaynakları ve klasikleri arasında yerini almıştır. Ayrıca *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eseri onun hatırı sayılır bir felsefi birikime sahip olduğunu gösterir niteliktedir. Bunun yanında Şehristânî, kendisini tefsir sahasında göstermektedir. Bu niteliği de göz önünde bulundurulursa Şehristânî dinler ve mezhepler tarihçisi, felsefeci ve kelimacı olduğu kadar aynı zamanda bir müfessirdir.

Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr isimli müstakil bir tefsiri bulunan Şehristânî, bu tefsirinin mukaddimesinde Kur'an'ın toplanması sürecine dair, kendisi bir ehl-i sünnet kelimacısı olmasına rağmen farklı bir okuma yapmaktadır. Ona göre Kur'an'ın toplanması ve iki kapak arasına girmesi Ehl-i Beyt sayesinde mümkün olabilmıştır. Ayrıca Şehristânî, Kur'an'dan bazı ayetlerin çıkarılması, bu süreç içerisinde Ehl-i Beyt'e yapılan bazı olumsuz tavırlar vb. birçok tartışmalı hususu dile getirmekte ve meseleyi farklı bir zeminde ele almaktadır. Bu sebeple Şehristânî'nin bu alana dair görüş ve düşünceleri Kur'an tarihinin yeniden okunmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma Şehristânî'nin bu konudaki görüşlerini ve genelde Kur'an tarihi özelde ise Şehristânî'nin bu alanla ilgili yaklaşımlarını ele almayı hedeflemektedir.

* Arş. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.

Şehristânî'nin Kur'an'ın toplanması sürecine dair görüş ve düşüncelerine geçmeden önce, hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı dönem ve kendisi hakkında dile getirilen bazı hususların aktarılması Şehristânî özelinde meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Hayatı ve İlmî Kişiliğine Dair Bazı Notlar

Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, bugünkü Türkmenistan'ın Karakum Çölü sınırında yer alan Şehristan'da, bazı farklı bilgiler olsa da h 469 yılında dünyaya gelmiştir. Hayatının ilk dönemleri hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Yaşamış olduğu memleketinde çeşitli hocalardan ders almış, çeşitli beldelere ilim öğrenmek üzere seyahatlerde bulunmuş ve gittiği her yerde ilmî birikimini ispat etmiştir. Özellikle Nişâbur'a gidip Cüveynî'nin talebesi olan hocalardan ders alması ve ilmî noktadaki gelişimini burada kemal derecesine ulaştırması, daha sonraki yıllarda kendisinin Nizamiye medreselerinde ders vermeye yetkin bir hoca konumuna gelmesine vesile olmuştur. Vermiş olduğu dersler ve halka yönelik yaptığı vaazlarla herkesin dikkatini celp etmiştir. Horasan'a geçtiği zaman, Sultan Sencer'in veziri Ebu'l-Kasım Nasruddin Mahmud b. Muzaffer el-Mervezi'nin hizmetine girmiş ve kendisine Divânü'r-Resâil'de naiplik görevi verilmiştir. Bu vesileyle kendisi Sultan Sencer'in çok yakın arkadaşı olmuştur. Horasan'dan ayrıldıktan sonra Tirmiz'e gitmiş ve Nakîbüleşrâf, Ebu'l-Kasım Mecdüddin Ali b. Cafer b. Ali el-Musevî'nin hizmetinde çalışmıştır. *Musâra'atü'l-Felâsife* adlı eserini ona sunduğu gibi *el-Milel ve'n-Nihal'in* bir nüshasını da kendisine hediye etmiştir. Hayatının son zamanlarını Şehristan'da geçirdiği ve hicri 548 yılında vefat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir (Akyol, 2011, s. 15-23; Harman, 2010, s. 467-468; Öztürk, 2010, s. 196-201; Şehristânî, 2008, s. 16-27; Tanci, 1979, s. 393-396; Yörükân, 2005, s. 15-35).

Şehristânî'nin yaşadığı dönem, ilmî hayatın zirveye çıktığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Bağdat o dönemde ilim merkezi hâline gelmiş ve İsfahan, Rey, Merağa, Nişâbûr gibi bölgelerde yetişen âlimler Bağdat'ta bulunan medreseleri ziyaret etmek suretiyle kendi ilmî yeterliliklerinin hangi seviyede olduğunu görebilmişlerdir (Yörükân, 2005, s. 7-9). Şehristânî de ilmî seviyenin zirveye çıktığı bu dönemde kelam, dinler tarihi, felsefe gibi alanlarda pek çok eseri vücuda getirmiştir. Şehristânî'nin günümüze ulaşan eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. el-Milel ve'n-Nihal.
2. Nihayetü'l-İkdâm (Nihayetü'l-Akdâm) fi 'İlmi'l-Kelâm.
3. Musâra'atü'l-Felâsife.
4. Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr.
5. Risâle fi Mevdûi 'İlmi Vâcibi'l-Vücûd (Risâle ilâ Muhammed el-Îlâkî).
6. Mes'ele (Bahs) fi İsbâti Cevheri'l-Ferd.
7. Kıssatu Seyyidinâ Yûsuf Aleyhisselâm (Şerhu/Tefsîru Sureti Yûsuf).
8. Meclis fi'l-Halk ve'l-Emr (Akyol, 2011, s. 21-23; Harman, 2010, s. 468; Öztürk, 2010, s. 198-200; Tanci, 1979, s. 394-396; Şehristânî, 2008, s. 21-24; Yörükân, 2005, s. 23-35).

Şehristânî'nin İtikadi-Mezhebî Kimliği: Bazı Eleştiri ve İthamlar

Şehristânî'nin dinî kişiliği ve mezhebî kimliği ile alakalı olarak sağlığında iken birtakım tartışmaların başladığı tarihî kaynaklarda zikredilen bir husustur. Kendisi hakkında "itikadı bozuk, İsmailî inancı benimsemiş, yoldan çıkmış" (Harman, 2010, s. 467) gibi birtakım tereddüt ve ithamlar ortaya atılmıştır. Bu eleştirilerle birlikte kendisini bu noktada savunan birtakım görüş ve düşüncelerin de var olduğu bilinmektedir. Şehristânî'nin kimliğiyle alakalı zikredilen görüşler maddeler hâlinde aktarılırsa kendisi hakkında şu düşüncelerin ortaya çıktığı görülecektir:

1. Şehristânî itikat yönünden problemlili, ilhada eğilimli bir kişidir.
2. Şehristânî Batıniyye-İsmailiyye'ye meyilli, bu fırkanın propagandasını yapan, dolayısıyla Şiiilikte aşırı bir noktada bulunan bir kişidir.
3. Şehristânî İmamiyye Şiası'nın en sert muhaliflerinden biridir.
4. Şehristânî tam anlamıyla Sünni/Eş'âri itikadını benimsemiş bir kişidir (Mayer, 2008, s. 94-107; Öztürk, 2010, s. 201-207; Tanci, 1979, s. 394-396).

Ancak Şehristânî ile ilgili bahsi geçen bu eleştirilerin, kendisinde tahakkuk ettiğini ispatlayan kesin bir bilgi de mevcut değildir. Ayrıca bu eleştiri ve ithamların nerden kaynaklandığı ve ne zaman ortaya çıktığıyla alakalı herhangi bir somut veri de bulunmamaktadır. Şehristânî'ye yönelik yapılan bu ithamların sebebine dair yapılan yorumlardan birkaçını zikretmek yerinde olacaktır:

"(...) Rekabetin yoğun olduğu ve rakipleri zayıflatmak için çeşitli isnatların yapıldığı bir ortamda ve özellikle Selçuklular Döneminde bir kimseyi karalamanın en etkili yolu onun İsmailî olduğunu iddia etmektir. Gerek Harzimi gerekse Sem'ânî'nin metinlerinin bu durumu yansıtmış olması muhtemeldir. Bununla birlikte Şehristânî'yi itham edenlerin bazı haklı gerekçeleri de olabilir. Çünkü Şehristânî'nin felsefeye düşkünlüğü bir kısım çevrelerde onun şeriatin nurundan uzaklaşıp felsefe karanlığına dalması şeklinde değerlendiriyordu. (...)" (Harman, 2010, s. 467).

"(...) Her ne kadar Şehristânî eserinde (tefsirinde) Şia'nın önde gelen hadis âlimlerinden el-Kuleynî'nin el-Kâfi eserinden nakil yapsa bazı yerlerde İmam Cafer es-Sâdık'tan rivayetler nakletse ve Ehl-i Beyt imamlara hürmet etse de bunlar benzeri örneklerden hareketle onun Şii hele de İsmailî eğilimler içinde olduğunu söylemek doğru ve insafılı bir yaklaşım değildir. Özellikle Toby Mayer'in Şehristânî'nin tefsirinde adını zikretmediği bir hocadan tefsir konusunda ders aldığını belirtmesinden hareket ederek burada adı zikredilmeyen zatın Hasan Sabbah olmasa da onun daîilerinden biri olma ihtimalinden bahsetmesi son derece yanlış ve art niyetli bir değerlendirmedir. Zira bu iddia Şehristânî'nin genel görüşleriyle ve diğer eserlerindeki genel fikirleriyle dahası her iki zatın da Şehristânî'nin kelamda Eşarî fıkihta Şafii mezhebine mensup olduğunu belirten tespitleriyle açık bir çelişki arz etmektedir. Bütün bunların ciddi bir şekilde

teknik edilerek diğer eserlerle karşılaştırılmasını ve daha derinlikli incelemelere konu edilerek meselenin bütün yönleriyle vuzuha kavuşturulmasını zorunlu kılmaktadır. (...)” (Okumuş, 2010, s. 220).

“(…) Bütün bu mülahazaların ardından şu hususu bir kez daha belirtmek gerekir ki Şehristânî'nin Batınî-İsmailî olduğu iddiası pek müdellel gözükmemektedir. Gerçi Toby Mayer gibi bazı araştırmacılar Şehristânî'nin hoca-talebe ilişkisine yönelik vurgusunu Nizârî-İsmailî gelenekte çok önemli bir yer tutan talim ilkesiyle, tezat-terettüb kavramlarını da yine İsmailiyye'nin Batınî davet organizasyonundaki hiyerarşik yapıyla ilişkilendirmiştir; ancak bu düzeyde benzerlikler Şehristânî'nin Batınî-İsmailî olduğunu ispata kâfi değildir. Keza Mefâtihu'l-Esrâr'ın nazım, tefsir, nüzul, meânî başlıkları altında kimi Sünnî müfessirlere yer yer atıfta bulunmuş olması da onun Sünnî olduğunu söylemeyi mümkün kılacak güçte bir delil değildir. Buna mukabil Küleynî'nin el-Kâfî'si, Ayyâşî'nin Tefsiru'l-Ayyâşî'si gibi Şii-İmami kaynaklara açıkça atıfta bulunması, reyle tefsirin caiz olmadığı vurgusu, Ehl-i Beyt telakkisi, Kur'an'ın cem keyfiyeti ve tahrif meselesi, tevelli-teberri, imamet gibi birçok konuyla ilgili görüşleri Şehristânî'nin Şii-İmami geleneğe mensubiyetini değilse de en azından derin muhabbet ve meylini gösterir niteliktedir. Bu derin muhabbet ve meyil ise, İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi ya özsel ve içtenliktir ya da Şii çevrelere sempatik görünmek niyetine mebnidir.” (Öztürk, 2010, s. 235-236).

Bir Müfessir Olarak Şehristânî: “Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr” isimli tefsiri

Şehristânî'yi müfessirler tabakasına dâhil eden, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr* isimli tefsiri İranlı araştırmacı Muhammed Ali Azerşeb tarafından tahkik edilerek 2008 yılında Tahran'da basılmıştır. İlk cildi 600 sayfadan oluşan tefsirin ikinci cildi sayfa numaralarına kaldığı yerden devam edecek şekilde numaralanmış, fihristler ve indekslerle birlikte 1271 sayfadan oluşacak şekilde iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Tefsirin ana metninin başında Şehristânî'nin daha çok tefsir usulü ve ulumu'l-Kur'an konularını ilgilendiren önemli bir mukaddimesi yer almaktadır. Mukaddimenin ardından birinci ciltte Fatıha tefsiri ve Bakara suresinin 123. ayete kadar olan tefsiri yer almaktadır. İkinci ciltte ise Bakara suresinin 124. ayetinden 286. ayete kadar diğer ayetlerin tefsiri yer almaktadır.

Tefsirin mukaddimesine gelince, *Mefâtihu'l-Furkân* başlıklı mukaddimede on iki bölüm/başlık bulunmakta ve bu başlıklar altında sırasıyla şu konular ele alınmaktadır: (1) İlk ve son nazil olan ayetler ve Kur'an'ın nüzul sırası; (2) Kur'an'ın cem edilmiş keyfiyeti üzerine; (3) Kur'an surelerinin nüzul sırası ve sıralama konusunda ravilerin ihtilafı; (4) Kıraatler; (5) Kur'an okuyan kişiye müstehap ve mekruh olan hususlar; (6) Kur'an'daki surelerin, ayetlerin, ke-limelerin, harflerin sayısı; (7) Sahabe ve diğer nesiller arasındaki belli başlı müfessirler ile tefsir sahasında telif edilen kayda değer eserler; (8) Tefsir ve tevilin anlamı; (9) Umum-husus, muhkem-müteşabih, nasih-mensuh; (10) Halk ve emr ilkeleri uyarınca kesinleşmiş/mefrûğ

ve henüz kesinleşmemiş/müste'nef ilâhî hükümler ile zıtlık-düzen ilkeleri; (11) Nazım, fesa-hat, belagat, hidayet gibi yönlerden Kur'an'ın icazı; (12) Kur'an tefsirinin ön şartları.

Şehristânî'nin Kur'an ve tefsire dair bakışını önemli ölçüde yansıtan bu mukaddimenin özel-likle ikinci faslında Kur'an tarihine ilişkin ilginç ve dikkat çekici yorumları yer almaktadır. Bu fasılda kendisi klasik ulumu'l- Kur'an ya da tarih kitaplarında yer alan Kur'an'ın iki kapak arasına toplanması *sürecine ilişkin* hususlara farklı bir açılım getirmektedir. Her ne kadar Kur'an'ın toplanmasına dair bilinen verileri kullansa da alışık olunmadık bazı bilgiler aktar-ması ve meseleyi ehl-i sünnetin benimsediği bir biçimde anlamak yerine Ehl-i Beyt merkezli bir alana kaydırması oldukça önemli görünmektedir.

Şehristânî'nin Kur'an Tarihine İlişkin Yorumları

Şehristânî'nin *Mefatihü'l-Furkân* isimli mukaddimesinin ikinci faslı olan "*Kur'an'ın Cem Ediliş Keyfiyeti Üzerine*" başlıklı kısımda Kur'an'ın iki kapak arasına alınış sürecini kendine özgü bir kurgu içerisinde ele almaktadır. Şehristânî bu fasıla başlarken öncelikle Kur'an'ın toplan-masını gerektiren tarihî şartları izah ettiği ve bu durumdan hareketle meseleyi kronolojik olarak açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

Klasik Kur'an Tarihine Dair Bilgiler

Şehristânî Kur'an'ın iki kapak arasına toplanmasını zaruri kılan şartları açıklarken özellikle klasik ulumu'l-Kur'an kitaplarında yer alan, Müslümanların Yemame Savaşı sonrasında çok sayıda Kur'an hafızını şehit vermeleri ve bu olay üzerine Hz. Ebû Bekir'in Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ın toplanması emrini verdiğiğine dair bilgileri nakletmektedir. Bu emir neticesinde Zeyd b. Sâbit'in deri parçaları, kürek kemikleri ve hurma dallarında bulunan Kur'an parçala-rını ve sahabilerin ezberindekileri bir araya getirmek suretiyle Kur'an'ın istinsahını gerçek-leştirdiğini ifade etmektedir (Buhârî, 1997, s. 894; Suyûti, 2007, s. 116; Şehristânî, 2008, s. 9). Daha sonraki süreci de ele alan Şehristânî, Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasındaki zamanı aktarırken Hz. Ebû Bekir'in Kur'an parçalarını bir araya getirilmesi için emir verdiğini ve Hz. Ömer'in de halifeliği döneminde Kur'an'ın tek bir sahife/nüşhada kayda geçirilmesini em-rettiğini söylemektedir (İbn Ebî Dâvûd, 1985, s. 17; Şehristânî, 2008, s. 9).

Şehristânî Kur'an'ın toplanması ve bir kitap hâline getiriliş sürecini kronolojik olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Hz. Ömer'in verdiği emir neticesinde bir nüsha hâline getirilen Kur'an'ın ve Hz. Ebu Bekir Döneminde toplatılan Kur'an parçalarının, vefatına kadar uzun bir süre Hz. Ömer'in yanında kaldığı daha sonra kızı Hz. Hafsa'ya intikal ettiği Şehristânî tarafından dile getirilen başka bir husustur (İbn Ebî Dâvûd, 1985, s. 16; Şehristânî, 2008, s. 9).

Hz. Ömer Döneminden sonra Hz. Osman zamanında Kur'an'ın toplanması ve bir mushaf hâ-line getirilmesi sürecini de ele alan Şehristânî, genel olarak Kur'an tarihi ile ilgili bilinen du-rumları aktarmaya devam etmektedir. Hz. Osman'ın halifelik makamına geçtiği vakit, Iraklı

ve Şamlı Müslümanlar arasında Kur'an (metni) noktasında fikir ayrılığı meydana geldiğini, her grubun elinde, diğer grubun nüshasından farklı Kur'an nüshaları bulunduğu aktaran Şehristânî, bu durumun tarafların birbirini tekfir etmesine neden olduğunu zikretmektedir. Bu süreçte Huzeýfe b. el-Yemân'ın Müslümanlar arasında zuhur eden bu ayrılığı Hz. Osman'a bildirip kendisine: *"Yahudi ve Hristiyanların ihtilaf etmesi gibi Müslümanlar arasında da görüş ayrılıkları belirmeye başlamadan önce bu ümmetin durumuna bir çare bul."* dediğini, bunun üzerine Hz. Osman'ın Hz. Hafsa'ya, *"Nüsha hâline getirilen sahifeyi bize gönder de ondan muhtelif nüshalar çıkaralım."* (Buhârî, 1997, s. 894; Suyûtî, 2007, s. 117) diyerek haber gönderdiğini ve Hz. Hafsa'nın da anılan sahifeleri Hz. Osman'a yolladığını aktarmaktadır. Bunun akabinde de Hz. Osman'ın ilk toplamada görev alan Zeyd b. Sâbit ile Ebân b. Saîd'i yanına çağırıldığını ve onlara Kur'an'ın toplanması talimatı verdiğini anlatmaktadır. Bu talimat üzerine onların Kur'an'ı topladığını ve Hz. Ömer'in nüshası ile karşılaştırdıklarını nakleden Şehristânî, yapılan karşılaştırma neticesinde her iki nüshanın da aynı olduğu söyleyerek gelenekte de kabul edilen bu süreçleri üzerinde fazla değişiklik yapmadan bize anlatmaktadır (Şehristânî, 2008, s. 9.).

Şehristânî Hz. Osman Döneminde Kur'an'ın bir nüsha hâline getirilip o nüsha esas alınarak çeşitli Kur'an nüshalarının istinsahının gerçekleşmesine ilişkin bir rivayete de yer vermektedir. Hz. Osman'ın Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez-Zübeyr, Saîd b. Âs Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'a emir verdiğini ve onların da Kur'an'ı muhtelif nüshalar dâhilinde istinsah ettiğini zikretmektedir. Bununla birlikte Hz. Osman'ın istinsah heyetinde yer alan üç Kureyşli üyeye *"Siz ve Zeyd b. Sâbit Kur'an'dan herhangi bir şeyin yazımı hakkında ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lehçesi üzere yazınız. Çünkü Kur'an Kureyşlilerin diliyle nazil oldu."* dediğini aktarmaktadır (Buhârî, 1997, s. 894; Suyûtî, 2007, s. 117). İstinsah heyetinin bu emir doğrultusunda hareket ettiğini söyleyen Şehristânî, sahifelerin/mushafların istinsah işlemi tamamlanınca Hz. Osman'ın Hz. Hafsa'ya sahifesini iade ettiğini ve her bölgeye bir nüsha mushaf gönderdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Şehristânî istinsah faaliyetiyle ilgili olarak Zeyd b. Sâbit'in şöyle dediğini aktarmak suretiyle konuyu başka bir alana kaydırmaktadır. Zeyd b. Sâbit şunları söylemektedir: *"Sahifelerin/mushafların istinsahı esnasında Ahzâb suresinden Peygamber'in (sav) okuduğunu işittiğim bir ayet tespit edilemedi. Neticede "Müminler içerisinde öyle kimseler vardır ki Allah'a verdikleri ahde sadakat gösterdiler. Kimi adağını ödedi (canını verdi) kimi de beklemektedir. Onlar, ahitlerini hiç değiştirmediler." (Ahzab, 33/23) şeklindeki bu ayeti Huzeýme b. Sâbit'in yanında buldum ve onu yerine kaydettim."* (Buhârî, 1997, s. 894; Şehristânî, 2008, s. 10).

Kur'an'ın Toplanması Sürecinde Yaşanan Olumsuz Durumlar ve Şehristânî'nin Bu Olaylara Bakışı

Zeyd b. Sâbit'in zikri geçen ifadeleriyle birlikte Şehristânî, Kur'an toplanması sürecine dair genel kanaatini yansıtan görüşlerini ve bu süreçle alakalı tartışmalı birçok hususu gündeme getirmeye başlamıştır. Bu bağlamda Şehristânî, Zeyd b. Sâbit'in sonradan bulunduğu ayet-

ten yola çıkarak kaybolan ayetlerin olduğuna dair bazı rivayetler aktarmaktadır. Özellikle Şehristânî'nin ilim ehlerinden diyerek aktardığı "Kim bilir Ehl-i Beyt'in faziletleriyle alakalı bu kabilden kaç ayeti kaybettiler? Zira (Ahzâb suresindeki) söz konusu ayet Allah yolunda canlarını feda edeceklerine dair Allah'a yemin etmiş dört zat hakkında nazil olmuştur. Bunlardan Abdullah b. Hâris b. Abdulmuttalib, Hamza b. Abdulmuttalib, Ca'fer b. Ebî Tâlib, Allah yolunda can vermişlerdir. Nitekim Abdullah Bedir günü, Hamza Uhud günü, Ca'fer-i Tayyâr ise Mûte'de şehit düşmüştür. (Ayette belirtildiği üzere) Allah yolunda can verme vaktinin gelmesini bekleyen ise Ali b. Ebî Tâlib (ra.)'dir." şeklindeki ifadeler (Şehristânî, 2008, s. 10). Ehl-i Beyt'i merkeze alan bir Kur'an tarihi okuması yaptığını gösterecek niteliktedir.

Bununla birlikte Kur'an'ın toplanması sürecinde yaşanan birtakım olaylarla alakalı rivayetlere de yer veren Şehristânî, Kur'an kıraati konusunda Müslümanlar arasında o dönemde ortaya çıkan görüş ayrılıklarına temas etmektedir. Bu çerçevede bazı kimselerin, Abdullah b. Mesûd, bazılarının ise Übey b. K'ab'ın, bazı Müslümanların da Huzeyfe'nin azatlısı olan Sâlim'in kıraatını okuduğunu ve bu durumun o dönemde önemli problemlere yol açtığını dile getirmektedir. Bu durum üzerine de Hz. Osman'ın sahabe arasından dili en fasih olan Saïd b. Âs ile yazısı en doğru olan Zeyd b. Sâbit'i görevlendirip birden fazla Kur'an nüshası yazılmasını emrettiğini dile getirmektedir (Şehristânî, 2008, s. 10).

Bunun akabinde Hz. Osman'ın çok sayıda mushafın yazım işini gerçekleştirdiği ve onları belli başlı merkezlere gönderdiğini ifade eden Şehristânî, o süreçte yapılan bu uygulamalara karşı çıkanların da olduğunu dile getirmektedir. Übey b. K'ab'ın Hz. Osman'a muhalefet ettiğinden ve özel mushafını teslim etmeye yanaşmadığından bahseden rivayetler, Şehristânî tarafından nakledilmektedir. Aynı şekilde Abdullah b. Mesûd'un da Hz. Osman'a muhalefette bulunduğu ve Hz. Osman'ın özel mushafı yaktığı süreçte mushaflarla ilgili icraatlarına karşı çıktığına dair rivayetlere Şehristânî yer vermektedir. Hatta zikredilen rivayetler içerisinde, klasik kitaplarda yer almayan bazı bilgiler de mevcuttur. Bu ilginç rivayetlerden birini aktaran Şehristânî, Abdullah b. Mesûd'un Hz. Osman'ı belli bir süre 'Mushafların yakıcısı' diye andığını ve bu duruma sınırlanan Hz. Osman'ın adamlarından birine İbn Mesûd'a haddini bildirmesini emrettiğini ve onun da İbn Mesûd'u omuzlardan tutarak yere çaldığını sonra da İbn Mesûd'un kaburgalarını kırdığını ve bu sebeple de İbn Mesûd'un öldüğünü nakletmektedir (Şehristânî, 2008, s. 10).

Şehristânî'nin Abdullah b. Mesûd'la alakalı aktarmış olduğu bu rivayet oldukça dikkat çekicidir. Kur'an'ın derlenip çoğaltılması faaliyetinde Hz. Osman'ın Zeyd b. Sâbit'e verdiği görev nedeniyle Abdullah b. Mesûd'un üzüldüğü ve Hz. Osman'a karşı bir tavır aldığı kaynaklarda zikredilen bir husustur (İbnü'l-Arabî, 1986, s. 63-65; İbn Teymiyye, 1989, s. 253-254). Ancak Abdullah b. Mesûd'un bu üzüntüsünün zaman içerisinde geçtiği ve söylemiş olduğu sözlerden dolayı pişmanlık duyduğu da ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Osman'ın Abdullah b. Mesûd'u dövdürmesine dair birtakım rivayetlerin ortaya atıldığı bazı kaynaklarda

geçmektedir. Fakat bu meseleyle alakalı zikredilen rivayetlerin uydurma olduğu noktasında âlimlerin görüş birliği bulunmaktadır. Dolayısıyla Şehristânî'nin böyle bir rivayeti açıkça zikretmesi ve bu noktada kendi görüşünü açıkça belirten bir ifadeye yer vermemesi, mesele- nin Şehristânî açısından nasıl değerlendirildiği sorusuna bir cevap bulmanın oldukça güç olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Kur'an tarihi bağlamında sahabe arasında ya- şanan birtakım olayların netlik kazanabilmesi, bu alanla ilgili daha geniş çalışmaların yapıl- masını gerektirdiğinden, biz bu meseleye kısaca değinmekle iktifa ediyoruz (A'zami, 2006, s. 247-250; Doğrul, 1978, s. 290-291; Maşalı, 2004, s. 79).

Şehristânî, mushaflarla alakalı süreçte yaşanan olumsuz durumlara temas etmekle birlikte, sahabenin icmasının Hz. Osman'ın telif ettirdiği mushaf üzerinde tahakkuk ettiğini, bunun- la beraber mushafı derleme işinde Hz. Osman'ın pek bir tasarrufu olmadığını zira derle- yenlerin Zeyd b. Sâbit ile Saîd b. Âs olduğunu dile getirmektedir (Şehristânî, 2008, s. 11). İnsanların elinde bulunan fakat Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in ulaşma imkânı bulamayıp da kendilerinin ulaşma imkânı buldukları ilave metinler hariç onlar da istinsahı yalnızca Hz. Hafsa'nın elinde bulunan ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer tarafından derlenmiş olan sayfeleri esas alarak gerçekleştirdiklerini ifade etmektedir.

Kur'an'ın Toplanması Sürecinde Kur'an'ın Tahrif Edildiğine İlişkin İddia ve İthamlar

Şehristânî'nin Kur'an'ın mushaflaşma sürecine dair zikrettikleri bu bilgilerin ardından, Kur'an'da var olup da sonradan Kur'an'a alınmayan ya da Kur'an'dan kaybolan ayetlerle ala- kalı daha önce rivayet ettiklerinin dışında başka rivayetler de aktarmaya devam etmekte- dir (Şehristânî, 2008, s. 11). Şehristânî, Zirr b. Hubeyş'ten aktardığı bir rivayete göre, Übey b. K'ab'ın Zirr'e şöyle dediğini aktarmaktadır: *"Sizce Ahzâb suresinin ayet sayısı kaç? Zir bu soruya cevabının şu olduğunu belirtmiştir: "Yetmiş üç veya yetmiş iki ayet". Übey b. Ka'b "Sadece bu kadar mı?" demiş; Zir "Evet bu kadar" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Übey b. K'ab "Allah'a yemin olsun ki, Ahzâb suresi Bakara suresine denkti ve 'recm' ayeti de onda bulunmakta idi." de- miştir. Zir Übey b. K'ab'a "Ey Ebu'l-Münzir! Recm ayeti de nedir ki?" diye sorduğunu, Übey'in ise recm ayetinin şu ayet olduğunu söylediğini belirtmiştir: "Evli kadın ve evli erkek zina yaptıkları- rında, ilahî bir ceza olarak onları mutlak surette recm edin! Allah Azîz'dir, Hakîmdir."*

Aynı şekilde Şehristânî, Saîd b. el-Müseyyeb'in Hz. Ömer'in uzun bir konuşma esnasında şunları dediğini aktarmaktadır: *"Recm ayetine bigâne kalmayın! Şüphesiz ki recm ayeti (Al- lah tarafından) indirilmiş bir ayahtır ve biz bu ayeti "Evli kadın ve evli erkek zina yaptıklarında, ilahî bir ceza olarak onları mutlak surette recm edin! Allah azizdir, hâkimdir." şeklinde okumuş- tuk. Şayet 'Ömer Allah'ın kitabına ilavede bulundu.' denmeyeceğini bilseydim/emin olsaydım, Kur'an'a onu bizzat kendi ellerimle yazardım."*

Şehristânî'nin burada yer verdiği, recm ayeti olarak bilinen bu rivayetler, bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarılması tartışmasında gündeme geldiği gibi özellikle tilaveti mensuh hükmü

baki olan ayetler arasında zikri geçen bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Metin içinde bahsi geçen bu rivayetlerin Hz. Ömer tarafından rivayet edildiği bilgisi ulumu'l-Kur'an kitaplarının çoğunluğunda yer almaktadır. Bazıları bu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını da içeren rivayetleri esas almak suretiyle, "recm" cezasının var olduğunu, uygulandığını ve recm ayeti olarak aktarılan bu ayetin ise bir hikmete mebni olarak Kur'an'dan tilavetinin nesh edilip hükmünün devam ettiğini savunmuşlardır. Bazıları ise aktarılan bu rivayetin sahih olmadığını, Kur'an konusunda oldukça hassas olan Hz. Ömer'in böyle bir söz söylemesinin tasavvur edilemeyeceğini ve bunun Kur'an'ın tahrif edildiği iddiasını kabul etmek anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Konuyla alakalı ortaya çıkan bu iki eğilim dikkate alınırsa meselenin daha derin bir şekilde ele alınması gerektiği fikri açıkça görülecektir (Çetin, 2006, s. 579-581; Gürkan, 1980, s. 16-20; Karataş, 1996, s. 191-204; Özdeş, 2005, s. 71-86).

Şehristânî recm ayeti dışında Kur'an'daki bazı ayetlerin kaybolduğuna ilişkin bazı rivayetler zikretmektedir. "Münafıklar, haklarında, gönüllerindeki duygu ve düşünceleri haber verecek bir surenin inmesi noktasında sürekli bir çekince içerisindeyler." (Tevbe, 9/64) ayeti hakkında Atâ'nın İbn Abbâs'tan şunları söylediğini nakletmektedir: "Bu ayetin bulunduğu surede, münafıklardan yetmiş kişinin kimler oldukları, onların ve babalarının isimlerinin zikri geçmekte idi. Ancak daha sonra evlatlarının gönlünü almak amacıyla söz konusu ayetler bu sureden çıkarılmıştır. Yine bu surede şöyle bir ayet bulunmakta idi: "Ey Peygamber hanımları evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve sünneti zikredin!" (Şehristânî, 2008, s. 11). Şurası belirtilmelidir ki aktarılan bu rivayetin klasik Sünni kaynaklarda yer almadığı görülmektedir. Ayrıca ayetin muhtevası incelendiği ve Şehristânî'nin de Ehl-i Beyt'e yönelik ilgisi göz önüne alındığında aktarılan rivayetin, Şia kaynaklı olduğu hissi uyanmaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin tefsirini tahkik edip yayına hazırlayan naşirin de bu rivayetin kaynağını Şia kaynaklı bir müelliften zikretmesi, bu bilginin Şia tarafından ortaya atıldığı fikrini doğrulamış olmaktadır (Şehristânî, 2008, s. 557-559).

Şehristânî, kaybolan ya da Kur'an'a alınmayan ayetlerle alakalı rivayetlere genişçe vermektedir. Bu bilgiler arasında Abdullah b. Mesûd'un 'Muavvizeteyn' ve 'Fatiha' surelerini; mushafına yazmadığı ancak Übey b. K'ab'ın kunut dualarını iki sure olarak mushafına kaydettiğini söylemektedir. Bu bilgilerin yanında Kur'an'dan savaş esnasında kaybolan ayetlerin varlığına ilişkin rivayetler aktaran Şehristânî, Ebû'l-Âliye ve Mücâhid'in şöyle söylediklerini nakletmektedir: "Ahzâb suresi üç yüz ayetti ve bu ayetlerin hepsi kaldırıldı/neshedildi. Neshedilen bu ayetler içerisinde şöyle bir ayet de vardı: "Allah'ım! Kafirlerle azap et, kalplerine korku sal, onların arasını boz." Bu suredeki pek çok ayet Ridde Savaşlarında (hafız sahabilerin şehit olmasına bağlı olarak) kayboldu. Ancak bu kaybolan ayetler haram ve helal konularını ihtiva eden ayetler değildi." Nitekim Hz. Ömer'in de bu hususla alakalı olarak şunu söylediğini nakletmektedir: "Ben Ridde savaşları (Müseleme günü) esnasında olduğu gibi Kur'an hafızlarının topluca katledilmesi ve neticede Kur'an'dan bazı ayetlerin kaybolup gitmesinden korkuyorum." (Şehristânî, 2008, s. 12). Şehristânî'nin aktardığı bu rivayetlerin çoğunluğu Kur'an'ın bir kısmının tahrif

edildiği iddiasını ortaya koyan rivayetler olarak gözükmektedir. Ancak Şehristânî bu rivayetleri naklettikten sonra herhangi bir yorumda bulunmamıştır. İlerleyen kısımda bu tür rivayetlerin yanlışlığa vurgu yaparak Kur'an'ın tahrif olmayan yegâne bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü zikrederken de Ehl-i Beyt üzerinden bir vurguda bulunması meseleyi temellendirdiği zemini açığa çıkarması bakımından önemli görünmektedir (Şehristânî, 2008, s. 15).

Kur'an'dan kaybolan ayetlerle alakalı bu rivayetlere yer veren Şehristânî, bu aşamadan sonra Kur'an'ın istinsah faaliyeti esnasında Kur'an'da bazı kelimelerin ya da ayetlerin yanlış yazılışıyla alakalı rivayetlere de yer vermektedir. Bu rivayetleri vermeden önce, Kur'an'ın yazımı noktasında görev alan Zeyd b. Sâbit ve Saîd b. Âs'ın *Bakara* suresindeki التابوت kelimesindeki 'ت' harfi hariç herhangi bir kelimenin yazımı noktasında aralarında hiçbir görüş ayrılığı olmadığını; bu harfin yazımı noktasında ise biri yazının açık 'ت' ile diğeri ise التابوت şeklinde olmasını beyan ettiğini ifade ederek aslında Kur'an'ın istinsahının sağlıklı bir şekilde gerçekleştiğine vurgu yapmaktadır. Ancak bununla birlikte bu istinsah faaliyeti esnasında göreve seçilen ya da birkaç yazım hatasının bulunduğu hususunda bazı rivayetlere de Şehristânî tarafından yer verilmektedir. Örneğin Abdullah b. Mesûd'un kendisinin istinsah heyetine dâhil edilmemesiyle ilgili olarak şöyle dediği aktarılmaktadır: *"Zeyd b. Sâbit iki yaşında çocuklarla (so-kakta) oynuyorken ben yetmiş sureyi bizzat Resulullah (sav)'ın kendi ağzından aldığım hâlde, mushafın istinsahı faaliyetinde bana görev verilmedi."* (Şehristânî, 2008, s. 12). Bu noktada yani Hz. Osman'ın istinsah görevini Zeyd b. Sâbit'e vermesiyle ilgili olarak Şehristânî, şöyle bir açıklama getirildiğini de zikretmektedir: *"Hz. Osman, Zeyd'i, vahiy kâtibi olduğu için ve gerek Arap yazısını gerekse sair yazıları bildiği için seçmiştir."* (Şehristânî, 2008, s. 12). Şehristânî Kur'an'ın yazımı noktasında bazı hatalarının olduğuna dair birkaç rivayet daha zikretmektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Osman yazımı tamamlanan mushafa bakınca şöyle demiştir: *"Onda birtakım (imla) hataları görüyorum, hâl şu ki Araplar onu dilleriyle düzeltereklerdir (Yani okurken imlayı değil, aslını esas alacaklardır)." İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayette, İbn Abbâs, "efelem yetebeyyenillezîne amenû" (Rad, 13/31) şeklinde okuyunca kendisine ayetin aslının "efelem yey'esillezine amenû" olduğu söylenmiş; bunun üzerine o da "Öyle zannediyorum ki vahiy kâtibi bu ayeti uyuklarken yazmış." diye karşılık vermiştir. Bu hususla alakalı olarak Hz. Âişe de bazı harflerin yazılışında birtakım müstensih hatalarının bulunduğu bahsetmiştir (Şehristânî, 2008, s. 13).*

Şehristânî burada aktardığı rivayetlerin aslında aklen mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, sahabenin mushaftaki hata ve yanlışları gördükleri hâlde onları düzeltme yoluna gitmeyip de *"Araplar bu hataları okuma esnasında düzeltirler."* dediklerini düşünmek doğru değildir. Ancak Şehristânî bu düşüncesiyle birlikte şunları da zikretmektedir: *"Hâl şu ki Kur'an harfleriyle ilgili olarak sayısız ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilafların bir kısmı harflerin imlasıyla ilgili iken bir kısmı onların okunuşlarıyla ilgilidir. Bütün bu fikir ayrılıklarına rağmen mushafın iki kapağı arasında bulunanların tamamının Allah kelamı olduğu hususundaki bir icma nasıl sahih bir icma olabilir ki?"* (Şehristânî, 2008, s. 13).

Şehristânî burada yapmış olduğu sorgulamada, "iki kapak arasında bulunan Kur'an'ın" sıhhati noktasında bir şüphe uyandırmak istememektedir. Bilakis mushaftaki hataları ortaya çıkarmak için herhangi bir kaynak bulunmazsa Arapların kendi dilleriyle okumasının müşafhta olan hataları giderebileceğinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Daha sonra Şehristânî, bu açıklamanın ardından müracaat edilmesi gereken kaynağın Ehl-i Beyt olduğunu ifade etmekte ve Müslümanların Kur'an'ın toplanması konusunda Ehl-i Beyt'e müracaat etmemelerinden dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Ancak onun bu üzüntüsü Kur'an'da tahrifin vaki olduğuna inandığını da göstermemektedir. Çünkü kendisi, Hz. Osman'ın hazırlatmış olduğu mushafı Hz. Ali'nin göstermiş olduğu tavrı ortaya koymak suretiyle Kur'an'da tahrifin vaki olmadığını zaten söylemektedir. Nitekim Şehristânî ilerleyen sayfalarda şöyle diyecektir: "Hz. Ali (ra)'den onun sahabenin gerçekleştirdiği cemi hoş karşılamadığına dair herhangi bir bilgi varit olmamıştır. Aksine o (Hz. Ali) resmî mushaftan okumuş ve (bir ayet yazacağı zaman da) imam mushafta yazılı olan şeyi yazmıştır." (Şehristânî, 2008, s. 14).

Kur'an'ın Toplanması Süreci ve Ehl-i Beyt'in Rolü

Şehristânî Hz. Ali'nin Kur'an'ın toplanıp bir mushaf hâline gelme konusundaki tavrına ve onun bu faaliyetteki konumuna özel bir önem atfetmektedir. Bu bağlamda Şehristânî, Hz. Ali'ye Kur'an'ın toplanması faaliyetinde görev verilmemesini eleştirmektedir. Ona göre, Hz. Ali, sahabilerden Resulullah (sav)'a en yakın olan bir kimseydi. Ona böyle önemli bir işte görev verilmemesine Şehristânî anlam verememektedir (Şehristânî, 2008, s. 13). Hz. Ali'nin Hz. Peygamber (sav)'in cenazesinin hazırlanması, yıkanması, kefenlenmesi ve defni işlemlerinin tamamlanmasının ardından Kur'an'ın toplanmasını tamamlayana kadar başka işlerle uğraşmayacağına dair yemin ettiği bilgisini içeren rivayetleri aktaran Şehristânî, Hz. Ali'nin Kur'an'ı onda herhangi bir tahrife, tebdile, ziyade ve noksanlaştırmaya gitmeksizin bir araya topladığını ifade etmektedir (Şehristânî, 2008, s. 13).

Hz. Ali'nin Kur'an'ın toplanması sürecindeki önemine atıflar yapan Şehristânî, Hz. Ali mushafıyla alakalı rivayetlere de yer vermektedir. Muhammed b. Sîrîn'den aktarıldığına göre, o süreklilikli olarak Hz. Ali'nin yazdığı mushafı bulmayı temenni ediyor ve şöyle diyordu: "Şayet Hz. Ali'nin gerçekleştirdiği bu telif elimize bir geçmiş olsa onda (Kur'an'la ilgili olarak) pek çok bilgiye ulaşma imkânı buluruz." (Şehristânî, 2008, s. 13). Bir rivayete de göre de Hz. Ali Kur'an'ın cemini tamamladıktan sonra, oğlu Kanber ile birlikte yazımını tamamladığı bu mushafın tamamını noksansız olarak mescide (Mescid-i Nebevî) götürerek orada bulunan insanlara/sahabilere sundu. Denildiğine göre taşıdıkları malzeme bir deve yükü kadardı. Hz. Ali Mescid-i Nebevî'de bulunanlara şöyle söyledi: "İşte Allah'ın kitabı Hz. Muhammed'e (sav) indirdiği şekliyle budur, ben onu iki kapak arasında topladım." Bunun üzerine orada bulunanlar: "Mushaf'ını al götür senin olsun! Bizim ona ihtiyacımız yok." dediler. Bu sözün ardından Hz. Ali şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki sizler bu andan itibaren bir daha bu mushafı asla göremeyeceksiniz. Zira ben Kur'an'ı topladığımı size haber vermekle yükümlüydüm (görevimi yaptım)."

Bu olayın ardından Hz. Ali "*Ey Rabbim! Kavmim bu Kur'an'ı terk ettiler.*" (Furkan, 25/30) ayetini okuyarak evinin yolunu tuttu ve nasıl ki Hârûn (as), kendilerine delil getirdikten sonra kardeşi Mûsâ (as)'nın kavmini terk etmiş ise Hz. Ali de mescitte bulunan cemaati aynı şekilde kendi hâllerine terk etmişti (Şehristânî, 2008, s. 14).

Şehristânî, Hz. Ali mushafıyla alakalı verdiği bu rivayetlerden hareketle, Kur'an'ın toplanması ve mushaf hâline getirilmesi görevine kimin layık olduğunu ve Hz. Peygamber'in de bu görevi vereceği kimseyi gayet iyi bildiğini söylemektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre Kur'an'ı cem etme işini üstlenenler ortaya çıkacak herhangi bir problemlili durumda, Ehl-i Beyt'e müracaat etmeksizin problemlerini çözemezlerdi (Şehristânî, 2008, s. 14). Ayrıca Şehristânî, Kur'an'ın toplanması görevini üstlenenlerin, Kur'an'ın, Ehl-i Beyt'e has bir hitap olduğu ve Peygamber'in "*Size iki güvenilir kaynak bırakıyorum, Kur'an ve aşiretim.*" "*Size iki güvenilir kaynak bırakıyorum, Kur'an ve Ehl-i Beytim; o ikisine tutunursanız asla dalaletle sürüklenmezsiniz zira bu iki kaynak asla birbirleriyle çelişmezler.*" şeklindeki hadislerinde de geçtiği üzere Ehl-i Beyt'in İslam'ın iki temel yapıtaşından biri olduğu hususunda ittifak ettiklerini dile getirmektedir (Şehristânî, 2008, s. 14).

Bu görüş ve düşünceleriyle birlikte Şehristânî Kur'an'ın "*Hiç şüphe yok ki, Kur'an'ı biz indir-dik, elbette onu yine biz koruyacağız.*" (Hicr, 15/9) ayeti uyarınca korunduğunu ve bu korumanın da Ehl-i Beyt'in koruması aracılığıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir (Şehristânî, 2008, s. 14). Çünkü ona göre Kur'an ve Ehl-i Beyt asla birbirinden ayrılmazlar. Zira "*Biz, bu Kur'an'ın ayetlerini peş peşe onlara ulaştırdık.*" (Kasas, 28/51) ayetinin de delalet ettiği üzere Ehl-i Beyt'in zihninde ayetlerin birbiri ardına gelmesi Kur'an'ın Ehl-i Beyt'le bir bütünlük arz ettiğine ve "*Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir.*" (Kıyâme, 75/17) ayetinin delaletiyle de dinin bu iki yapı taşının yani Kur'an ve Ehl-i Beyt beraberliğinin asla bir ihtilafa konu olamayacağına işarette bulunmaktadır. Şehristânî, her ne kadar Kur'an'ın şu anki nüshasının belli bir kesimin (Ehl-i Beyt dışındakilerin) elinde olsa da onun gizli ama korunmuş olan asli nüshasının Ehl-i Beyt'in elinde olduğunu zikretmektedir. Nitekim "*Hayır o şerefli bir Kur'an'dır. Levh-i Mahfuz'dadır.*" (Burûc, 85/21) ayeti de Şehristânî'ye göre bu yönde bir delaletle sahiptir (Şehristânî, 2008, s. 15). Bu düşünceleriyle birlikte Şehristânî, Allah-u Teâlâ'nın, Araplar nasıl olsa düzeltirler diye, Kur'an'ın hatalı bir hâlde kalmasına göz yummayacak kadar kullarına karşı ikram ve lütuf sahibi olduğunu ve Allah'ın "*İkram olunmuş kulları vardır ki onlar Allah'ın sözünün önüne geçmezler, hep onun emriyle hareket ederler.*" (Enbiyâ, 21/26-27) ayetinde beyan olunan kullarının mevcudiyetini zikrederek Ehl-i Beyt'in önemine vurgu yaptığını dile getirmektedir (Şehristânî, 2008, s. 15).

Şehristânî, Kur'an'ın Ehl-i Beyt'in koruması ile korunduğunu ispat sadedinde Allah-u Teâlâ'nın Tevrat'ı -bu konuda varit olmuş olan habere göre- bizzat kendi eliyle yazdığı hâlde, onun levhalara yazılı bulunan özel bir nüshasının mevcut olup bu nüshanın da Harun evladından özel kimselerin elinde bulunduğunu aktararak Kur'an'ın asıl nüshasının tıpkı Tevrat'ta olduğu gibi Ehl-i Beyt'in elinde olduğunu ve bunu da Ehl-i Beyt'e mensup kimselerin koruduğunu ifade etmektedir (Şehristânî, 2008, s. 15).

Sonuç

Şehristânî'ye göre günümüzde iki kapak arasında yazılı olan Kur'an, her türlü tağyir, tebdil, lahn ve hatadan Allah'ın korumasıyla korunmuş Allah'ın Kelamı olarak önümüzde durmaktadır. Ona göre Kur'an'ın istinsahını gerçekleştiren kimse -ki bu Zeyd b. Sâbit'tir- yazım esnasında uyuklamamış, (yazımı esnasında Zeyd b. Sâbit'e) onu okuyan kimse de (Saïd b. el-Âs) hatalı okumamıştır (Şehristânî, 2008, s. 15). Şehristânî Kur'an'ı, hakkıyla okuyan bir topluluğa sahip olduğunu ve bu topluluğun da zikri geçtiği üzere Ehl-i Beyt olduğunu söylemektedir. Ona göre Ehl-i Beyt Kur'an'ın tevilini ve tenzilini de bilmektedir; onlar Kur'an'ı, sapkın kişilerin saptırmasından, batıl kimselerin intihallerinden uzak tutmuşlardır: Şehristânî'ye göre, "Vahiy hakkında engin bilgi sahibi olanlar, "Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. Şurası bir gerçek ki üst düzeyde akletme yetisine sahip olanlardan başkası böyle bir derin düşünmeyi gerçekleştiremez." (Âl-i İmran, 3/7) ayeti de Kur'an'ın korunması ve açıklanması hususunda Ehl-i Beyt'in ne derece önemli bir konumda olduğunu bir göstergesidir (Şehristânî, 2008, s. 15).

Kaynakça

- Akyol A. & Özel A. (2010). *Kitabu'l-musâraa/filozoflarla mücadele*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Akyol, A. (2011). *Şehristânî'nin filozoflarla mücadelesi, musâraatu'l-felâsife'ye göre, Şehristânî'nin felsefi görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- A'zami, M. M. (2006). *Vahyedişinden derlenişine Kur'an tarihi-Eski ve Yeni Ahit karşılaştırmalı bir araştırma* (Çev. Ö. Türker & F. Serenli). İstanbul: İz Yayınları.
- Buhârî, M. İ. (1997). *Sahihü'l-Buhârî*. Riyâd: Daru's-Selâm.
- Çetin, A. (2006). Nesih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXII, s. 579-581). İstanbul: TDV Yayınları.
- Doğrul, Ö. R. (1978). *Büyük İslam tarihi-Asr-ı Saadet*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- Gürkan, A. (1980). *Kur'an'ın nasih ve mensuh ayetleri*. Ankara: Elif Matbaası.
- Harman, Ö. F. (2010). Şehristânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXVIII, s. 467-469). İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Ebî Dâvûd, E. (1985). *Kitabu'l-mesâhif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Teymiyye, T. A. (1989). *Minhâcü's-sünne fi nakdi kelâmiş-şiatî'l-kaderiyye*. Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye.
- İbnü'l-Arabî, E. B. (1986). *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Karataş, Ş. (1996). *Şia ve Sünni kaynaklarda Kur'an tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Maşalı, M. E. (2004). *Kur'an'ın metin yapısı-mushaf tarihi ve imlâsı*. Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Mayer, T. (Ocak-Nisan, 2008). Şehristânî'ye göre Kur'an'ın sırları: Bir ön değerlendirme (Çev. M. Kaya). *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 93-140.
- Okumuş, M. (Bahar, 2010). Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî. *Mefâtihu'l-esrar ve mesâbihu'l-eberr. İslâmî ilimler Dergisi*, 5(1), 215-220.
- Özdeş, T. (2005). *Kur'an ve nesh problemi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Öztürk, M. (Summer-Fall, 2010). The different stances of al-Shahrastâni -a study of the sectarian identity of Abû l-Fath al-Shahrastâni in relation to his Qur'anic commentary, Mafâtiḥ al-asrâr. *Ilahiyat Studies: A Journal On Islamic and Religious Studies*, 1(2), 195-241.
- Suyûtî, C. A. (2007). *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Şehristânî, M. A. (2008). *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-eberr* (Nşr. M. Azerşeb). Tahran: Mirâs-ı Mektûb.
- Tancı M. (1979). Şehristânî. *İslam ansiklopedisi* (C. XI, s. 393-397). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Yörükân, Y. Z. (2005). *Ebu'l-Feth Şehristânî, "Milel ve Nihal" karşılaştırmalı bir inceleme ve mezheplerin tetkikinde usul* (Haz. M. Memiş). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Peygamberimizin Kur'an'dan İktibasları

Fatih Tok*

Giriş

Tebliğimizde ele alacağımız "Peygamberimizin Kur'an'dan İktibasları" konusu, aynı zamanda Peygamberimizin Kur'an'ı tefsirinin bir bölümünü ifade etmektedir. Kur'an'ın ilk müfessiri, tefsirinin miktarı üzerinde tartışmalar olsa da Hz. Peygamber'dir. Vahyin ilk ve doğrudan muhatabı olarak onun tefsirleri önemlidir. O, bazen ihtiyaç duyduğu için kendiliğinden bazen bir soru üzerine bazen de "siyak" münasebetiyle tefsirler yapmıştır. Biz de bu tefsir örneklerinden birini ancak hayatın içinde canlı olarak gerçekleşen bir yönünü ele alacağız. Onun hayatın içerisinde Kur'an'dan yaptığı alıntılar değerlendirileceğiz.

Onun iktibasları bizim için ayrı bir öneme sahiptir. Hayatın her alanında karşımıza çıkabilecek olan iktibasın, sahih ve doğru bir yöntemle nasıl olabileceğini bizlere öğretmiş olmaktadır. Çünkü o, Kur'an'ın ifadesiyle "hevasından konuşmayan" (Necm, 51/3) ve aynı zamanda uygulamaları takip edilmesi gerekli (sünnet) olan bir şahsiyettir. Kur'an'la bezenmiş bir ahlaka sahip olan Hz. Peygamber'in iktibasları, Kur'an'ı hayat kitabı olarak kabul eden bizler için önemli bir husustur.

Tebliğimizde öncelikle iktibasın ne demek olduğuna ve iktibas çeşitlerine değineceğiz. Peygamberimizin hangi sigalarla (kip) Kur'an'dan iktibasta bulunduğunu ortaya koyup bunların hangi alanlarda gerçekleştiğini örneklerle izah edeceğiz. Bu örnekleri konuyu sınırlamak için en sahih kabul edilen *Kütüb-i Sitte* eserleri çerçevesinde ele alacağız. Ayrıca iktibasa niçin ihtiyaç duyulduğunu ve nasıl bir sonuç elde edildiğini açıklayacağız.

* Öğr. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.

Fikrî ve mezhepsel tartışmaların yaşandığı her dönemde Kur'an, fırkalar tarafından (Haricî, Mu'tezilî, Şîa, Mürchie vs.) kendi fikirlerini desteklemek için temel kaynak olarak görülmüş ve bol bol iktibaslar yapılmıştır. Bundan dolayı Kur'an'dan yapılacak sahih bir iktibasın nasıl gerçekleşeceğini tespit etmek gerekir. Peygamberimizin örnekliliğinden yola çıkarak bunu da ortaya koymaya çalışacağız.

Sonuç olarak onun iktibasları bize nasıl bir zihin, düşünce ve ahlaki yapıya sahip olduğunu ve bunların kaynağının ne olduğunu gösterecektir. Bizim için model şahsiyet olan Resulullah'ın Kur'an'la olan münasebetini ve bizim için örnekliliğini bu iktibaslardan yola çıkarak da görebiliriz. Böylece tebliğimizde, Hz. Peygamber'in şahsında Kur'anî bir tefekkürün söze ve hayata yansımalarının nasıl gerçekleştiğini tespit etmiş olacağız.

İktibas ve Edebiyattaki Yeri

İktibasın Tanımı ve Tasnifi

İktibas sözlükte, "ilim almak, faydalanmak, ateş yakmak üzere bir yerden kor almak" anlamlarına gelir (Fîrûzâbâdî, 1987, s. 722; İbn Manzûr, t.y., VI, s. 167; Tâhirü'l-Mevlevî, 1994, s. 61). Bedî ilminin bir terimi olarak ise, "Bir şair veya nasirin ifadeyi süsleyip manayı kuvvetlendirmek maksadıyla ayet ve hadislerden bir kısmını -ayet ve hadis olduğuna bir delil bulunmaksızın- almasıdır." (Ali el-Cârim & Mustafa Emin 1993, s. 269-270; Cürçânî, 1992, s. 49-50; Kazvîni, 1980, II, s. 575; Tehânevî, 1982, II, s. 1187). Edebî bir metinde, ayet ve hadisler metin içine ustalıkla yerleştirilir ve kolayca tanınacağı için kaynakları gösterilmez. "Allah ve Peygamber şöyle buyurdu." gibi açık ifadeler edebî sanat olarak değer görmez.

Arap edebiyatında, ilk dönemlerden itibaren iktibas yapıldığını görüyoruz. Resulullah, dualarında ve hutbelerinde Kur'an'dan iktibaslar yapmıştır. Hatta Kur'an'dan iktibas yapılmayan hutbelere "betrâ" (güdük, bereketsiz) adı verilmiştir. İmrân b. Hittan'ın Ziyad b. Ebih'in huzurunda irad ettiği bir hutbe, edipler tarafından müzakere edilmiş ve içinde Kur'an'dan bir parça bulunsaydı bu zatın Arapların en büyük hatibi olacağı sonucuna varılmıştır (Câhız, t.y., II, s. 118). Arap edebiyatının hem nazım hem de nesir türlerinde kullanılan iktibas, daha çok nazımda tercih edilmiştir. İktibas edilen metinlerde vezin, kafiye, seci (nesirdeki kafiye) gibi zaruretlerle asıl anlamı bozmayan değişikliklerin yapılmasında bir sakınca görülmemiştir.

İktibas sanatı, Arap edebiyatından İnan ve Türk edebiyatına intikal etmiştir. Türk edebiyatı eserlerinde farklı şekillerde yapılan iktibas tasnifleri, genel olarak iki başlık altında alabiliriz:

Makbul/Müstahsen İktibas

Söz veya yazıda şeriatı aykırı düşmeyecek şekilde yapılan iktibaslardır. İktibas edilen ayet veya hadisin metnin anlamını güçlendirmesi yanında, muhatapta hoş bir tesir bırakıp heyecan uyandırması ve öğüt vermesi amaçlanır. Mehmet Akif,

“Leyse li'l-İnsani illâ mâ seâ derken Hüdâ,

Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha” beytinde Necm suresinin 39. ayetini iktibas etmiştir.” (Ersoy, 1991, s. 22).

Merdûd/Müstehcen İktibas

Ayet ve hadislerden şeriata aykırı ve İslam adabına uygun düşmeyecek şekilde yapılmış aktarımlardır. Taassup, kötü niyet sahibi olup da menfaat gözeten insanlar bu tür iktibaslarda bulunmaktadır. Dinî esasları hafife alan bu tür iktibaslardan kaçınılması tavsiye edilmiştir. Remzî'nin;

“Ölürüz içmeyince bir dem mey,

Ve mine'l-mâi külle şey'in hay” beytinde içkinin, “Biz her şeyi sudan yarattık” (Enbiyâ, 21/30) ayetinde ifade edilen hayat sebebi olma vasfı ile nitelendirilmesi ve içki içmeyince ölümün mukadder olacağına bu ayetin delil getirilmesi müstehcen iktibasa bir örnek teşkil eder (Bilgegil, 1989, s. 268-269; Kocakaplan, 1999, s. 78).

Ayrıca sözü tekit etmek için bir ayet, hadis ve edebî eserlerden örnekler verme yani istişhad etme de bir nevi iktibastır. Biz de tebliğimizde, Peygamberimizin Kur'an ayetleriyle yaptığı istişhadlarını, iktibas içerisinde ele alıp inceleyeceğiz.

İktibas Yapma Sebepleri

Burada değinmemiz gereken bir husus da iktibas yapma nedenleridir. Bir şair veya nasirin, ayet ve hadisten yaptığı iktibastaki ilk amacı, sözünü tezyin ve teyit etmektir (Bilgegil, 1989, s. 268; Kazvîni, 1980, II, s. 575; Tâhirü'l-Mevlevî, 1994, s. 61). İktibas yapma nedenlerini birkaç madde hâlinde zikredebiliriz:

- Kur'an'dan iktibas yapmak suretiyle söylenen sözün, ayetin açıklamasına dair olduğunu ifade etmek için olabilir.
- İktibas eden kişi kendi iddialarını delillendirmek ve şahit getirmek için iktibas yapabilir.
- Şair, nasir, hatip veya vaiz ifadelerini sözlerin en güzeliyle süsleyerek, canlılığını, etki gücünü ve değerini artırmak istediği için iktibas yapmış olabilir (Tok, 2005, s. 14).

İktibas Yapmanın Fıkhi Boyutu

Konuya girmeden son olarak iktibasın fıkhi boyutuna temas edeceğiz. Hutbe, mev'ıza (vaaz, dinî nasihat), ahit, naat ve benzerlerindeki iktibaslar makbul; gazel, risale ve kıssalardaki iktibaslar mübah; Allah'ın zatına nispet ettiği ifadeleri insana uyarlayarak iktibasta bulunmak veya ciddiyetten uzak şiirlerde, müstehcen nazımlar içerisinde Kur'an'dan iktibaslar yapmak ise caiz görülmemiştir (Ahmed Matlûb, 1996, s. 160; Bolelli, 2000, s. 315; Habenneke, 1996, II, s. 536; Tehânevî, 1982, s. 539). İktibas yapanın bunu hangi amaçla yaptığı önemli olduğu

gibi nasıl bir metin ve ortam içinde yaptığı da önem arz etmektedir. Sahih niyet ve amaçlarla, güzel metin ve ortamlar içinde yapılan iktibas caiz, aksi durumlarda yapılan iktibas ise caiz değildir denilebilir.

Ayrıca kafiye ve vezin uyumuna binaen iktibas edilen metni biraz değiştirmek caiz görülmüştür. Anlam üzerinde değişikliğe gitmeden, metindeki uyumu gözeterek yapılacak bazı değişikliklerde bir sakınca olmadığı kaydedilmiştir. Fakat yapılacak değişiklikler, iktibas edilen ayet ve hadisin tanınmasını engelleyecek düzeyde olursa edebî sanat olmaktan çıkar.

Peygamberimizin Kur'an'dan İktibasları

Peygamberimiz şair veya nasir olmadığı gibi öyle bir gayreti de olmamıştır. Bu yüzden tebliğimizde, Peygamberimizin yaptığı iktibasların edebî yönünden çok, hayatın içinde gerçekleşen yönüne ışık tutmaya çalışacağız. Onun yaptığı iktibaslar, farklı durumlarda ve çeşitli gayelerle olmaktadır. Bu durum ve gayelere misalleriyle birlikte değineceğiz.

Peygamberimizin yaptığı iktibaslar aynı zamanda onun, ayeti beyan ettiğini göstermektedir. Hayatın içinde yaptığı Kur'an iktibaslarının, bizim için edebî değerinden öte bazı anlamları olacaktır. Onun iktibaslarında Allah'ın terbiye ettiği bir zihnin, dile ve davranışlara yansımaları göreceğiz. Kur'anî tasavvura sahip bir zihnin ortaya koyduğu zikir, fikir ve davranışın uyumunun örneklerini elde etmiş olacağız. Ahlakı Kur'an olan bir Peygamberin, diline yansıyan sözlerinin asıl kaynakla olan irtibatını müşahede edeceğiz.

Tefsir-İktibas İlişkisi

Yapılan iktibas Kur'an'dan olduğu zaman, tefsirle bağlantısının olmaması düşünülemez. İktibas konusuna bazı tefsir usulü kitaplarında kısa açıklamalarla yer verilmiştir. Fakat iktibas yapılmasına ihtiyaç duyulan konu ile yapılan iktibas arasında anlam açısından doğrudan bir alaka olmalıdır. İfade edilen sözler (hatta yapılan davranışlar), yapılan iktibasla belli bir anlam uyumuna sahiptirler. Aynı zamanda birbirlerini beyan ve teyit etme durumundadırlar.

Kur'an'dan yapılan bir iktibas ile işlenen konu veya ortaya konulan davranış arasında anlam açısından bir uyum olmak durumundadır. Çünkü iktibas edilen ayetin anlamı ile iktibasın yapıldığı ortam (yazılı, sözlü veya fiili) birbirlerini destekleyici ve beyan edici konumundadır. Bu durum, iktibas edilen ayetin aynı zamanda bir tefsiri, hayata aktarılan bir yönünü ifade etmektedir.

Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri

İnsanlara hidayet rehberi olarak gönderilen Hz. Peygamber'in ilk görevi, kendisine nazil olan ilahî mesajlara iman (Bakara, 2/285) ve ardından insanların iman etmesi için onlara tebliğ etmektir (Mâide, 5/67). Tebliğ edilen mesaj, ilahî kaynaklı olmakla birlikte insanın idrak seviyesine indirgenmiştir. Mesajın birçok bölümü mücmel-özlü ifadelerle aktarıldığı için

beyana ihtiyaç duyulmuştur. Keza, bu beyan görevinin öncelikle Resulullah'a verildiğini; "Biz sana da Kur'an'ı indirdik. Ta ki insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve insanlar da iyice akıllarını kullansınlar." (Nahl, 16/44) ayetinden anlıyoruz. Beyan gerektiğinde sözle gerektiğinde de fiille olmuştur (Şatıbî, 1999, IV, s. 4).

Peygamberimiz beyan (tefsir) vazifesini çeşitli vesilelerle, farklı ortamlarda farklı tarzlarda yapmıştır. Resulullah, bazı durumlarda ayeti okuyup kendiliğinden bir açıklamada bulunmuştur. Bazen herhangi bir ayeti okuyarak "Manası nedir, bilir misiniz?"; "Bu ayetin ne hakkında indiğini bilir misiniz?" gibi muhatapların dikkatini çekecek bir soru sorduktan sonra, o ayetle veya ayette geçen bir kelimeyle ilgili açıklamada bulunmuştur. Bazı durumlarda ise "Niçin güldüğümü biliyor musunuz?" şeklinde ayetle alakalı olmayan bir soruya cevap vererek ayeti beyan etmiştir (Yıldırım, 1998, s. 70-71, 148).

Keza Peygamberimiz, sorulan bir soru üzerine beyanda bulunurlardı. Sahabe, iman ve amel arzusuyla bazen gaybi veya uhrevi konuları bazen nasıl amel etmeleri gerektiğini bazen de tam anlayamadıkları mücmel, müphem veya anlamını merak ettikleri veciz bir ifadeyi sorarlardı (Sürmeli, 2006, s. 143-151). Diğer taraftan müşrikler, Hristiyanlar ve bilhassa Yahudiler kâh istihza ve imtihan etmek kâh Müslümanları şüpheye düşürmek yahut da Hz. Peygamber (sav)'i müşkil durumda bırakmak arzusuyla birtakım sualler sorarlardı (Yıldırım, 1998, s. 174). Hz. Peygamber'in onlara verdiği cevaplar, aynı zamanda Kur'an'ı beyanın bir parçası olmuştur.

Onun beyan tarzlarından biri de bazı veciz ayetleri ziyade kelimeler kullanarak açıklamaktır. Bu ziyadeler kısa olmakla birlikte, umumun tahsisi, mücmelin beyanı gibi önemli vazifeler ifa etmişlerdir (Yıldırım, 1998, s. 196). Bazen ayetle doğrudan bir münasebet olmasa da siyak münasebetiyle konuyu bir ayete getirir ve o ayetle ilgili açıklamalarda bulunurdu.

Araştırmamızın esasını oluşturan ve hadislerin (söz ve fiil olabilir) sonunda ayet iktibas ederek yaptığı beyan, onun Kur'an'a yaklaşımının temel özelliklerindedir. Hz. Peygamber (sav), bazen bir hükmü belirttikten yahut izah ettikten veya bir nasihatte bulunduktan sonra bir ayet okurdu. Bu, Resulullah'ın Kur'an'ı açıklama tarzlarından en çok rastlanan ve en mühim olanlarından biridir (Yıldırım, 1998, s.180). Bu beyan tarzı çeşitli gayelere matuf ve farklı şekillerde olabilmekteydi. Bunların genel olarak tefsirî bir açıklama olmaktan ziyade, hayatın içinde gerçekleşmesi ve Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının anlam ve önemini belirtmeye yönelik olması bizim için ayrı bir önemi haizdir.

Peygamberimizin Kur'an'dan İktibas Yapma Nedenleri ve Örnekleri

Peygamberimizin tefsir tarzlarından birisi de hadislerin-sünnetin sonunda ayet okumak suretiyle ayetin lafzi ve fiilî manalarını izah etmesidir. Hadislerin nihayetinde ayet okunduğuna dair rivayetler, zahiren Peygamberimize nispet edilmekteyse de bazı şarihler tarafından

müdreç¹ oldukları ifade edilmiştir. Burada fail tasrih edilmezse, gaib fiildeki zamir, Peygamberimize de ravi sahabeye veya isnat zincirindeki ravilerden birine de raci olabilir (Yıldırım, 1998, s. 86-87). Bu zorluğa rağmen, Kütüb-i Sitte içindeki kaynaklardan tespit ettiğimiz hadisler ışığında tebliğimizi sunmaya çalışacağız.

Hz. Peygamber (sav) Kur'an'dan yaptığı iktibaslarını, bazen hiçbir siga kullanmadan yaparken bazen belirli sigalarla yapmıştır. Peygamberimizin en çok kullandığı iktibas sigası olarak "Dilerseniz şu ayeti okuyunuz." ifadesi dikkat çekmektedir. Bazen de belirli hiçbir siga kullanmaksızın hemen ayeti okumuştur. Bu duruma işaret eden husus ravilerin, "Sonra şu ayeti okudu veya sonra Resulullah şu ayeti okudu.", "Sonra Resulullah dedi ki" gibi ifadeleridir. Bazı durumlarda ise Resulullah iktibasa delalet eden şöyle bir ifade kullanmıştır: "Bunun, Allah'ın kitabında tasdik edici delili şu ayettir.". Bazen de "... (dediğini) işitmediniz mi?" ifadesiyle Kur'an'dan iktibas yaparak konuya açıklama getirdiğine işaret etmiştir (Tok, 2005, s. 26-30).

Yukarıda zikredildiği gibi Peygamberimiz bazı durumlarda bir hükmü belirttikten yahut izah ettikten sonra veya bir nasihatte yahut herhangi bir davranışta bulunduktan sonra bir ayet okurdu. Özellikle belirli bir davranışın ardından ayet okuması onun, "ayetle temessül etmesi, temessül etmek suretiyle açıklaması" tabiriyle ifade edilir (Yıldırım, 1998, s. 180). Onun, tebliğ ve tebyin vazifesi yanında, "üsve-i hasene" (Ahzâb, 33/21) olarak Kur'an'ı gerektiği şekilde temsil etme sorumluluğu da vardır.

Resulullah'ın ayet okuması her zaman aynı gayeye matuf olmadığı gibi aynı makamda da cari olmamıştır. Onun Kur'an'dan yaptığı iktibasların sebeplerini örnekleriyle beraber (Yıldırım, 1998, s. 180-195) şöyle izah edebiliriz:

Tekit Gayesiyle Okuması

Resulullah bazı durumlarda, müminlere nasihatte bulunduktan veya herhangi bir konuyu izah ettikten sonra, Kur'an'dan kendi sözlerini tekit eden bir ayet-i kerimeyi iktibas etmektedir. Bu ayetler, hadislerle yaklaşık aynı manayı ifade eder. Burada yapılan iktibasın gayesi, nasihat veya açıklamalarını, ilahî kelamla teyit etmektir.

Ebü Hureyre, Resulullah (sav)'ın şöyle buyurduğunu rivayet eder:

"Kadınların hayırlısı odur ki kocası kendisine bakarken mesrur olur, bir şey emrettiğinde yapar, yalnız kalınca kendi ırzını ve onun malını korumakla kocasının hukukunu muhafaza eder, dedikten sonra; 'Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler, kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için salih kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar...'. (Nisa, 4/34) ayetini okumuştur." (Taberî, 1988, IV, s. 60).

1 Müdreç Hadis: Sened veya metnine aslında olmayan şey ilave edilen hadislere denir (Yücel, 2011, s. 188).

Resulullah'ın hayırlı kadınlar hakkında açıklamada bulunurken söyledikleri, ayetin içeriği ile mutabıktır. Kendi sözlerini teyit etmesi için yaptığı açıklamalardan sonra, benzer içerikteki ayeti iktibas etmektedir.

Keza, Ebû Musa'nın rivayetine göre Peygamberimiz (sav); "Allah zalime muhakkak ki mühlet verir de onu yakalayacağı zaman göz açtırmaksızın ansızın yakalar." buyurduktan sonra, "Rabbin, haksızlık eden memleketleri (onların halkını) yakaladığında, onun yakalayışı işte böyle (şiddetlidir). Şüphesiz onun yakalaması pek elem vericidir, pek çetindir!" (Hüd, 11/102) ayetini okumuştur (Buhârî, 1400, III s. 243; Tirmîzî, 1978, V, s. 288-289).

Her iki rivayette de okunan ayetler ile zikredilen hadisler benzer anlamlar ifade etmektedir. Burada Resulullah Kur'an'dan yaptığı iktibaslarla kendi sözlerini teyit ve tasdik etmektedir.

İstişhad/İstidlal Etmek Gayesiyle Okuması

Hz. Peygamber (sav), belli bir konuda açıklamalarda bulunduktan sonra, sözlerinin tasdik edici delili olarak nitelendirdiği bir ayeti iktibas etmektedir. Bazı durumlarda ise okuduğu ayetle istidlal ettiğini, rivayetin kendisinden anlayabiliyoruz. Örnek olarak şu rivayetleri zikredebiliriz:

Ebû Hureyre, Hz. Peygamber (sav)'in şöyle dediğini rivayet ediyor:

"Allah (cc.) buyuruyor ki; salih kullarım için gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hiçbir beşerin kalbine gelmeyen nimetler hazırladım. Bunun Allah'ın kitabından tasdik edici delili, 'Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.' (Secde, 32/17) ayetidir." (Tirmîzî, 1978, V, s. 346-347).

Hz. Ebû Bekir, Resulullah (sav)'in şöyle buyurduğunu rivayet eder:

"Herhangi bir günah işledikten sonra, abdest alıp iki rekat namaz kılıp ardından o günahı Allah'a istiğfar eden hiçbir Müslüman yoktur ki Allah onu affetmesin." demiş ve 'Kim bir kötülük yapar yahut nefesine zulmeder de sonra Allah'tan mağfiret dilerse Allah'ı çok yarlıgayı ve esirgeyici bulacaktır.' (Nisa, 4/110) ile 'Yine onlar ki bir kötülük yaptıklarında ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tövbe ve istiğfar ederler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde bile bile ısrar etmezler.' (Âl-i İmran, 3/135) ayetlerini okumuştur (Ebû Dâvud, 1424, s. 261; Tirmîzî, 1978, V, s. 228).

Nakledilen ilk rivayette Peygamberimiz açık bir şekilde sözlerinin Kur'an'dan tasdik edici delilini ifade eden ayeti okuduğunu belirtmektedir. İkinci rivayette de görüyoruz ki o, kendi sözlerinin Kur'an'ın mana ve mesajına uygun olduğunu, iktibas ettiği ayetle istidlal ederek ortaya koymaktadır.

Mücmel Bir Manayı Açıklamak Gayesiyle Okuması

Hz. Peygamber (sav) bazen herhangi bir ayetin ihtiva ettiği mücmel bir noktayı hadis-i şerif-
le beyan ederdi. Ardından bir ayet iktibas ederek beyanın raci olduğu asıla dikkat çekerdi.

Ayetin icmal yönü bazen o kadar şiddetlidir ki Resulullah'ın ayeti okumadığını farz ettiğimizde, hadisin ayetle ilgisini bulmak adeta imkânsız olurdu. Bu başlık altında da iki misal vermekle yetineceğiz.

Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir:

“İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır.’ (Enam, 6/82) ayeti indiği zaman bu, Resulullah'ın ashabına çok ağır geldiği için; ‘Hangimiz imanına zulüm karıştırmaz ki?’ dediler. Bunun üzerine Allah Resulü (sav); ‘Buradaki zulüm sizin düşündüğünüz manada değildir. Lokman'ın kendi oğluna hitaben söylediği sözü iştiriyor musunuz?: ‘Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti.’ (Lokman, 31/13) buyurdu (Buhârî, 1400, III, s. 275).

Resulullah ayette geçen ve ashabın yanlış anlamasına sebep olan şirk kavramını bir başka ayetten iktibas yaparak açıklamıştır. Keza Resulullah (sav) şöyle buyurdu:

“Kıyamet günü (cennet ehli cennete, cehennem ehli de cehenneme ayrıldıktan sonra) ölüm, akli karalı bir koyun suretinde getirilir. (Cennet ehli ile cehennem ehli arasında durdurulur ve) Müteakiben; ‘Ey cennet ahali! Sizler bunu tanıyor musunuz? denilir. Cennetlikler hemen boyunlarını uzatıp ona doğru kaldırırlar ve ona bakıp; ‘Evet, tanıyoruz, bu ölümdür.’ derler. Sonra, ‘Ey cehennem ahali! Sizler bunu tanıyor musunuz?’ diye sorulur. Onlar da başlarını kaldırarak bakıp ‘Evet, tanıyoruz, bu ölümdür.’ derler. Bunu takiben koyun suretindeki ölümün (cennetle cehennem arasında) kesilmesi emrolunur. Ve derhal boğazlanır. Bundan sonra; ‘Ey cennet halkı! Cennette ebedî yaşayacaksınız, artık ölüm yoktur. Ve ey cehennem halkı! Sizler de karargâhınızda ebedîsiniz, artık ölüm yoktur.’ Bundan sonra Resulullah (sav) şu ayeti okudu: ‘(Resulüm!) Sen onları pişmanlık ve üzüntü günü hakkında uyar. Çünkü onlar bir gafletin içine dalmış oldukları hâlde ve henüz iman etmemişken (bakarsın) iş olup bitmiştir.’ (Meryem, 19/39), (Buhârî, 1400, III, s. 258; Tirmizî, 1978, V, s. 315-316).

Peygamberimiz bu rivayette, ayette geçen “hasret günü işin bitirilmesi” hakkında açıklamada bulunmuştur. Hasret gününde ölümün olmayacağı ve insanların o günde karargâhlarında ebedî kalacaklarını bu hadis-i şeriften öğreniyoruz.

Makam Münasebetiyle Ayeti Okuması

Resulullah (sav) bazen de makam münasebetiyle ayet okurdu. Herhangi bir durumda veya yapmakta olduğu bir iş esnasında, o durumu ifade eden bir ayet okurdu. Bu tür iktibaslarda hem ayetin hangi durumları ifade ettiğini hem de ayetleri hayatın içine nasıl aktarabileceğimizi görüyoruz. Bu duruma uygun şu iki misali zikredebiliriz:

Mekke'nin fethedildiği günde Kâbe'nin etrafındaki 360 putu Hz. Peygamber (sav) asasıyla iterken bu durumun, şu ayetlerin bir nevi tefsiri olduğuna işaret etmek üzere; “Yine de ki; Hak geldi, batıl yıkılıp gitti. Zaten batıl yıkılmaya mahkûmdur.” (İsrâ, 17/81) ve “De ki; Hak gel-

di, artık batıl ne bir şeyi başlatabilir ne de geri getirebilir.” (Sebe, 34/49) ayetlerini okumuştur (Buhârî, 1400, III, s. 252). Peygamberimiz Allah'ın gerçekleşen bir vaadini yaşarken o müjdeye işaret eden ayeti okuyup Kur'an'la yaşayan bir hayatın olaylara yaklaşımını ortaya koymuştur.

Yine bir gün Resulullah'a içinde taze hurma bulunan bir tabak getirilince; “Güzel bir kelime, kökü sabit (ve sağlam) ve dal(lar)ı da yukarıda olan güzel bir ağaç gibidir.” (İbrahim, 14/24-25) ayetini okudu ve “O ağaç hurmadır.” dedi. “Kötü bir kelimenin hâli de (gövdesi) toprağın üstünden koparılmış kötü bir ağaç gibidir ki onun hiçbir sebatı (tutunma ve yerinde kalma kabiliyeti) yoktur.” (İbrâhim, 14/26) ayetini okuyarak “O da Hanzala (Ebû Cehil karpuzu) dır.” buyurdu. Resulullah (sav) burada herhangi bir durum vesilesiyle, yeri gelince o duruma işaret eden bir ayeti iktibas ederek hem ayeti temsili örneklerle beyan etmiş olmakta hem de Kur'an'ın hayatla iç içe oluşundan bize bir örnek sunmaktadır.

Siyak Münasebetiyle Ayet Okuması

Resulullah (sav) bazı hâllerde, herhangi bir mevzu hakkında konuşurken siyak münasebetiyle konuyu bir ayete getirir ve bu vesile ile o ayet hakkında bir beyanda bulunmuş olurdu. Resulullah'ın sözün akışına (siyak) uygun olarak Kur'an'dan bazı ayetleri iktibas etmesi de ele aldığımız konuya örnek teşkil etmektedir.

Seleme b. el-Ekvâ diyor ki:

“Hz. Peygamber (sav) ile beraber bulunuyorduk, yanımızdan bir cenaze geçirildi ve ölü hakkında güzel şeyler söylendi. Bunun üzerine: ‘Vacip oldu.’ buyurdu. Sonra yanından bir başka cenaze geçirildi ve ölü hakkında başka türlü sözler sarf edildi (kendisinden kötü bir şekilde bahsedildi). Yine: ‘Vacip oldu.’ buyurdu. (Sahabe) ‘Ne vacip oldu ya Resulullah?’ dediler. Cevap verdi: ‘Melekler, Allah'ın şahitleri, siz ise yerdeki şahitlerisiniz. Neye şahitlik ederseniz vacip olur, olması gerekir.’ Sonra da şu ayeti okudu: ‘De ki: (Yapacağınızı) yapın! Amelinizi Allah da Resulü de müminler de görecekler. Sonra görüleni ve görülmeyeni bilen Allah'a döndürüleceksiniz de O size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.’ (Tevbe, 9/105). Dedi ki: (Bu) Allah'ın şu sözünün manasıdır: ‘İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Resulün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık.’ (Bakara, 2/143)” (Taberî, 1988, II, s. 8-9).

Ebû Hureyre şöyle dedi: Resulullah (sav) buyurdu ki;

“Ey İnsanlar! Allah tayyiptir (yani noksanlardan münezzehtir, paktır) ve tayyip (pak, helal) olandan başkasını kabul etmez. Allah (bu hususta) Resullere ne emretmişse müminlere de onu emretmiştir. Peygamberlere: ‘Ey Peygamberler! Temiz olan şeylerden yiyecek; güzel işler yapın. Ben sizin yaptıklarınızı hakkıyla bilmekteyim.’ (Müminün, 23/51). Müminlere de: ‘Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyecek, eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız ona şükredin.’ (Bakara, 2/172) buyurdu.” (Tirmizî 1978, V, s. 220).

Peygamberimiz Allah hakkında konuşurken konuyu, Allah'ın emir ve yasaklarına getirir ve peygamberlere ve müminlere yönelik ayetleri zikrederdi.

Sonuç

Bir edebiyat terimi olan iktibas, çok fazla yer verilmediği tefsir alanında ve daha geniş bir anlamda ele aldık. İktibas şiiir ve nesir metinlerinde değil de günlük söz ve davranışlar içerisinde değerlendirdik. Tebliğimiz özellikle Kur'an'ın ilk müfessiri Resulullah'ın Kur'an anlayışı ve tefsir usulü hakkında bizlere farklı bir bakış açısı da sunmuş olmaktadır. Bu yönüyle, Kur'an'ın anlaşılması ve istidlal edilmesi hususundaki çabalara da bir nebze olsun katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Bir şiiir veya bir nesir içerisinde yapılan iktibaslar edebiyatçıların ilgi alanına girmektedir. Biz ise edebiyatçılıktan çok uzak olan Peygamberimizin hayatın içinde, belli durumlarda Kur'an'ı referans vermek için yaptığı iktibaslara temas ettik. Onun Kur'an'dan yaptığı iktibasları bir edebiyatçı kimliği ile yapmadığını biliyoruz. O, Kur'an'ın tebliğcisi olması yanında aynı zamanda tebyin edicisidir. Onun yaptığı iktibaslar, bir yandan da Kur'an'ın tebyin ve tefsiri anlamına geleceği için onun bu yönü üzerinde de durduk. Fakat daha önemlisi Kur'an'ı hayatın içine nasıl aktardığını bu rivayetler ışığında görmeye çalıştık.

Hz. Peygamber (sav)'in hemen her konuda kendi açıklamalarının ardından ayetleri iktibas ettiğini görebiliyoruz. İman, ibadet, ahlak, ahiret ahvali, peygamberler tarihi gibi farklı alanlardaki açıklamalarının ardından bazı ayetleri çeşitli nedenlerle iktibas yapmıştır. Kimi zaman sözlerini tekit gayesiyle kimi zaman istidlal etmek için kimi zaman mücmel/müphem bir ibareyi açıklamak kimi zaman da siyak ve makam münasebetiyle iktibaslarda bulunduğunu gördük.

Zikredilen sebeplerle yapılan iktibaslar, onun Kur'an'la olan münasebetinin boyutlarını bizlere göstermektedir. Hz. Âişe'nin ifadesiyle "ahlakı Kur'an" (Müslim t.y., I, s. 139) olan bir nebzin, sözleri ve davranışlarının hangi çerçevede oluştuğunu ve geliştiğini bu iktibaslarda bulabiliriz. Allah'ın bizzat terbiye ettiği Hz. Peygamber'in zihnine, diline ve davranışlarına hâkim olan anlayışı görmek açısından bu iktibaslar önemlidir.

Bir insanın diline ve davranışına yansıyan unsurlar, onun zihin yapısı ve hayata bakış açısını vermesi açısından oldukça önemlidir. Türkçede kullandığımız, "Dervişin fikri ne ise zikri de odur." sözü aslında düşünce ve davranış arasında var olan ilişkiyi ortaya koymaktadır. Biz de burada Peygamberimizin zikrinden ve davranışlarından onun fikir dünyasını oluşturan tasavvurun ne olduğunu anlamaya çalıştık.

İktibas rivayetlerinde gördük ki Hz. Peygamber'in zihin dünyası Kur'an'la inşa edilmiştir. Hayata bakış açısı, hayatı yorumu, dünya ve ahiret birikimi hep Kur'an'ın çizdiği çerçevede oluşmuştur. Böylece Kur'an'la yoğrulan zihnin, dile dökülen ve davranışlara yansıyan hâllerini müşahede etmiş olduk.

Resulullah'ın Kur'an'dan yaptığı her bir iktibas, onun dünya ve ahiret konularında yaptığı açıklamaların Kur'an'dan bir kaynağının, tasdikinin veya şahidinin olduğunu göstermekte-

dir. O, yaptığı bir davranışın ardından Kur'an'dan iktibas yaparak Kur'an'ı, hayatının merkezine koyduğunu ve davranışlarını ona göre düzenlediğini ifade etmektedir. Bazen de gelişen bir olayın ardından Kur'an'dan ayet iktibas ederek olayların yönünü ve şeklini Kur'an tasavvuruna muvafık kılmaya çalışmıştır.

Onun Kur'an yorumundan şunu rahatlıkla anlayabiliriz: Kur'an sadece bilimsel, edebî, akademik veya hukuki bir metin değildir. Kur'an, insanların zihnini yaratıcının arzu ettiği ve fitrata uygun bir şekilde inşa etmek, onların hayatlarına yön vermek, rehberlik etmek ve hayat içinde cereyan eden fakat Kur'anî yapıya zıt olan fikir ve davranışları, ilahî mesajın belirlediği istikamette değiştirmeyi hedeflemektedir. Bu yüzden kendi zihnini Kur'an'la bezemiş olan Allah'ın elçisi, hem söz ve fiillerini Kur'an'la teyit ve istişhad etmekte hem de başkalarının o yönde yol alması için gayret sarf etmektedir.

Resulullah'ın yaptığı her iş, bir sünnet oluşturduğu için bu metodun da Müslümanlar için güzel bir sünnet oluşturduğunu söyleyebiliriz. Her bir Müslüman önce kendi zihin dünyasını sık sık ve anlayarak okuyacağı Kur'an'ın mesajları ile inşa etmeye çalışmalıdır. Böyle bir zihin dünyasının dış dünyaya yansımaları da zihni altyapı çerçevesinde olacaktır. Söylenen her sözü, yapılan her bir davranışı İslam'ın asıl kaynağı ile takviye etmek (fakat samimi bir niyete sahip bir kalp ile bunu yapmak gerekir), hayata Kur'an'ın öğrettiği pencereden baktığımızı gösteren bir işaret olacaktır. Aynı şekilde çevremizde dönen dünyaya gücümüz nispetinde yön vermeye çalıştığımızda, tüm çabalarımız Kur'anî tasavvurun çizdiği doğrultuda meydana gelecektir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki Resulullah'ın Kur'an'dan yaptığı iktibaslar, kendi heva ve hevesinden konuşmayan peygamberin konuştuğu kaynağı bize göstermektedir. O kaynak ise yaratan ve varoluş gayesini açıklayan Allah'tır. Resulullah'ın Kur'an'dan yaptığı iktibaslar, Allah'ın mesajı ışığında inşa edilen bir zihin ile bu zihnin ürünü olan söz ve davranışları yansıtmaktadır. Bu durum aynı zamanda, rabbinin onu nasıl terbiye ettiğinin bir göstergesidir.

Kaynakça

- Matlûb, A. (1996). *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-belâğiyye ve tatavvürühâ* (2. bs.). Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- el-Cârim, A. & Emin, M. (1993). *el-Belâğâtü'l-vâziha*. İstanbul: Elif Ofset.
- Bilgeçil, M. K. (1989). *Edebiyat bilgi ve teorileri (belâğat)* (2. bs.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Bolelli, N. (2000). *Belâğat/Kur'an edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1400). *el-Câmiu's-sahih* (Thk. & Neşr. M. el-Hatib & M. F. Abdulkaki). Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye.
- Câhiz, E. O. A. b. B. (t. y.). *el-Beyan ve't-tebyîn* (C. I-III). Beyrut.
- Cürcanî, A. b. M. b. A. (1992). *et-Ta'rifât* (Thk. İ. el-Ebyarî.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Çakan, İ. L. (1991). *Hadis usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Ebû Dâvud, S. b. E. S. (1424 h.). *es-Sünen* (Thk. M. N. el-Elbâni). Riyad: Mektebetü'l-Maârif.
- Ersoy, M. A. (1991). *Safahat* (Tenkitli Nşr. M. E. Düzdağ). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Firûzâbâdi, M. M. b. Y. (1987). *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Mektebetü Tahkikü't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle.
- Habenneke, A. H. M. (1996). *el-Belağatü'l-Arabiyye, üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnühâ* (C. I-II) (1. bs.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Manzûr, E-F. Muhammed b. M. b. A. b. A. (t. y.). *Lisânu'l-Arab* (C. I-XV). Beyrut: Dâru Sâdir.
- Kazvinî, H. M. b. A. (1980). *el-İzâh fi ulûmi'l-belâğa* (C. I-II) (Thk. M. A. Hafâci) (5. bs.). Beyrut.
- Kocakaplan, İ. (1999) *Açıklamalı edebî sanat* (2. bs). İstanbul: Damla Yayınevi.
- Müslim, E.-H. M. b. H. K. (t.y.) *el-Câmiu's-sahih* (Thk. M. F. Abdülbâki) (C. I-V). İstanbul: El-Mektebetü'l-İslamiyye.
- Suyutî, C. A. (1318 h.). *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Mısır.
- Sürmeli, M. (2006). *Sahabenin Kur'an anlayışı*. İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- Şatıbî, E. İ. (1999). *el-Muvâfakât-İslamî ilimler metodolojisi* (Çev. M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taberî, E. C. b. C. T. (1988). *Câmiu'l-beyan an-te'vili âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikir.
- Tâhirü'l-Mevlevî. (1994). *Edebiyat lügatı* (Nşr. K. E. Kürkcüoğlu). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tehânevî, M. b. A. b. A. (1982). *Keşşâfû istilâhâtü'l-fünûn* (C. I-II). İstanbul.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (1975). *el-Câmiu's-sahih/sünenü't-tirmizî* (Thk. & Şerh A. M. Şakir) (C. I-V) (2. bs.). Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâdihi.
- Tok, F. (2005). *Peygamberimizin Kur'an'dan iktibasları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yıldırım, S. (1998). *Peygamberimizin Kur'an'ı tefsiri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Yücel, A. (2011). *Hadis usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları.

Dinî Tutum ve Davranışların Oluşumunda Mükâfat ve Cezanın Etkisi

İrade Hümbetova*

Giriş

Bu araştırmanın amacı, öncelikle teorik çerçevede dinî tutum, dinî davranış, mükâfat ve ceza gibi kavramların din psikolojisindeki yerinin ne olduğunu, oluşum ve gelişim safhalarını incelemek, daha sonra mükâfat ve cezanın dinî tutum ve davranışlarla ilişkisini yapılan ampirik araştırmayla ortaya koymaktır.

Türkiye’de din psikolojisi sahasında yapılan ilk çalışma özelliği taşıyan bu araştırmada, birinci dereceli veriler öğrencilere uygulanan anketlerin sonuçlarıdır. İkinci dereceli veriler ise başka alanlarda bu konuda daha önce yapılan çeşitli araştırmalardır. Bunlar, din eğitimi dalında Ay (1993)’ın mükâfat ve cezayla ilgili yaptığı çalışma ve din psikolojisi dalında Albayrak (1995)’in sevgi ve korku motiflerinin etkinliği ile ilgili çalışmasıdır.

Makalede araştırma sonrası elde edilen birincil bulguların değerlendirilmesinden önce dinî tutum, dinî davranış, mükâfat ve ceza kavramları hakkında genel bilgiler ikincil veriler ışığında ele alınacaktır. Daha sonra bulgular kısmında araştırma bulguları tartışılacak ve hipotezler test edilecektir.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Din Eğitimi Bilim Dalı.

Dinî Tutum

Tutum, "Bireyin çevresindeki bir simgeyi, bir nesneyi ya da bir olayı olumlu ya da olumsuz bir şekilde değerlendirme eğilimidir." (Inceoğlu, 1993, s. 13).

Tutumlar bireyde doğuştan var olmaz, kişiler sonradan, durumlar ve gruplarla temasta bulunarak kendine özgü tutumlar oluşur (Şerif & Şerif, 1996, s. 491). Birçok araştırma, bireyde daha küçük yaşlarda somut, ileriki yaşlarda ise hem somut hem de soyut konularla ilgili tutumların geliştiğini göstermektedir (Kağıtçıbaşı, 1997, s. 92).

Tutumların bilişsel (cognitive), duygusal (affective) ve davranışsal (conative or behavioral) olmak üzere üç ögesi vardır ve birçok psikoloğa göre bu ögeler arasında iç tutarlılık mevcuttur (Inceoğlu, 1993, s. 15).¹ Bilişsel öge, tutumun objesi hakkında bilgileri, duygusal öge, tutum objesinin ortaya çıkardığı his ve duyguları, davranışsal öge ise tutum objesine karşı fiillerle beraber davranışsal niyetleri (behavioral intentions) (Ayvaşık vd., 2000, s. 19) de kapsamaktadır (Bohner, 2001, s. 241).

Tutumlar hakkında genel bilgi verdikten sonra konumuzla ilgisi açısından dinî tutumlar üzerinde durabiliriz. Peker'in ifade ettiği gibi "Dinî tutum, kişinin dinle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını belirleme tarzıdır." (2000, s. 145). Dinî tutumlar da diğer tutumlar gibi ilk çocukluk döneminde kendini göstermeye başlar. Genel olarak ampirik araştırmalar, dinî tutum ve davranışların ortaya çıkmasında ailenin en belirgin faktör olduğunu göstermiştir (Yavuz, 1987, s. 46).

Diğer tutumlarda olduğu gibi dinî tutumlar da üç ögeden oluşmaktadır. Dinî tutumların bilişsel ögesi, bireyin dinî inanç, düşünce ve bilgilerini kapsamaktadır. Dinî tutumun olumlu veya olumsuz olmasına etki eden en önemli faktör, bireyin o konuda kazandığı bilginin mahiyetidir (Ergün, 2002, s. 15; Kaya, 1998, s. 46; Kula, 2006, s. 513).

Dinî tutumun duygusal ögesine gelince, o, dine karşı gösterilen duygusal tepkilerdir. Duygusal öge, bilişsel ögeye nispetle daha sabittir (Ergün, 2002, s. 15; Kaya, 1998, s. 46).

Davranışsal öge, dinî ibadetler, faaliyetler ve işleri kapsar. Dinî davranışlar dinî bilgileri kazandıkça ortaya çıkar (Kaya, 1998, s. 47). Din eğitimi almayan bireylerin dinî tutumlarının zayıf veya olumsuz olduğu müşahede edilmiştir. Bilişsel ve duygusal ögeleri güçlü dinî tutumlara sahip olan bireylerin dinî davranışları yerine getirme olasılığı daha yüksektir (Ergün, 2002, s. 20; Kaya, 1998, s. 54).

Dinî Davranış

Davranış kişinin bir bütün olarak psikolojik eylemleri, tepkileri, dış ve iç uyaranlara cevap olarak karşılıklı etkileşimlerinin toplamıdır (Arkonaç, 1999, s. 64).

1 Geniş bilgi için bk. Eiser, (1986).

Araştırmalara göre, davranışlar hem dış (çevre) hem de iç (bireye bağlı) faktörler neticesinde ortaya çıkmaktadır. İç faktörler davranışa tesir eden biyolojik ve psikolojik etmenlerdir. Biyolojik etmen, gen ve sinir sistemini (bazılarına göre evrimi) (Morgan, 1981, s. 27-34), psikolojik etmen ise güdüler, bilinç, kişilik, algılama, tutumlar vb. kapsamaktadır (Guillaume, 1970, s. 25; İnceoğlu, 1993, s. 70; Köknel, Özüğurlu & Bahadır, 1993, s. 23).²

Sosyal psikolojinin üzerinde durduğu en önemli sorulardan birisi, tutum ve davranışlar arasında tutarlılığın olup olmamasıdır. Bu sorudan maksat tutumları öğrenmekle davranışları önceden tahmin etme düzeyini öğrenmektir. 20. yüzyılın başlarına kadar hemen hemen bütün psikolog ve sosyologlar davranışlarla tutumlar arasında düz orantılı bir ilişkinin olduğunu zannediyorlardı. Bireyin açık seçik davranışlarının tutumları tarafından kontrol edildiği düşünülürdü. Ama sonralar bu konuda yapılmış araştırmalar, yazarları sözün asli manasında şüpheye soktu. Araştırmalardan bazılarında tutumla davranış arasında olumlu bazılarında ise olumsuz ilişkinin olduğu ortaya çıktı (Freedman, Sears, & Carlsmith, 2003, s. 357; Gleitman, 1995, s. 421; Pennington, 1992, s. 78). 1971 senesinde Jones ve Sigall, ölçme hatalarından en önemlisi olan insanların yalan cevap verme olasılığını azaltmak için sahte boru hattı (bogus pipeline)³ metodunu ortaya koydular. Onlara göre, eğer insanlar araştırmacıların onların tutumları hakkında kusursuz bilgilerinin olduğuna inandırılrsa onlar bu konuda dürüst davranacaklardır (Howitt et al, 1992, s. 126).

Konumuz açısından üzerinde durmamız gereken davranış tipi dinî davranıştır. Diğer kavramların olduğu gibi dinî davranışın da tek bir tanımı mevcut değildir. Fakat tanımların ortak yönü dinî davranışın inanca bağlı olmasıdır. Alston inancın bazı yönlerden davranışsal yanının ritüellerde tezahürünü bulduğunu ifade etmiştir. İbadetler, Tanrı'ya şükretmek, itiraf, kurban, evlilik ve defn merasimleri vs. inanca bağlı dinî davranışlardır (1972, s. 168-174). W. James'e göre dinî bir ortamda kendini gösteren davranış dinsiz muhitlerde bilinmeyen bir davranış değildir. Davranışı dinî olarak vasıflandıran davranışın kendisi değil, davranışın yöneldiği obje ve onun üstlendiği amaçtır. Örneğin, dinî sevgi bireyin dinî objeye yönlendirdiği doğal sevgi hissidir (1985, s. 27). Trout'un dinî davranışla ilgili düşüncesinden yola çıkarak dinî davranışların sabit, derin kök salmış, şiddetli ve canlı, insanları tatmin edici, onları hayatın her alanında motive edici bir güce sahip olduğunu söyleyebiliriz (Wulff, 1991, s. 115-116). Scobie, bireylerin dinî inanç ve davranışlarındaki farklılıkların nedenini bu bireylerin mensup oldukları dinî grup veya mezheplerde görmektedir. Ona göre, diğer taraftan

2 Yaklaşımlar için bk. Atkinson, Atkinson, Smith, & Bem, (1999); Bakırcıoğlu, (2006); Cüceloğlu, (1997); Gregory, & Zangwill, (1998).

3 Bogus Pipeline: Bu metotta araştırmacılar çok karmaşık sisteme malik bir cihaz tasarlayıp bireyleri inandırmak ve onlarda "Ben yalan söylersem cihaz hemen gösterecektir." korkusunu uyandırmaya çalıştılar. Denekler çok sayıda elektordla ve yanıp sönen lambalarla cihaza bağlandılar. Cihazın üzerinde iki istikamette -katılmak ve katılmamak- cetvel boyu hareket eden uzun bir gösterge vardı. Araştırmacılar önceki çalışmalarında gizli bir şekilde deneklerin bazı tutumlarını öğrenmişlerdi. Sonuçta, onlar deneklere cevaplarını bildikleri soruları sorup ve tutumlarının sanki cihaz tarafından ölçüldüğünü gösterdiler (Howitt, et al., 1992, s. 126).

farklılığın kaynağı olarak insanların kişiliği de dikkate alınmalıdır. Aslında burada belirtilmesi gereken mesele, insanlar kişiliğini eğitim öğretimle geliştirirler ve dolayısıyla dinî inanç ve davranışların farklılığı da buna dayanmaktadır (1975, s. 31).

Mükâfat

Mükâfat ve ceza, övme ve suçlamanın en açık ve müşahhas ifadeleridir. Para, muafiyet şeklindeki mükâfat pratikte güçlü teşvik ediciler olarak gösterilmiştir. Manevi açıdan baktığımızda bir işi gerektiği kadar iyi yapmak en iyi ve en güzel mükâfattır (Ryan, 1970, s. 86). Dennis'e göre mükâfatın amacı, bir işe merak uyandırmak ya da iyi yapılmış işi ödüllendirmektir (1943, s. 625).

Eğitim açısından mükâfatın maddi (physical) ve manevi (moral), psikoloji açısından ise içsel (intrinsic) ve dışsal (extrinsic) olarak iki türü vardır.

Maddi mükâfat, adından da anlaşıldığı üzere bireye verilen birtakım maddi şeyleri kapsamaktadır. Bireyin herhangi bir armağanla ödüllendirilmesi bu mükâfat türünün en yüksek seviyesidir (Ay, 1993, s. 21).

Manevi mükâfatta birey maddi olarak bir şey kazanmamakta ama onun ruhi ihtiyacını giderici veya tatmin edici ifadeler kullanılarak birey mutlu olup sevindirilmektedir (Ay, 1993, s. 20). Çocuklar büyüdükçe, mantıkları güçlendikçe, hisleri daha da belirginleşip derinleştikçe maddi değil manevi mükâfatlara başvurulmalıdır (Kanad, 1937, s. 63).

İçsel mükâfat, davranıştaki zevk ve doyum duygusudur. Burada davranış sadece zevk için yapılır. Dışsal mükâfat ise davranışta olmayan, davranışın yapılması için dışarıdan verilen ödüldür (Cüceloğlu, 1997, s. 249).

Thorndike'ye göre bireyin bir işi yapmaya hazır olması ve bu işe izin verilmesi mükâfatla sonuçlanır. Aksi hâlde, birey hazır olduğu zaman işini yapmaya izin verilmemesi ya da hazır olmadığında bir işi yapmaya zorlanması cezayla sonuçlanır (Lefrançois, 1991, s. 33).⁴

Okullarda öğrencilerin içtenlikle motive edilip edilmemelerine bakılmaksızın dışsal mükâfatlar (ders notları, hediyeler, altın yıldızlar vs.) kullanılır. Araştırmalar ev ve okul ortamlarında güçlü bir şekilde dışsal kontrolün olmasının öğrencilerde manevi boşlukların oluşmasına neden olduğunu göstermektedir. Dışsal mükâfat sistemi içsel motivasyonlu çocuklarda mahvedici etkiler bırakabilir. Bu çocuklar kısa müddetten sonra işlerini zevk için yapmaz ve sadece bir hedefe-mükâfata ulaşmaya odaklanırlar (Clark, 1986, s. 134). Bu araştırmadan yola çıkarak pozitif bir olgu olmasına rağmen mükâfatın da verilme zamanına ve ölçüsüne dikkat edilmesi, bireylerin ihtiyacı dâhilinde hareket edilmesi gerektiği söylenebilir.

4 Bu konuda yapılmış başka araştırma için bk. Harris, (1991, s. 277); Lefrançois, (1991, s. 326-327).

Ceza

Ceza, olumsuz bir davranışı men etmek için oluşturulan negatif bir uyarıcı (Selçuk, 2007, s. 148) veya bireyin tekraren belirlenmiş yasa dışına çıkmasının önlemidir (Jersild, 1960, s. 91).

Cezanın manevi ve maddi olmakla iki türü vardır. Manevi ceza, bireyi utandırmak, kırmak, ona soğuk davranmak, tembihlemek, tek sözle ruhuna ve maneviyatına negatif tesirde bulunmakla uygulanır (Ay, 1993, s. 23). Maddi ceza bütün cezalar içinde en ağır olarak görülmektedir. Literatürde bedenî veya fiziki ceza olarak geçmektedir. Bu ceza türünde merkezî nokta insanın bedeni ve organlarıdır. Birey dövülmekle yalnızca bedenî eziyete değil, ruhi eziyete de maruz kalmaktadır (Ay, 1993, s. 26).

Bazı ortamlarda ceza istenmeyen davranışın daha da fazla yapılmasına sebep olmaktadır (Stones, 1966, s. 96). Mükâfat "Yaptığını tekrar yap!" şeklinde bir mesaja sahip olduğu için onun etkisi kolayca anlaşılabilir ama cezada mesele farklıdır. Ceza "Yaptığını bir daha yapma." anlamında olduğu için çocuk yapmaması gerekeni anlayıp neyi yapması gerektiğini anlayamamaktadır. Böylece çocuk istenen davranışın ne olduğunu bilmediği için sonraki aşamada önceki davranışından daha kötü davranışta bulunabilir (Bayraktar, 1994, s. 98; Cüceloğlu, 1997, s. 159). Mükâfat ve cezanın yapılan davranışla doğal bir ilişkisi yoksa öğrenmeye katkıda bulursa da eğitimsel açıdan bir değeri olmaz. Bu hâlde, kısa bir zamanda unutulur ve olumsuz tavır ve davranışların ortaya çıkmasına yol açar (Pars vd., 1960, s. 148). Stones, cezayla istenmeyen bir davranışın ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu fakat onunla çocukların bir şey öğrenmesinin şüpheli olduğunu ifade etmiştir (1966, s. 95).

Kur'an-ı Kerim'de Mükâfat ve Ceza

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde ceza ve ecr kelimeleri mükâfat anlamında kullanılmıştır.⁵ Bunların toplam sayısı 160'tır (Ay, 1993, s. 41).

Bazı ayetlerde ise ceza ve 'ikab kelimeleri ceza veya cezalandırmak anlamında kullanılmıştır,⁶ bu ayetlerin toplam sayısı da 72'dir. Ay'ın da belirttiği gibi ayetlerdeki bu sayılara baktığımızda Kur'an-ı Kerim'in terbiye metodunun temelini insanları cezalandırmaktan çok mükâfatlandırmak teşkil etmektedir (1993, s. 41-42).

5 Ayetlerden bazıları için bk. Âli-İmrân, 3/114, 136; 5/Mâide, 5/85; En'âm, 6/84; Tevbe, 9/121; Yûnus, 10/4; Yûsuf, 12/22, 88; Nahl, 16/31, 96-97; Kehf, 18/88; Tâ-hâ, 20/15; Mü'minûn, 23/111; Nûr, 24/38; Furkân, 25/15, 75; Kasas, 28/14, 25; Ankebût, 29/7; Rûm, 30/45; Secde, 32/17; Ahzâb, 33/24; Sebe', 34/4, 37; Yâsîn, 36/54; Saffât, 37/39, 80, 105, 110, 121, 131; Zümer, 39/34-35; Ğafir (Mü'min), 40/17; Câsiye, 45/22, 28; Ahkâf, 46/14; Necm, 53/31, 41; Kamer, 54/14, 35; Rahmân, 55/60; Vâkı'a, 56/24; İnsan, 76/9, 12, 22; Mürselât, 77/44; Nebe', 78/36; Leyl, 92/19.

6 bk. Bakara, 2/85, 191; Âli-İmrân, 3/87; Nisâ, 4/123, 193; 5/Mâide, 29, 33, 38, 95; 6/En'âm, 93, 120, 138, 146, 157, 160; Â'raf, 7/40-41, 147, 180; Tevbe, 9/26, 82, 95; Yûnus, 10/13, 27, 52; Yûsuf, 12/25, 74-75; İbrahim, 14/51; İsrâ, 17/63, 98; Kehf, 18/106; Tâ-hâ, 20/128; Enbiyâ, 21/29; Neml, 27/90; Kasas, 28/84; Sebe', 34/17, 33; Fâtır, 35/36; Ğafir, 40/40; Fussilet, 41/28; Şûrâ, 42/40; Câsiye, 45/14; Ahkâf, 46/20, 25; Tûr, 52/16; Necm, 53/31; Haşr, 59/17; Tahrîm, 66/7; Nebe', 78/26.

İnsan zevk verici şeylere yakın, acı verici şeylerden uzak durma gibi bir fıtrata sahip olup başarısız olacağı işlerden uzak durmayı öğrenmektedir. İşte Kur'an-ı Kerim, mü'minleri cennetle müjdeleyerek kafirleri ise cehennem ateşiyle inzar ederek insanların bu motivlerini harekete geçirmektedir. Dikkat edilirse inzar ve tebşir içerikli ayetler ayrı ayrı değil, birbirinin ardından kullanılmıştır. Bunun sebebi inzar ve tebşirin tek başına doğru bir sonuca götürmemesidir. Yani yalnızca inzar uygulansa insanda aşırı derecede korku oluşur ve bu da ümitsizliğe sebep olur. Ya da tebşir uygulansa insan ilgisiz olur, Allah'ın merhameti meselesinde kendini güvende hisseder ve sahte bir umuda kapılır. İnsanın bu tür sonuçlara varmasını bilen Yüce Yaratıcı (cc) Kelam'ında inzar ve tebşir içerikli ayetleri⁷ dengede tutmuştur (Necati, 1998, s. 140-141).

Aydın'a göre tebşir ve inzar ayetlerinin yan yana kullanılmaları Kur'an'ın eğitim üslubudur. Genel olarak ayetlerde bir mesele söz konusu olduğunda ardından onun zıttı da açıklanmaktadır. Örneğin, hayır-şer, cennet-cehennem, hidayet-dalalet, hayat-ölüm vs. Burada maksat herhangi bir konuya değinirken o konunun muhatap tarafından açık ve derin bir şekilde anlaşılması ve konunun bütün boyutlarından haberdar olunmasıdır (Aydın, 2005, s. 109-110).

Metot

Örnekleme ve Olgusal Durum

Çalışmamızın örnekleme 29 Mayıs ve Marmara Üniversitelerinin lisans ve lisansüstü öğrencileri olup 225 kişiden oluşmaktadır. Araştırmaya katılanların % 51.6 (116 kişi)'si erkek, % 48.4 (109 kişi)'ü ise kadındır. Örneklemin yaş aralığı 15-35 arasında değişmektedir. Örneklemin % 61.8 (139 kişi)'i 20 ve üzeri yaş grubunu, % 38.2 (86 kişi)'si ise 19 ve öncesi yaş grubunu oluşturmaktadır.

Araştırmaya katılanların % 83.6 (188 kişi)'si bekâr, % 16.4 (37 kişi)'ü evlidir. Gelir durumu bakımından katılımcıların çoğunluğunu [% 56.9 (128 kişi)] orta gelirli grup teşkil etmektedir. Bu grubu sırasıyla gelir durumu iyi olanlar [% 36.4 (82 kişi)], düşük olanlar [% 3.6 (8 kişi)] ve çok iyi olanlar [% 2,2 (5 kişi)] takip etmektedir.

Bilgi Toplama ve Ölçme Aracı

Bu araştırmada bilgi toplama aracı olarak anket formu kullanılmıştır. Anket sorularının geçerliliğini yoklamak için 50 kişilik bir grup üzerinde pilot uygulama yapılmış ve neticede anlaşılmayan, eklenmesi veya çıkarılması tavsiye olunan sorular tespit edilmiştir. Son

7 Bakara, 2/81-82; Âl-i İmrân, 196-198; Nisâ, 56-57; Mâide, 5/9-10; Tâ-hâ, 20/74-75; Enbiyâ, 21/90; Hac, 22/50-51; Rûm, 30/14-16; Secde, 32/16.

hâliyle anket formu dört bölümden ve 63 sorudan ibarettir. Birinci bölüm ilk on sorudan ibaret olup deneklerin demografik özellikleri, anne ve babalarının dinî inanç ve tutumları konularında bilgi toplamaya yöneliktir. İkinci bölümde mükâfat ve cezanın dinî tutum ve davranışlar üzerindeki etkisini ortaya koymak için 13 soru oluşturulmuştur. Üçüncü bölüm dinî inanç, dua ve ibadet tutumlarıyla ilgili olup 8 sorudan ibarettir. Dördüncü bölümde ise katılımcıların dinî yönelimlerini tespit etmek için “Dinî Yönelim Ölçeği” oluşturulmuştur.

Dinî Yönelim Ölçeği

Öncelikle konuyla ilgili teorik düzeydeki bilgiler gözden geçirilmiş ve mükâfat/ceza eğilimlerini içeren ifadeler tespit edilerek soru hâline getirilmiştir. Ölçeğin ilk hazırlanma aşamasında mükâfat/ceza içerikli ifadelere ilişkin 32 madde oluşturulmuş, din psikolojisi uzmanlarıyla yapılan görüşmeler sonrasında ölçeğe sadece 17 madde dâhil edilmiştir. Ölçek 50 kişilik pilot uygulamayla test edilmiş, yanlış anlaşılan veya anlaşılmayan sorular düzeltilerek ölçeğe son şekli verilmiştir. Ölçek likert tipi bir ölçek olarak tasarlanmıştır. Her soruda “Kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum, kesinlikle katılmıyorum.” şeklinde şıklar yer almıştır.

Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için faktör analizi yapılmıştır. Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin (,85); faktör analizinin dayandığı korelasyonların istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Bartlett’s Test of Sphericity değerinin (Chi-Square=893,062, p=000<.05) olduğu tespit edilmiştir. Faktör analizi sonucunda toplam varyansın % 50’sini açıklayan iki alt boyut ortaya çıkmıştır. İç tutarlılık (reliability) analizi sonucunda alt boyutların iç tutarlılık katsayısını gösteren Cronbach Alpha değeri $\alpha=.63$ olarak bulunmuştur. Bu alt boyutlar isimlendirmeleri ve faktörleri oluşturan maddeler çerçevesinde yapılan operasyonel tanımlar şu şekildedir:

Faktör 1. Pozitif Dinî Yönelim (11 ifade): “Kişinin Allah’a ve O’nun emirlerine karşı sevgi, umut ve güvenle karşılık vermesi, kazandığı iyi veya kötü, her şeyin Allah’tan gelmesi ve bunu kabullenmesi” eğilimidir.	Madde Yüğü
Vicdanımın olumlu bir şekilde gelişmesini Allah sevgisine borçluyum.	,815
Allah’ı düşündükçe umut ve güven duyuyorum.	,779
Allah’ı düşündükçe sevgi, şükran ve minnettarlık duyuyorum.	,687
Peygamberler görevlerinde insanlara karşı sevgi ve hoşgörü ile hareket ettikleri için başarılı olmuşlardır.	,669
Günahlarımı başışlatmak için sık sık dua ederim.	,652
Allah’ın verdiği nimetlere teşekkür etmek için dua ederim.	,632
Vicdanımın olumlu bir şekilde gelişmesini Allah korkusuna borçluyum.	,614



İbadetlerimi Allah'a duyduğum sevgi ve minnettarlıktan dolayı yerine getiriyorum.	,578
İbadetlerimi Allah rızası için yapıyorum.	,572
Hayatın zorluklarını Allah'ın armağanları olarak görürüm.	,558
Hayatta almış olduğum mükafatlar dine olan ilgimi arttırdı.	,551
Faktör 2. Negatif Dinî Yönelim (6 ifade): "Kişinin Allah'a karşı korku ve sıkıntı duyguları beslemesi, dinî emirlere uymadığı takdirde mutlaka ceza alacağını ve yaşadığı olumsuz olayların bir azap olduğunu düşünmesi" eğilimidir.	Madde Yüğü
İnsanlar Allah'tan korkmasalardı ona inanmazlardı.	,699
Allah'ı düşündükçe korkuyor ve sıkıntı duyuyorum.	,591
İbadetlerimi Cehennem azabından korktuğum için yapıyorum.	,578
İbadetlerimi Cennet'e girmeyi ümit ettiğim için yerine getiriyorum.	,555
Almış olduğum cezalardan dolayı dinden uzaklaştım.	-,552
Hayatımı altüst eden olayları Allah'ın bana verdiği cezalar olarak düşünürüm.	-,515

Hem faktör hem de iç tutarlılık analizlerinin sonuçları Dinî Yönelim Ölçeği'nin geçerli, güvenilir ve istatistiki araştırma için kullanımının uygun olduğunu göstermiştir.

Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmamızın hedefine uygun olarak hazırlanan anket formu, Mayıs-Haziran (2011) aylarında Marmara ve 29 Mayıs Üniversitesi öğrencilerine uygulanmıştır. Anketlerin çok az bir kısmı (20 adet) internet yoluyla, geriye kalan kısım ise katılımcıların bizzat kendilerine dağıtılmıştır. Uygulamada katılımcıların gönüllü olmaları ön planda tutulmuş ve gerekli açıklamalar verilmiştir. 280 kişiye dağıtılan anket formlarından 225'i araştırmacıya ulaşmıştır. Bu cevaplar bilgisayara aktarılmış, verilerin analizinde SPSS 18 programı kullanılmıştır.

Ölçeğimizi oluşturan maddelerin iç tutarlılığını belirlemek için iç tutarlılık analizi (Cronbach alpha) kullanılmıştır. İki farklı grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığı bağımsız grup t test (independent samples t test) ile, bu gruplar arasında dağılım farkının anlamlılığı ise Chi-Square (ki-kare) analizi ile ölçülmüştür. İki den fazla grupların karşılaştırılmasında ise tek yönlü varyans analizi (one way Anova) kullanılmıştır.

Bulgu ve Yorumlar

Mükâfat ve cezanın dinî tutum ve davranışlarla ilişkisini konu edinen bu çalışmada, örneklemi dinî öğrenim veya dinî inanç ve davranışların gelişimi sürecinde genel olarak mükâfat/ceza alma durumları, bu olguların birey üzerindeki etkilerini tasvir etmek, mükâfat/cezanın demografik değişkenler ve dinî inanç ve davranışlarla ilişkisini tespit etmek gayesiyle gerekli istatistiksel analizler yapılmıştır.

Örneklemin Dinî İnanç ve Tutumlarının Oluşumunu Etkileyen Faktörler Nelerdir?

Teorik kısımda belirtildiği gibi dinî tutumlar zamanla sosyalleşme sürecinde, insanlarla etkileşimde bulunularak kültürel etkenlerle ortaya çıkar. Dinî tutumlar da diğer tutumlar gibi ilk çocukluk döneminde kendini göstermeye başlar. Dinî tutumların oluşmasındaki en önemli etken inançtır. Genel kabule göre, dinî inanç insanda doğuştan var olmaktadır (İmamoğlu, 2002, s. 194; Yavuz, 1987, s. 39-45). Bu nedenle dinî tutum önceden var olan inanç duygusu üzerine şekillenmeye başlar. Bu durum sanki dinî tutumun oluşmasında bir kolaylık sağlar (Yavuz, 1987, s. 39-45).

Danimarka'da yapılan bir araştırmada öğrenciler dinî konularda en etkili faktörler olarak sırasıyla aile, kişisel ilgi ve okulu belirtmişlerdir (Ağılkaya, 2008, s. 138). Genel olarak bütün ampirik araştırmalar, dinî tutum ve davranışların ortaya çıkmasında ailenin en belirgin faktör olduğunu göstermiştir (Yavuz, 1987, s. 46).

Bu bölümdeki soruyla, aile ve çevrenin sevgi ve hoşgörü ya da korku ve baskı veya bireyin hiçbir müdahale olmadan kendisini din konusunda yetiştirmesi vs. gibi hususlardan hangisinin bireylerin dinî inanç ve tutumlarının oluşumu safhasında daha çok etkili olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Varsayımına göre, *"Mükâfat/sevginin etkisi ceza/korkunun etkisine göre daha devamlı, kalıcı ve pozitifdir. Mükâfatın etkisi insanlarda mutluluk duygusunu arttırdığı ve insanın da fitraten kendisine karşı iyi veya güzel olan şeylere daha meraklı olmasına göre dinî inanç ve tutumlar üzerinde aile ve çevrenin sevgi ve şefkati daha çok etkilidir."*

Bulgulara göre, katılımcıların % 59.1 (133 kişi)'i dinî inanç ve tutumların oluşumuna etki eden en önemli faktörün aile ve çevrenin gösterdiği sevgi, şefkat ve hoşgörü olduğunu, % 22.2 (50 kişi)'si bireyin şahsi gayretleri olduğunu ifade etmiştir. "Diğer" grubundaki katılımcıların çoğu [33 kişi (% 14.7)] dinî inanç ve tutumlarının oluşumunda aile ve çevresinin gösterdiği sevgi ve hoşgörü faktörünü ve şahsi gayretlerinin de bu konuda yardımcı olduğunu belirtmiştir. Bunlardan çok az bir kısmı, din eğitimi kurumlarının etkili olduğunu ifade etmiştir. 6 kişi (% 2.7) aile ve çevresinin baskı ve korkusu ile etkilendiğini vurgulamıştır. İstatistik sonuçlardaki genel tablo şöyledir; katılımcıların dinî inanç ve tutumlarının oluşmasında en etkili faktör aile ve çevrenin gösterdiği sevgi ve şefkattir. Önemli sayıda katılımcının şahsi gayretlerle dine ilgi göstermeleri, bu konuda bilgilere sahip olmaları çok ehemmiyetli bir göstericidir. Bu veriler belirtilen varsayımın doğruluğunu teyit etmektedir. Albayrak'ın sevgi ve korku üzerine araştırmasında sonuçlar farklı olup dinî inanç ve tutumların oluşumunda en etkileyici faktör, aile ve çevrenin yaptığı baskı ve korku gösterilmiştir (1995, s. 76). Albayrak bunun sebebinin geleneksel Türk ailelerinde en önemli özelliğin otorite olmasına ve bu otoritenin de baskı ve korkuya kaynak teşkil etmesine bağlamaktadır (1995, s. 129-

130). Albayrak'ın araştırmasının ergenler üzerine yapıldığını ve ergenlik döneminin duygusal tepkilerle yoğun bir dönem olduğunu varsayarak sonuçların negatif olması bir başka sebep olarak ileri sürülebilir.

Janis ile Feshbach'ın yaptığı araştırmaya göre, muhatapta uyandırılan şiddetli korku hissi ile onun tutum ve davranışlarındaki değişim arasında ters orantılı bir ilişki vardır. Hafif korku % 37, mutedil şiddetteki korku % 22 ve aşırı derecede şiddetli bir korku ise % 8 oranında tutumların değişmesine sebep olmaktadır. Bu durumu psikologlar üç aşamalı bir şekilde izah etmişlerdir: 1. Muhatapta korku hissini heyecan oluşturmaması. 2. Bu heyecanı bastırmak için tebliğciye düşman kesilmesi. 3. Tebliğcinin hitabını veya mesajını reddetmesi. Böylece, az korku iyi, fazla korku fena sonuçlara sebep olmaktadır (Krech vd., 1970, s. 402-405).

Örneklemin Mükâfat ve Ceza ile İlişkisi Hangi Düzeydedir?

Araştırmada örneklem grubuna dinî öğrenim sürecinde mükâfat/ceza alıp almadıkları sorulmuş, katılımcıların % 69.3 (156 kişi)'ü mükâfat aldığını, % 30.7 (69 kişi)'si almadığını ifade etmiştir. Mükâfat almayan katılımcıların büyük bir kısmı ailede din eğitimi almamış, çok az bir kısmı ise din eğitimi almasına rağmen hiç mükâfatlandırılmamıştır.⁸ Verilen mükâfatın örneklem üzerinde ne tür bir etki bıraktığına yönelik soruda, mükâfat alan katılımcıların büyük bir kısmı [(% 64.4 (145 kişi)] olumlu, bir kısmı [% 3.6 (8 kişi)] olumlu veya olumsuz herhangi bir etki bırakmadığını belirtmiştir. Bu soruda "Olumsuz etkisi oldu." şikkının hiç işaretlememesi dikkat çekicidir. Ay, mükâfatın etkisi ile mükâfat türlerini karşılaştırarak hem maddi hem de manevi mükâfat türünün olumlu etkide bulunduğunu ortaya çıkarmıştır (1993, s. 100).

Ceza konusuna gelince, katılımcıların % 77.8 (175 kişi)'i ceza almadığını, % 22.2 (50 kişi)'si ise ceza aldığını bildirmiştir. Verilen cezanın ne tür bir etkiye sahip olduğuna ilişkin soruda, ceza alan katılımcıların % 12.4 (28 kişi)'ü olumlu, % 5.8 (13 kişi)'i olumlu veya olumsuz herhangi bir etkisinin olmadığını, % 3.6 (8 kişi)'sı olumsuz ve % 1.3 (3 kişi)'ü ise hem olumlu hem de olumsuz etkisinin olduğunu vurgulamıştır.

Ay'ın araştırmasına göre eğitim sürecinde kızların ceza alma oranı erkeklere nispetle daha düşüktür (1993, s. 106). Bundan başka Ay, cezanın etkisiyle cezanın türlerini karşılaştırmıştır ve elde edilmiş bulgulara göre hem maddi hem de manevi ceza türleri bireyin dinî tutum ve davranışları üzerinde olumlu etki bırakmaktadır fakat manevi ceza türlerinden "ilgi ve sevgi eksikliği" % 80.7 oranında olumlu, % 7 oranında ise olumsuz etkide bulunmaktadır (Ay, 1993, s. 111).

8 Bu bilgi katılımcıların yorumlarına dayanmaktadır.

Mükâfat ve Ceza ile Demografik Değişkenler Arasında İlişki Var mıdır?

Araştırmada örneklemin mükâfat/ceza alma ve etkilerine yönelik genel bilgi verildikten sonra, mükâfat ve cezanın etkisi ile demografik değişkenler arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bu çerçevede mükâfat ile cinsiyet, yaş, gelir durumu ve dinî bilgi düzeyi, ceza ile cinsiyet, yaş, gelir durumu ve dindarlık arasındaki ilişkiye bakılmıştır.

Mükâfatın etkisi ile kadın ve erkek, yaş grupları, gelir durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmaması, mükâfatın etkisi ile dinî bilgi düzeyi arasında anlamlı bir farklılık bulunmasına dair hipotezler test edilmiştir. Bundan başka cezanın etkisi ile kadın ve erkek, yaş grupları, gelir durumu ve dindarlık düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin varlığına yönelik hipotezler de denemeden geçirilmiştir.

Mükâfatın etkisi ile cinsiyet ilişkisini analiz etmek için t-testi uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, kadınlar (ort. 1.19) erkeklere (ort. 1.05) göre daha yüksek ortalamalara sahip olmakla birlikte iki grup arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($p=.08$). Bu bulgu, mükâfatın etkisinin cinsiyete göre değişmeyeceğine dair hipotezi desteklemektedir. Buradan hareketle kadın ve erkeğin mükâfattan aynı derecede etkilendiğini söyleyebiliriz.

Mükâfatın etkisi ile yaş grupları arasındaki ilişki t-test analiziyle test edilmiştir. Bulgulara göre, 19 ve öncesi yaş grubu (ort. 1.16), 20 ve sonrası yaş grubuna (ort. 1.10) nispetle daha yüksek ortalamaya sahip olmasına rağmen istatistiki açıdan iki grup arasında anlamlı bir farklılık saptanamamıştır ($p=.44$). Yaş gruplarına göre mükâfatın etkisinin değişmeyeceğine ilişkin hipotez bu bulguyla desteklenmektedir.

Mükâfatın etkisi ile gelir durumu arasındaki ilişki t-testi, dinî bilgi düzeyi ile ilişkisi ise one way ANOVA analizi ile test edilmiştir. Bulgulara göre, hem gelir durumu ile mükâfatın etkisi arasında ($p=.40$) hem de dinî bilgi düzeyi ile mükâfatın etkisi arasında ($p=.66$) anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Bu sonuçlar, gelir durumuna göre mükâfatın etkisinin değişmeyeceğine ilişkin hipotezi doğrulamakta, dinî bilgi düzeyine göre mükâfatın etkisinin değişmeyeceğine yönelik hipotezi ise desteklememektedir.

Cezanın etkisi ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiyi belirlemek için t-test analizi yapılmıştır. Elde edilen bulgulara göre, cezanın etkisi açısından kadınlarla (ort. 1.83) erkekler (ort. 1.83) arasında herhangi bir farklılık saptanamamıştır ($p=.10$). Bu bulgu, cinsiyete göre cezanın etkisinin değişmeyeceğine dair hipotezi desteklememektedir.

Cezanın etkisi ile yaş grupları arasındaki ilişki t-test aracılığıyla analiz edilmiştir. Bulgulara göre, bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($p=.001$). Şöyle ki 20 ve sonrası yaş grubunun ortalaması (ort. 2.20), 19 ve öncesi yaş grubunun ortalamasından (ort. 1.32) daha yüksektir. Bu sonuç, cezanın etkisinin yaş seviyesine göre değişeceği hipotezini doğrulamaktadır. Buradan yola çıkarak yaş gruplarıyla cezanın etkisi arasında doğru orantılı

bir ilişkinin bulunduğunu yani yaş seviyesi yükseldikçe cezanın etkisinin de yükseldiğini söyleyebiliriz.

Cezanın etkisi ile gelir durumu ve dindarlık düzeyi arasındaki ilişkiyi test etmek için t-test analizi uygulanmıştır. Bulgulara göre, orta gelir düzeyi (ort. 1.90), iyi gelir düzeyine (ort. 1.73) nispetle daha yüksek ortalamalara sahip olsa da bu iki grup arasında istatistiki açıdan anlamlı bir fark tespit edilememiştir ($p=.56$). Oldukça dindarlarla (ort. 1.77) biraz dindarlar (ort. 2.13) arasında ikinci grup lehine fark tespit edilse de bu fark istatistiki bakımdan anlamlı değildir ($p=.28$). Dolayısıyla, cezanın etkisinin gelir ve dindarlık düzeyine bağlı olarak değişeceği hipotezi desteklenmemiştir.

Mükâfat ve Ceza ile Dinî İnanç ve İbadetler Arasında İlişki Var mıdır?

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların dinî inanç ve ibadetleri üzerinde mükâfat ve cezanın ne derecede etkili olduğu incelenmiştir. Değişkenler arasındaki dağılım ve ilişkiyi tespit etmek için Chi-Square testi yapılmıştır. Elde edilen bulgular araştırmanın çerçevesi dâhilinde yorumlanmış ve konuya ilişkin kaynaklara da değinilmiştir.

Bulgulara göre, mükâfat alma oranı ile katılımcıların Allah'a karşı duygusal bağlantısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p=.29$). Verilere bakıldığında, hem mükâfat alan hem de almayanların çoğunluğunun Allah'ı hem sevip hem korktuğu fakat daha çok da sevdiği görülmektedir.

Albayrak'ın çalışmasında elde edilen bulgulara göre korku motifi Allah korkusunu, sevgi motifi ise Allah sevgisini arttırmaktadır. Bireyler ibadetlerini daha çok Allah sevgisine göre yapmakta ve bu sevgi bireylerde Allah'a karşı güven hissini arttırmaktadır (Albayrak, 1995, s. 136-137). Bundan başka Albayrak, sevgi ve korku motifleriyle dua etmeyi karşılaştırmıştır ve sonuçlara göre gençler korku duygusuyla sadece sıkıntılı anlarında ya da ihtiyaç duydukları zamanlarda dua ederken sevgi duygusuyla sık sık ve düzenli olarak dua etmektedirler (Albayrak, 1995, s. 135).

Verilere göre mükâfat alma oranı ile katılımcıların genel ibadet tutumları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p=.80$). Dağılımlara baktığımızda, mükâfat alan [124 kişi (% 55.9)] ve almayan [51 kişi (% 4.5)] katılımcıların çoğunluğu ibadetleri istekle yerine getirmektedirler. İbadetlerden namaz kılma oranı ile mükâfat alma arasında da anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p=.59$). Bundan başka bulgulara göre, mükâfat alma oranı ile katılımcıların oruç tutma durumları arasında anlamlı bir ilişki vardır ($p=.02$). Mükâfat alan katılımcıların büyük bir kısmı [104 kişi (% 46.4)] Ramazan ayının tamamında ve bazı mübarek günlerde, 48 kişi (% 21.4) Ramazan ayının tamamında oruç tuttuğunu belirtmiştir. Mükâfat almayan katılımcılara gelince, 39 kişi (% 17.4) Ramazan ayının tamamında ve bazı mübarek günlerde, 22 kişi (% 9.8) ise sadece Ramazan ayının tamamında oruç tuttuğunu vurgula-

miştir. Tablodaki dağılım mükâfat alanlarla almayanların oruç durumu ile ilgili farklılıklarını açık bir şekilde göstermektedir. Bu dağılımlara göre, mükâfat alan 155 kişiden sadece 2 kişi oruç tutmadığını belirtmiş ve bu katılımcılar içerisinde Ramazan ayında ara sıra oruç tutan hiç kimse bulunmamaktadır. Fakat mükâfat almayan katılımcıların dağılımlarında birtakım aksaklıklar görülmektedir.

Katılımcıların ceza alma oranları ile Allah'a karşı duygusal bağlantısı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p=.28$). Dağılımlar ceza alan ve almayanların çoğunun korkudan çok Allah'a karşı sevgi duygusu beslediklerini göstermektedir.

Bulgulara göre, ceza alma oranı ile katılımcıların genel ibadet tutumları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p=.34$). Ceza alan [42 kişi (% 18.9)] ve almayan [133 kişi (% 59.9)] katılımcıların çoğunluğu ibadete karşı istekli olup olumlu tutum beslemektedirler. Namaz ve oruçla ilgili verilere göre, hem ceza alma oranı ile katılımcıların namaz kılma ($p=.49$) hem de oruç tutma ($p=.32$) durumları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

İbadetlere karşı isteksizliğin sebeplerinden birisi sevgi yoksunluğudur. Yapılan bir araştırmada sevgi yoksunluğu ile ibadete ilgi arasındaki ilişkinin olumsuz yönde olduğu ortaya konmuştur (Aslan, 1994, s. 92). Bundan başka Albayrak'ın araştırmasına göre, farz ve vacip gibi ibadetlerde korku yüklü bildiriler, nafil ibadetlerde ise daha çok sevgi yüklü bildiriler etkilidir. Korkunun farz ibadetlerdeki olumlu etkisine rağmen sevgi duygusunun ibadetlerdeki etkisi daha kalıcı olmakta, kişileri ibadetlere karşı daha istekli hâle getirmekte ve ibadetleri içselleştirmekte önemli bir faktör olduğu görülmektedir (Albayrak, 1995, s. 135).

Dinî Yönelimle Örneklemin Cinsiyet ve Yaşı Arasında Bir İlişki Var mıdır?

Bu bölümde, pozitif/sevgi ve negatif/korku motifli dinî yönelimin cinsiyet ve yaş faktörlerinden bağımlı veya bağımsız olduğu temel problem olarak incelenmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkiyi tespit etmek için t-test uygulanmıştır. Elde edilen bulgulara göre, pozitif yönelimle cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p=.51$). Bu veri, pozitif dinî yönelimin cinsiyete göre değişmeyeceği hipotezini desteklemektedir. Bireyin pozitif dinî yönelime sahip olmasının onun cinsiyetinden bağımsız olduğunu, dinî yönelimin bireyin kişilik yapısına göre değişebileceğini ifade edebiliriz.

Negatif dinî yönelime gelince, cinsiyetle bu yönelim arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir ($p=.04$). Şöyle ki kadınların ortalamaları (ort. 2.87) erkeklerin ortalamalarından (ort. 2.75) daha yüksektir. Bu sonuç, negatif dinî yönelimin cinsiyete göre değişmeyeceği hipotezini desteklememektedir. Buradan yola çıkarak bireylerin negatif/korku yönelimlerinin cinsiyetlerine bağımlı olduğunu ve dolayısıyla, kadınların erkeklere göre daha çok dinde korku yönelimine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Verilere göre pozitif dinî yönelimle yaş faktörü arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($p=.02$). 19 ve altı yaş grubunun ortalaması (ort.4.47) 20 ve üstü yaş grubunun ortalama-

sından (ort. 4.28) daha yüksektir. Bu bulgu, pozitif dinî yönelimin yaş seviyesine göre değişeceği hipotezini doğrulamaktadır. Böylece, pozitif dinî yönelimle yaş seviyesi arasında ters orantılı bir ilişkinin bulunduğunu, dolayısıyla, yaş seviyesi düştükçe sevgi motifli dinî yönelimin yükseldiğini ifade edebiliriz. Bulgulara göre, negatif dinî yönelimle yaş seviyesi arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p=.70$). Bu veri, yaş seviyesi değiştikçe negatif dinî yönelimin değişeceği hipotezini doğrulamamaktadır.

Dinî yönelimle cinsiyet ve yaş arasındaki ilişkiyi yansıtan araştırmalardan Dinç'in çalışmasına göre, bu iki demografik değişkenle dinî yönelim arasında herhangi bir anlamlı ilişki bulunmamaktadır (2007, s. 84-86). Gashi'nin araştırmasında da benzer sonuç elde edilmiştir (2008, s. 58-59).

Sonuç

Mükâfat ve cezanın dinî tutum ve davranışlar üzerindeki etkisini konu edinen bu araştırmada toplanan verilerin analizi, diğer araştırmalardan elde edilen ikincil verilerin değerlendirilmesi ve tüm bu verilerin karşılaştırılması neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Katılımcıların büyük bir kısmı dinî tutum ve davranışlarının oluşumunda aile ve çevresinin gösterdiği sevgi, şefkat ve hoşgörünün, çok az kısmı ise (% 2.7) korku ve baskının önemli rol oynadığını belirtmiştir. Bu konudaki diğer araştırmalardan yola çıkarak ailede dinî öğretim sürecinde öncelikle mükâfat ve sevgi gibi pozitif olgulara başvurmanın ehemmiyetli olduğunu görmekteyiz.

Katılımcılar dinî öğretim sürecinde aldıkları mükâfatın kendilerine olumlu etkisinin olduğunu vurgulamışlardır. Katılımcılar arasında mükâfatın olumsuz etkisinin olduğunu bir kişi bile dile getirmemiştir. Bundan başka, ceza alan katılımcıların bir kısmı cezanın olumlu bir kısmı olumsuz bir kısmı ise ne olumlu ne de olumsuz etkisinin olmadığını ifade etmiştir.

Araştırmada, mükâfatın etkisi ile cinsiyet, yaş, gelir durumu, dinî bilgi düzeyi arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı anlaşılmıştır. Bundan başka, cinsiyet, yaş, gelir durumu, dindarlık gibi demografik değişkenlerden bir tek yaş ile cezanın etkisi arasında anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, yaş seviyesi yükseldikçe cezanın etkisi de yükselmektedir.

Araştırmada, mükâfat ve cezanın etkisi ile dinî inanç ve ibadetler arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ancak hem farklı araştırmalarda hem de teorik çerçevede, sevgi ve korku yüklü mesajların dinî inanç ve ibadetler üzerinde olumlu etkisinin olduğunu görmekteyiz.

Verilere göre, dinî yönelimin iki alt boyutundan biri olan negatif dinî yönelimle cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık vardır. Kadınların ortalamaları erkeklere göre daha yüksek çıkmıştır. Bu sonuçlardan hareketle, bireyin sevgi motifli dinî yöneliminin onun cinsiyetine bağlı

olmadığını ve bunun aksine negatif yönelimin cinsiyetten bağımsız olmadığını, dolayısıyla kadınların daha çok korku motifli dinî yönelimde bulunduğunu ifade edebiliriz. Yaş faktörü ile dinî yönelim arasındaki ilişkide, sadece pozitif dinî yönelimde anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. 19 ve altı yaş grubunun ortalaması 20 ve üstü yaş grubunun ortalamasından daha yüksektir. Şu hâlde, bireyin korku motifli dinî yöneliminin yaşından bağımsız değiştiğini, sevgi motifli dinî yöneliminin ise yaş seviyesi düştükçe yükseldiğini söyleyebiliriz.

Araştırmada, genel olarak mükâfat/ceza ile dinî tutum ve davranışlar üzerinde durulmuştur. Bireyin ruh sağlığı ve kişilik yapısı ile mükâfat/ceza arasındaki ilişkinin araştırılmaya değer bir konu olduğunu ve bu konunun psikoloji, psikiyatri ve gerekse de din psikolojisi alanlarına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Ağılkaya, Z. (2008). *İntihar girişiminde bulunanlarda dinî tutum ve davranışlar*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Albayrak, A. (1995). *Ergenlerin dinî gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkinliği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Alston, P. W. (1972). Religious language. *The encyclopedia of philosophy* (Vol. 7-8, pp. 168-174) (Ed.), P. Edwards. New York: Macmillan Publishing.
- Arkoç, O. (1999). *Açıklamalı psikiyatri sözlüğü*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Aslan, Z. (1994). *Sevgi yoksunluğu ve dinî davranış*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Atkinson, L. R, R. C. Atkinson, E. E. Smith, D. J. Bem. (1999). *Psikolojiye giriş* (Çev. Y. Alogan). Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Ay, M. E. (1993). *Din eğitimi ve öğretiminde mükâfat ve ceza*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Aydın, H. (2005). *Kur'an'da psikolojik ikna*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ayvaşık, H. B, Er, N. M, Kışlak, Ş. T. & Erkuş, A. (2000). *Psikoloji terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Bakırcıoğlu, R. (2006). *Ansiklopedik psikoloji sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Baron, K. (1961). *Bringing up children*. London: The English Universities Press Ltd.
- Bayraktar, F. M. (1994). Eğitimde disiplin, ceza ve dayak üzerine. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1, 97-107.
- Bohner, G. (2001). *Attitudes, introduction to social psychology* (Ed.) M. Hewstone, & W. Stroebe. UK. Malden: Blackwell Publishing.
- Clark, B. (1986). *Optimizing learning*. Ohio: Merrill Publishing Company.
- Cüceloğlu, D. (1997). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dennis, W. (1943). *The hopi child, child behaviour and development* (Ed.) R G. Barker, J. S. Kounin, & H. F. Wright. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Diñç, A. (2007). *Ergenlerde anne-baba tutumları ve dinî yönelim*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Eiser, J. R. (1986). *Social psychology, attitudes, cognition and social behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ergün, A. (2002). *Kur'an kursu öğrencilerinde dinî tutum ve davranışlar: Isparta örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Franzoi, L. S. (2000). *Social psychology*. USA. Boston: McGraw-Hill Higher Companies.
- Freedman J. L, Sears, D. O. & Carlsmith, J. M. (2003). *Sosyal psikoloji* (Çev. A. Dönmez). Ankara: İmge Kitabevi.
- Gashi, F. (2008). *Kosova bölgesindeki Arnavut, Boşnak ve Türk gençlerinin dinî yönelimleri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Gleitman, H. (1995). *Psychology*. New York: W. W. Norton Company.
- Gregory, L. R., & Zangwill, O. L. (1998). *The Oxford companion to the mind*. New York: Oxford University Press.
- Guillaume, P. (1970). *Psikoloji* (Çev. R. Şemin). İstanbul: Fen Fakültesi Basımevi.
- Harris, L. P. (1991). *The child as psychologist, early childhood development and education: Readings in psychology* (Ed.) M. Donaldson, R. Grieve, & C. Pratt. Cambridge: Basil Blackwell.
- Howitt, D, M. Billig, D. Cramer, D. Edwards, B. Kniveton, J. Potter et al. (1992). *Social psychology: Conflicts and continuities*. Philadelphia: Open University Press.
- İmamoğlu, V. (2002). Farklı ortamlarda dini tutumların psikososyal temelleri. S. Cebeci (Ed.), *Avrupa Birliğine giriş sürecinde Türkiye'de din eğitimi ve sorunları sempozyumu* içinde (s. 216-227). İstanbul: Değişim Yayınları.
- İnceoğlu, M. (1993). *Tutum, algı, iletişim*. Ankara: Verso Yayıncılık.
- James, W. (1985). *The varieties of religious experience* (Ed.) M. E. Marty. London: Penguin Books.
- Jersild, T. A. (1960). *Child psychology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1985). *İnsan ve insanlar*. İstanbul: Beta Basım.
- Kanad, F. (1937). *Pedagoji*. Ankara: Ulus Basımevi.
- Kaya, M. (1998). *Din eğitiminde iletişim ve dini tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Köknel, Ö., Özüoğlu, K. & Bahadır, G. A. (1993). *Davranış bilimleri (ruh bilim)*. İstanbul: Yayımlar Matbaası.
- Krech, E., Crutchfield, D., & Ballachey, R. (1970). *Cemiyet içinde fert* (Çev. M. Turhan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kula, N. (2006). Bedensel engellilere yönelik tutumlar ile dini tutumlar arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. *İslami Araştırmalar Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 19(3), s. 511-524.
- Lefrançois, R. G. (1991). *Psychology for teaching*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Morgan, T. C. (1981). *Psikolojiye giriş* (Çev. H. Arıcı, I. Savaşır, O. İmamoğlu, O. Aydın, R. Bayraktar, İ. Dinç vd.) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları.
- Necati, M. O. (1998). *Kur'an ve psikoloji* (Çev. H. Aydın). Ankara: Fecr Yayınevi.
- Pars, V. B., Cırtlı, H., Enç, M. & Oğuzkan, T. (1960). *Eğitim psikolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Peker, H. (2000). *Din psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Pennington, C. D. (1992). *Essential social psychology*. New York: Edward Arnold.
- Ryan, J. J. (1970). *The learning process, educational psychology* (Ed.) R. Pintner, J. J. Ryan, P. V. West, A. W. Aleck, L. D. Crow, S. Smith. New York: Barnes and Noble Inc.
- Scobie, E. W. G. (1975). *Psychology of religion*. London: B. T. Batsford LTD.
- Selçuk, Z. (2007). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Stones, E. (1966). *An introduction to educational psychology*. London: Methuen and Co Ltd.
- Şerif, M. & Şerif, C. W. (1996). *Sosyal psikolojiye giriş* (C. 2) (Çev. M. Atakay & A. Yavuz). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Ülgen, G. (1997). *Eğitim psikolojisi*. İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Wulff, M. D. (1991). *Psychology of religion: Classic and contemporary views*. New York: John Wiley and Sons Inc.
- Yavuz, K. (1987). *Çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları.

Ek-1: Dinî Yönelim Ölçeği (Hümbetova, 2011)

Açıklama: Aşağıdaki ifadelere ne oranda katılıp katılmadığınızı belirlemek için uygun olan şıkkı işaretleyiniz.	(1) Kesinlikle katılıyorum	(2) Katılıyorum	(3) Kararsızım	(4) Katılmıyorum	(5) Kesinlikle katılmıyorum
1. Cennet iyiliklerimizden dolayı ödüllendirileceğimiz bir yerdir.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
2. Allah emir ve yasaklarına uymayanları hayatta çeşitli şekillerde cezalandırır.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
3. Kendimi ailemden yeterince sevgi görmüş birisi olarak düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
4. Vicdanımın olumlu bir şekilde gelişmesini Allah korkusuna borçluyum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
5. Günahlarımı bağışlatmak için sık sık dua ederim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
6. Peygamberler görevlerinde insanlara karşı sevgi ve hoşgörü ile hareket ettikleri için başarılı olmuşlardır.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
7. İbadetlerimi dinî bir görev olarak gördüğüm için yerine getiriyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
8. İnsanlar Allah'tan korkmasalardı ona inanmazlardı.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
9. Allah'ı düşündükçe sevgi, şükran ve minnettarlık duyuyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
10. Hayatta almış olduğum mükâfatlar dine olan ilgimi arttırdı.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
11. Sıkıntı, korku ve endişelerimden dolayı dua ederim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
12. İbadetlerimi Cehennem azabından korktuğum için yapıyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
13. Allah'ın günahlarından dolayı insanları cezalandırmasından çok onları affedeceğini düşünüyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
14. Hayatın zorluklarını Allah'ın armağanları olarak görürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
15. Allah'ı düşündükçe umut ve güven duyuyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
16. Cehennem günahlarımızdan dolayı cezalandırılacağımız bir yerdir.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
17. Hayatımı altüst eden olayları Allah'ın bana verdiği cezalar olarak düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
18. Ailem tarafından sevilmediğimi düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
19. Allah'ın verdiği nimetlere teşekkür etmek için dua ederim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
20. Bazen Allah'ın beni cezalandırdığını hissederim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

21. Almış olduğum cezalardan dolayı dinden uzaklaştım.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
22. Ailemin ve etrafımdaki insanların sık sık benden kurtulmak istediklerini düşünürüm.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
23. İbadetlerimi Cennet'e girmeyi ümit ettiğim için yerine getiriyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
24. Allah'ı düşündükçe korkuyor ve sıkıntı duyuyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
25. Mükemmel olmadığımı biliyorum, ama Allah beni her durumda sever.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
26. Vicdanımın olumlu bir şekilde gelişmesini Allah sevgisine borçluyum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
27. İbadetlerimi Allah'a duyduğum sevgi ve minnettarlıktan dolayı yerine getiriyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
28. Ailemin bana yeterince değer vermediğini düşünüyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
29. Yanlış yaptığım veya günah işlediğim zaman Allah benden yüz çevirir.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
30. İbadetlerimi Allah rızası için yapıyorum.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
31. Ahiret hayatı ile ileri olumsuz ifadeler taşıyan konuşma ve vaazlar içimde büyük bir korku oluşturuyor.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
32. Çevremin bana sürekli ilgi göstermesini isterim.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

Bakışın İktidar/sız/lığı: Lacancı Bir Film Çözümlemesi

Gökhan Şener*

Giriş

Rüya, hâkimiyetin kayıp olduğu andır. Özne, rüyada gördüğü olayların üzerinde bir yönlendirme gücüne sahip değildir. Her şeyi sırasıyla beklemek konumundadır. Bu anlamda rüya bir bilinçsizlik anıdır. Özne, gördüğü olayları yönlendiremez ama etkisini hisseder. Onun içinde yaşanır ancak onun bilincinin yönlendiriciliğinde değil. Bilinç dışının alanıdır rüya; *beni* oluşturan ötekinin etkisiyle uykumuzda açığa çıkan bir bilgidir.

Sinemada bir rüyadır bu anlamda. İzleyici hâkimiyetini kaybeder film izlerken. Karşısında gerçekleşen olayları görür ancak onlara müdahale edemez. Bir sonra gerçekleşecek olayı öğrenebilmesi için bir öncekini görmesi gerekmektedir. Rüyada olduğu gibi izleyici bilinç dışını serbest bırakır. İzleyici farkında olmadığı arzuların peşinde gider. İşte bu noktada sinemada ideolojik manipülasyon devreye girer. İzleyicinin arzularını açığa çıkartır ve bu arzular fantazyaya ile tatmin edilmeye çalışılır. Bir nevi sinemanın bu çabasının amacı simgesel düzendeki "leke"lerin fark edilmesini engellemektir. Parlak, aydınlık bir perdede olaylar gerçekleşir. Her şey açıktır, görülür. İzleyici karanlık, üstü kapatılmış, karşısında gerçekleşen olayları takip eder. Algılayan konumuna sahip görünen özne, böylece algılanan konumuna itilmektedir. Bakan, gözetleyen izleyici değil, sinemadır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sinema Bölümü.

Sinemanın ideolojik manipülasyonundan kaçmak, gayrişahsi bir bakışı terk etmekle mümkündür. "Yamuk bakmak" ile, nesneye belli bir açıdan, şahsi bakmakla "leke"leri fark edebiliriz. Lacan bu anlamda önemli bir yerde durmaktadır. Arzunun nesne nedeni olan "objetpetita"nın görsel alandaki bir boşluk olduğunu belirten Lacan, filmin kurguladığı gerçekliğe uymayan, sarkan "leke"leri görmemizi sağlar. Ayrıca Lacan bilinç dışı üzerine söyledikleri, izleyicinin filmdeki olaylara verdiği tepkiler sonrası farkında olmadığı "ben"liğiyle tanışmasını sağlar.

Lacan'ın gerçek ve bakış üzerine yazdıkları ilk dönem Lacancı sinema teorisyenleri tarafından görmezlikten gelindi. Hâliyle imgesel ve simgeselin içine hapsoldü görüşler. Zizek bu noktada sinema teorisine yeni bir boyut kazandırdı. İşin içine *gerçek*i soktu. Lacancı sinema teorisi ve Zizek'in Lacan yorumu sinema teorisinin tıkanıdığı bir dönemde yeniden sinema üzerine olan görüşlerin canlanmasını sağladı.

Lacan'a Genel Bir Bakış

Ayna Evresi

Lacan'ın psikanalitik teoriye etkisi, birbirinden farklı disiplinlerle psikanalizi okumasıdır. Freud'u yapısal antropoloji ve dilbilim gözüyle yeniden bir okumaya tabi tutar. Bu anlamda Lacan düşünesi, sadece psikanalitik bir düşünümünden ibaret olmayıp farklı alanlarla açılan alımlama yöntemidir.

Öznenin oluşum sürecini anlattığı Ayna Evresi makalesinde Lacan, *ben*in kendini tanımasını çizgisel üç aşamaya ayırır; 1) aynanın önünde bir yetişkinle yan yana duran çocuk, aynaya yansıyan görüntüleri ayırt edemez, 2) çocuk, aynaya yansıyan görüntülerin gerçek olmadığını farkına varır, 3) aynadaki görüntünün yalnızca bir görüntü olmadığını, aynı zamanda aynadaki görüntünün kendi imgesi olduğunu, *başkasının* imgesinden bütünüyle ayrı olduğunu kavrar [Bu evre on sekiz ay ile 6 yaş arasını kapsar (Sarup, 2010, s. 45)].

Lacan, öznenin, tarihindeki ilk yitirmeyi doğum anıyla yaşadığını söyler. Doğumla birlikte özne eksik biri olarak var olur; anne rahmindeki bütünlüğünü, tek bir varlık olma duygusunu kaybeder. Ayna evresi, çocuğun kaybettiği bütünlüğü aradığı bir dönemdir. Karşılaştığı görüntülerle bütünlüşme çabası içerisindedir. Lacan'ın imgesel düzen olarak adlandırdığı bu dönem çocuk için yanıltıcı bir bütünlük icbar eder. İmgesel düzen aynı zamanda yabancılaşmanın anıdır; çünkü dışsal bir imge aracılığıyla kendini tanımak yabancılaşmak anlamına gelir (Sarup, 2010, s. 42).

Doğumla birlikte kaybedilen bütünlük, öznenin hiçbir zaman ulaşamayacağı birlik arzusu-na dönüşür. Yitirilen bütünlüğü sürekli hatırlatan ve ona yönelten arzuyu Lacan, "objetpetita" olarak tanımlar. Anneyle kaybedilen bütünlük daha sonra görülen herkeste aranmaya başlanır. Lacan, aşkı bu çerçevede bizde olmayana başkasına vermek olarak tanımlar. Böyle-

ce eksik olan yanımız ötekiye atfettiğimiz şeyle giderilmeye çalışılır. Ötekiyle olan bu özdeşleşme arzumuz onun gizli olan zevk noktalarını keşfetme çabasıdır. Ulaşılabilecek bir nesne olan "objetpetita"yı, ötekinin saklı zevk noktaları olarak konumlandırır fakat o öteki kesin olarak tanımlanabilen bir nesneye indirgenmez; o ötekide ötekenden daha fazla olandır (McGowan, 2012, s. 28).

Çocuğun aynaya yansıyan görüntülerin gerçek olmadığını ve kendi görüntüsüyle başkalarının görüntüsünü ayırt ettiği dönem, simgesel düzenin başladığını gösterir. Simgesel (dil) düzende benlik oluşmaya başlar. Lacan'ın *baba adı* olarak kavramsallaştırdığı "hayır"ı, çocuğun tanıdığı bu dönemi, Oidipus kompleksi olarak tanımlar. Çocuk için artık yasalar ve simgeselin (dil) sınırları geçerlidir. Lacan, imgesel, simgesel olarak adlandırdığı dönemlere olumsuz bir anlam yüklemeyi. Lacan'a göre daha çok nötr bir durumda kurguladığı bu dönemler benliğin oluşumu için zaruridir. Lacan, insanın özne olma sürecini "dil"le başlatır. Çocuğun *ayna evresinde* kendisini diğerlerinden ayırt edebilmesini konuşabilme yeteneği sağlar (Bowie, 1997, s. 57). Çocuğun annesine aç olduğunu göstermesi için "Ben acıktım" demesi lazım. Buradaki ben sözcüğü, onu diğerlerinden ayırır. Eş zamanlı bir fark etme olarak çocuk buradaki *benle* kendisini de tanımaya başlar.

Derrida, Heidegger'den alarak geliştirdiği "soursature" (söküme alma), önce bir sözcük yazmak sonra da sözcüğün üstünü çizmek, ardından da hem sözcüğü hem de üstü çizilmiş hâlini baskıya vermek demektir. Söküme alma düşüncesinde, sözcüğün eksik, yetersiz olduğundan buna karşın sözcüğün okunabilir kalması zorunlu olduğundan üstü çizilir. Sözcük tek başına yetersizdir ama onsuz yapamayacağımızdan zorunludur (Sarup, 2010, s. 54). Derrida'nın söküme alma olarak belirttiği bu süreç Lacan'ın simgesel düzenine denk gelmektedir. Saussure'nin göstergelerin nedensizliği veya keyfiligi düşüncesini devam ettiren Lacan, gösterenlerin belirsizliğinden dolayı söylenen ile söylenmek istenilenin arasında kapatılmaz bir boşluk olduğunu söyler. Böylece Lacan, simgesel düzenin bize vermiş olduğu kimliğin tam olarak benliğimizi yansıtmadığını ve öznenin kayıp nesnesi olan "objetpetita"-yı ötekiyle özdeşleşmeyle giderme çabamızın da imkânsız olduğunu gösterir.

Ayna evresinin son aşaması olan *gerçek* ise, imgesel tarafından gizlenen ve simgesel düzenin tamamlanmamışlığın, eksikliğin belirtisidir. Bu anlamda *gerçek*, simgesel düzenin ötesinde yer alır. Lacan için *gerçek*, simgeselin düzenini bozan, bir şeylerin eksik olduğunu gösteren "leke"dir. Simgesel düzendeki bu lekeyi görebilmek bakışı yönlendirmekle mümkündür. Zizek'in tanımıyla söylersek "*yamuk bakarak*"; nesneye ancak belli bir açıdan yani arzunun desteklediği, nüfuz ettiği ve çarpıttığı şahsi bir bakışla bakarsak nesne açık seçik özellikler kazanır (Zizek, 1999, s. 27).

Lacan, Hans Holbein'in *elçiler* tablosunu örnek göstererek Zizek'in *yamuk bakmak* dediği şeyi açıklar. Tabloda elçilerin etrafında gezinen ölümü simgeleyen kuru kafayı görebilmemiz için, tabloya belli bir açıdan bakmamız gerekmektedir. Lacan bu tabloyla simgeselin

içindeki lekeyi görme imkânını sunarken aynı zamanda “yamuk bakmak” ile öznenin nesne karşısındaki hâkimiyet kaybını da gösterir. Tabloda gördüğümüz leke, simgeselin içinde *gerçeğe* açılan bir çukurdur. Öznenin arzusu da kaybedilen hâkimiyetin geri kazanımı değil, fark edilen *gerçeğe* kendini teslim etmektir. Holbein’in tablosu hem elçilerin etrafında kol gezinen ölümü hem de kendi ölümümüzü açığa çıkarır.

Simgesel düzende bir çukur açan “leke”, Lacan’a göre psikotik bir durumda fark edilebilir. Simgesel düzende göreceğimiz gerçeklikten başka bir şey değildir. Burada bahsedilen psikotik durum ters bir işlev görür. Lacan’ın simgeselin içinde çukur açan “leke”yi gösteren psikozu, simgeselin düzenin içinde görülen bir düşünsel yanlısıdır. Zizek’in Octave Mannoni’den aldığı örneği kullanırsak; Casanova, taşralı bir kıza kandırmak için usta bir büyücü numarası yapar. Büyücü elbisesi giyer, yere büyü olduğunu ilan ettiği bir daire çizer, büyü sözler mırıldanmaya başlar. Birdenbire yıldırımlar düşer, her tarafa şimşek çakar ve Casanova korkuya kapılır. Bu yıldırımın basit bir doğa olayı olduğunu ve tam büyü yaparken düşmesinin rastlantı olduğunu bilmesine rağmen paniğe kapılır çünkü yıldırımın zındıkça büyü yapmaya kalkmasına verilen bir ceza olduğuna inanmaktadır. Böylece Casanova yanlarına kurban düşer. Gerçeğin cevabı (yıldırım) sahtecilik maskesini çekip çıkartan bir şok işlevi görmüştür. Gerçeğin cevabı (simgesel) gerçeklik için bir dayanak hizmeti gören psikotik çekirdek, Casanova’nın sapık ekonomisi içinde ters bir işlev, gerçeklik kaybını tahrik eden bir şok işlevi görür (Zizek, 1999, s. 54).

Bilinç Dışının Oluşturduğu “Ben”

Öznenin sabit bir “ben”inin olması Lacan’ın teorisinde safsatadır. Lacan’ın bilinç dışı ile dil arasında kurduğu benzerlik bu yüzdendir. Saussure’nin göstergelerin nedensizliği düşüncesini geliştiren Lacan, gösterenin sabit, durağan bir gösterilene işaret etmediğini söyler. Daha sonra postmodernistlerin de kullanacağı bu düşünce, anlamın varlığına yönelik bir tehdit konumundadır. Anlam, gösterilende (varlık) olan bir şeyden çıkarak gösterilenin keyfilliğine, Lacancı olarak söylersek simgesel düzenin devingen bir şekilde kurguladığı koluma itilir. Gösterilen üzerindeki gösteren hâkimiyetini Lacan ben ile bilinç dışı arasındaki ilişkiye taşır. Ona göre, özne oluşum aşamasında bir güç ilişkisi içerisinde olgunlaşır (Başer, 2010, s. 42).

Bütünlüğünü kaybederek dünyaya gelen çocuk, tekrar o bütünlüğe kavuşmak için ötekiyle özdeşleşme arayışına gider. Çocuk için ilk öteki annedir. Anneyle tekrar, rahimde olduğu gibi “bir” olmak ister. Öznenin oluşumu böylece başlar; çocuğun davranışları ötekiler tarafından yönlendirilmeye ve kontrol edilmeye çalışılır. Çocuğun dünyada varlığını devam ettirmesi ötekinin onu beslemesi ile mümkündür. Böylece çocuk, ötekinin ona verdiği yol üzerine bir benlik kurar. Lacan bunu “Bilinç dışı “büyük başkası”nın söylemidir.” sözleriyle açıklar (Başer, 2010, s. 43).

Bilinç dışı, *benin* oluşumu kadar üst *benin* oluşumunu da belirler. Lacan'ın *büyük başkası*, öznenin erişemeyeceği, yakalayamayacağı bir yerdedir. Foucault'un Panoptikon düşüncesi de benzer şekildedir; özne, iktidar tarafından sürekli izlenir. Ancak burada daha tehdit edici nokta, öznenin ne zaman, nereden izlendiğini bilmemesidir. Bu yüzden özne davranışlarını sürekli kontrol etmek durumundadır. İktidarın belirlediği alanın dışına taşan her hareket, cezalandırılmaya tabi tutulur. *Büyük başkasının* özneye yönelerek kâh onu denetlemesiyle kâh onun davranışlarını meşrulaştırmasıyla ve olur olmaz şeyleri yasaklamasıyla, özneye bir üstben gelişir (Başer, 2010, s. 84). Lacan'ın bilinç dışını doğruluk ve sahicilik yuvası olarak görmesinin sebebi, özneyi oluşturmasından dolayıdır.

Sapık Filminin Lacancı Analizi

Bakışın Çarpıtılması

Bir kış gününde penceresinin önünde oturup kahve içen bir kişinin kahvesinin tadını, dışarının görseiliği artırır. Dışarının öldürücü etkisine maruz kalan bir kişi, ondan yardım ister. Ancak pencerenin camının gerçeğin önüne set çekmesi nedeniyle kişinin izlediği olayların gerçekliği ortadan kalkar. O, içerisinin vermiş olduğu güvenle dışarıyla arasına bir mesafe koyar. Onun için dışarıda olanlar "simgesel olarak yapılandırılmış temsiller alanıdır: *gerçeklik*".

Hitchcock'un Sapık filmini ve Lacan'ın Zizek yorumunu seçiş nedenim; 1) Hitchcock sineması, izleyiciyi kendi dışında gelişen olaylar zinciri, perdeye yansıyan görüntü üzerinde izlemeyle elde edilen hâkimiyetinin yanıltıcılığını gösterir; 2) Zizek, Lacancı ilk sinema teorisyenlerinin aksine bakışı imgeselin ve simgeselin değil *gerçek*in tezahürü olarak görür ve ondaki bir bozukluğa işaret eder.

Lacan'ın bakışın göze karşı zaferi dediği şey, Hitchcock'ta bir varlık olarak kurulur. Önce heyecandan donuklaşmış bir bakış verilir ardından sebebi. Bu donuk bakış simgesel düzene sarkan bir *gerçek* lekesi olarak yorumlanabilir. Zizek bunu, "Simgesel üzerindeki travmatik fazlası" olarak tanımlanmaktadır (Zizek, 2012, s. 244). Simgesel düzlemdeki bu travmatik leke, aslında boş bir alanı barındırmaktadır; onu kuran donuklaşmış bakıştır; gösterileni olmayan bir gösteren durumundadır. Filmin başlarındaki Marion'un çalıştığı yerdeki ev satış sahnesi bu anlatılanları bize açıklamaktadır. Cassidy 40 bin dolar nakit parayı ukala bir tavırla sergiler. Cassidy Marion ile konuşurken kamera birden ofisteki diğer sekretere döner. Sekreter dehşet bir şey görmüş gibi ağzı açık bir şekilde karşısında gerçekleşen olaya bakar. İşte bu donuklaşmış bakış, *gerçek* lekesini diğer olaylardan tecrit eder. Zizek, bu sahnenin "objetpetita"sının leke olmadığını, izleyiciye yönelik bakışın olduğunu söyler. Bu anlamda "Bakış, izleyicinin filmsel görüntüyü dışarıdan görüşü değil, bilakis filmin kendisinde izleyicinin hesaba katıldığı bir durumdur." (MCGowan, 2012, s. 32). Hitchcock'un izleyiciyle kurduğu ilişki de aynı doğrultudadır. Sapık filmi, izleyicinin olayları dışarıdan, nötr bir şekilde izlediği hissini uyandırarak izleyiciyi altüst eden bir anlatımı vardır. Bu noktada Lacan'ın "Bakış

aritmetiktir.” dediği durum ortaya çıkar ve film izleyiciyi içine çeker. Filminden örneklerle geçmeden önce tekrar Zizek’e dönmekte fayda var: “Zizek, Hitchcock sinemasını fallik sineması olarak nitelendirir. Fallik olan tam, yerine oturmayan, yüzeydeki masalsı sahneden sarkma yapan ve onun doğallığını bozan, onu tekinsizleştiren ayrıntıdır. Bir resimdeki anamorfoz noktasıdır: dosdoğru bakıldığında anlamsız bir leke gibi görünen ama resme tam olarak belirlenmiş yanal bir perspektiften baktığımız anda, birdenbire belirgin hatlar kazanan unsur.” (Zizek, 1999, s. 125). Zizek’in tekinsizleştiren ayrıntı olarak belirttiği bakış, simgesel düzende çukur açan *gerçektir*.

Norman Bates’in Marion’u arabanın bagajına koyup gömdüğü sahne izleyiciyi güvenli alanından çıkartır ve kendi arzusuyla yüzleştirir (Zizek, 1992, s. 229). Norman Bates, arabayı bataklığa iter ve araba batmaya başlar. Ancak arabanın küçük bir bölümü yüzeyde kalmasıyla Norman Bates’in ve izleyicinin yaşadığı endişe onun tarafsız görünümünü ortadan kaldırır ve Norman Bates’in arzusuyla kendi arzularının aynı olduğu gerçeğiyle yüzleşmek durumunda kalır. İzleyicinin bu sahnede duyduğu endişeye sadece bir film diyerek geçiştirmez Lacan psikanalizinde; çünkü bilinç dışında, Norman Bates’in arzusuyla özdeşleşmek izleyiciyi de katil konumuna yerleştirir. Lacan’a göre bilinç dışı bir bilgi kaynağıdır, nasıl rüyalar tesadüfi bir bilinçsizlik değilse.

Hitchcock, bakışın bu özelliğini kullanarak izleyicinin yanılsatıcı güvenlik duygusunu tehdit eder. Penceresinden dışarıyı izleyen kişi için dışarının aldatıcı güzelliği böylece bir anda tekinsiz bir mekâna dönüşür. Cam kırılır ve dışarıdaki *gerçek* içeriye girer.

Annesel Süper Ego

Lacan’ın Ayna Evresi’nde belirttiği imgesel, simgesel ve gerçek düzeyler Hitchcock’un Sapık filminde tecessüm eder. Sapık filminin teması bir eksiklik ve eksikliğin giderilmeye çalışmasıdır. Norman Bates’in eksik olduğu şey simgesel düzen yani *babanın adıdır*. Filmde eksiklik annemiş gibi görünmesine karşın eksik olan *babanın adıdır*. Oidipus kompleksi yaşamayan Norman Bates, imgesel düzenden çıkamaz. Babanın “hayır”ıyla karşılaşmadığı ve simgesel düzenin imgesel düzenin parçalanmışlığını, dağınıklığını sistemleştirmede için Norman Bates imgesel düzende kalır. Simgesel düzenin eksikliğinden dolayı anneye bütünleşmek ister. Ancak bu bütünleşme simgesel ve imgesel düzeyde değil gerçek düzeyde giderilmeye çalışılır: Annesinin elbiselerini giyen, onun sesiyle konuşan Norman Bates ne annesinin suretini diriltmek ne de onun adına davranmak ister: Onun gerçekteki yerini almak ister ki bu da psikotik bir durumun belirtisidir (Zizek, 1999, s. 136). Marion ise, simgesel düzenin oluşturduğu arzusunun peşindedir. Norman Bates ile Marion arasındaki karşıtlık, arzu ile dürtüdür. Arzu sonsuz patikanın geçmişe yönelik zincirlerini anlamlı bir şekilde yeniden üreten, gösterenlerden başka gösterenlere kayan elde edilemez bir yoksunluktur. Sonsuza kadar yakalanması imkansızın aksine dürtü, her zaman tatmin edilebilir.

Lacancı bir perspektiften söylersek arzu ötekinin arzusudur. Öteki, *benin* dışında olmalıdır. İmgesel düzende “ben” yoktur; gerçeğinden koparılmış çocuğun yeniden gerçeğe, anneye dönme arzusu vardır. *Babanın adıyla* karşılaşılması sonrasında başlayan simgesel düzende “ben” oluşmaya başlar. Oidipus evresini yaşamamış, imgesel düzlemde sıkışıp kalan Norman Bates’in dürtüsü annesiyle yeniden bütünleşmektir. Anne onun için bir öteki değil, kendisidir. Norman Bates, ötekiyi oluşturamadığı için özdeşleşmeyi ve arzuyu kaçıır.

Marion, motele geldiğinde Norman Bates’in -alenen belirtmemekle birlikte- onunla cinsel bir birlik arzuladığı sezilir. Marion’u eve yemeğe çağırır ve davet olumlu bir yanıt alır. Odasına giden Marion, Norman Bates ile annesinin konuşmalarını duyar. Anne Marion’un eve gelmesini istemez. Norman Bates Marion’a yemek getirir ve özür diler. Bir süre konuşurlar. Marion tekrar odasına gider. Norman Bates, ofiste açtığı küçük bir delikten Marion’u izler. Marion o sırada üzerini değiştirmektedir. Ancak Norman Bates, bu kısa izlemenin ardından sinirli bir şekilde ofisten çıkar. Durum üzerinde kurduğu iktidar, Norman Bates’in annesel süper egosunu tetikler. Annesel süper ego tarafından cinsel ilişkiye girmesi yasaklanan Norman Bates, psikotik bir duruma saplanır. O, psikotik durumundan dolayı bütünleşilmek istenen anneye dönüşür. Böylece arzu duyulan kadın bir anda nefretin nesnesi hâline gelir. Marion duş alırken bıçak tutan bir el (anne) görünür ve onu öldürür.

Dışarının Oluşturduğu İçerisi

Büyük başkasının özneyi sürekli izlemesi, davranışlarını kontrol etmesi, istediği şeyleri yasaklaması vs. bu dünyada öznenin niyet ettiği her şeyi fiil olarak gerçekleştirmesindeki yoksunluğu gösterir. Bu durumu bir de Zizek’e söyletirse “Gerçekte yapmayı aklına koyduğumuz her şeyi yapmanın mümkün olmadığı bir dünyada yaşıyor olmamızdan dolayı dışarının gerçekliğiyle yüzleşiriz.” (Zizek, 1999, s. 41).

Marion’un kırk bin dolar çalması, onun paraya duyduğu yoğun ilginin sonucunun ötesinde, paranın arzuladığı şeyi gerçekleştirmedeki araçsal konumundan kaynaklanır. Sam ile evlenememelerinin sebebi olan borçların giderilmesi için kırk bin doların çalınması Marion için ahlaksız bir davranıştır ama eksikliği giderici yönünden dolayı davranışının ahlak dışılığı bilinçli bir şekilde kapatılır. Hitchcock, Marion ile de izleyiciyi özdeşleştirme çabasını o ölene kadar sürdürür. Marion’un parayı çaldıktan sonra arabasıyla giderken hayal ettiği ilk konuşma Sam ile karşılaşma anıdır. Daha sonra trafik işaretlerinde durduğu bir sırada Marion, patronu ile karşılaşır. Bu karşılaşma onun var olan tedirginliğini daha da artırır. Marion, parayı çaldıktan sonra arkasından konuşulacakları sürekli hayal eder. Filmin bir başka sahnesinde Marion arabasını yol kenarına çekmiş ve bir süre uyumuştur. Oradan geçen bir polis Marion’u uyandırır. Aralarında geçen konuşma sonrası polis Marion’un davranışlarından şüphelenir ve bunu da dile getirir. Bu sahnenin hemen ardından Marion ikinci el araba satan bir yere girer. Anlamsız bir şekilde yeni bir araba almak için kendi arabasını ve ayrıca yedi yüz dolar para verir. Bu sırada polis takasın olduğu yere gelir. Marion yeni arabasını aldıktan sonra yola çıkar ve yine polisin arkasından ne konuşmuş olabileceğini hayal eder.

Anlatılan bu sahneler, *büyük başkasının* veya iktidarın farkında olmayacağı bir şeyin yapılamayacağına bir göstergesidir. Marion'un arkasından konuşulanları hayal etmesi, çaldığı parayla sessizce ortadan kaybolamayacağına açık ifadesidir. Bu sahnelerde Marion'un asıl endişe ettiği şey, iktidar tarafından sürekli ve nasıl olduğunu bilmediği bir gözetlenmenin tehdididir. İşte bu tehdit polisin Marion'u uyandırmasıyla vücut bulur. Marion artık iktidar için ideolojik bir özne konumundadır. Benliğin oluşumunun her aşamasında olan Lacan'ın bilinç dışı vasıtasıyla *büyük başkası* olarak tanımladığı şey, daha sonraki dönemde de öznenin davranışlarını kontrol eder.

Tanrı Bakışı

Sinemada anlam yaratmada en çok tercih edilen yöntemlerden biri kamera hareketleridir. Bu noktada Hitchcock, kaydırmalı çekimiyle ve bu metinde asıl olarak incelenecek "Tanrı bakışı" ile anlam oluşturur. Dedektifin eve girdiğinde bir şeylerin ters gittiğini sezer izleyici. Bu anlamda Hitchcock, kadrajda yer alan mekânın dışında bir mekân kurar. Annenin odadan yavaşça çıkışı ve dedektifin bakışındaki endişe bunu bize verir. Dedektif merdivenlerden çıkarken kamera birdenbire yerden kesilir, havaya sıçrar ve bütün sahnenin yer planıyla görüldüğü en üst noktaya geçer. İnsan gözünün erişemeyeceği bir perspektiften çekilir sahne. Hitchcock'un bu çekimini Zizek, "Tanrı bakışı" olarak adlandırıyor. *Tanrı bakışıyla* sahne izleyiciye bütünüyle ve yer planı eksiksiz bir şekilde verilir (Zizek, 1992, s. 259). Hitchcock'un sahneyi insan gözünün görebileceği alanın üstüne çıkararak çekmesinin sebebi, izleyicide anne üzerinden uyanan yönetmenin bir şeyleri sakladığı hissini yok etmektir. Sahne bütünlüğüyle verilir ve anne figürü kadrajda yer alır. Böylece hem izleyicide uyanan şüphe yok edilir hem de annenin gizemi korunur. Dedektif merdivenlerden yuvarlanırken çekilen sahne anne gözündendir. Bu sahneyi *Tanrı bakışından* izlerken kadraja leke (anne) girer ve merdiven sahnesi de bu lekenin görüş açısına bürünür. Hitchcock bu çekim tekniğiyle filmde kurgulanan simgesel düzenin yıkımına neden olan *lekeyi* (anne) izleyiciye gösterir.

Sonuç

Görselliğin çekiciliğini kullanarak izleyicisini kendine çekmeye başaran sinema, yanıltıcı bir şekilde insanları manipüle eder. İzleyiciler, film izlerken karşısında gerçekleşen olayların kurgulanmış olduğunu unutarak kendilerini filmin içinde bulur. Böylece düşünceler, duygular bir filmin verdiği üzerinden yorumlanır hâle gelmeye başlar. Sinema bu özelliğiyle izleyicilerini iktidarın belirlediği alan içerisinde yaşamaya icbar eder. Ayrıca fantezi yoluyla sinema, ideolojinin açıklayamadığı, eksik bıraktığı alanların üstünü örter.

Lacan'ın görüşleri sinemanın bu ideolojik manipülasyonunu sinema izleyicisine göstermektedir. "Bakışın iktidar/sız/lığı", aslında bakanın izleyen değil izlenen olduğunu göstermesi, izleyicinin bir filme bilinçli yaklaşmasının önünü açmaktadır. Ayrıca Lacan, bilinç dışına

verdiği önemle izleyicilerin saklı olan arzularını açığa çıkartarak kendilerini tanımalarına bir fırsat sunmaktadır.

Hitchcock, yukarıda anlattığımız çerçevede Lacan'ın görüşlerini adeta sinemaya uyarlamaktadır. İzleyicileri, filmlerindeki karakterlerle özdeşleştirerek ve sonra yaptığı özdeşleştirmeyi sarsıcı bir şekilde yıkarak aslında "kim" olduklarını onlara göstermektedir. Hitchcock'un bir başka Lacancı yanı ise, nesne üzerinden yaptığı çekim ve kaydırmalı montajıyla aslında izleyicinin algılanan konumunda olduğunu çok net bir şekilde vermesidir. Bu anlamda Lacan ve Hitchcock, sinemanın varlığına ters bir anlayış uygulayarak izleyicileri sinemanın manipülasyonundan korumaktadırlar.

Kaynakça

- Başer, N. (2010). *Lacan*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bes, S., & Kellner, D. (1998). *Postmodernteori*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bowie, M. (1997). *Lacan*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mcgowan, T. (2012). *Gerçek bakış*. İstanbul: Say Yayınları.
- Sarup, M. (2010). *Postyapısalcılık ve postmodernizm*. İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
- Wood, R. (2003). *Hitchcock sineması*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Zizek, S. (1999). *Yamuk bakmak*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Zizek, S. (2002). *İdeolojinin yüce nesnesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Zizek, S. (2012). *Lacan hakkında bilmeyi hep istediğiniz ama Hitchcock'a sormaya korktuğunuz her şey*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Vatandaşı Görmek, Vatandaş Görünmek: Medyada Bir Görsel Vatandaşlık Çözümlemesi

Alparslan Nas*

Giriş

Bu makalede profesyonel futbol oyuncusu Marco Aurélio'nun 2006 senesinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına kabulü ile birlikte medyada açılan söylem ortamı, "vatandaşlığın görsel rejimi" diye tabir edilecek bir bakış açısıyla tartışılacaktır. Söz konusu rejimin disipliner pratiklerinin araştırılmasına, yeni vatandaşın konu edildiği haberlerle devam edilecek ve medyada vatandaş olarak görünür kılınma sürecinin mekanizmaları ortaya konacaktır. Vatandaşlık ve görsel kültür olgularının beraberce düşünülmesini gerektiren bu tartışma neticesinde, Türkiye'de vatandaşlık olgusuyla eklemlenen bir görme rejiminin sınırları eleştirel bir analizle sorgulanırken söz konusu analizin "görsel vatandaşlık" kavramıyla ilişkilendirilmesi amaçlanmaktadır. Aurélio'nun çarpıcı serüveni, medya üzerinden vatandaşın kimi nasıl gördüğü ve nasıl görüldüğü ikiliğinde eylem alanı bulan toplumsal bir deneyime işaret etmektedir. Medya, vatandaşlığın görsel rejiminin yeniden üretilmesinde merkezî bir yere sahiptir. Bu doğrultuda "görsellik", "görünürlük" ve "vatandaşlık" kavramları üzerinden yapılacak teorik arka plan doğrultusunda, "vatandaşı görmek" ve "vatandaş görünmek" gibi farklı ancak bağlantılı görme pozisyonları ekseninde bir medya çözümlemesi gerçekleştirilecektir.

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.

Görsel Rejim ve Görünürlük

Nicholas Mirzoeff (1999)'e göre günümüz dünyasında insan deneyimi hiçbir zaman olmadığı kadar fazla görselleştirilmektedir. John Berger (2011) benzer bir üslupla "görme biçimleri"ni ele alırken 16 ila 19. yüzyıllar arasında Avrupa'daki görsel deneyimin ağırlıklı olarak kilise veya burjuva sınıfının egemenliği altında olduğunu, fotoğrafın keşfiyle birlikte sanatın otoritesinin sarsıldığını anlatırken günümüzde insanlığın görsel deneyimindeki yaygınlaşmaya dikkat çeker. Berger'in bu analizinde Walter Benjamin (2012)'in "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı" makalesi önemli yer tutar. Modern hayatta fotoğraf ve film gibi kullanımı giderek artan görsel temsil araçlarıyla sanatın "auratik" etkisini yitirmesine rağmen söz konusu teknolojik imkânların görüşü demokratikleştirdiğini savunan Benjamin, kitle kültürü olgusuna olumlu bir anlam atfederken başta Adorno ve Horkheimer (2002) olmak üzere kitle kültürü ve tüketim toplumu ilişkisinden hareketle "kültür endüstrisi" eleştirisi gerçekleştiren Frankfurt Okulu'ndan ayrılır. Mirzoeff'in vurguladığı hâliyle, insanlığın görsel deneyiminin moderniteyle gerçekleşen bir "kırılma" olarak postmodern durumu yansıttığı argümanlaştırılmıştır (Fetaherstone, 2007). Jacques Ellul'un imajlarla örülü bir yanılısama dünyasının hâkimiyetini ilan ettiği *Sözün Düşüşü* (2012) ve Jean Baudrillard'ın *Simülasyon* (2005) kuramı gibi felsefi önermeler, postmodern kırılmayı görsel kültür açısından ele alırken Fredric Jameson'ın (1984), geç-modernite olarak değerlendirdiği postmodern durumu "gündelik hayatın estetikleşmesi" olgusundan hareketle yorumladığını da vurgulamak gerekir. Görsel kültür çalışmaları, kültürel alanda etkin olan reklam, fotoğraf, film, televizyon gibi araçların, mevcut iktidar ilişkileri, kültürel hegemonya ve toplumsal hiyerarşiler dâhilinde edindiği üretken konum açısından eleştirel bir yaklaşımla teorize edilmesine imkân tanımış ve "görsel rejim" kavramının ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır (Elkins, 1999; Evans, & Hall, 1999; Macphee, 2002).

Tony Schirato ve Jen Webb'e göre görsel rejim kavramını, Batı kültüründe insanların dünyanın gerçekliğini nasıl algılamalarını ve neyi görmeyi beklemediklerini düzenleyen kontrol ve etkileme otoritesiyle düşünmek gerekir. Görsel rejimler, günümüz dünyasında belirli gerçeklikleri nasıl görmemiz gerektiğini gösteren ve evrensellik iddia eden formlar, araçlar, türler ve pratiklerin görsel gerçeklik üretme sürecini içerir. Schirato ve Webb'in tanımıyla görsel rejim, iktidar ilişkileri neticesinde belirli bir görsel gerçeklik yaratırken "neyi nasıl görmemiz" gerektiğini belirlemektedir. Bir görsel rejimin etkisi altına girmek, iktidar ilişkilerinde konumlanmak demektir (2004, s. 132). Görme eyleminin iktidar ile olan ilişkisini "görünürlük" ve "görsellik" ayrımından hareketle inceleyen Andrea Mubi Brighenti'ye göre ise görsel rejim, zaten bir görselliğe sahip olan bireyin "görünürlüğünü" belirleyen pratiklerin tümüdür. Orada öylece duranı farklı görsel rejimler dâhilinde görürüz; "Görsel rejimler üzerinden bakışımız görme ve bakma eylemlerinin farklı ekonomilerini sergiler." (2010, s. 67). Salt görsellikten ayrılan görünürlük hâli farkındalıkla ilişkilendirilen Brighenti, görünürlüğün beraberinde getirdiği ikili bir sorunsalın altını çizer: Görünürlük, bireylerin farkındalığı nok-

tasında eyleme geçirilen bilinir kılınma hâli olarak işlev kazanırken diğer yandan disiplinler pratikler neticesinde denetlenen bir özneleşme sürecini de beraberinde getirir.

Michel Foucault (1978) *Cinselliğin Tarihi*'nde, iktidar ve söylem ilişkisini ele alır. İktidarın kitleleri kabaca bastırıldığını ve yok sayıldığını iddia eden *baskıcı hipotez*'e karşı, bireyin iktidar söylemi üzerinden yeniden üretildiği, aynı zamanda sınırlarının belirlendiği bir özneleşme durumuna dikkat çeker. Foucault (1995, 2003, 2006) öne sürdüğü yaklaşımlarını görsel rejim olarak değil, *disipliner rejim* tabiriyle ele alsa da, "tıbbi bakış", "gözetim" ve "panoptikon" kavramlarında disiplinler rejimin oluşumunda görme, bakma, gören konumunu elde etme gibi araçların merkezi önemi tespit edilir. Foucault'nun dikkat çektiği özneleştirme sürecinin disiplinler pratiklerinden hareketle bu çalışma, medya aracılığıyla görünür kılınan ve üzerine bilgi üretilen bir vatandaş olma hâli araştırılacaktır. Yeni vatandaşın bir özne olarak sınırlarını çizen görsel rejimin, panoptik bakışı hem yeni vatandaşa hem diğer vatandaşlara ne derece yönelttiği dikkatli bir analize tabi tutulacak, nihayetinde belirli bir görsel vatandaşlık olgusunun sınırları keşfedilecektir.

Görsel Vatandaşlık

Vatandaşlık, klasik manada bir "kulübün üyeliği" olarak görülürken bu kulüp, modern dönemle birlikte ortaya çıkmış olan ulus-devlettir (Kadioğlu, 2008, s. 14). Vatandaşlık literatüründe kavramın dört farklı şekilde kullanıldığı dikkat çeker: Ulusal kimlik veya milliyet olarak tanımlanan vatandaşlık, evreklar temelinde tanımlanan vatandaşlık, haklar temelinde tanımlanan vatandaşlık, görev ve sorumluluklar temelinde tanımlanan vatandaşlık (Kadioğlu, 2008, s. 21). James Donald (1992), "Vatandaş kimdir?" sorusuna müteakiben bireylerin bir topluluğa aidiyetlerini hangi biçimlerde algıladıklarını sorgular. Donald'a göre "vatandaş" kelimesi bir boş gösteren olarak işlevsizdir; o yer, herhangi birisi tarafından doldurulabilir. Bu eylem, simgesel düzen içerisinde bir özne olmayı gerektirir. Donald vatandaşlığı bir özneleşme süreci, vatandaşı ise "her zaman özneleşmekte olan" olarak yorumlar.

Aihwa Ong (1996) vatandaşlığı "özneleşme" ve "kültürel performans" olgularının beraberliğiyle açıklar. Foucault'nun "disiplin" ve Rosaldo (2004)'nin "kültürel vatandaşlık" kavramlarından yola çıkan Ong'a göre birey, bağlı bulunduğu devlet ve ait olduğu toplum tarafından hareket alanı belirlenen, bu alan dâhilinde varlığını eylemsel kılan bir öznedir. Paul Silverstein (2008)'e göre vatandaşlık, devlete bağlılığı belirleyen formal kriter setlerinin sağladığı bir grup üyeliğinden ziyade, milli aidiyetin tekrarlı, gözetimli performansını içerir. Donald, Ong ve Silverstein'in ifadeleri vatandaşlığı, devlet tarafından vatandaşa sunulduğu anda sonlanan statik bir ilişki olarak değil, sürekli dönüşmekte olan devamlı bir süreç olarak değerlendirir. Bu makalede medyanın vatandaşı bir özne hâline getirirken onun özne olma koşullarını sağlayan görme rejimini nasıl işlevsel kıldığı tartışılacaktır.

“Görsel vatandaşlık” kavramının akademide yeni bir tartışma alanı açtığı gözlemlenir. 23-24 Nisan 2010 tarihinde New York Üniversitesi “Institute for Public Knowledge”da düzenlenen “*Visual Citizenship: Belonging Through the Lens of Human Rights and Humanitarian Action*” konferansı, görsel vatandaşlık kavramına dair yaklaşımların bir araya getirilmesine vesile olmuştur.¹ Konuşmacılardan W. J. T. Mitchell vatandaşlığın görselliğinin, diyalektik bir bakış dâhilinde vatandaşlığın “görünmezliğiyle” beraber düşünülmesi gerektiğini belirtir. Mitchell’e göre gündelik hayatlarımızda insanlarla olan ilişkilerimizde vatandaşlığımız görünmez bir kategoridir; hiçbir vatandaş bir diğerini gördüğünde “Bu bir vatandaştır.” demez. Vatandaşlığın medyadaki temsiller neticesinde görünür kılındığı, vatandaş olanın vatandaş olmayandan ayrıldığı gözlemlenebilir.

Craig Calhoun vatandaşlığın bir aidiyet ifadesi olduğunu, bizimle aynı topluma ait olan diğer vatandaşlarla olan karşılaşmalarımızda yabancıların görseller neticesinde tanıdık kılındığını anlatır. Calhoun’a göre görsel vatandaşlık, bizlerin de ait olduğu toplumsal alan dâhilinde diğer vatandaşları tanımamızı sağlayan pratiklerin tümüne işaret eder. Medya araçları yaygınlaşmadan evvel metinsellik dâhilinde aktarılan vatandaşlık fikri, bundan böyle görsellerle iletilirken bireyler, kendilerini vatandaşlar olarak görünür kılama çabası içerisinde oldukları. Manuel Herz görsel vatandaşlığı, vatandaşlığın görsel araçlar vasıtasıyla ifadesi olarak tanımlarken Robert Hariman’a göre vatandaşlık, görsel pratikler neticesinde kurgulanmaktadır. Hariman bireyin vatandaş olarak devlet tarafından tanınmasına vesile olan “doğum belgesi”nin bundan böyle herhangi bir şey ifade etmediğini belirtir. Birey, kamusal alanda “vatandaş olarak görünmek” ve bu kamusal alan dâhilinde görünerek “vatandaşlığını algılamak” durumundadır.

Bu makalede görsel vatandaşlık çözümlemesi yaparken, Foucault’nun önerilerinin yanı sıra, Edward Said’in medya eleştirisi üzerinden hareket edilecektir. Said (2008), insan deneyiminin gerçekliğini belirleyen en önemli unsuru “yorum çevreleri” olarak tanımladığı medyada tespit eder. Said’e göre hiç kimse gerçeklikle doğrudan temas kurduğu bir yaşam sürmez; hayata dair bilgilerimizin çoğu medya tarafından anlamlandırılan bir süreçten geçerek bize ulaşır. Said, günlük yaşantımızda salt gerçeklik olarak algıladığımız şeylerin aslında, C. Wright Mills’e atıfla “kültürel araçlar” tarafından belirlendiğini anlatır. Söz konusu kültürel araçlar, iktidar ilişkileri neticesinde “öteki” olanı kurgularken aynı zamanda onu “Söyleme kışkırtır.” Kültürel araçların anlamlı kıldığı gerçeklikler, onları inşa eden iktidar ilişkilerini içerir. Said’in ifadesiyle bir kültürel araç olarak medya, söyleme kışkırttığı birey veya topluluğu disipliner rejimin öznesi olarak yeniden üretir. Sıradaki kısımda dikkat çekeceğimiz medya haberleri, yeni vatandaşın toplumsal gerçekliğini belirli bir görsel rejim dâhilinde anlamlandırır. Medya aracılığıyla sağlanan vatandaşlığın görünür olma hâli, panoptik bir disiplin mekanizmasını işlevsel kılmaktadır.

1 Konferans sonrasında konuşmaların bir araya getirildiği herhangi bir yayın bulunmamaktadır. Bu makalede görsel vatandaşlık tartışmalarını organizatörler tarafından internet ortamında paylaşılan videolardan dinlediklerim neticesinde özetliyorum.

Vatandaşlığın Görsel Rejimi

Vatandaş Görmek

Marco Aurélio Brito Dos Prazeres'in Türkiye kariyeri, Brezilya'nın Olaria takımından 2001 sezonunda Trabzonspor'a transferiyle başlamıştı. Aurélio 2003'te Fenerbahçe'ye transfer oldu. 2006 yılına gelindiğinde Aurélio, vatandaşlık hakkı elde etmek için asgari beş yıllık ikamet süresini tamamlamıştı. Aurélio'nun vatandaşlığa başvuru sürecinde kendisinin, Türkiye milli futbol takımında görev alıp almayacağı da tartışma konusu olmuştu. Milli Takımın orta saha mevkinde kaliteli futbolcu eksikliği bilinirken Aurélio'nun, yeteneği ile bu eksikliği doldurabileceği konuşuluyordu. 13 Temmuz 2006 tarihli Vatan gazetesinin "Marco'ya Yeşil Işık"² haber başlığı, Aurélio'nun Milli Takım serüveninin başlangıcını müjdeliyordu. Vatandaşlık başvurusunu yapan ve meclisten onay çıkmasını bekleyen Aurélio'nun "ay yıldızlı formayı" giyme şansı bulabileceğini belirten habere göre, milli takımlar teknik direktörü Fatih Terim Aurélio'nun Milli Takımda yer almasından mutluluk duyacağını belirtmişti. Aurélio'nun futbolcu olarak kalitesinden şüphe duymadığını belirten Terim'e göre, "bizim öz evlatlarımız Ay-yıldızlı formayı giyebilmek için adeta canını dişine takarken", Aurélio'nun Milli Takım serüvenini başlatmak "aslında çok hassas bir konu" idi. Aurélio'nun çok iyi bir sporcu olduğunu belirten Terim kendisinin, vatandaşlığa geçme kararı olarak büyük bir özveri gösterdiğini ve ona Milli Takım şansını tanımamanın haksızlık olacağını ekliyordu. Öte yandan Türkiye Futbol Federasyonu (TFF) başkanı Haluk Ulusoy, bürokratik engeller çıkmadığı takdirde Aurélio'nun Milli Takımda oynayabileceğini söyleyerek yeşil ışık yakıyordu. Haberde Aurélio ise vatandaşlığa geçişine karar kılacak bürokratik süreci beklediğini, şayet olumlu bir karar çıkarsa Milli Takımda oynamaktan gurur duyacağını belirtmişti. Aynı zamanda "Mehmet" olmayı da sabırsızlıkla bekliyordu.

Aurélio'nun vatandaşlığa geçişi kısa sürede kesinleşti. Medyada yeni vatandaşın ilk görünürlüğü, onun TC nüfus cüzdanının yayımlanmasıyla oldu. Kim tarafından internet ortamı-

- 2 "Vatandaşlığa alınması durumunda Aurélio'ya milli formayı verebileceğini söyleyen Terim 'Böyle bir özveriyi gösteren bir futbolcuya şans vermemek büyük haksızlık olur' dedi. F.Bahçe'nin Brezilyalı yıldızı Marco Aurélio'ya ay yıldızlı forma şansı doğdu. Türk vatandaşlığına geçmek için evraklarını tamamlayarak önceki hafta gerekli işlemleri başlatan ve meclisten onay çıkması hâlinde vatandaşlık hakkını kazanacak olan Aurélio'ya, A Milli Takım Teknik Direktörü Fatih Terim'den de destek geldi. Terim Aurelio'nun Milli Takımda oynamasına sıcak bakarken yakın çevresine "Bu aslında çok hassas bir konu. Bizim öz evlatlarımız Ay-yıldızlı formayı giyebilmek için adeta canını dişine takıyor. Ama Aurélio'nun da bu davranışını saygıyla karşılamak lazım. Eğer kendisi böyle bir özveri gösteriyorsa şans tanımamak büyük bir haksızlık olur. Aurélio'nun Türkiye'de futbol oynadığı süre içerisinde yaptıkları ortada. Kendisinin büyük hizmetleri oldu. İyi bir sporcu. Çok düzgün de bir karaktere sahip. Kendisinin de Milli Takımda oynamak istediğini biliyorum. Eğer bürokratik işlerde bir sorun çıkmazsa bu şans ona tanımak istiyorum." dediği öğrenildi -Ulusoy da sıcak bakıyor- Milli Takım teknik direktörü Fatih Terim'in ayrıca bu konuyu federasyon başkanı Haluk Ulusoy'la da konuştuğu ve Ulusoy'un da Brezilyalı futbolcunun Milli Takımda görev almasına olumlu yaklaştığı gelen bilgiler arasında. Bu arada 'Mehmet' olmayı sabırsızlıkla beklediğini belirten Marco Aurélio da Türk vatandaşlığına geçmesi durumunda Ay-yıldızlı formayı seve seve giyeceğini dile getirdi. Türk Milli Takımına girmek için büyük çaba göstereceğini söyleyen Aurélio "Şu anda sadece bekliyorum. Türk vatandaşlığını kazandıktan sonra Milli Takımda oynama şansı beni çok heyecanlandırıyor ve bu durumdan büyük mutluluk duyuyorum." diye konuştu."

na servis edildiği, sahte mi gerçek mi olduğu bilinmeyen (gerçekliğin önem arz etmediği bu durumda) nüfus cüzdanı, yeni vatandaşın panoptik bakışla ilk karşılaşması oldu: Herkes yeni vatandaş görmüştü ancak yeni vatandaş herhangi bir görme konumuna sahip değildi (Resim. 1). Ağustos ayında futbol sezonunun açılmasıyla birlikte Aurélio'nun Milli Takıma davet edilip edilmeyeceği tartışılmaya başlandı. Teknik direktör Fatih Terim 16 Ağustos 2006 günü oynanacak Lüksemburg-Türkiye maçı için Aurélio'yu Milli Takıma davet etti. Sabah gazetesinin haberine göre, 14 Ağustos tarihli basın toplantısında kendisine yöneltilen eleştirilere karşılık veren Terim, "Benim ülkem vatandaşlığını seçmiş bir futbolcuyu Milli Takıma çağırdım." ve "Kararımın arkasındayım." derken Aurélio'nun maçta ilk on birde başlayacağını açıkladı. Aurélio'nun "dil problemi" yaşayıp yaşamayacağını sorulması üzerine "Futbolun lisanı birdir." diye cevap veren Terim'e göre Aurélio, "İş yaptığı ve ekmeğini yediği yerin lisanını öğrenmeye çalışıyordu." ve bu saygı duyulması gereken birşeydi. Aynı basın toplantısında Aurélio ise Milli Takımda yer almaktan ötürü gurur duyduğunu belirterek Terim'e ve ona destek olan herkese teşekkür ediyor, ona verilen milli görevi en iyi şekilde yerine getireceğini belirtiyordu. Basın mensuplarının "İstiklal Marşı'nı biliyor musun?" sorusu üzerine Aurélio, milli marşı bilmediğini ama yavaş yavaş öğrendiğini sözlerine ekliyordu. Haberin devamı Lüksemburg maçı öncesi basın mensuplarının Aurélio'ya "soru yağdırdığını" söylüyordu. Mehmet, "Zaman zaman zorlansa da sorulara Türkçe yanıt vermeye çalışmış", çocuğunun Türkiye'de doğduğunu ve ailesinin çok mutlu olduğunu söylemişti. İstiklal Marşı sorusu üzerine Aurélio, bir hocadan Türkçe dersleri aldığını ve İstiklal Marşını da öğreneceğini hatırlatıyordu. Fatih Terim'e göre "Ne mutlu Aurélio'ya ki 'Ben Türküm' demişti." ve Milli Takımda yer almayı hakediyordu. Haberin başlığı, "İstiklal Marşı'nı Öğreniyorum."³

- 3 "Fatih Terim, F.Bahçeli futbolcu Aurélio için 'Kararımın arkasındayım ve çarşamba günü ilk 11'de başlayacak. Aurélio, ekmeğini yediği yerin lisanını öğrenmeye çalışıyor.' dedi. Aurélio ise, İstiklal Marşı'nı bilmediğini, öğrendiğini söyledi. -'Ne mutlu Aurélio'ya- Milli Takımın hocası Terim, 'Atatürk, 'Ne mutlu Türk'üm diyene' demiş. Aurélio da 'Ben Türk'üm' diyor. Kendisini 70 milyon Türk vatandaşı arasından seçtim.' dedi. Lüksemburg'la oynayacağı hazırlık maçı için toplanan Milli Takımda, teknik direktör Fatih Terim; yanına Mehmet Aurélio ve Arda'yı alarak basın toplantısı yaptı. Tecrübeli teknik adam, sözü önce futbolculara bıraktı. Basın mensupları da Türk vatandaşlığına geçtikten sonra ay-yıldızlı takıma çağırılan Mehmet Aurélio'ya soru yağdırdı. Zaman zaman zorlansa da sorulara Türkçe yanıt vermeye çalışan Mehmet, "Çocuğum Türkiye'de doğdu. Ailemle birlikte burada çok mutluyuz. Milli Takıma çağırıldığım için de gururluyum. Fatih Terim'e bunun için teşekkür ediyorum" dedi. -Futbolun dili tektir- Oyuncuların ardından sözü alan teknik direktör Terim de konuyla ilgili olarak "Lisan iletişim için çok önemlidir. İnsanlar konuşarak anlaşılır. Futbolun ise kendine has özelliği vardır; dili tektir. Futbolun içindeki insanlar birbirleriyle kolay anlaşılır. Zaman zaman kaşla, gözle de anlaşabilirsiniz. Zaten gördüğünüz gibi kendisi de Türkçe konuşuyor ve anlıyor. İş yaptığı, ekmeğini yediği ülkenin lisanını konuşmaya çalışıyor. Bu, Türkiye'ye olan saygısının göstergesi. Ben de ona saygı duyuyorum." diye konuştu. -70 milyondan seçtim- Terim, daha önce söylediği "70 milyonluk ülkeden 70 sol kanat oyuncusu çıkarırım." sözü hatırlatıldığında, "Herkes fikrini söyler. Türkiye de bu konuda dünyanın en serbest ülkesidir. Evet, bunu söyledim. Mehmet Aurélio da 70 milyondan biri. Türk vatandaşı olmayı isteyen kendisi, olan kendisi. 70 milyondan biri olarak aldım. Türk olmasına sevdim. Almanya'da, sadece o açıklamaları yapmadım. 'Benim ülkem vatandaşlığını seçmiş bir insana saygı duyuram. Ona ihtiyacım varsa da Milli Takıma çağırırım.' demiştim. Bunu da hatırlatırım." yorumunda bulundu. -Savunacak bir şey yok- Aurélio'yu kadroya almaması hâlinde belki ırkçılıkla bile suçlanabileceğini belirten Terim, Atatürk'ün 'Ne mutlu Türk'üm diyene' sözünü hatırlatarak "Aurélio da 'Ben Türk'üm' demiş. Bu

şeklinde okuyucuyla buluşurken bu, “söyleme kışkırtılan” yeni vatandaşın, topluma konuşması olarak işlev kazanıyordu.

Yeni vatandaşın medyayla ilk karşılaşmasında, Anderson (2006)’un ifadesiyle “hayali bir cemiyet” olan ulusla karşı karşıya geldiği söylenebilir. Medya aracılığıyla vatandaşlara konuşan Aurélio, mesleki konulardan ziyade, vatandaşlığın göstereni olarak kabul edilen milli marş ve Türkçe sorularına muhatap kılınır. Vatandaşlığa geçişiyle birlikte onun ulusa aidiyeti tartışmalı bir konu olarak sunulur. Yeni vatandaşın ulusa aidiyet kapasitesi Türkçe ve milli marş üzerinden görünür hâle getirilirken onu diğer vatandaşlardan ayırt eden *noksanlıklara* vurgu yapılır. Vatandaşlığın görsel rejimi böylelikle pratikte eyleme geçerken yeni vatandaşta eksiklik arz eden Türkçe ve milli marş gösterenleri, her an haber konusu olabilecek bir potansiyeli sergiler. Yeni vatandaşın bundan böyle eksiklerini bileceği, vatandaşlığın sınırlarının farkına varacağı ve bu kavramın kültürel yükümlülüklerini yerine getirmeyeceği her an için panoptik bakışı üzerinde hissedeceği bir görsel rejim kurulmuştur.

16 Ağustos 2006 tarihinde Aurélio ilk milli maçına Lüksemburg karşısına çıkmıştı. Türkiye’nin 1-0 üstünlüğüyle biten karşılaşmada Aurélio, 87 dakika sahada kalırken başarılı bir performans sergilediği konuşulmuştu. Futbol yorumcusu Kazım Kanat, maç öncesi milli marş okunurken ayağa kalmayarak Aurélio’yu protesto etmişti. Kanat, 4 Ağustos 2012 tarihli yazısında Aurélio Milli Takıma alınırsa milli marş esnasında ayağa kalkmayacağını bildirmişti (“*Ulusal marşta*”, 2006). Lüksemburg maçında dediğini yapan Kanat, 17 Ağustos tarihli yazısında, “TV’deki kapanışlarda çalınan Ulusal Marş’ı bile ayakta dinleyerek büyüyen bu satırların yazarı ilk kez Ulusal Marş’ta ayağa kalkmadı.” derken gerekçe olarak “kendi istediği için değil, Fenerbahçe istediği için Türk vatandaşı olan ve Ulusal Marş’ı söylemesini bile bilmeyen Marco’ya ulusal forma giydirilmesini” öne sürüyordu. Kanat Aurélio’nun milli formayı giymesinden dolayı duyduğu korkuyu, “Bugün sahada bir Marco var, yarın sahada 11 Marco olacak.” şeklinde ifade ediyordu (“*Bugün 1*”, 2006). Kanat’ın açtığı tartışma medyada yankı uyandırmış hatta yorumcusu olduğu televizyondaki “Santra” programında, Aurélio’nun arkadaşları olduğunu iddia eden bir grubun linç girişimine maruz kalmış ancak bunun bir kamera şakası olarak program yapımcıları tarafından organize edildiği anlaşılmıştı (“*Kazım kanat’a*”, 2006).

Kazım Kanat’ın çıkışını destekleyenler olduğu kadar, eleştirenlerin de bulunduğunu bilmektedir. Bu noktada önemli olan bir milli maç ve maç öncesinde okunan milli marş gibi

örneği verdim. Çünkü bu olayı savunacak bir sürü gerekçe gösterebilirim. Ama ben kendimi savunma ihtiyacı hissetmiyorum. Herkesin Türk vatandaşı olması, Milli Takımda oynayacağı anlamına gelmez. Biz Aurélio’yu gösteriş için değil, inandığımız için aldık. Bu kararımın sonuçlarına da razıyım.” ifadesini kullandı. -İstiklal Marş’ını öğreniyor- Aurélio’yu Lüksemburg’da 11’de düşündüğünü söyleyen Terim, Can, Gökhan Zan ve Arda’yı da 11’e koyacağını söyleyerek “İlk 11’de oynamayı hak ediyorlar. Hakan’ı iki penaltı kurtardı için almadık. 1 yıldır izliyoruz.” dedi. Basın toplantısında İstiklal Marş’ını bilip bilmediği sorulan Mehmet, “Bir hocadan Türkçe dersleri alıyorum. Milli Marş’ı da öğreneceğim” yanıtını verdi.”

sembolleri topluma aidiyetle direk olarak ilişkilendiren, “öteki”nin milli formayı giyişini “kutsalların kirlenmesi” olarak değerlendiren, Billig (1995)’in tabiriyle “banal milliyetçiliğin” varlığıdır. Vatandaşın milli marş ve Türkçe ile bulunduğu noksanlık ilişkisi dâhilinde görünür kılındığı bir medyada söylem ortamında, banal milliyetçilik, eylem alanı bulur. Başta tartışmanın odağındaki Kanat olmak üzere bütün ulus, Aurélio’nun ilk milli maçında İstiklal Marşı okumadığını, ilk basın toplantısında Türkçeyi mükemmel konuşmadığını “görmüş-tür.” Maçtan hemen önceki ulusal seremonide takım arkadaşlarının dudaklarının arasından çıkan İstiklal Marşı sözlerinin, kamera Aurélio’ya odaklandığı zaman ortadan kayboluşu yeni vatandaşın en büyük boşluğunu yaratmaktadır. Söz konusu boşluk, ilerleyen süreçte özne-vatandaşın yerine konacağı bir alanı işaret ederken vatandaşlığın görsel rejiminin etki alanını yavaş yavaş hissettirdiği gözlemlenir.

Vatandaşın görünürlüğünü belirleyen görsel rejim dâhilinde medya, Aurélio’yu “söyleme kışkırtarak” onu bir özne olarak üretirken, aynı zamanda kendisine yöneltilen sorular vesilesiyle kuşatılacağı, üzerine bilgi üretileceği ve panoptik bakış altında denetleneceği disiplinler pratiklerin önünü açmış oluyordu. Lüksemburg maçından hemen sonra 18 Ağustos tarihli Radikal gazetesi “Taze Vatandaş Mehmet İşe Yarar Mı?”⁴ şeklinde bir başlıkla okuyucuya seslenirken futbol “otoritelerinden” görüş alınmıştır. “Taze vatandaş”, üzerine söylem üretilen bir “vaka” olarak (taze olmayan) vatandaş okuyucunun yorumuna sunulmuştur. Futbol otoritelerinin tümünün övgü dolu sözlerle bahsettiği Aurélio’ya, “Marco Paşa” lakabı takılmıştır: yabancılığı ve yerliliği beraberce ihtiva eden bir söylem dâhilinde yeni vatandaşın tam olarak nerede konumlandırılacağı belirsizdir. Buna rağmen en kestirme analiz olarak o, milletine fayda sağlayan bir askerdir. Nurdan Gürbilek’in ifadesiyle öteki, adlandırılır: “... adlandırma konuşmacıları tespit eder, onları sınırları çizilmiş bir söz siyaseti içinde konuşmaya davet eder.” (2011, s. 40). Maç esnasında isabetli bir pas verirken çekilen fotoğrafının altında, oyunda kaldığı süre içinde ne kadar başarılı olduğu yorumu ilave edilen Aurélio, kötü giden Milli Takımın “aşısı” olarak hayali cemiyetin bir kenarına eklenir. Hürriyet gazetesi ise 9 Ekim tarihli “Tam Bir Mehmetçik”⁵ başlıklı haberinde Aurélio’nun milli marş

- 4 “Uzun tartışmalar sonrasında Lüksemburg maçıyla milli olan Aurélio’nun performansını ve Millilerin futbolunu spor yazarlarına sorduk. Aurélio’ya tam not verilirken Milli Takım sınıfta kaldı. ‘Aurélio, Türk oldu, olmadı,’ ‘Milli Takımda oynamalı, oynamamalı.’ derken Lüksemburg maçı geride kalıverdi ve medyada koparılan gürtlüğe rağmen Aurélio Türkiye formasını giydi. Alkışlar arasında sahayı terk ederken Lüksemburg karşısında zorlanan Milli Takımın oyunuyla en çok takdir toplayan isimiydi. Maç sonrası Fatih Terim de ‘paşa’ diye hitap ettiği oyuncusunun performansına övgüler yağdırdı. Biz de Mehmet Aurélio’nun performansını, Aurélio aşısının Milli Takımda tutup tutmadığını ve takımın Lüksemburg karşılaşmasında sergilediği futbolun gelecek açısından umut verip vermediğini spor yazarlarına sorduk. Sonuç: Aurélio aşısı tuttu ama Milli Takımın hâli hiç de iç açıcı değil.”
- 5 “Türk vatandaşlığına geçerek Mehmet Aurélio ismini alan Fenerbahçeli Marco Aurélio’nun A Milli Takıma çağırılması kamuoyunda büyük tartışmalara neden oldu. Çoğu kişi, binlerce Türk futbolcu varken bir Brezilyalı’ya ay yıldızlı formayı giydirmenin yanlış olacağını savunuyordu. Eleştirilerin bu kadar yoğun olmasının en büyük sebebi, Aurélio’dan önce hiçbir yabancı futbolcunun A Milli Takımda oynamamış olmasıydı. Terim ısrar etti, kazandı. Gelen tepkilere rağmen A Milli Takım Sorumlusu Fatih Terim, geri adım atmadı, Mehmet Aurélio’yu

okunurken çekilen fotoğrafına yer verirken bir askeri andıran hazırolda duruşu, Aurélio'nun bir vatandaş olarak görünürlüğünü pekiştirmektedir. Habere göre Brezilya asıllı futbolcu Terim'i "mahcup etmemiş" ve çıktığı ilk karşılaşmada başarıyla mücadele etmiştir. Haberde Aurélio'nun, "sadece koşmakla" kalmadığı, takım arkadaşlarından daha fazla koştuğu, "ikili mücadeleye girdiği, pres yaptığı, savaştığı", hatta bütün bunlarla yetinmeyerek "hücumla çıkıp gol aradığı" söylenir. Aurélio milli forma için savaştığı bir askerdir ve kötü giden Milli Takımın diğer askerlerine de örnek teşkil etmelidir. Haberin yananlamı şu şekilde oluşur: "Brezilya asıllı" bir kişi dahi milli forma için bu denli efor sarfedebiliyorsa, "Türk" olan futbolcular kendine çekidüzen vermelidir. "Milli Takım formasını giyen ilk ve tek yabancı futbolcu" olduğu vurgulanan Aurélio'nun performansı bilimsel verilerle ispatlanır: Karşılaşmada 90 dakika forma giymiş, 63 kere topla buluşmuş, 47'si isabetli 58 pas yapmış, 2 kez top çalmış, 1 kez top kaybetmiş, 15 kez top kazanmış, 12 kez de top kaybetmiş, 2 dakika 40 saniyeye en çok topla oynayan ikinci futbolcu olmuştur. Üstelik Aurélio 15 Aralık 1977 doğumlu, 1.78 boyunda ve 75 kilodur. Aurélio bilimsel veriler eşliğinde hakkında bilgi üretilen ve görünür kılınan bir özne olurken diğer futbolcular söylemin dışında bırakılır. Aurélio'nun bir yabancı olarak yaptığı, bilimsel verilerle de kanıtlanan katkı, "Türk" futbolcular tarafından sağlanamamıştır. Aurélio'nun oluşturulan görünürlüğü, panoptik bakışın, söylemin dışında bırakılan Türk futbolculara yöneltilmesi şeklinde işlevli hâle gelir. Medya aracılığıyla pratiğe dökülen vatandaşlığın görsel rejimi, yeni vatandaş özneleştirildiği gibi, diğer vatandaşlara da aidiyetlerinin gerektirdiği sorumluluklarını hatırlatmış olur.

Aurélio'nun açıklamalarını ileten haberler, kendisine yöneltilen soruları ve hangi sorulara ne cevaplar alındığını gizler. Haberde Aurélio adeta, kendisine hiçbir soru yöneltilmeksizin noksanlıkları hakkında toplumu kendiliğinden bilgilendirir gibi gösterilir. Yeni vatandaşın demeçleri, "haber başlığı" hâline gelerek toplumla konuşmaya başlar. Hürriyet gazetesinin Anadolu Ajansı'ndan 4 Eylül tarihinde geçtiği bir haberde Aurélio, haber başlığının aktardığı

kadroya çağırıldığı ilk Lüksemburg maçından itibaren direkt ilk 11'de oynattı. Brezilya asıllı futbolcu da Terim'i mahcup etmedi. 1-0 kazandığımız Lüksemburg maçında sahanın yıldızı olan Mehmet Aurélio, ardından çıktığı 2-0'lık Malta karşılaşmasında da iyiler arasında yer aldı. Ve önceki akşam... A Milli Takım formasını giyen ilk ve tek yabancı futbolcu olan Mehmet Aurélio, takım arkadaşlarından daha fazla koştu, ihtiyaç olan her yere yetişti. Sadece koşmakla kalmadı, ikili mücadeleye girdi, pres yaptı, savaştı, yetmedi hücumla çıkıp gol aradı. Macaristan-Türkiye maçı sonrası ortaya çıkan istatistikler de bizim bu görüşümüzü doğrular nitelikteydi... -İstatistiklerde zirvede- Mehmet Aurélio, 90 dakika forma giydiği karşılaşmada en çok topla buluşan (63) futbolcumuz olurken 47'si isabetli 58 pas yaptı, 2 kez top çaldı, 1 kez top kaybetti, 15 kez top kazandı ve 12 kez de top kaybetti. Brezilyalı asıllı oyuncunun, kaleci Rüştü ve Arda'nın ardından en çok topla oynayan ikinci futbolcu olması da (2 dakika 40 saniye), çalışkanlığının bir göstergesi oldu. Mehmet Aurélio bu performansıyla, başlangıçta kendisine şüpheyle bakanların bile güvenini kazanıp A Milli Takımda her zaman oynaması gereken bir futbolcu olduğunu kanıtladı. -Fener'in Marko Paşası- 15 Aralık 1977'de Brezilya'nın Rio de Janeiro kentinde doğan Mehmet Aurélio Brito Dos Prazeres, 1.78 boyunda ve 75 kilo. Futbola Olama Kulübünde başlayan Aurélio, daha sonra Bangu, Flamengo ve Olaria Atletico'da forma giydi. 2001-2002 sezonunda Trabzonspor'a gelen Brezilyalı futbolcu, burada 2 yıl forma giydikten sonra 2003-2004 sezonunda Fenerbahçe'ye transfer oldu. 19 Temmuz 2006'da Türk vatandaşlığına kabul edilen ve Mehmet adını alan Sambacı'nın lakabı 'Marko Paşa.'"

üzere "Ben Mehmet olmak istedim."⁶ der. "Artık ismim hem Türkiye'de hem Brezilya'da Mehmet olacak." diyen Aurélio'ya milli formayı giymesiyle ilgili "eleştiriler" sorulur. Belirli bir öznen arındırılan söz konusu "eleştiriler", hayali cemiyetin üyelerinin yeni vatandaşa yönelttiği varsayılan anonim tepkilerin bir göstereni olur. Aurélio ise bu eleştirilere yanıtında, dünyanın her yerinde ilklere tepki olduğunu, bunları anlayışla karşıladığını, "Yabancılar Milli Takımı ele geçirecek." korkusunun yersiz olduğunu ve önemli olanın Milli Takıma hizmet etmek olduğunu belirtir. Fanatik gazetesinin 5 Eylül tarihli haber başlığı ile Aurélio, "Brezilya'da da Mehmet Aurélio"⁷ derken bundan böyle Marco ismini kullanmayacağını söyler. Haberin devamında, Fenerbahçe dergisine yaptığı açıklamalara göre Aurélio, bir "Türk" olarak yaşamaktan gurur duyacağını ifade eder. Öznesi olmayan soru ve eleştirilere karşılık vermeyi sürdürürken bu durum, söyleme kışkırtılan yeni vatandaşın görünürlüğünü yeniden üretir.

1 Eylül 2006 tarihli Sabah gazetesi haberinde "Eşim de Türk olacak."⁸ başlığı altında Aurélio, eşi Alicia'nın da vatandaşlık başvurusu yaptığını duyurur. Haberin başlığı büyük, kırmızı puntolarla Aurélio'nun ağzından okuyucuya ulaşır. Bu bir röportaj değildir; yeni vatandaş ile yapılan röportajlar hiçbir zaman bir röportaj hâlinde yayımlanmamıştır. Yeni vatandaş pa-

- 6 "Fenerbahçe'nin milli futbolcusu Mehmet Aurélio, "Artık ismim hem Türkiye'de hem Brezilya'da Mehmet olacak. Mecbur değildim ama Mehmet ismini almayı ben istedim." dedi. Fenerbahçe Kulübünün aylık dergisine röportaj veren Mehmet Aurélio, milli formayı giymesiyle ilgili eleştirilerle ilgili olarak da "Dünyanın her yerinde ilklere tepkiler olmuştur. Bunları anlayışla karşıyorum. Ancak gerçekleri görmezlikten gelmemek gerekiyor. Sadece ben değil, diğer yabancı oyuncular da bundan sonra Milli Takımda yer alabilmeli. Dünya futbolunun örnekleriyle dolu." diye konuştu. Aurélio, Türk futbolcularına 'Milli Takımı yabancılar ele geçirecek.' korkusunu yaşatmanın çok tehlikeli olduğunu belirterek 'Önemli olan ülkenin başarısını düşünmek.' dedi."
- 7 "Kendisine tanınan haktan yararlanıp Türk vatandaşlığına geçen ve adını Mehmet olarak değiştiren Marco Aurélio, bir Türk olarak yaşamaktan gurur duyacağını vurguladı."
- 8 "Türk vatandaşlığına geçtikten sonra Milli Takıma da çağırılan Mehmet Aurélio, Sabah'a özel açıklamalar yaptı; eşi Alicia'nın da vatandaşlık başvurusu yapacağını söyledi. İki sezonu Trabzonspor formasıyla olmak üzere Türkiye'de 6. sezonunu yaşayan Fenerbahçeli Mehmet Aurélio, Malta maçına hazırlanan Milli Takım kampında Sabah'a konuştu. Türk vatandaşlığına geçip yerli statüsünde oynama hakkı kazanan ve Milli Takıma çağırılmasıyla birlikte, kendisini tartışmaların odağında bulan yıldız oyuncu ay-yıldızlı formayı giydiği için hem çok mutlu hem de çok gururlu... Bir süre öncesinin Marco Paşası, şimdi arkadaşları tarafından "Mehmet Paşa" diye çağırılıyor. Sürekli gülen yüzüyle Fenerbahçe'de olduğu gibi Milli Takımda da arkadaşları tarafından çok seviliyor. -Mantığı Anlamıyorum- Lüksemburg hazırlık maçının kadrosuna çağırıldığında başlayan tartışmaları soğuk kanlılıkla izlediğini söyleyen Aurélio, kendisinin milli formayı giymemesi gerektiğini savunanlara da biraz kırılgın: "Türkiye'yi çok sevmem normal karşılanıyor. Sevgimin ne kadar fazla olduğuna da laf yok. Geçen yıl İsviçre'ye elendiğimizde çok üzülduğüm zaman, 'Bu çok normal. Aurélio artık bizden biri.' dediler. Sonra Türk vatandaşlığına geçiyorum; buraya kadar da problem yok. Ama vatandaşlığı seçtiğim ülkenin Milli Takımında oynamam söz konusu olduğunda bazıları çıkıp 'Bu olmaz, olmamalı.' diyorlar. Ben bunun mantığını anlamakta zorlanıyorum.' Kızı Türkiye doğumlu olduğu için zaten Türk vatandaşı olduğunu söyleyen Mehmet, "Şimdi sırada eşim Alicia var. Kendisi bu yıl içinde Türk vatandaşlığına geçecek. Kendisi istedi. Kesinlikle bir zorlama ya da telkin söz konusu değil. Adı da Alisya olacak. Kimseye bir şey kanıtlama gibi bir amacımız yok. Ama yanlış şekilde eleştirilmek istemiyorum. Tek ricam bu." ifadesini kullandı. -Ailem destekledi- Kendisini bir 'İstanbul hayranı' olarak tanımlayan tecrübeli futbolcu, "Futbolu burada bırakmak en büyük hayalim. Yakında bir de ev almayı düşünüyorum. Ama Brezilya'dan da kopmam söz konusu değil çünkü ailem orda. Türk vatandaşı olduğumda aile bireylerim arayarak mutluluk dilediler." yorumunu yaptı. Türk vatandaşlığına geçmeden önce de Milli Takımımızı gönülden desteklediğini belirten Aurélio, "Şimdi bu forma için ter dökme fırsatı yakaladım. Umarım uğurlu gelirim de Türk Milli Takımıyla büyük başarılar yaşarız." diye konuştu."

noptik bakışı yeniden üretecek haberlerin öznesidir. Yeni vatandaşa yöneltilen sorulardan alıntı yapılması ender bir durumdur; onun anlatısı üçüncü bir şahıs tarafından haberin söylemi hâline getirilirken karşımızda edilgen bir haber öznesi vardır. “Mantığı anlamıyorum.” ve “Ailem destekledi.” alt başlıklarıyla topluma konuşmasını sürdürür. Habere Aurélio’nun muhabirle aynı karede, üzerinde Milli Takım formasıyla görüntülenen, deniz manzaralı, keyifli bir fotoğraf eşlik eder. Habere göre “bir süre öncesinin Marco Paşa’sı, şimdi arkadaşları tarafından “Mehmet Paşa” diye çağırılırken” yeni vatandaş adeta sınıf atlamıştır ve bu olumlu gelişme okuyucuya duyurulur. Aurélio Lüksemburg maçı öncesi yapılan tartışmaları “soğukkanlılıkla” izlemiştir ve kendisini Milli Takımda oynadığı için eleştirenlere “biraz kırgındır”. Kızı Türkiye’de doğduğu için zaten “Türk vatandaşı” olduğunu hatırlatırken sırada eşinin olduğunu, “bir yıl içinde Türk vatandaşlığına geçeceğini” ifade eder. Habere egemen söylem, Aurélio’nun bu yanıtlarını muhabirin hangi sorularına karşılık olarak verdiğini göz önünden çekmeye devam eder. “Kendisini bir ‘İstanbul hayranı’ olarak tanımlayan tecrübeli futbolcu”, futbolu Türkiye’de bırakmayı hayal ettiğini ve yakında bir ev almayı dahi düşündüğünü belirtir. Eşi “Türk” olduğunda adı “Alısa” olacaktır; yeni vatandaşın özel hayatı kamusal alanda görünür kılınmaya devam edilir. Söz konusu görünülük, haber metnine eklenen “Eşim de Türk Olacak” açıklamalı fotoğrafla/topluma konuşmayla yinelenir. Ayrıca, Aurélio’nun elinde “Ne Mutlu Türküm Diyene” vecizesinin her bir kelimesini taşıdığı dört ayrı fotoğrafın birleşmesiyle oluşan bir görsel, “vatandaş görünmenin” eylem alanını çizer. Fotoğrafın açıklaması ise şu şekildedir: “Ata’ya Kulak Verin.” (Resim. 2) Aurélio, kendisinin Türk Milli Takımında oynamasına karşı çıkanlara, Atatürk’ün “Ne mutlu Türk’üm diyene.” sözünü hatırlattı.” Bu görselleri kimin hazırladığı bilinmezken görsel rejim, bir kez daha öznesizdir. Hem elinde vecizeden parçaları tutan yeni vatandaş hem de yeni vatandaşı gören toplum öznenin boşluğunu doldurmaya, “Ata’ya kulak vermeye” davet edilir.

2006 Aralık ayına gelindiğinde futbol ligi yaklaşık bir ay sürecek sezon arası tatiline girmiştir. Bu süreçte Aurélio’yla yapılan mülakatlarda onun, tatilini geçirmek için Brezilya’ya gideceği belirtilmiştir. Aurélio’nun Fenerbahçe’nin resmî internet sitesinde yer alan açıklamasına üç ayrı medya organında haber olarak yer verildiği görülür. Hürriyet gazetesi 24 Aralık tarihinde Aurélio’nun açıklamalarını “Aurélio: Önce ‘En büyük Atatürk’ü öğrendim.”⁹ şeklinde

9 “Fenerbahçe’nin Türk vatandaşı olan Brezilyalı futbolcusu Mehmet Aurélio, eşikle birlikte uzun süredir Türkçe dersi aldığını, artık ‘R’leri rahatlıkla söyleyebildiğini kaydetti. Kulübün resmî internet sitesine açıklama yapan Aurélio, Türk vatandaşı olduktan sonra taraftarların kendisine maillerle önce sünnet olması gerektiğini hatırlattığını belirterek “Küçükken ailem sünnetimi yaptırmış. Türk Milli Takımında oynamaya başladıktan sonra da ‘Türkçeyi iyi öğrenmelisin.’ diye öğütlerde bulunuldu. Hâlbuki ben ve eşim çok uzun zamandır Türkçe dersi alıyoruz. 2001’de Trabzon’a geldiğimde öğrendiğim tek Türkçe cümle ‘En büyük Türk Atatürk’ olmuştu.” diye konuştu. Tatilini geçirdiği Rio de Janeiro’da da öğretmeni tarafından verilen Türkçe ödevlerini yapmaya devam ettiğini anlatan Aurélio şöyle devam etti: ‘Brezilyalılar kelimenin başına gelen ‘R’ harfini ‘H’ olarak söylüyebiliyor, bu nedenle Rüstü’ye çoğu zaman ‘Huştu’ diye hitap ediliyor. Artık ‘R’leri rahatlıkla söyleyen Brezilyalı bir Türk olmaktan gurur duyuyorum. Devre arası tatilini bitirdikten sonra daha iyi Türkçe konuşup yazabileceğim.”

görür. Aynı günlü haberde Haber 7 “Aurélio’nun tatil ödevi Türkçe” başlığı atarken 25 Aralık tarihli Zaman gazetesi “Aurélio tatilde Türkçe çalışıyor.” başlığı altında açıklamaya yer verir. Nurdan Gürbilek medyada çıkan haberlerde “adlandırma” ve “imajın”, haberden ya da hikâyeden önce geldiğini belirtir: “Önce ad konur, imaj tasarlanır; sonra artık tanıdık kılınan hayat hikâyeleri bu sözel ya da görsel adlandırmanın içine yerleştirilir.” (2011, s. 47). Aurélio’ya dair yapılan haberler onun vatandaş görünmesiyle ilgilidir ve sürekli benzer temalar işlenir. Haber başlığı, Gürbilek’in deyimiyle “adlandırma” ve “imaj”, haber söylemi ve ona eşlik eden görsellerle görüldüğü gibi anlamın yerine geçer. Üç haber başlığının ortak vurgusu yeni vatandaşa bir “çocuksuluk” atfetmektir; tatile giren yeni vatandaş, derslerden geri kaldığı için mümkün olduğunca çaba göstermeli, akranlarına yetişmelidir. Bu esnada haberin içeriği, ders çalışma sürecinde yeni vatandaşın muvaffak olduğu işleri bildirme sorumluluğunu üstlenir. R ve U harflerine alışkın olmayan Aurélio’nun antremanlarda “Rüştü” yerine “Huştu” dediği, uzun bir çalışma neticesinde “artık ‘R’leri rahatlıkla söyleyen Brezilyalı bir Türk olmaktan gurur duyduğu” iletilir. Türkiye’ye ayak bastığında öğrendiği ilk cümlelerin “En Büyük Türk Atatürk” olduğu bildirilir. Milli Takıma seçilmesi sonrasında gelen “eleştirileri” bir kez daha vurgulayan haberler, “A Milli Takıma seçildikten sonra ‘Türkçeyi iyi öğrenmelisin.’ şeklinde öğütlerde bulunanlara” karşılık olarak Aurélio’nun dersine iyi çalıştığını anlatmış olur. Anlamlandırma ve imaj dışında haberlerin bir diğer ortak noktası ise görsellerde saklıdır; herhangi bir açıklama olmamakla beraber, Aurélio’nun ailesi olduğunu varsaydığımız fotoğraflar haber metnine eklenir. Medya aracılığıyla disipliner toplumun panoptik bakışı yeni vatandaş imgesine yönelir; eksikleri olsa da sıkı çalışan, diğer vatandaşlara yetişmeye gayret eden, vatan ve millet sevgisi olan, iyi bir aile babasıdır.

Haberlerde önemli yer tutan bir diğer konu “sünnet” meselesidir. Aurélio’nun açıklamalarıyla bu mesele nihayete erdirilir ve konu kapatılır. “Sünnet” tartışmaları Vatan gazetesinin 13 Ekim 2006 tarihli haberiyle başlar. Haberin başlığı muhtemel bir sünnet törenini adeta müjdelir: “Aurélio sünnet olacak!” “F.Bahçe’nin Türk vatandaşlığına geçen ve Milli Takıma seçilen yıldızı Mehmet (Marco) Aurélio’nun, ‘penis kanserinden’ çekindiği için sünnet olmayı planladığı öğrenildi.” şeklinde başlayan haberde dikkati çeken Aurélio isminin “Marco” parantezine alınarak verilmesidir. Yeni vatandaşın “sünnetsiz” olma ihtimalinin yarattığı, Mehmet’ten Marco’ya dönüşümdür söz konusu olan. Bundan böyle “Mehmet” olarak bilinen yeni vatandaşın, vatandaşlığın disipliner rejiminden aykırı düştüğü takdirde her an “Marco” statüsüne inebileceğine yönelik bir tehdit, “haberinin bilinç dışı” olarak tabir edilebilecek bir yerden haber söylemine dâhil edilir. Mehmet’i “Marco” parantezine aldırın bir diğer unsur ise yeni vatandaşın, “penis kanserinden çekindiği için sünnet olmayı” planladığıdır: “Sünnet olmayanlarda daha sık oranla rastlanan ‘penis kanseri’ vakaları nedeniyle bu hastalıktan korkan Aurélio, çareyi sünnet olmakta buldu.” Oysa haber söylemine göre “Mehmet”in sünnet olmayı, tıbbi bir faydadan ötürü değil, “Türk” olduğu için talep etmesi beklenirdi. Haberin geri kalanı yeni vatandaş bir kez daha “çocuksu” bir temsilde kurgular: “Bu isteğini kulüp doktoruyla da pay-

laşan başarılı oyuncuya Fenerbahçe camiası da anlı şanlı bir düşün yapmayı planlıyor.” Sünnet töreninin en kısa zamanda gerçekleştirilmesi düşünülürken takım arkadaşları, “Aurélio’ya ‘maşaallah yazısı’ ve ‘pelerin’ giydirmek için milli oyuncuyu ikna etmeye çalışıyor.”

Takvim gazetesi 14 Ekim tarihli haberinde sünnet tartışmasını sürdürür: “Türk vatandaşlığına geçip Mehmet ismini alan Fenerbahçeli Mehmet Aurélio’nun sünnet olacağı açıklandı. Peki Aurélio Müslüman olacak mı?”¹⁰ Açıklamayı kimin yaptığı belli değildir ve öznenin kaybedildiği bir diğer haberde yeni vatandaş disipliner rejimle kuşatılır. Haberin devamında takım arkadaşlarının, “çok sağlıklı” diyerek Aurélio’yu sünnet olmaya teşvik ettiği belirtilir. “Fenerbahçeli Aurélio artık her şeyiyle bizden biri oluyor.” denirken kastedilen “her şey”, “biz” ve “öteki” ayrımında konumlandırılan sünnetli bir erkek bireydir. Sonrasında haber metni, kendi adlandırmasını yanlışlar ve Aurélio’nun, “Müslüman olmayacağını” ancak “sağlıklı olduğu için sünnet olacağını” bildirir. Buna rağmen haber başlığıyla “Aurélio Müslüman olacak mı?” sorusunu yöneltmeyi ihmal etmez ve yeni vatandaşa sünnet kıyafeti giydirilerek montajlanmış bir görsel habere eşlik eder: “Oldu da bitti Maşaallah” (Resim. 3). Sünnetin ve futbolun “erkeklikle” ilişkilendiği patriyarka ortamı dâhilinde yeni vatandaş “Mehmet” sünnetsiz olma ihtimaline karşı Marco’laşır, çocuksulaşır, noksanlığı eğlence kaynağı bir görünürlüğe kavuşturulur.

Hürriyet gazetesinin 15 Ekim tarihli haber başlığı “Ben zaten sünnetliyim.” şeklinde verilirken yeni vatandaşın bir kez daha konuşan özne konumuna getirildiği gözlenir. “Sünnet olacak” haberi için “Türk basını çok yaratıcı!” diye karşılık veren Aurélio, “esprili” bir açıklama yapmıştır. “Sünnet olmuş bir insan tekrar sünnet olamaz diye biliyorum.” diyerek tartışmalara son veren Aurélio, 5-6 yaşlarındayken herhangi bir kanser veya hastalık riskine karşı annesinin kendisini zaten sünnet ettirdiğini açıklar. Aurélio’nun “esprili” açıklamasına maç esnasında kahkaha atarken çekilmiş bir fotoğrafı eşlik ederken yeni vatandaşın konuştuğu hayalî cemiyetin üyelerine bir memnuniyet iletilir. Yeni vatandaşı sorgulayan, onda herhangi bir bilinmezlik kalmasına izin vermeyen vatandaşlığın görsel rejimi, sünnet karmaşasının sona ermesinin getirdiği rahatlığı haberin söyleminde iletmış olur.

Sünnet tartışması *olumlu* bir sonuçla nihayete erdirilmiş, Aurélio’nun Rio de Jenerio’da geçirdiği tatil boyunca Türkçe çalıştığı bildirilmişken İstiklal Marşı tartışması kaldığı yerden

10 “Türk vatandaşlığına geçip Mehmet ismini alan Fenerbahçeli Mehmet Aurélio’nun sünnet olacağı açıklandı. Peki Aurélio Müslüman olacak mı? Brezilyalı Marco Aurélio, önce Türk vatandaşlığına geçip Mehmet ismini aldı. Millî formayı sırtına geçiren Mehmet’i, takım arkadaşları ‘Çok sağlıklı!’ diye ikna etti. Aurélio, önümüzdeki günlerde sünnet olacak. -Oldu da bitti maşaallah- Aurélio, önce Türk vatandaşlığına geçip Mehmet ismini aldı. Şimdi de sünnet oluyor. Fenerbahçeli Aurélio artık her şeyiyle bizden biri oluyor. Önce Türk vatandaşlığına geçip Mehmet adını alan, ardından Millî Takım formasını giyen yıldız futbolcu şimdi de sünnet olacağını açıkladı. Aurélio, Müslümanlığa geçmeyeceğini, sadece daha sağlıklı olduğu için sünnet olmak istediğini söyledi. Başarılı oyuncuya yapılacak operasyonun devre arasında gerçekleştirileceği belirtilirken çok heyecanlı olduğunu söyleyen Aurélio, ‘Bu konu ilk gündeme geldiğinde pek sıcak bakmamıştım. Ama daha sonra arkadaşlarımla konuştum ve ikna oldum.’ dedi.”

devam eder. 7 Ocak 2007 tarihli Star gazetesinde “Dersim Milli Marş” başlığıyla yayımlanan haberde, Aurélio’nun milli marşı ezberlemeye çalıştığı aktarılır. Tüm çabasına rağmen marşın başlangıç ve bitiş kısımlarını ezberleyebildiği, orta kısımlarını da yakında ezberleyeceği anlatılır. Türkiye futbol liginin yayıncı kuruluşu Lig TV’nin “İstiklal Marşı’nı ezberliyorum.” haberine göre Aurélio, marşın başını ve sonunu “biraz” bilmektedir ve marşı “biraz olsun” ezberlemiştir. “Kendine güven eksikliği olduğunu belirten” Aurélio, kendine biraz daha güvenirse Türkçe röportaj verebileceğini ifade eder. Habere Aurélio’nun bir elinde Fenerbahçe, diğer elinde Türkiye bayrağı taşıırkenki bir fotoğrafı eşlik eder. Aradan geçen yaklaşık üç ayın ardından Hürriyet gazetesinin 2 Nisan 2007 tarihli haberinin başlığı “Aurélio: İstiklal Marşını öğrendim.” şeklindedir. Aurélio’nun “Milli Takımdaki son iki maçta da söyledim, söz vermiştim öğrendim.” demeci kalın harflerle vurgulanırken vatandaşın bir diğer noksanlığını tamamladığı medya aracılığıyla duyurulmuş olur.

Vatandaş Görünmek

2008 senesinin yaz aylarında Fenerbahçe’den ayrılıp İspanya’nın Real Betis Takımına transfer olan Aurélio, medyanın dikkatli bakışlarını bir kez daha üzerinde toplar. 11 Temmuz 2008 tarihli Milliyet gazetesi haberi “Ben Türk’üm, ismim de Mehmet”¹¹ başlığını taşır. Haberin başında “Fenerbahçe’den sürpriz bir kararla ayrıldığı” belirtilen Aurélio, adeta hayal kırıklığıyla özdeş kılınır. Haberin söylemi Aurélio’nun daha büyük hedefleri için, Milli Takımı ve Fenerbahçe’yi bir sıçrama tahtası olarak kullandığını düşündürür. Aurélio’nun yeni takımının yöneticileriyle “ilginç” bir diyalog yaşadığını belirten habere göre yöneticiler, “Yeni sezonda giyeceğin formanın arkasına Marco mu yazılsın, yoksa Mehmet mi?” sorusunu yöneltmiş, Aurélio ise “Ben Türk’üm. İsmim de Mehmet. Bu yüzden formama Mehmet isminin yazılmasını istiyorum. Türkiye formasını taşımaya devam edeceğim.” karşılığını vermiştir. Bu cevap İspanyolları “bir hayli şaşırtır”. Zaten bir önceki gün Marca gazetesine verdiği röportajda Türk futbolseverlerin kendisini “anlayışla” karşılaması gerektiğini bir kez daha tekrarlayan Aurélio, menajeriyle anlaşma sağlanamaması üzerine Fenerbahçe kulübünden ayrılmak durumunda kaldığını ifade eder: Haber söylemi bu açıklamayı bir *apologia*’ya dönüştürür. Yine de Aurélio’nun bir Türk olarak mevcudiyetini devam ettirdiği müjdesini vererek hayali okuyucusunu rahatlatmış olur.

11 “Fenerbahçe’den sürpriz bir kararla ayrılarak İspanya’nın Real Betis Kulübüne üç yıllık imza atan Mehmet Aurélio ile yeni takımının yöneticileri arasında ilginç bir diyalog yaşandı. Tecrübeli oyuncu ile dün bir araya gelen Real Betisli yöneticiler, ‘Yeni sezonda giyeceğin formanın arkasına Marco mu yazılsın, yoksa Mehmet mi?’ sorusunu yönelttiler. Aurélio bunun üzerine ‘Ben Türk’üm. İsmim de Mehmet. Bu yüzden formama Mehmet isminin yazılmasını istiyorum. Türkiye formasını taşımaya devam edeceğim.’ karşılığını verdi. Türkiye’de Milli Takıma alınması sürekli tartışma konusu olan ancak gösterdiği performanslı A Milli Takımın değişmezleri arasında adını yazdıran yıldız oyuncunun bu cevabı İspanyolları bir hayli şaşırttı. Mehmet Aurélio dün Marca gazetesine verdiği röportajda da Türk futbolseverlerin kendisini anlayışla karşılaması gerektiğini bir kez daha tekrarladı, ‘Buraya gelmeyi kendim istedim.’ dedi. Milli oyuncu, Fenerbahçeli yöneticilerle yüz yüze görüştüğünü de belirterek ‘Aramızda bir toplantı oldu. Benimle direkt pazarlığa oturmak istediler. Ben de kendilerine ‘Lütfen menajerimle konuşun.’ dedim. Daha sonra anlaşma sağlanmadığını öğrendim.’ ifadelerini kullandı. Real Betis ile yaptığı anlaşma sonrası tekrar Brezilya’ya giden Aurélio’ya 23 Temmuz’a kadar izin verildiği açıklandı.”

Milliyet'in haberini internet sitesinde yayımlayan Lig TV ise haberin üzerine Aurélio'nun Türkiye Milli Takımı formasıyla çekilmiş gülümseyen fotoğrafını ekler. Yeni transfer olduğu Betis takımının bulunduğu Sevilla kentinde, adeta bir otel odasına yerleşmiş gibi bir göstergeyi akıllarda canlandıran fotoğraf karesi, Aurélio Milli Takım formasını her an üzerinde taşıyor-muş gibi bir imaja işaret eder. Yeni vatandaş milletine sadıktır ve onun sadakati vatandaşın görünürlüğüne eklenir. Yeni futbol sezonu ilerlerken 1 Aralık 2008 tarihli Hürriyet haberi ise "Aurélio: Mehmet ismini daha çok seviyorum."¹² başlığını taşır. "Hangi ülkede oynarsam oynayayım, Türk Milli Takımına hizmet edeceğim çünkü Milli Takımı ve Türkiye'yi çok seviyorum." diyen Aurélio, "bir daha Milli Takıma gelmeyeceği" yönünde çıkan spekülasyonlara cevap verir. Bir kez daha öznededen arındırılmış spekülasyonlar ve eleştiriler yöneltirken yeni vatandaş haber başlığından ayrı konuşturulur. Milli Takımı çok sevdiğini ve ne zaman görev verilirse yerine getireceğini söyleyen Aurélio, İspanyol gazetecilerin "neden Marco değil de Mehmet" sorusuna "Bu şekilde anılmak hoşuma gidiyor, Mehmet ismini seviyorum." şeklinde karşılık vermiştir. Aurélio, Milli Takım formasıyla yer aldığı bir maçta koşarken ve ciddi efor sarf ederken çekilmiş fotoğrafıyla görünür kılınırken Türk vatandaşının bir yükümlülüğü vurgulanmış olur: Ülke sınırları dışında olsa bile aidiyetini yaşamak ve milletine hizmet etmenin gerekliliğidir bu.

Yeni vatandaşa medya tarafından atfedilen ulusötesi eylemsellik hâli, Sabah gazetesinin 28 Ekim tarihli haberinde gözlemlenir. "Plakasına kadar Türk" başlıklı haberde Aurélio, İspanya'da kullandığı otomobiline binerken görülür. Otomobilin plakası fotoğraf üzerinde bir halka ile işaretlenirken "TC 1881" yazısı göze çarpar (Resim 4). Haber ise şu şekilde bir açıklamayla başlar: "Kendini bir Türk gibi hissettiğini her fırsatta dile getiren, İstiklal Marşı'nı ezbere okuyan Mehmet Aurélio, İspanya'da kullanacağı arabayı da seçerken Türk değerlerini dikkate aldı: TC (Türkiye Cumhuriyeti) ve 1881 (Atatürk'ün doğum yılı)."¹³ Haber muhabiri-

12 "Sezon öncesinde Fenerbahçe'den Real Betis'e transfer olan milli futbolcu Mehmet Aurélio, 'Hangi ülkede oynarsam oynayayım, Türk Milli Takımına hizmet edeceğim, çünkü Milli Takımı ve Türkiye'yi çok seviyorum.' dedi. Aurélio, Futbol Federasyonunun Tam Saha Dergisi'nde yayımlanan röportajında, Türkiye'den ayrıldıktan sonra Milli Takıma gelmeyeceği şeklindeki spekülasyonların neden çıktığını anlayamadığını belirterek 'Samimi söyleyeyim, neden böyle yazılar çıkıyor onu da hâlâ anlayabilmiş değilim. Sonuçta ben profesyonel bir futbolcuyum. Şimdi yeni kulübüm için ter döksem de her zaman Türk Milli Takımına yardımcı olmayı sürdüreceğim. Bugüne kadar elimden gelenin en iyisini yaptım ve yapmaya devam edeceğim. Hangi ülkede futbol oynarsam oynayayım Milli Takıma hizmet edeceğim. Çünkü Milli Takımı ve Türkiye'yi çok seviyorum' diye konuştu. -'Mehmet ismini seviyorum.- İspanya'da, Marco Aurélio yerine Mehmet ismini kullandığının hatırlatılması üzerine Brezilya asıllı oyuncu, bu sorunun kendisine İspanyol gazeteciler tarafından da birçok kez sorulduğunu vurgulayarak 'Neden Marco değil de Mehmet?' dediler. Mehmet ismini seviyorum. Bu şekilde anılmak ve onu kullanmak hoşuma gidiyor.' ifadesini kullandı."

13 "... Fenerbahçe'den olaylı bir şekilde ayrılarak İspanya'nın Real Betis takımına transfer olan Mehmet Aurélio, Atv'nin spor programı Santra'ya konuştu. Oynadığı futbol ve attığı gollerle Real Betis taraftarının gözdesi olan, Türkiye'ye olan sevgisi nedeniyle Türk vatandaşı olmayı tercih eden, bu sevgiyi arabasının plakasına kadar taşıyan Aurélio, Atv Spor Müdürü Selçuk Manav'ın sorularına yanıt verdi. Real Betis taraftarının adeta taptığı yıldız futbolcu, 'Betis taraftarının bu ilgi ve sevgisi bana çok güven veriyor. Bu sevgi sayesinde kendimi bulmaya başladım. Yakında daha da iyi olacağım.' diyerek sözlerine başladı. Röportajın bazı bölümlerinde Türkçesini iyice

nin bir mülakat gerçekleştirdiğini söylediği Aurélio ile alakalı, plaka tercihine dair herhangi bir alıntı yapılmaz. Buna rağmen haberin hükmü kesindir; yeni vatandaş “Türk değerlerini” dikkate almıştır. Haberin geri kalanında “Türkçesini iyice net bir şekilde ilerlettiği belli olan” Mehmet Aurélio’nun, Türk Milli Takımında oynamaktan son derece mutlu olduğu anlatılır. Aurélio’nun İspanya’ya giderek milletini ve devletini ihmal etmediğinin altını çizen haber, yeni vatandaşın kendini açıklamasına fırsat bırakmadan anlamı kurgulamış, panoptik bakışı topluma çevirmiştir. Sonradan vatandaş olan ve yurt dışında ikamet eden birinin “plakasına kadar Türk” oluşu temelinde Aurélio’nun vatandaş görünmesini sağlayan haber, Türkiye’deki vatandaşların yeni vatandaşı görmeleri ve kendileri de vatandaş görünmeleri noktasında uyarıcı bir bakışı kurmuş olur.

Vatandaşların yeni vatandaşı medya üzerinden görmesinin, esasında kendini görme sürecini de içerdiğini en iyi gösteren görsel kültür öğelerinden biri, 2007 senesinin Ekim ayında yayımlanan Alpet firmasının akaryakıt reklamıdır. 32 saniye süren reklam filminde Aurélio, bir otomobilin sürücü koltuğunda seyahat ederken görülür. Bir yandan otomobili kullanırken diğer yandan gülümseyen bir ifadeyle İstiklal Marşı’nı okur. Otomobilini benzin istasyonuna çekip aracından inen Aurélio’yu, elinde benzin pompasıyla hazırolda duran bir halde istasyon görevlisi karşılar. Görevlinin hemen arkasında, benzin almak için orada bulunan üç kişi görülür. Yetişkin erkek, kadın ve çocuktan oluşan bu topluluk, bir *aile* gösterenidir. Aile üyeleri, Aurélio otomobilinden iner inmez hazırolda dururlar, tıpkı istasyon çalışanı gibi. Aurélio’nun arkasında konumlanan izleyici (kamera) aile ve istasyon çalışanını görmektedir. Bu sırada İstiklal Marşı çalınmaya devam eder. Reklam filminin bu sahnesinde belirli bir görsel rejim tatbik edilir: Aile ve istasyon çalışanı hazırol pozisyonunda ufukta bir yere bakarlar. Baktıkları yer izleyici (kamera) değildir, Aurélio da değildir; marşı okurken adeta ufukta bir yerde duran Türkiye bayrağına odaklanır hâlleri vardır. Yaklaşık dört saniye süren sahnede izleyici olarak bu bayrağın yakınındayızdır. Aile ve istasyon çalışanı özelinde kurgulanan bir *gören* pozisyonu elde edilir. İzleyici olarak gören pozisyonundan aileyi ve istasyon çalışanını seyrederek, Aurélio’nun sırtı bize dönüktür. Bu pozisyondan ayrı, yeni vatandaş mümkün kılan bir *kutsalın* seyridir söz konusu olan. Ailenin bakışları yeni vatandaşa odaklanmamıştır ancak ona teğet geçen bir hâli vardır. Bu sahnenin hemen ardından görme pozisyonunda değişim olur ve 1 saniyelik sahnede bu sefer izleyici, Aurélio’yu hazırolda karşılayan ailenin bakış açısıyla yeni vatandaşa ve istasyon görevlisine bakar. Yeni vatandaşın hazıroldaki duruşunu görürken izleyici, *aile* ile özdeşleşir; aile, ulusun temsili

ilerlettiği net bir şekilde belli olan Mehmet Aurélio, konu Fenerbahçe’ye gelince, ‘Öncelikle şunu belirteyim. Fenerbahçe’de benim yerim dolar. Bu konuda Türkiye’de yapılan eleştiriler çokmuş. Ben bunları duyduğum zaman üzülüyorum. Şu an sıkıntılı bir süreçten geçiyorlar. Ama kadrosunda çok iyi futbolcular var. Kötü durum zamanla ortadan kalkacaktır. Orta sahadaki performansı üst seviyeye çıkaracak futbolcu Fenerbahçe’de var.’ ifadesini kullandı. Milli Takımla ilgili sorular için ise tecrübeli futbolcu, ‘Türk Milli Takımında oynamaktan son derece mutluyum. Fatih Terim ile çalışmak büyük bir ayrılanacak. Mükemmel bir hoca.’ dedi.”

olur. Yeni vatandaş ufukta bir bayrak varmış gibi bakarken hiçbir göz birbiriyle direk temas etmez. Reklam filmindeki herkes, bakışların teğet geçtiği ancak ötekini görebildiği bir görme konumu edinmiştir (Resim. 5, 6).

Judith Williamson (2001) reklamları Jacques Lacan'ın psikanaliz ve Louis Althusser'in ideoloji kuramından hareketle teorize eder. Medyayı kaplayan ve hiçbir sınırı bulunmayan reklamların müthiş bir etkileme gücüne sahip geniş bir üstyapıyı oluşturduğunu belirtir. Williamson'a göre reklamlar salt bir temsil veya bilgilendirme aracı olarak değerlendirilemez; reklamlar verili kültür dâhilinde "anlam yapıları" inşa eder. Bu inşa sürecinde Lacan (2005)'in "ayna evresi" olarak tabir ettiği süreç önem kazanır; Williamson'a göre reklamlar, Lacan'ın tabiriyle "simgesel" in içinde yer alan gösterenlerdir; bireyin yitmiş ve geri gelmeyecek olan *ideal-egosundan*, *imgeselden* izler taşır. Yayımlandığı tarihte ciddi yankı uyandıran reklam filmi, bugün itibarıyla 117.000 kere izlenmiştir. Yeni vatandaş ile vatandaşlar arasında bir görme konumlandırmasıyla reklamın sunduğu görsel rejim, vatandaşın bir ayna evresi dâhilinde kendine bakışını sağlar. İzleyici, iki yönlü bir konum dâhilinde hem yeni vatandaşla hem aileyle özdeşleştirilir. Her iki konumdan ayrı, bir zamanlar ulusun kutsallarını öğrendiği, böylece vatandaşlık bağını ulusa aidiyete dönüştürdüğü, nihayetinde bir özne olarak kurgulandığı geçmişin, belli belirsiz çağrışımlarını duyumsar. Vatandaşlığın görsel rejimi, yeni vatandaşın görünürlüğü üzerinden vatandaşa ayna tutar. Aurélio'lu Alpet reklamı, vatandaş görme ve vatandaş görünmenin görsel rejimini böylece yeniden üretmiş olur.

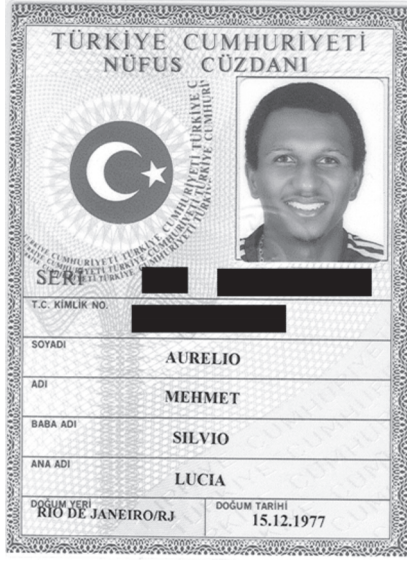
Sonuca Doğru: Görsel Rejimin Mikro-Teknikleri

Bu makalede Türkiye'den spesifik bir örnekten hareketle vatandaşlığın görsel rejiminin sınırlarını araştırdım. Çözümlemeler dâhilinde atıfta bulunduğum literatürü doğrulamak yerine onlara katkı sağlayacak bir pencereden bakmaya gayret ettim. Said'in altını çizdiği üzere, medyanın bir kültürel araç olarak yeni vatandaşın mevcudiyetini temsil ederken bir gerçeklik evreni inşa ettiği görülür. Medya, haberler vasıtasıyla hayalî cemiyetin imgesel ilişkilerine somut bir varlık atfeder. Bu süreçte vatandaşın görünürlüğü, Foucault'ya atıfla panoptik bakış çerçevesinde yeniden üretilir. Aurélio'nun T.C. vatandaşlığına geçişi ve beraberinde geçen iki senelik süreçte vatandaşlığın görsel rejimi etkisini hissettirir. Medya ortamında eylem alanı bulan görsel rejim, yeni vatandaşın görünürlük sağlarken onu, Donald'ın ifadesiyle sürekli özneleşmekte olan bir vatandaş konumuna yerleştirir. Foucault'nun söylem ve bilgi ilişkisi vurgusuna referansla, yeni vatandaş olarak Aurélio bir "vaka"dır, görünür kılınır ve üzerine söylem inşa edilerek vatandaşlığın sınırları çizilir. Haberler aracılığıyla yeni vatandaşın varlığı üzerine bilgi üretilir, bilinmeyen hiçbir noktası kalmaması amaçlanır. Özel hayat görünür kılınır ve kamusal alana açılır. Açılan bu söylem alanı yeni vatandaş üzerine yöneltilen panoptik bakışı mümkün kılar. Yeni vatandaşın *çocuksu* bir varoluşu atfedilir, noksanlıkları söyleme aktarılır, diğer vatandaşlara yetişmek için ev ödevlerini mümkün ol-

duğunca çabuk yerine getirmesi beklenir. Yeni vatandaşın haber başlıklarından ayrı hayali cemiyete konuştuğu görülür. Bu konuşma hâlinde noksanlıklar ve ulusun kutsalları yinelebilir. Yeni vatandaşın konu edildiği söylem, öznesini yitirmiştir; haber, onu yazana ait değildir. Yeni vatandaşın gören vatandaşlar bu özne konumunu doldurmaya çağırılır. Yeni vatandaşın görünür kılındığı disipliner rejimin panoptik bakışını, yeni vatandaş üzerinden diğer vatandaşlara kaydırıldığını tespit etmek mümkündür. Vatandaşlığın görme rejimi, yeni vatandaşa teğet geçen bakışında kendini görmüş olur. Disipliner toplum, görme rejimi ekseninde pekiştirdiği vatandaşlığın kültürel sınırlarını kendisinde sınırlar, kendi vatandaş-özne oluşunun imgesel çağrışımlarıyla meşgul olur.

Bu makale Aurélio'nun vatandaşlığıyla ilgili *gerçekten* neler deneyim ettiğini tartışma konusu yapmaktan ziyade, bu deneyimin bir kültürel araç olarak medya tarafından, yukarıda özet geçilen disipliner stratejilerle inşa edildiği ve ulusun geneline iletildiğini göstermektedir. Vatandaşlığın görsel rejimi noktasında açıklayıcı olabilecek bu çözümleme, belirli bir gerçekliği, onun temsillerinden çekip çıkarma kaygısını gütmemektedir. Ayrıca, vatandaşlığın görsel rejimini bir büyük-anlatı hâline getirecek genellemelerden de kaçınıldığının altını çizmek gerekir. Bu çözümleme ancak ve ancak Foucault'ya atıfla, vatandaşlığın spesifik bir görsel rejimiyle bağlantılanan "mikro-teknikleri" eleştirel bir analize konu etmektedir. Söz konusu çözümlemeden hareketle belirli bir görsel vatandaşlık tanımı önermek yerine, bu mikro tekniklere odaklanmayı uygun buldum. Eleştiri vasıtasıyla gün ışığına çıkarılan spesifik bir görsel rejimin, Türkiye'de vatandaşlık kurumu ve onun kültürel yansımalarıyla nasıl bağlantılandığını göstermeye gayret ettim. Görsel vatandaşlık kavramından hareketle, Türkiye özelinde çeşitli toplumsal deneyimler "görünürlük" ve "disipliner toplum" olgularıyla beraber düşünüldüğünde, zihin açıcı tespitlerin mümkün kılınacağını da belirtmek gerekir. Farklı görsel rejimlerin, farklı mikro-teknikleri, disipliner toplumun eleştirel analizine katkıda bulunabilir. Vatandaşların sınıfsal farklılıklarla segmentlere ayrıldığı ve toplumsal grupların görünürlük çatışmasıyla *kent* veya İstanbul özelinde bir yanda dışlanmışlığı ve hapisaneyeye özgü izolasyonu TOKİ konutları, diğer yanda Ağaoğlu'nun ışıltılı korunaklı siteleriyle, görsellik ve görünürlüğün vatandaşları ayrıştırıcı stratejileri incelenebilir. Diğer yandan görünürlüğü giderek yaygınlaşan Atatürk dövmeleri veya ziyaretçi akınına uğrayan Atatürk'ün dağdaki silüetleri üzerinden, bir ideolojinin görsel rejimi değerlendirilebilir. Fazilet Partisi milletvekili olarak meclise başörtülü gelen ve bu görünürlüğü dolayısıyla tepki çekerek vatandaşlıktan çıkarılan Merve Kavakçı olayından hareketle, 28 Şubat döneminde ve sonrasında medyanın görsel rejimi, yakın tarihin farklı bir perspektifle gözden geçirileceği bir çalışmanın konusu olabilir. Vatandaşlığı kültürel alanda görünür kılan, anlamlandırılan, vatandaşın vatandaş olmayandan veya *ikinci sınıf* vatandaştan ayırt eden disipliner topluma dair görünürlük hâlleri, görsel vatandaşlık çalışmalarına ilham veren çıkış noktalarını oluşturabilir.

Görseller



Resim. 1



ATA'YA KULAK VERİN... Aurelio, kendisinin Türk Milli Takımı'nda oynamasına karşı çıkanlara, Atatürk'ün "Ne mutlu Türk'üm diyene" sözünü hatırlattı.

Resim. 2



Oldu da bitti maşallah

Resim. 3

Plakasına kadar Türk



Resim. 4



Resim. 5, 6

Kaynakça

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of enlightenment* (Trans. E. Jephcott). Stanford, & California: Stanford University Press.
- Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londra: Verso.
- Baudrillard, J. (1983). *In the shadow of the silent majorities or the end of the social and other essays* (Trans. P. Foss, P. Patton, & J. Johnston). New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (2005). *Simülakrlar ve simülasyon* (Çev. O. Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Benjamin, W. (2012). Tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği çağda sanat yapıtı. *Pasajlar* (Çev. A. Cemal) içinde (s. 50-86). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berger, J. (2011). *Görme biçimleri* (Çev. Y. Salman). İstanbul: Metis Yayınları.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. Londra, Thousand Oaks, & New Delhi: Sage.
- Brighenti, A. M. (2010). *Visibility in social theory and social research*. New York: Palgrave MacMillan.
- Donald, J. (1992). The citizen and the man about town. In P. du Gay, & S. Hall (Ed.). *Questions of cultural identity* (pp. 170-191). Londra: Sage.
- Elkins, J. (1999). *The object stares back: On the nature of seeing*. San Diego CA: Harcourt.
- Ellul, J. (2012). *Sözün düşüşü* (Çev. H. Özkan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Evans, J., & Hall, S. (1999). *Visual culture: The reader*. Londra: Sage.
- Featherstone, M. (2007). *Consumer culture and postmodernizm*. Londra: Sage.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality, volume 1 an introduction* (Trans. R. Hurley). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980). *Herculine barbin: Being the recently discovered memoirs of a nineteenth-century french hermaphrodite* (Trans. R. McDougall). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (Trans. A. Sheridan). New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2003) *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception* (Trans. A. Sheridan). Londra, New York: Routledge.
- Foucault, M. (2006). *History of madness* (Trans. J. Murphy). Londra, New York: Routledge.
- Gürbilek, N. (2011). *Vitrinde yaşamak: 1980'lerin kültürel iklimi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F. (1984). Postmodernism: Or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review*, 146, 59-92.
- Kadioğlu, A. (2008). *Vatandaşlığın dönüşümü: Üyelikten haklara*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kanat, K. (Ağustos 4, 2006). Ulusal marşta ayağa kalkmam. *Sabah*. 10 Şubat 2013 tarihinde <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/08/04/kanat.html> adresinden edinilmiştir.
- Kanat, K. (Ağustos 17, 2006). Bugün 1, yarın 11 Març! *Sabah*. 10 Şubat 2013 tarihinde <http://www.medyafaresi.com/haber/704/medya-kazim-kanat-pire-icin-yorgan-yakti-istiklal-marsinda-neden-ayaga-kalkmadi.html> adresinden edinilmiştir.
- Kazım Kanat'a şok Aurélio şakası. (Ağustos 29, 2006). *Haber 7*. 10 Şubat 2013 tarihinde <http://www.haber7.com/medya/haber/181919-kazim-kanata-sok-aurelio-sakasi> adresinden edinilmiştir.
- Lacan, J. (2005). *Écrits: A selection* (Trans. A. Sheridan). Londra, & New York: Routledge.
- Macphee, G. (2002). *The architecture of the visible: Technology and urban visual culture*, Londra: Continuum.
- Mirzoeff, N. (1999). *An introduction to visual culture*. Londra, & New York: Routledge.
- Ong, A. (1996). Cultural citizenship as subject-making. *Current Anthropology*, 37(5), 737-762.
- Rosaldo, R. (1994). Cultural citizenship in San Jose, California. *Polar*, 17, 57-63.
- Said, E. (2008). *Medyada İslam: Gazeteciler ve uzmanlar dünyaya bakışımızı nasıl belirliyor?* (Çev. A. Babacan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Schirato, T., & Webb, J. (2004). *Reading the visual*. New South Wales, Australia: Allen & Unwin.
- Silverstein, P. (2008). Kabyle immigrant politics and racialized citizenship in France. In D. Reed-Danahay, & C. Brettel (Ed.), *Citizenship, political engagement and belonging* (pp. 23-42). New Jersey: Rutgers University Press.
- Williamson, J. (2000). *Reklamların dili: Reklamlarda anlam ve ideoloji* (Çev. A. Fethi). İstanbul: Ütopya Yayınevi.

Çağın Hastalığı mı, Yoksa Şifası mı: Enformasyonun Bilgiye Dönüşümü ve Enformasyon Diyeti

Bahar Tugen,* Çiğdem Erdal,** Ali Özcan***

İnsanoğlu, yeryüzünde var olduğu tarihsel süreç içinde yaşadığı her döneme ortak akılla bir ad koymuştur. Ateş ve yazı gibi beşerî buluş ve icatların yanında büyük göç, savaş, fetih ve ihtilaller de tarihsel dönemlerin isimlendirilmesinde rol oynamıştır. Tarihsel dönemleri adlandırmada en büyük zorluğu ise Fransız Devrimi'yle başlayan ve 20. yüzyıla kadar gelen yakın geçmişimiz ile büyük bilgi birikimi ve teknolojilerinin egemen olduğu çağımızı birbirinden ayıracak ismi bulmakta yaşamaktayız (Kaplan & Ertürk, 2012, s. 7).

1950'lerin sonlarında imalat, sanayi, ulaştırma, inşaat ve enerji sektörlerindeki gelişmelerin toplumsal ve ekonomik bağlamda yaptığı değişikliklerin endüstri toplumunu gelecekte neye evireceği konusundaki tartışmalar başlamıştır. Başlangıçta bu döneme 'endüstri sonrası çağı' dense de 1980'lerde internetin kullanımının yaygınlaşması ve 1995'te tamamen serbest bırakılmasından sonra endüstri sonrası terimi yerini "enformasyon" sözcüğüyle değiştirmiştir. Türkçeye bu kavram enformasyon çağı, bilişim çağı ya da bilgi çağı olarak geçmiştir. "Enformasyon çağı" terimi, günümüzde, 1990'lardan bugüne kadar olan süre için kullanılmaktadır. Terimi tanımlamak gerekirse enformasyon çağı (information age) bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişimin insanlık tarihinde toplumsal, ekonomik ve bilimsel değişimin yönünü yeniden belirlediği ve giderek ağ toplumunun ortaya çıktığı döneme verilen addır (*Bilişim Çağı*, 2012).

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Radyo Televizyon Ana Bilim Dalı.

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Radyo Televizyon Ana Bilim Dalı.

*** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Bilişim Ana Bilim Dalı.

Devletlerin gelecekteki rollerini, enformasyon çağına evrilmedeki hız ve başarıları belirleyecektir. Bu sebepten bugün, gelişmiş sanayi ülkeleri, enformasyon çağına evrilme bağlamında, somut iki hedef belirlemiş durumdadır: Birincisi, evrilme sürecinin ve geleceğin enformasyon toplumunun belkemiğini oluşturacak, ulusal-yüksek hız enformasyon altyapılarını ve bu altyapılar üzerinden verilecek telematik hizmet ağlarını kurmak; ikincisi ise, enformasyon teknolojisindeki yetkinliklerini sürdürmek ve bu konuda arkada kalmamaktır. Söz konusu altyapı, zaman, mekân ve coğrafi uzaklık faktörlerinin getirdiği sınırlamaları ortadan kaldırarak ses, görüntü, hareketli görüntü, veri biçimindeki enformasyonun tek, esnek (programı değiştirilebilir) ve hızlı bir iletim ortamında tümleştirilerek aktarımını mümkün kılacak; ve böylece, ülkenin kurumları ve bireyleri arasında iletişimin, karşılıklı etkileşimin, katılımın, ortak yaratıcılığın ve bunların doğuracağı sinerjinin, dolayısıyla de üretkenliğin (prodüktivitenin) azami sınırlarına yükseltilebilmesinin maddi zeminini oluşturacaktır. Ülkenin bütün eğitim-öğretim, araştırma-geliştirme-inovasyon ve üretim birimlerinin birbirlerine, çoklu ortamda ve yüksek hızlarda erişimlerini sağlayacak; ve bu birimler, ülke coğrafyasının neresinde bulunurlarsa bulunsunlar, bilim ve teknoloji altyapısına, çıktıklarına, kendi uğraş alanları ile ilgili enformasyon ve bilgi merkezlerine, yakındakiler hangi ölçekte erişebiliyorsa o ölçekte erişebileceklerdir. Bu altyapı, aynı zamanda, sayılan türden birimler içinde yer almasalar bile, nerede olurlarsa olsunlar, ülkenin eğitim-öğretim, araştırma-geliştirme-inovasyon ve üretim faaliyetine katılmak isteyen bütün bireylerine (örneğin emeklilerine) erişimi de mümkün kılacaktır (Göker, 1998, s. 6).

Enformasyon çağı, toplumsal hayatta ve bireylerde hızlı gelişmiş birtakım değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Toplum, sanayi-sonrası toplum olma özelliğinden süratle sıyrılmakta ve enformasyon toplumu olma yolunda ilerlemektedir. Enformasyon toplumunun temel yapısını oluşturan en önemli öge bilgidir. Enformasyon toplumunun en çok önem verdiği hammadde de, üretilen yeni mamul de yine bilgi olmaktadır. Geleceğimizin alması beklenen şekil, her şeyden önce üretilen bilgiyi nasıl kullanacağımıza bağlı bulunmaktadır. Doğal olarak enformasyon çağının bireyi de köklü değişikliklerle karşı karşıya bulunmakta, kendisini iyi yetiştirmesi, üretilen bilgiden, geliştirilen teknolojiden zamanında haberdar olması gerekmektedir (Yurdadoğ, 1990, s. 553).

Enformasyon toplumunun en önemli bilgi kaynağı olan internetin ve internet aracılığıyla küresel ölçekte yayılan enformasyonun ne tür iktidar, hegemonya ve egemenlik ilişkilerine dayandığını sorgulamak da büyük önem taşımaktadır. Bu açıdan çözümlenmesi gereken başlıca çelişki, 'enformasyon çağı'nda internet bilgisinin dezenformatik yapısıdır. Ayrıca buna bağlı bir başka sorun, çağımızda internet aracılığıyla gerçekleşen bilgi bombardımanının olağanüstü bir bilgi kirlenmesine yol açmasıdır. Bu temel sorunlar (enformel bilginin hegemonik yapısı, enformasyonun güvensizliği/dezenformasyon, enformasyon bombardımanının yol açtığı karmaşa ve bilgi kirliliği) çağımız insanının entelektüel ve ahlaki yönden özgürleşimini doğrudan tehdit edecek niteliktedir. İnternet medyasının giderek yaygınlaş-

ma eğilimi, insanlığı enformasyonel, imajinatif ve psikopolitik manipülasyon kısıkağı içine alarak belirli iktidar zümreleri adına daha etkin bir toplumsal denetimin yolunu açmaktadır. Önemli bir başka sorun, internetin dijital olanakları vasıtasıyla enformasyon ve bilginin kolayca klonlanması ve paylaşımına sokulmasıdır. Böylece araştırmacı, sorgulayıcı düşünme olanağı kısıtlandığı gibi enformasyon ve bilgi akışının araçsallaşmasının yolu da açılmaktadır (Özcan, 2012, s. 220).

Küreselleşme süreci toplumlarda pek çok yapısal dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Yaşanan dönüşümler toplumları birçok alanda yeni piyasa sistemine ve sosyal yapıya uyum sağlamaya zorlamaktadır. Özellikle ekonomik alanda yaşanan değişimler daha önceki dönemlerde var olan çalışma, emek, iş, iş yeri, çalışan/işçi gibi kavramların anlamlarında da bir değişimin gerçekleşmesi sonucunu doğurmaktadır. Bütün bu değişimlerdeki kilit faktör teknolojinin gelişmesiyle birlikte bu teknik ve bilişsel sistemlerin emek piyasasının yeniden biçimlendirilmesinde kullanılmasıdır (Erdoğan, 2012, s. 1).

Bu değişimlerin sonucu olarak dünya çapında yeni bir ekonomi ortaya çıktı. Temeldeki ayırt edici özelliklerini tanımlamak, bu özellikler arasındaki benzeşmeyi ortaya koymak amacıyla, Manuel Castells, bu ekonomiyi enformasyonel, küresel ve ağ örgütlenmesine dayalı olarak nitelendirmektedir. Castells bu ekonominin enformasyonel olmasının nedenini şöyle açıklamaktadır: "Bu ekonomide birimlerin ya da ajanların (şirketler olsun, bölgeler olsun, ülkeler olsun) üretkenliği, rekabet gücü temelde verimli bir biçimde bilgiye dayalı enformasyon üretme, işleme ve uygulama kapasitelerine dayalıdır. Bu yeni ekonomi 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktı, çünkü enformasyon teknolojisi devrimi bu ekonominin yaratılması için parçalanamaz maddi bir temel hazırladı." (Castells, 2005, s. 99).

Daha net bir ifadeyle enformasyon ekonomisi, zaman ve mekâna bağlı kalmaksızın elde edilen enformasyonun üretim, satış, hizmet dolaşımının gerçekleştiği ekonomidir (Gürdal, 2004, s. 53). Enformasyon ekonomisi veri ve fikirlerin toplanması ve değişimine dayanmaktadır. Günlük yaşantısında bütün insanlar enformasyon ekonomisinden malzemeleri kullanır veya bu ekonomiye katkıda bulunurlar. Öte yandan enformasyon ekonomisinin ardında onun işleyişini etkileyen bir takım iletişim faaliyetleri bulunmaktadır (Strother, Jlijin, & Fazal, 2012a, s. 4).

John Keane, modern dönem başlarında yurttaşların enformasyon kıtlığı sorunuyla karşı karşıya kaldığını, bu doğrultuda basının iktidara dönük eleştirilerinin halk arasında büyük heyecan doğuracağı öngörüsünde bulunduğunu söylemektedir. Ancak günümüzde küçük istisnalar bir tarafa bırakılırsa tam tersi bir yönelimin egemen olduğunu belirtmektedir.

"Dünya sanki tıka basa enformasyon dolu da kıt olan yurttaşların bunu kullanabilme kapasitesi. Yeni görüşlerin medya tarafından açıklanması sorumsuz erke karşı pek ender etkili oluyor. Bilgilendirme çabaları daha çok bir tipiyeye kartopu atmaya benziyor ya da sıcak bir yaz günü sabun köpüğü uçurmaya. Sistemlerimiz 'yüksek yoğunluklu enformasyon toplumları' olarak betimleniyor." (Keane, 1999, s. 168).

Jean Baudrillard'ın enformasyon yağmuruyla ilgili 'Yurttaşların hiç sonu gelmeyen bir enformasyon tipisine tutulmaları ve kendilerini sarıp sarmalayan enformasyon akımının anlamını çıkarmaya yetecek kadar vakit bulamamaları tehlikesi var.' sözlerine atıfta bulunan Keane, Boudrillard'ın modern bir hiper-iletişim evreninde yaşadığımızı öne sürdüğünü ifade ederek yazarın görüşlerini şu şekilde aktarıyor: "Hayatın her bölgesi medya için potansiyel bir otlak hâline geliyor. Evren dev bir seyir ekranına dönüşüyor. Verilen bir bilgi başka bilgilerin mazereti oluyor. Enformasyon, olaylardan kopup kendi başına bir olay hâline geliyor. Yurttaşlar serbest bırakılmış imgelerin altına gömülüyorlar; dünya bir çeşit hiper-gerçeklikle öylesine tika basa doluyor ki yurttaşlar artık ne istediklerini bilemiyorlar. İstemeseler de şizofrenleşiyorlar: Hem her şeye açıklar hem de sürekli şaşkın. Sadece (en fazla) 'evet' ya da 'hayır' diyebilen inatçı çocuklar gibi davranan 'kitle'lere indirgeniyorlar." (Keane, 1999, s. 168-169).

Ulin de her türlü içerik ile bombardımana uğradığımız ve her türlü tartışmanın ortaya çıktığı bir 7/24 medya çevresindeki bir çağa girdiğimizi belirterek enformasyonun bir gelişim aracı 'eşit haklar verme' araçlarından ziyade bir dikkat dağıtma aracı, bir yanıltma aracı, bir eğlence şekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu durum sadece birey değil demokrasi üzerinde de etkisini göstermektedir (Ulin, 2010'dan akt. Ruskin, 2012, s. 93).

Enformasyonun yoğun olduğu dönemlerde medyanın yurttaşların zamanını manipüle edebilme güçleri azalmaktadır çünkü yurttaşların enformasyon tüketmek için kullanabilecekleri zaman fiziksel olarak sınırlıdır. Yoğun enformasyon ortamı bireyleri pasifleştirmektedir (Keane, 1999, s. 170-171). Günümüzde sosyal yaşamın merkezi hâline gelen sosyal medya da enformasyon bombardımının önemli kaynaklarından birisini teşkil etmektedir. Bu bağlamda sosyal medya yoğun enformasyon ortamı özelliği nedeniyle dezenformasyon ve bilgi kirliliğine neden olmaktadır. Sosyal medyanın bir diğer zarar verici yönü ise yarım bilgilerin doluşmasının artması ve hatta tam bilgi karşısında üstünlük kurmasıdır (Akyel, 2012, s. 322-323).

Enformasyon toplumunun karşı karşıya kaldığı bir diğer sorun da 'enformasyon yoksulluğu'dur. Bu kavramı açıklamaya çalışanlar, toplumların diğer mal ve kaynak paylaşımında olduğu gibi enformasyona erişim, kullanım ve dağıtım açısından da eşit olmadıklarını vurgulamaktadırlar. Günümüzde ise bu sorunun bir diğer boyutu olarak dijital bölünme kavramı ön plana çıkmaktadır. Dijital bölünme (digital divide) kavramı enformasyona erişim için gerekli teknolojik ve fiziksel altyapıyı esas alır. İletişim ağlarının sayısal teknolojiler sayesinde gelişmesine ve enformasyona erişimi kolaylaştırmasına gönderme yapan bir biçimde sayısal teknolojilerden yararlanabilenlerle yararlanamayanlar arasında bir sayısal bölünme olduğuna vurgu yapılır. Dijital bölünme, bazılarında göre hem erişim hem de kullanımı ifade ederken erişim ve kullanımın aslında tek bir boyutta ve iki kutuplu olarak ayrıştırılması gerektiğini düşünenler de vardır. Özdemir'e göre, sayısal teknolojilere erişim ve bu teknolojilerin getirilerinden yararlanmak üzere onları kullanabilmek çok boyutlu bütünsel bir sorundur (Özdemir, 2011, s. 2-3).

Enformasyon Diyeti ve İçerik Filtreleme

Enformasyon bombardımanında 'Ne tür enformasyona bakmalı ve hangi tür enformasyondan sakınmalı?' soruları enformasyon diyeti kavramının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çünkü iletişim teknolojileri sayesinde sanal ağlarda aşırı enformasyon yüklemesi yaşanmaktadır. Bu da beraberinde bilinçsiz beslenmeyle gelen 'obez'lik kavramını çağrıştırmaktadır. Burada iletişime bilişim yaklaşımı bağlamında değerlendirilen ve bilişimin temel kavramları olarak ifade edilen veri, enformasyon, bilgi ve bilgelik kavramları arasındaki ilişkinin büyük önem arz ettiği ifade edilmektedir.

Bu açıdan enformasyon kavramının ölçülebilir bir olgu olarak ele alınması veri-enformasyon-bilgi-bilgelik (VEBB) piramidini önemli kılmaktadır. Harlan Cleveland'ın 'Information as Resource' (1982) isimli makalesinde ilk kez yer verilen VEBB hiyerarşisinin temelini T. S. Eliot'un şu dizelerinde net bir şekilde görmek mümkündür (Dilmen & Öğüt, t.y.).

"Where is the Life we have lost in living? Yaşarken kaybettiğimiz hayat nerede?

Where is the wisdom we have lost in knowledge? Bilgi içinde kaybettiğimiz bilgelik nerede?

Where is the knowledge we have lost in information? Enformasyon içinde kaybettiğimiz bilgi nerede?" (Sharma, 2005'ten akt. Çalışkan, 2008, s. 15).

Kişinin dış dünyadan aldığı uyarıları işlemek için kullandığı araçların özelliklerinin araştırılması esnasında öncelikle veri, enformasyon, bilgi ve bilgelik kavramları büyük önem taşımaktadır. Veri, enformasyon, bilgi ve bilgelik (VEBB) hiyerarşisi bilgi yönetimi literatüründe daha çok 'bilgi hiyerarşisi' veya 'bilgi piramidi' olarak ele alınırken; aynı hiyerarşi enformasyon bilimi alanında 'enformasyon hiyerarşisi' veya 'enformasyon piramidi' adı altında incelenmektedir. 'Enformasyon' veya 'bilgi' terimlerinin seçilmesindeki etken, ilgili çalışmanın hangi alanda yapıldığıdır (Sharma, 2005'ten akt. Çalışkan, 2008, s. 14).

Bu kavramları tek tek açıklamak konuyla ilgili daha net bir düşünce oluşmasına katkı sağlayacaktır. Veri, 'gerçek' anlamındaki tekil 'datum', çoğul 'data' kelimesinin karşılığıdır ve kayıtlı her tür olay, durum ve fikirdir. Nesnelere birer veri olarak düşünmek mümkündür. Veri oldukça esnek; varlığı bilinen, işlenmemiş, ham hâldeki kayıtlardır. İlişkilendirilmemiş, düzenlenmemiş, anlamlandırılmamışlardır. İşlenen bir veri, daha sonra farklı bir amaç için tekrar veri olabilir. Enformasyon (information) ise gerçekliğin adreslenmesindeki ikinci safhadır. Verilerin ilişkili, düzenli, anlamlı, işlenmiş hâlidir. Enformasyon, potansiyel olarak içinde bilgi barındıran bir veridir. Bilgi (knowledge), süreçteki üçüncü aşamadır. Algılanıp özümseyen ve sonuç çıkarılan enformasyon bilgiye dönüşür. Algılama gibi nitelikler bu süreci etkiler. Sürecin zirvesi olan bilgelik (wisdom) ise bilgilerin sentezlenmesiyle ortaya çıkmaktadır (Köroğlu, 2012).

Enformasyon diyeti bağlamında bu süreci ele alacak olursak yoğun veri ve enformasyon yüklemesinin yaşandığı bir dünyada bilgi ve bilgeliğin ne kadar önemli olduğunu net bir

şekilde ifade etmek mümkündür. Enformasyonun aşırı yüklendiği günümüz toplumunda özellikle iki sınıftan söz edilebilir: Düşük oranda enformasyon tüketen ve içinde bulunduğu çevreye karşı kayıtsızlık duygusu geliştirenlerle, tek taraflı bakış açısına sahip kaynaklardan yüksek oranda enformasyon tüketenler söz konusudur (Koroğlu, 2012). Enformasyon diyeti kavramıyla birlikte gündeme gelen aşırı enformasyon yüklemesi kavramını Johnson, internet kullanıcılarının çok hızlı biçimde arttığı günümüz dünyasında ortaya çıkmış yeni bir kavram olarak nitelendirmektedir. Johnson'a göre buradaki asıl gerçek enformasyonun aslında tüketilmek için beklemediğidir. Enformasyon, kullanıcı nasıl etkileneceğinin farkında olduğu sürece onu tüketime zorlayamaz (Johnson, 2012, s. 25).

Bu noktada, enformasyon diyetine imkân tanıyan çözümlerden birisi olarak internetteki 'içerik filtreleme' yöntemlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. İçerik filtrelemenin başta gelen destekçileri olarak hükümet ve kanun yürütme makamları, ISP (Internet Service Provider)'ler (en çok İngiltere'de) yoluyla içerik filtreleme programlarını kendi iradeleriyle uygulamışlardır. Birçok ülkede çocuk pornosu, hakaret ve dolandırıcılık gibi suçlara karşı kanunlar bulunmaktadır. Bu tür yasa dışı durumları engelleme girişiminde bulunan hükümetler, internet üzerinde yasaları uygulamak söz konusu olduğunda önemli sorunlarla karşılaşmaktadırlar. İnternette yasal sınırlar veya yetki alanı yoktur, bu yüzden kanunlara karşı gelen internet sitelerinin büyük çoğunluğuna karşı fiziksel bir eyleme geçmek imkânsız hâle gelmektedir. Web siteleri fiziksel olarak host (barındırma) imkânına sahip olsa bile bu durum değişmemektedir. Kanun yürütme makamları ise potansiyel müşterileri denetleme veya filtreleme mekanizmaları ile yıldırmaya çalışmaktadırlar.

Uluslararası içerik filtreleme dendiği zaman hükümet desteğini de arkasına alan en dikkat çekici uygulamalar Çin'den gelmektedir. 2010 yılı sonunda ülkedeki internet kullanıcılarının sayısı yaklaşık 446 milyon civarındadır. Öte yandan ülkenin internet ortamı ise aşırı derecede sınırlayıcıdır. Sistem sofistike, çok katmanlı bir kontrol aygıtı ile yönetilmektedir. Facebook ve Twitter gibi sosyal medya siteleri üzerindeki engeller artık kalıcı hâle gelmiş durumdadır, dolayısıyla bu dönemde, ülkedeki internet daha çok intranete benzemektedir. (Gossett, & Shorter, 2012, s. 146).

İçerik filtreleme, 1990'ların ortasında internet kullanımındaki hızlı artış ve pornografinin çocukların erişimine açılması sonucunda büyük bir sorun hâlini aldı. Amerika'da bu konuyla ilgili olarak yasal önlemler alınmaya çalışıldı. Bu yolla sorun çözülemeyince yazılım şirketleri bu fırsatı değerlendirmek için harekete geçti. Medya ve siyasiler ebeveynleri, internetin tehlikelerine karşı uyardı ancak yasalar müdahaleye çok da izin vermiyordu. Birçok ebeveyn için içerik filtreleme programları cazip bir çözüm hâline geldi. İlk sistemler 1995 yılında ortaya çıktı ve sonraki yıllarda en çok satılan yazılımlar arasına girdi. Bunda yasaların soruna çözüm getiremeyişinin de payı vardır. 1998 yılında ABD Kongresi çocukla-

rı korumak için internete yönelik bir yasa çıkardı ancak bu da başka yasaların kurbanı oldu. Yazılım şirketlerinin filtreleme araçları en pratik çözüm olmayı sürdürdü. Kongre, Aralık 2000'de yeni bir yasa çıkararak okul ve kütüphanelerde bu filtreleme yazılımlarının kurulmasını zorunlu kıldı. Ancak özgürlükçüler zararlı içeriğe karar verenlerin bu yazılımları üreten şirketler olduğunu iddia ederek buna karşı çıktı. Öte yandan, örneğin kütüphanelerdeki yetişkin kullanıcılar bu filtreleri devre dışı da bırakabilirdi. Bütün bu süreç sonunda, içerik filtreleme hâlen tartışmalı bir konu olmayı sürdürmektedir. İçerik filtreleme programlarının etkili olduğu durumlar olabilir ancak bunları sabote etmek de kolay olabilir. Bugün çocuklar bile bu programları nasıl etkisiz hâle getirebileceklerini bilmekte ve birbirlerini bu durumdan haberdar etmektedir. Öte yandan birçok insan için içerik filtreleme sansür demektir ve özgürlüğü, insan haklarını ihlal etmektir (*The Internet A Historical Encyclopedia*, 2005, s. 16-17).

İletişim uzmanları, şirketlerin iletişim kültürlerini düzenlerken aynı zamanda enformasyon yükünün düzenleyicisi de olabilirler. Günümüzde birtakım enformasyon ve iletişim teknolojileri aşırı enformasyon yüküne çözüm getirse de (arama motoru kullanımı ve eşik bekçileri yoluyla) iletişimi destekleyici aygıt ve yazılım türlerinin daha da gelişmesiyle birlikte aşırı enformasyon yüküne yol açan iletişim kaynakları da ortaya çıkmaktadır. Buradaki asıl sorun, Edmunds ve Morris'in belirttiği gibi "bilgi fazlalığı ve faydalı bilginin azlığı paradoksuyla" nasıl başa çıkacağını bilmektir.

Sonuç

Yeni iletişim teknolojilerinin hayatın her alanında kendini hissettirdiği, insanın sosyal ve bireysel davranışlarının teknolojiyle aracılındığı, yoğun enformasyon akışının söz konusu olduğu bir dönem yaşanmaktadır. Günümüz beslenme alışkanlığının sonucu olan 'obez'lik enformasyon toplumu bireyinde farklı bir bağlamda kendini daha fazla hissettirmektedir. Düzenli ve bilinçli beslenmenin yerini alan abur cubur yeme alışkanlığı sonucu oluşan obezlik, aynı bireyin herhangi bir kaynaktan hiçbir şekilde kontrol etmeden edindiği enformasyonla zihni olarak 'obez'liğe neden olmaktadır. Sağlıklı bir şekilde bilgilenemeyen insanın sağlıklı düşünmesi ve kararlar vermesi de mümkün değildir. Böylesi bir ortamda enformasyon ile bilgi ve özellikle de bilgelik arasındaki farkın en iyi şekilde bilinmesi, yoğun enformasyon ortamında hangi kanaldan ne tür sağlıklı bilginin edinilebileceğinin önemsenmesi gerekmektedir. Bu açıdan beslenme alışkanlığının sonucu vücudun yapısını bozan 'obez'likten kurtulmak için yapılan diyetler gibi yoğun enformasyon ortamında zihnin yapısını bozan bu durumdan kurtulmak için 'enformasyon diyeti' bilincinin toplumdaki her bireyde oluşması büyük önem taşımaktadır. Bunun da ötesinde bilginin hangi amaçla kullanılacağını önemi ne vurgu yapan 'bilgelik' kavramının bilinçlerde yer edinmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Akyel, A. E. (2012). Yarım bilinen dünya ve üçüncü globalleşme. E. Sözen (Ed.), *Hepimiz globaliz, hepimiz yereliz (Gutenberg Galaksi'den Zuckerberg Galaksi'ye)* içinde (s. 313-328). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bilişim çağı. (2013). *Vikipedi özgür ansiklopedi*. 26 Şubat 2012 tarihinde http://tr.wikipedia.org/wiki/Enformasyon_Çağı adresinden edinilmiştir.
- Castells, M. (2005). *Ağ toplumunun yükselişi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çalışkan, B. (2008). *Bilişim toplumuna ana akım ve eleştirel yaklaşımlar bağlamında çevrimiçi gazete kullanıcılarının sosyoekonomik koşulları ve etkileşim ölçümleri üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Dilmen, N. E. & Öğüt, S. (t.y.). *Yeni iletişim ortamları ve etkileşime bilişim yaklaşımı*. 15 Mart 2013 tarihinde http://www.sertacogut.com/blog/wp-content/uploads/2009/03/sertac_ogut_ve_emel_dilmen_-_yeni_iletisim_ortamlari_ve_etkilesime_bilism_yaklasimi.pdf adresinden edinilmiştir.
- Erdoğan, S. (2012). *Yeni emek sistemleri: Ev-ofis sistemi üzerine bir inceleme*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gossett, D., & Shorter, J. D. (2012). *Effectiveness of internet content filtering*. Texas: Journal of Information Technology Impact, Texas A&M University-Kingsville, USA.
- Göker, A. (1998). "Küreselleşme" sürecinde niçin bilim ve teknoloji politikası; niçin ulusal? *Toplum ve Bilim*, 24.
- Gürdal, O. (2004). Bilgi ekonomisi ve/veya yeni ekonomi'nin. *Bilgi Dünyası*, 48-73.
- Johnson, C. (2012). *Information diet*. California, USA: O'Reilly Inc.
- Kaplan, K., & Ertürk, E. (2012). Dijital çağ ve bireyin ideolojik aygıtları. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 7-12.
- Keane, J. (1999). *Medya ve demokrasi* (Çev. H. Şahin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Koroğlu, O. (Ekim 3, 2012). *Enformasyon diyeti ve içerik süzme becerisi*. 25 Şubat 2013 tarihinde http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-osman-koroglu-enformasyon-diyeti-ve-icerik-suzme-beceri_1353384.html adresinden alındı
- Özdemir, F. B. (2011). *Yeni iletişim teknolojileri, günümüz toplumunda eşitlik sorunu*. <http://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=262> html adresinden edinilmiştir.
- Ruskin, H. (2012). İnternet nesli: Sosyal ağlar yükseliyor, eleştirel düşünce düşüyor! E. Sözen (Ed.), *Hepimiz globaliz, hepimiz yereliz (Gutenberg Galaksi'den, Zuckerberg Galaksi'ye)* içinde (s. 55-97). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Strother, J. B., Jlijin, J. M., & Fazal, Z. (2012a). *Information overload: An international challenge for professional engineers and technical communicators*. Hoboken, & New Jersey: John Wiley, & Sons.
- Strother, J. B., Jlijin, J. M., & Fazal, Z. (2012b). *International challenge for professional engineers and technical communicators*. Hoboken, & New Jersey: John Wiley, & Sons.
- The Internet A Historical Encyclopedia*. (2005). MTM Publishing.
- Yurdadoğ, B. U. (1990). Enformasyon çağında kütüphaneler ve kütüphanecilik. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33, 539-556.

27 Mayıs Otoritesi ve Medya Temsili

Ahmet Toklucuoğlu*

Giriş

Medyanın, otorite algısı ve değerlendirmeleri dönemselsel olarak değişiklik göstermektedir. Bu yargı, 1960'dan günümüze değin özellikle darbe süreçlerine yoğunlaşan okumalarda ortaya çıkmaktadır. Medyanın otoriteye ilişkin algı ve değerlendirmelerinin bu bağlamda konjonktürel olduğu da ifade edilebilir.

Bu makalede otorite ile işaret edilen asıl nokta, devlet yönetimini elinde bulunduran ve iktidar/hükümet görevini ifa eden sivil veya askerî zümre/kurum/sistemdir. Makalede Öncü gazetesi örneği ile açıklanmaya çalışılan asıl problematik *27 Mayıs otoritesi ve medya* olsa dahi örtük hedef olarak *medya ve otorite* ilişkilerini açıklama çabası ve medyanın otoriteye yönelik genel geçer karakteristik özelliklerinin ortaya çıkarılması da amaçlanmaktadır.

Bugün daha çok "darbe" olarak isimlendirilen 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesi ve ordunun yönetime el koyması, darbenin gerçekleştirildiği günden sonra medyada uzun yıllar ihtilal olarak isimlendirilmiştir. İhtilal kelime anlamı ile *mevcut düzenin halk iradesi ile değiştirilmesi* iken dönemin medyasının bu müdahaleyi ihtilal olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Dönemin medyasında yer verilen manşet ve haberlerde toplumun tüm kesimlerinin ihtilali sevinç ve heyecanla karşıladığına ilişkin haberler yer almaktadır.

Medyanın, 27 Mayıs Darbesini memnuniyetle karşıladığı, dönemin gazete manşetlerinde belirgin olarak görölmektedir. Medyanın, *askerî cuntaya* ve *darbeye* ilişkin bu tutumunda,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Halkla İlişkiler Bölümü.

DP döneminde medyaya yönelik baskı ve tahkikatların rolü de yadsınamaz. Fakat burada inceleme yapılması gereken konular arasında şu iddia da çok önemlidir: Nazlı Ilıcak, dönem aydınının *askerî* tahrik ettiğini ve darbeye zemin hazırladığını ifade etmektedir. Bu bağlamda bu makalede açıklanmaya çalışılacak önemli bir husus da darbe öncesi ve sonrasında *aydın* kişilerin tavrı ve duruşudur. 27 Mayıs döneminde Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa, Kemal Tahir ve gibi birçok aydın da gazetelerde köşe yazarlığı yürütmektedirler.

Otorite kavramsal olarak herhangi bir konuda yeterliliğine herkesi inandırarak bir kişinin veya kurumun kendine sağladığı itaat ve güven; hâkimiyet ve emretme kudreti; yaptırım koyma ve kullanma gücü olarak karşımıza çıkar. Max Weber'in otorite tiplerinde 3'e ayırdığı (geleneksel, karizmatik ve demokratik) otorite, meşruiyet kaynağını ve şeklini sivil veya askerî, kişi veya kurum gibi farklı şekillerde gösterebilir. Max Weber'de otorite, daha çok bürokratik ve siyasal alanlardaki yapısı itibarıyla değerlendirilirken Richard Sennet ve Gerard Mendel gibi diğer düşünürlerce otorite daha çok toplumsal ve psikolojik boyutları itibarıyla ele alınmaktadır. Otoriter siyasal yönetimleri, sivil veya askerî yönetimlerde görebileceğimiz gibi geleneksel ve demokratik yönetim yapılanmalarında da görebilmekteyiz.

Medyanın otorite ile kurduğu ilişki, otoritenin medyaya açtığı alanla açıklanabilir. Medya en nihayetinde, otoritenin kendine bağımsızlık verdiği alanlarda faaliyet göstermektedir. Otoriter medya kuramı, otoriter yapıların hüküm sürdüğü rejimlerde, medyanın otorite buyruğu altında faaliyet yürütmesini açıklar. Bu kurama göre medyanın, yukarıdan aşağıya ve tek yönlü olarak hareket eden bir rolü vardır ve siyasi iradenin amaçlarına hizmet eder. En belirgin örneğini Nazi Almanyası ve SSCB Rusyası dönemlerinde görebileceğimiz otoriter medya kuramında daha çok propaganda ve benzeri yöntemler kullanılır.

Demokrat Parti Dönemine ilişkin yapılan incelemelerde medyaya yönelik ciddi baskı ve sansürlerin yaşandığı ve darbeye zemin hazırlayan kuvvetli nedenlerden birinin de bu olduğu ifade edilmektedir. Nitekim dönem medyasına yönelik baskı ve sansürün tek parti iktidarı döneminde de yaşandığı açık bir şekilde görülebilmekte ve sansürün yalnızca DP Dönemine has olmadığı çıkarımı yapılabilmektedir. Buradan hareketle, darbe sonrasında medyanın, darbe sonrası askerî yönetimle kurduğu ilişki ve darbe öncesi sivil hükümete yönelik tutumları otoriter medya kuramı ile değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Otorite

Otoritenin başlıca araştırma konusu olduğu disiplinler, sosyoloji ve siyaset disiplinleridir. Otoritenin toplumsal bir bağ olması ve toplumsal ilişkileri düzenleyici bir boyutu olması yönüyle toplumu inceleyen bir disiplin olarak sosyoloji, otorite konusu ile ilgilenmektedir. Siyasetin otorite ile ilgilenmesinin başat yönü ise otoritenin bir iktidar düzeyi ve biçimi olmasından ileri gelmektedir. Bu çalışmada da çalışmanın hem toplumsal hem de siyasi yönlerinin olması sebebiyle, otoriteye yönelik kuramsal incelemelerimiz hem sosyoloji hem de siyaset bilimleri çerçevesinde ele alınacaktır.

Otorite gündelik dilde yaygın olarak; tahakküm, idari ve siyasi hâkimiyet, yetki, kanuni güç anlamlarını taşımaktadır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde otorite “yaptırma, yasak etme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü, yetke, sulta, velayet” olarak ifade edilir. Kelimenin yabancı dildeki karşılıkları da benzerlik göstermektedir. Bu açıdan *otoritenin* İngilizcedeki karşılığı olan *authority* de aynı anlamları ifade etmektedir. Bu sebeple otoritenin, W. F. Hegel ve Max Weber gibi klasik ve Richard Sennett ve Gerard Mendel gibi çağdaş yabancı düşünürlerdeki otorite kavramsallaştırmasının da yaklaşık olarak aynı anlamları ifade ettiği görülmektedir. Sonuç olarak otoritenin, farklı zaman dilimlerinde veya farklı dillerde de olsa benzer anlamlar içerdiği söylenmelidir.

Kendisini, toplumsal yaşam alanlarının tümünde gösteren otoritenin en belirgin görüldüğü alan *siyasettir*. Otoritedeki *güç* olgusu, merkez ile çevre arasındaki ilişkiyi oluşturan unsurlardan bir tanesidir. Fakat yaygın olarak değerlendirildiğinin aksine otorite, salt olarak siyasal bir olgu da değildir. Siyaset düşüncesi yönü ile baktığımızda güç, iktidar ve daha çok itaat anlamlarını taşıyan otorite, diğer tüm toplumsal alanlarda da benzeri anlamları çağrıştırmaktadır. Toplumsal bağlar ve aile bağları içerisinde de otoritenin birincil anlamı olarak ifade edebileceğimiz *itaat* olgusu, otoritenin taşıyıcı unsurunu oluşturmaktadır.

Otorite kuramları nadir olsa da hiç yok değildir. Eğer çeşitlemeler bir yana bırakılırsa tarih boyunca (asli olarak farklı ve indirgenemez) *dört ayrı kuramın* öne sürülmüş olduğu söylenebilir (Kojeve, 2007, s. 7).

Tanrıbilimsel (teolojik) ya da dinerkil (teokratik) kuram: İlk ve mutlak otorite Tanrı'ya aittir, tüm diğer (bağıntılı) otoriteler bunun türevleridir. (Bu kuram özellikle skolastikler tarafından geliştirilmiştir ama “meşru” hatta kalıt yoluyla geçen tekerkçilik (monarşizm) taraftarları da bu kuramda hak talep ederler.)

- Platon'un kuramı: (“Haklı” ya da “meşru”) Otorite “adalet” ya da “hakkaniyet” üstüne dayanır ve bu ilkelerden doğar. Başka bir niteliğe sahip her “otorite” ancak yalancı-otorite olup aslında (az ya da çok “kaba”) *güçten* başka bir şey değildir.

- Otoriteyi, şimdinin dolaysızlığını aşmakta öngörü olanağı veren bilgelikle, bilgiyle aklayan Aristoteles'in kuramı.

- Otorite ilişkisini, ilki “tanıma” uğruna yaşamını tehlikeye atmaya hazır olan, ikincisi boyun eğmeyi ölüme tercih eden olmak üzere, efendi ve köle; (galip ve mağlup ilişkisine) indirgen Hegel'in kuramı (Kojeve, 2007, s. 8).

Otoriteye ilişkin ilk düşünsel ve tanımlayıcı tartışmalardan birisi de Hegel'de gerçekleşmektedir. Hegel, *otoriteye* ilişkin düşüncelerini özgürlük ile birlikte ele aldığı ve köle ile efendi ironisini de yardımcı kılarak açıkladığı Tinin Görüngübilimi eserinde tartışmaktadır.

Hegel iki karşıt bilinçten bahsetmektedir. Biri özü kendi -için- olmak olan bağımsız bilinç,

öteki ise özü bir başkası için yaşamak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *efendi*, ikincisi *köle*dir. Efendi *kendi için* var olan bilinçtir ama artık bu bilincin yalnızca kavramı değildir. Daha doğrusu kendi için var olan bilinçtir ki bir *başka* bilinç yoluyla, özü bağımsız *varlık* ile ya da genelde şeylik ile birleştirilmiş olmayı imleyen bilinç yoluyla kendisi ile dolaylıdır (Hegel, 1986, s. 129).

Köle ile *efendi* diyalektiğinde Hegel, köle ve efendi kavramsallaştırması ile iki şey arasındaki bağımlılığı ifade eder. Bu bağımlılık, efendinin, savaş öncesi dönemde araçsal yönü ile saygınlık için köleye bağımlı olması iken savaş sonrası dönemde kölenin bilinç düzeyinde efendiye bağımlı olmasıdır. Efendinin bu yönü ile köle üzerinde kurduğu otorite yalnız emek düzeyinde değil bilinç düzeyine kadar varmakta ve köle üzerinde otoriter kimlik oluşmaktadır. Bu süreden sonra efendinin köleye olan ihtiyacı, kölenin efendiye olan bağımlılığına dönüşmektedir.

Efendi, zevkinin üretilmesinde köleye bağımlıdır. Kuşkusuz, vasalını açlığa mahkûm edebilir, dövebilir, istismar edebilir; ancak sırf bu tür bir egemenlik ona yalnızca sadistçe bir zevk sağlayabilir. Bunun yerine, bu cezaları birer tehdit olarak kullanmakla, efendi kölesinin hem psikolojik hem maddi açıdan kendisine daha fazla şey vermesini sağlamayı umar; ancak kölenin yaptığı, kendisi ve efendisi arasındaki ilişkinin dışında bir şeydir (Hegel, 1986, s. 124).

Öyleyse ironi, efendinin zevk almak ve kendini kanıtlamak için bir köleye gereksinim duymasıyla başlar: “Dolayısıyla, bağımsız bilincin hakikati kölenin sefil bilincidir.” İroni, kölenin efendisi için yaptığı işin, sonunda onu salt baskı ve itaat koşullarının dışına çıkarmasıyla zirveye ulaşır. Hegel’e göre “Çalışma aracılığıyla, köle kendi gerçekliğinin bilincine varır.” Köleliğin dışına atılan ilk adım, bağımlı kişinin, yaptığı işi kendisiyle ilişkilendirerek “kendisine ait bir zihni olduğunu” keşfetmesidir. Bu keşfi yaptığı anda özgürleşmeye başlamış demektir (Sennet, 2011, s. 132).

Genç Hegel’e göre toplumda özgürlük koşullarını oluşturma sorumluluğu ezilenlere aittir; hiçbir Platonik, iyiliksever muhafız, hiçbir melek onları kurtarmaya gelmeyecektir. *Tinin Görüngübilimi*’nde Hegel bu görüşü açıklığa kavuşturmuştur. Hegel bunu -kölenin kendi çalışmasının bilincine varışıyla- özgürlüğün doğuşunu tanımlayarak yapar. Ardından kölenin geçtiği özgürlük aşamalarını anlatır. Bu aşamalar dört (Stoacılık, şüphecilik, mutsuz bilinç ve rasyonel bilinç) tanedir; her bir aşamadan diğerine geçişin gerçekleşmesi, ezilen kişinin daha önce inandığı şeyi yadsımasına bağlıdır (Sennet, 2011, s. 132).

Gerçekten de devlet genel anlamıyla, Weber’in belirttiği gibi belirli toprak sınırları içerisinde, yani ülkesinde yaşayan bireyler ile mevcut olan eşyalar üzerinde egemen bir otoriteye sahip olan kurum ya da bir aygittir. Otoritenin devletin özünde var olan, devlete içkin bir olgu olduğunu sezgisel olarak biliyoruz. Ama otoriteyi sadece devlete ve devleti temsil eden kamu görevlilerine, kamu gücüne mi atfediyoruz? İşte bu noktada, gündelik dilde kul-

landığımız, “Anayasa hukukunda otorite olmak”, “otoriter bir baba” gibi ifadeler gösteriyor ki otorite tüm yaşam evreninde yer almaktadır.

Weber Ekonomi ve Toplum’da *bürokrasi ve otoriteyi* birbiriyle ilişkili olarak ele almaktadır. Otoriteyi özel olarak bürokratik kurumlardaki yansımaları açısından işlemiş olan Weber, otoriteyi ağırlıklı olarak *egemenlik* kavramı ile anlamlandırmaktadır.

“Egemenlik” kavramı, belli bir kaynaktan çıkan belli özel (ya da bütün) emirlere, belli bir grup bireyin uyma ihtimali olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda otorite, duygusuz bir alışkanlıktan amaç açısından rasyonel olmakla farklılaşan en saf değerlendirmelere kadar, bir emre çok değişik güdülerle uyulması üzerinde kurulmuş olabilir. Yine de her gerçek egemenlik ilişkisinin ayırt edici kriteri, en düşük düzeyde bile olsa belli bir ölçüde gönüllü kabuldür: Yani itaatte (ister gizli müşevviklere ister hakiki kabule dayansın) bir çıkarın bulunmasıdır (Vergin, 2003, s. 44).

Otoriter Medya Kuramı

Otoriter medya kuramı, otoriter yapıların hüküm sürdüğü rejimlerde, medyanın otorite buyruğu altında faaliyet yürütmesini açıklar. Bu kurama göre medyanın, yukarıdan aşağıya ve tek yönlü olarak hareket eden bir rolü vardır ve siyasi iradenin amaçlarına hizmet eder (Mora, 2008, s. 8).

Otoriter medya kuramı, basın alanının ilk düzenlemelerine egemen olan en eski, tarihsel geçmişi yönünden en çok uygulanmış bir yaklaşım veya kuramdır (Kaya, R., 1985, s. 39).

Otoriter medya kuramı, özel girişimcilerin mülkiyetinde olmasına karşın siyasal erke ve yönetenlere bağımlı kılındığı monarşik sistemlerde geçerli olmuştur. Ancak hükûmet ve devlet otoritesi karşısında basının yalnız olmasının kural olarak beklendiği düzenleme biçimlerinden, baskıcı siyasal erkin doğrudan aracı olarak görüldüğü düzenlemelere kadar uzanan geniş bir kesit bu kategori içinde düşünülebilir (Kaya, R., 1985, s. 39).

Otoriter medya kuramı uygulamaları, tek yönlü ikna söylemleri içeren iletişim stratejileridir. Bu söylem daha kitle toplumlarının belirgin özelliğidir. Özellikle 1900’lü yıllardan itibaren, radyo başta olmak üzere kitle iletişim araçları ile uluslararası siyasi hedefler doğrultusunda yayınlar yapıldığı görülmektedir. Nazi Almanyası’nda propaganda bakanı Goebbels’in proje ve uygulamaları ile bilimsel olarak başlayan bu süreç SSCB-Amerika kutuplaşmasında da canlı örnekler vermiştir.

Türk Dil Kurumu sözlüğünde propaganda “herhangi bir düşünceyi, bir kanıyı ve ondan yana olanları çoğaltmak için söz, yazı ya da başka araçlarla yapılan etki” olarak tarif edilirken Meydan Larousse’de “bir öğreti, düşünce inancı ve benzerini başkalarına benimsetmek amacını güden ve söz, yazı vb. araçlarla gerçekleştirilen eylem” olarak açıklanmaktadır.

Alman diktatörü Adolf Hitler, "Kavgam" adlı kitabında, "Ustaca bir propaganda ile insanları cennetin cehennem olduğuna ve cennette en sefil hayatın yaşandığına inandırmak mümkündür." demesine rağmen büyük bir propaganda kampanyasıyla harekete geçirdiği Alman halkını İkinci Dünya Savaşı'nda tam bir felakete sürüklemiş ve propagandaya dayalı yalancı cennet vaatleri hem kendisi hem de halkı adına cehenneme dönmüştür. Bu da gösteriyor ki sırf propaganda ile insanların yalana sürekli olarak inandırılması mümkün olmamaktadır (Karataş, 2008, s. 41).

Propaganda tekniklerinin uygulanabileceği en uygun siyasi konjonktür, otoriter yönetimlerin iş başında olduğu siyasi yapılarıdır. Çünkü propaganda, insanlardan talep etmekle birlikte yer yer tehditkâr mesajlar içermektedir. Emirler vermekte ve düşmana karşı toplumda korku da uyandırmaktadır. Propagandada mesajlar, kitlenin mesajlara aynı anlamları vereceği ve üzerinde ittifakla aynı şeyleri düşüneceği simgeler ve söylemler içerir. Propagandada halkın arzu ve talepleri, ihtiyaçları, arzu ve duyguları stratejik olarak kullanılır ve toplum bu şekilde harekete geçirilir.

Bekleyiş ve umutların manipüle edilmesi çok kuvvetli, çok yararlı bir araç olmakla beraber belli sınırlarının olduğu da bilinmelidir. Bu sınırlar açıkça bilinir ve tanınırsa bu araçtan, daha büyük bir kullanım yararı sağlanabilir. En önemli sınırlanım bu aracın kendi iç yapısındadır: strateji, *ikna ve nakil*; *sembollerdir*. Propaganda, şartları değiştiremez, sadece, bu şartlar altındaki *inançları* değiştirebilir; insanları inançlarını değiştirmeye zorlayamaz; fakat sadece, onları böyle yapmaya ikna edebilir.

İnsanların sembollerle ikna olmaları ve gelecek hakkındaki bekleyiş ve umutların değişmesi ve sonuç olarak da davranışların değişmesi en çok hangi şartlar altında ortaya çıkabilir? Bu soru, sistemli olarak incelenmesi gereken bir sorundur. Etkin bir propagandanın dört şartını ifade ederek şöyle özetleyebiliriz (Oskay, 2000, s. 241):

- 1) Kitlelerin *dikkati* sağlanmış olmalıdır.
- 2) Kitlelerin *güveni* sağlanmış olmalıdır.
- 3) Kitlelerin 'predisposition' göz önünde tutulmalı ve propagandanın yaratmak istediği değişiklikler, kitlelerin içinde bulunduğu anda beslediği umut ve bekleyişler karşısında bile hoş görünen alternatifler olarak sunulmuş olmalıdır.
- 4) Kitlelerin içinde bulunduğu *ortamı*, bekleyiş yapısındaki değişimin gerektirdiği eylem yönünde harekete geçmeye elverişli olmalıdır.

Propaganda ile insanların bu tür bekleyiş ve umutlarını değiştirme konusunda başka ve daha kolay bir yol, mevcut isteklileri ve bekleyişleri arasından bazıları üzerinde dikkatin teksif edilmesi yoludur. Böylece, ulusal onur veya dünya barışı gibi daha uzun boyutlu amaçların gerçekleşmesi yönünden zafer umudu olmayan yıkıcı bir savaşı sürdürmek ye-

rine barışçı bir çözümü kabul etmenin daha yararlı olacağını savunularak savaşa devam etme gerektiği şeklindeki görüşleri değiştirilebilir. Ama böyle durumlar vardır ki, bazen, propaganda kitlelerin isteklerine ve duygularına bakmaz; kendini bunlarla sınırlı saymaz; örneğin, bir propaganda kayıtsız-şartsız teslimi savunuyor olabilir. Kitlenin istek ve duygularından, kitlelerin bekleyiş ve ileriye matuf düşüncelerini propaganda yolu ile değiştirmede yararlanmak gerekip gerekmediğini kararlaştırmak propagandacıya düşen en önemli işlerden biridir (Oskay, 2000, s. 242).

Otoriter medyanın temsilî propaganda stratejisinin en önemli temsilcisi Goebbels'tir. 1933 yılında Nazilerin iktidara gelmelerinin ardından 13 Mart 1933'te Propaganda Bakanı oldu. İlk işlerinden biri Yahudiler ve Nazi karşıtı yazarlar tarafından yazılmış tüm kitapları Berlin'in Bebel Meydanı'nda yaktırmak oldu. Sonrasında giderek Almanya'daki bütün haber kaynakları üzerinde tam kontrol sağladı.

Savaşın ilk ve en istekli savunucularından olan Goebbels Alman halkını büyük ölçekli bir askerî çatışmaya hazırlamak için elinden gelen her şeyi yaptı. İkinci Dünya Savaşı sırasında diğer Nazi liderleri ile değişen ittifaklar kurarak gücünü ve nüfuzunu artırdı. Reich Kültür Odası ve Reich Kültür Senatosu başkanlığını yürüttü. 1942'den itibaren Büyük Berlin bölgesi Reich Savunma Komiseri görevini aldı. 1943'te Hava Savaşı Sivil Savunma Önlemleri Reich Müfettişi oldu. 1943 yılı sonlarında savaşın Almanya aleyhine dönmesinden sonra propagandalarını artırdı. Goebbels savaşın son yıllarında ilan edilen topyekûn savaş projesinin de mimarıdır.

Propaganda tüm siyasal sistemlerde farklı görünümle uygulanma imkânı bulan bir iletişim stratejisi olmakla birlikte, kitleleri harekete geçiren, yönlendiren ve çoğunlukla otoritenin mesaj stratejisini uyguladığı bir tekniktir. Gerek radyo gerekse de yazılı veya görsel basın yolu ile uygulanan bu iletişim strateji ve tekniği Nazi Almanyası'nda ve İkinci Dünya Savaşı'nda örneklenildiği gibi kitlelerin yıkımına sebep olmuştur.

Otorite ve Medya söz konusu olduğunda Türkiye'de de otoriter medya'nın işlevsel rolü görülebilmektedir. Tek Parti hükûmetleri, propaganda ve medya çalışmasına ağırlık vermemiştir. Çünkü Türkiye'de tek parti hükûmetleri, kitleleri harekete geçirecek propaganda tekniklerine ihtiyaç duymamıştır. Türkiye'de propaganda savaşlarının, siyasal muhalefetin canlanması ile ortaya çıktığı görülmektedir. Demokrat Partinin kitleleri meydanlarda toplamak suretiyle gerçekleştirdiği propaganda faaliyetleri kısa süre sonra Cumhuriyet Halk Partisi tarafından da uygulanmaya başlanmıştır. Demokrat Partinin muhalefetten iktidar konumuna yükselmesinin ardından da medya kuruluşlarının da siyasallaşarak tarafgirliğe yöneldiği görülmektedir. Bu tarafgirlik ve ardından gelen kutuplaşmalarla medya kuruluşları, özellikle Demokrat Partinin son iktidar yıllarına doğru *otoriter medya* biçimine yönelmişlerdir.

Demokrat Parti Döneminde Medya

Demokrat Parti Dönemi medyasına ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerde genellikle ortaya çıkarılan sonuç, Demokrat Parti ve şahsında Menderes'in, ilk dönemlerinde basına yönelik olarak özgürlükçü yaklaşımlarının aksine özellikle de iktidarının ikinci ve son döneminde, basına yönelik baskı politikası uyguladığı iddiasıdır. Hıfzı Topuz, Basın Tarihi isimli eserinde bu iddiayı açık şekilde ele almaktadır. Medyanın darbeye ilişkin yaklaşımları noktasında, Demokrat Partiye yönelik 27 Mayıs Darbesinde de basına yönelik baskı ve tahakküm politikaları belirleyici olmuştur.

1950 seçimleri ile iş başına gelen Demokrat Partinin, basının desteğine ihtiyacı vardı. Bu nedenle basınla ilgili olumlu düzenlemeler yapma yoluna gitmiştir. 5680 sayılı Basın Kanunu bu alanda atılan ilk adımlardan biridir. Yeni kanun ilke olarak basın serbestisini öngörüyor, süreli yayını çıkarmayı izne bağlamıyor, yayın sahibini cezai sorumluluk dışında tutuyordu. Cevap ve düzeltme hakkın konusunda basın lehine düzenlemeler yapıyor ve yayın yasaklarını istisna hâline getiriyordu ve idarenin basın üzerindeki denetimini asgariye indiriyordu. Kanun bu yönüyle liberal kurama uygun bir basın rejimi öngörüyordu. Demokrat Partinin basınla ilgili diğer olumlu düzenlemeleri ise ayrı bir Matbaalar Kanunu'nun çıkarılması ve basın çalışanlarına yeni özlük haklar sağlayan "Basın-İş Kanunu"nun yasallaşması olmuştur (Öztürk, 2007). Tüm bu düzenleme ve kanunlar, Demokrat Parti yönetiminin ilk dönemlerine basına yönelik olumlu niyet ve tavırlarının bir göstergesi olarak okunmaktadır.

Demokrat Parti Döneminde *medya* ve medyaya yönelik bu olumlu havanın, 1954 yılından itibaren tersine döndüğü görülmektedir. Demokrat Parti Döneminde, medya konusunda gerçekleştirilen düzenleme ve kanunların yüksek oranla basın için gerçekleştirildiği görülmektedir. Bunun sebebi dönemin hâkim medyasının gazeteler yani basın olmasıdır. Diğer kitle iletişim araçlarının yaygınlığı ise basınla kıyaslanamayacak kadar azdır. Demokrat Parti yönetiminin ilk döneminde özellikle de iktisadi alanda yaşanan olumlu gelişmeler bu dönemden itibaren tersine dönmeye başlamış ve böylelikle ülke içerisinde çeşitli enflasyonist politikalar uygulanmaya başlamıştır. Diğer taraftan bu dönem, siyasi alanda da iktidar ve muhalefet arasındaki ilişkilerin gerilmeye başladığı bir dönem olmuştur.

Demokrat Parti Döneminde birçok gazete açık bir şekilde görülebildiği gibi iktidar ve muhalefet partilerine ilişkin tavır/karşı tavır sahibi olmuşlardır. Demokrat Parti İktidar ve Basın başlıklı makalesinde bu gazeteleri değerlendiren Nuran Yıldız DP'nin basına dönük eğilimlerini, liberal eğilimler ve baskıcı eğilimler olarak iki şekilde değerlendirmektedir. Buna göre Menderes hükûmetinin basına ilişkin genel tutumu 1954 öncesinde liberal iken 1954 sonrasında otoriter ve baskıcı bir duruma dönüşmüştür. Aynı makalede Yıldız, dönemde yaygın basın organlarının tutumlarını da dile getirmektedir.

Bugünkü *Milliyet*'in doğuşunu, Ali Naci Karacan-Menderes dostluğu sağlamıştır. Milliyet kurulurken Karacan, Menderes'e basın dünyasında iktidarı manen koruma, ülkeyi biran önce kalkındırmak için çaba harcayan DP'yi ve onun şahsında Menderes'i büyük bir içtenlik ve heyecanla koruma teminatı vermişti. DP'nin devlet olanaklarını kendi propagandası için kullanmasının en iyi örneklerinden birini Güneş Matbaacılık Türk A.Ş. oluşturmaktadır. 1949 yılında Zeki Rıza Sporel ve arkadaşları tarafından kurulan şirket aynı yılın sonlarında iflas noktasına gelmişken DP iktidarı ile birlikte Neşriyat Anonim Ortaklığıyla birleşmiş, böylece şirketin kaderi değişmiştir. DP adına İş Bankasından yüksek miktarlarda kredi alınmış ve bu parayla parti adına hissedarlardan pay satın alınmıştır. Ayrıca Resmî İlanlar Limited Şirketinden ortaklığın Havadis gazetesi aracılığıyla 3000 liralık pay alınmıştır (Yıldız, 1996, s. 490).

Menderesin örtülü ödenek ile desteklediği yazarlardan bir tanesi de Orhan Seyfi Orhon olmuştur. Menderes'e yönelik olarak yazdığı bir mektubunda Orhon: "Yusuf Ziya Ortaç ile Akbaba'yı 1954 seçimlerini sonuna kadar muhalefetin hiciv, istihza ve tarizlerini aynı silahla hem çok daha incelik ve zarafetle karşılayan bir mizah dergisi olarak çıkarmayı kabul ediyoruz. Akbaba, iktidarı destekleyerek muhalefete hücum edeceği için kazançlı bir iş olmaz. Bu gazeteye konması kararlaştırılan parayı Akbaba'yı 1954 seçimlerinin sonuna kadar çıkarmak için kullanacağız. Şayet Akbaba, partice çıkarılırsa matbaa, kâğıt ve diğer masraflar temin edilirse biz kalekimizi bu hizmette kullanmaya hazırız." ifadelerine yer vermektedir. Aralık 1956 tarihli mektupta Habertürk gazetesinin 2 Ocak 2013 tarihli basımında yer almaktadır. Örtülü ödenek ile desteklenen yazarlar arasında bu haberden anlaşıldığı kadarıyla Necip Fazıl Kısakürek, Peyami Safa ve Yusuf Ziya Ortaç gibi yazarlar da yer almaktadır.

1954 seçimleri sonrası gazetecilere yönelik ağır cezalar ardına gelmiştir. Cezaevine giren ilk isim, Hüseyin Cahit Yalçın olmuştur. Yalçın, *Halkçı*'daki yazılarından dolayı, 26 ay 20 gün hapis ve 4444 lira para cezasına çarptırılmıştır. Cemal Sağlam altmış beş ay hapis cezasına hüküm giyerken *Yeni Ulus*'un sahibi Nihat Erim ise, 35222 lira ağır para cezasına çarptırılmıştır. Bedii Faik, Mükerrerem Sarol, Metin Toker gibi kişiler de ceza alan medya mensubu veya sahibi iken *Akis* ve *Sabah Postası*'nda ceza alan veya kapatılan bazı gazetelerin başında gelmektedir (Kaya, 2007, s. 100).

1959 yılının sonlarında, DP iktidarının muhalefete karşı artık hiç tahammülü kalmamıştı. Osman Bölükbaşı, 10 ay hapse mahkûm oldu. Kısa bir süre sonra da Ahmet Emin Yalman'ın Vatan gazetesi kapatıldı. Yönetimin gazeteler üzerinde kurduğu sansür baskısı alabildiğine artmış, sansürle yetinmeyen yönetim, gönderilen yasaklara uyulup uyulmadığını kontrol etmek amacıyla gazetelerde polis bekletmeye başlamıştır (Yıldız, 1996, s. 504).

Medyada 27 Mayıs Darbesi

Basının üzerine konan yasakların kalkması üzerine bütün gazeteler akşam baskılarını büyük manşetlerle yayınladılar. “İkinci Cumhuriyet Kuruluyor”; “Türk Silahlı Kuvvetleri Bütün Memlekette İdareyi Ele Aldı” ve “Meclis Feshedildi, Yeni Anayasa ve Demokratik Müesseselerin Kurulma Hazırlığına Başlandı” bu manşetler arasında yer almaktadır.

Milliyet gazetesinin “Yurtta Hürriyet Bayramı” adlı yazısında ülkede 27 Mayıs İhtilali’nin bir bayram havası içinde kutlanıldığı, Isparta, Edirne, Ankara, İzmir, Konya ve Edirne’de halkın sevinç gösterilerinde bulunduğu ifade edilmiştir. Yine aynı gazetenin “İstanbul’un yaşadığı Tarihi An: 27 Mayıs Cuma” adlı yazısında; “[...] Türk ordusu memlekette özlenen hürriyet ve demokrasi nizamını kurmak için tarihi vazifesini şanına yaraşır şekilde 27 Mayıs Cuma günü başardı. Türk tarihinde şerefli bir yer işgal edecek bu mutlu inkılabın, birbirini büyük bir intizamla takip eden safhaları Perşembe günkü son hadiseleri müteakip 27 Mayıs günü saat 2.30 dan itibaren başlamıştır.” (“Yurtta hürriyet bayramı”, 29 Mayıs 1960) ifadeleri ile 27 Mayıs Darbesi övülmektedir.

Hürriyet gazetesindeki bir yazısında Dr. Yaşar Gürbüz “inkılap” olarak nitelendirdiği darbeyi şu şekilde değerlendirmektedir: “Kahraman ordumuzun gerçekleştirdiği 27 Mayıs İnkılabı siyaset ilminin peşinen işaret ettiği kaçınılmaz bir netice idi. Zira siyasette de birtakım kanunlar vardır ve muayyen hâller behemehâl muayyen neticeler doğurur. Sabıklar şayet her meselede olduğu gibi burada da ilmin sesine kulak tıkaşmaları başlarına gelecek akıbeti ve bundan kaçınmanın yollarını öğrenirlerdi” (“Beklenen inkılap”, 30 Mayıs 1960).

Prof. H. Kemal Karpat Cumhuriyet gazetesindeki yazısında, ihtilal sayesinde kurulacak yeni düzeni “ikinci Cumhuriyet” olarak değerlendirmek gerektiğini savunmaktadır. Çünkü Cumhuriyet hayatında değişen taraflar vardır; 1924 Anayasası gelişmiş bir devletin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Bu anayasanın daha gelişmişiyile değiştirilmesi ikinci Cumhuriyete geçiş anlamına gelmektedir (“İkinci cumhuriyet mi? Atatürk cumhuriyeti mi?”, 23 Temmuz 1960).

27 Mayıs İnkılabını Yayma ve Tanıtma Komisyonu, 27 Mayıs Darbesinin yıldönümünde Devlet Radyolarında yayınlanan basın özetlerinin bir kısmını *Türk Basınında 27 Mayıs* adlı yayında toplamıştır. Bu yayında 27 Mayıs’la ilgili alıntılar yapıldığı gazeteler şunlardır: *Dünya*, *Akşam*, *Ulus*, *Yeniğün*, *Öncü*, *Ülke* (Sivas), *Başarı* (Manisa), *Erzurum*, *Sinop*, *Şimşek* (Kırkağaç), *Devrim* (Isparta), *İbret* (Alaşehir), *Zaman* (Kayseri), *Telgraf* (Ankara), *Ege Ekspres* (İzmir), *Yeni Turan* (Burdur), *Balıkesir Ekspres*, *27 Mayıs* (Konya Ereğli), *Yeni Konya*, *Sebat* (Afyon), *Vatan*, *Millet* (Bursa), *Ordu Postası* (Ankara), *Türk Dili* (Balıkesir), *Doğuş* (Sivas), *Hür Vatan*. Söz konusu gazetelerden yapılan alıntılarda öne çıkan temalar kısaca şu şekildedir:

“Karanlık bir çağ kapanmıştır, aydınlık çağın temellerini sağlam atmak için Milli Birlik Yönetimi etrafında toplanılmalıdır. Demokrat Partinin yıktığı adalet mekanizması 27 Mayıs’la yeniden kurulmalıdır. 27 Mayıs baskılara karşı koyan haysiyetli kuşakların müşterek eseridir.

Türk ordusu, politikanın sosyal kanunlarını yalancı çıkararak Türk insanına hasretini çektiği demokrasiyi kuracaktır. İnkılabın nüvesini oluşturan sosyal ahlak, ordunun millete müthiş bir armağanıdır. Milli Birlik Komitesinin iş ve anlayış birliğine uymak canımızı, malımızı, bayrak ve dinimizi korumaktır. Devlet ve hükûmete yardım kendimize yardımdır. Milli Birlik Komitesi iki temel düşünceye dayanmaktadır: Atatürk inkılapları ve sosyal adalet. Eskiye dönmek için Atatürkçü aydınlar safları sıklaştırmalıdır. Kan dökmeyen, gözyaşı dökülmeyen, ter döken ihtilalin cihan tarihinde eşi yoktur. 27 Mayıs içimizdeki nemelazımcı olmayanların eseridir. Yeni Büyük Millet Meclisi binasındaki yemin töreninde (6 Ocak 1961) Milli Birlik Komitesi üyeleriyle yeni temsilcilerin yan yana kenetlenmiş gibi oturmaları, ihtilalin diktatörlüğü amaçlamadığını, daha başlangıçta geçici olduğu ve iktidarı normal idareye bırakmayı amaçladığını göstermektedir. Türk Milleti gençleri, ihtiyaçları, nineleri, gelinlik kızları ile asker olan, ordu olan bir millettir (Kaya, 2008, s. 62).

Sonuç

27 Mayıs Darbesi, ihtilal veya ikinci cumhuriyet olmak üzere farklı isimlerle de isimlendirilmekle birlikte literatürde yaygın olarak “darbe” kelimesiyle isimlendirilmektedir. Ordu içerisinde, ilk etapta yönetimin gidişatından hoşnut olmayan subaylar tarafından gerçekleştirilen bu darbe, ardından Cemal Gürsel’in de dâhil olmasıyla, emir komuta zinciri içerisinde devam eden bir organizasyona dönüşmüştür.

Milli Birlik Komitesi olarak isimlendirilen bir komite tarafından gerçekleştirilen bu darbe sonrasında ülke, Kurucu Meclis’in kuruluşuna değin, Cemal Gürsel başkanlığındaki Milli Birlik Komitesi tarafından yönetilmiştir. Darbe sonrasında gerçekleştirilen iki maddelik duyuru sayesinde de bu süre zarfında, NATO ve CENTO’ya bağlılıklarını bildiren Milli Birlik Komitesi uluslararası alanda da tepki toplamamış ve tecrit edilmemiştir.

Türkiye, Demokrat Parti Dönemine kadar tarihinde neredeyse hiç maruz kalmadığı bir otoriter yönetimle yönetilmekteydi. Tek partinin tüm inkılap, kanun ve uygulamaları halkla çatışmak pahasına da olsa ülkenin yönünü Batı’ya çevirmek ve Batılılaşmayı gerçekleştirmek amacı ile yapılmıştı. Bu statükocu anlayış, tek parti iktidarında her ne kadar devletin genlerine işlemiş olsa da Demokrat Parti Döneminde bu anlamda ciddi bir yumuşama görülür. Fakat bu yumuşamanın medya söz konusu olduğunda aynı derecede olmadığı da Demokrat Parti döneminde medyaya yönelik baskılardan çıkarılabilmektedir. İşte tam da bu noktada dönem medyasını *otoriter medya kuramı* zaviyesinden değerlendirmek ihtiyacı doğmaktadır.

Demokrat Parti Döneminde medyaya yönelik bu baskıcı ve otoriter tutum, medyanın da Demokrat Partiye karşı aynı üslupla cevap üretmesine zemin hazırlamıştır. Öncü ve Ulus gazeteleri başta olmak üzere Demokrat Parti muhalifi yayın yapan gazetelerin Demokrat Partinin darbe yoluyla devrilmesinin ardından gösterdikleri yayın tavırları da açık bir şekilde Demokrat Parti ve devrik liderleri ile hesaplaşma görünümü göstermektedir.

Medya özelinde darbenin incelemesi yapıldığında, medya mensupları ve medyanın, darbeyi sunuş tarzlarında ciddi derecede otoriter bir üslup bulunmaktadır. Adnan Menderes başta olmak üzere Demokrat Partili milletvekilleri için kullanılan “*sabıklar*” ve benzeri sıfat ve ifadeler, darbenin medyada nasıl yankı bulduğunun açık bir göstergesidir.

Demokrat Partinin özellikle son yıllarındaki basına yönelik tutum ve politikalarının, darbe sonrasında medyadaki etkileri açık olarak görülmektedir. Demokrat Parti hükümetinin basına yönelik baskı ve tahakküm politikaları sonucunda medyada ve medya mensuplarında Demokrat Parti ve Adnan Menderes’e karşı geliştirilen tavır sebebiyle neredeyse bütün basın kuruluşları darbeye ve darbeyi gerçekleştiren Milli Birlik Komitesine alkış tutmuş ve darbeyi desteklemiştir. Otoriter askerî yönetimin gerçekleştirdiği ve otoriter medya tarafından desteklenen 27 Mayıs Darbesinin, medyanın da darbeyi meşrulaştırmasıyla organizasyon olarak başarıya ulaşan bir darbe olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Hegel, G. W. (1986). *Tinin görüngübilimi*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Karataş, İ. (2008). *İletişim alanında psikolojik savaş ve propaganda*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Kocaeli.
- Kaya, E. (2008). *Türk basınında 27 Mayıs darbesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kaya, R. (1985). *Kitle iletişim sistemleri*. Ankara: Teori Yayınları.
- Kaya, A. & Emre, E. (2007). Demokart Parti döneminde basın iktidar ilişkileri. *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 24, 93-108.
- Kojeve, A. (2007). *Otorite kavramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Lerner, D. (1992). *Propaganda etkinlik: Şartlar ve değerlendirme* (Çev. Ü. Oskay). İstanbul: Der Yayınları.
- Mora, N. (2008). Medya, toplum ve haber kaynağı olarak sembolik seçkinler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5(1), 1-25.
- Oskay, Ü. (2000). *Kitle haberleşmesi teorilerine giriş*. İstanbul: Der Yayınları.
- Sennet, R. (2011). *Otorite*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Vergin, N. (2003). *Siyasetin sosyolojisi, kavramlar, tanımlar, yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Weber, M. (2012). *Bürokrasi ve otorite*. İstanbul: Adres Yayınları.
- Yıldız, N. (1996). Demokrat Parti iktidarı (1950-1960) ve basın. A. Ü. *SBS Dergisi*, 51(1-4), 481-505.

İstanbul'da 93 Muhacirleri ve Basiretçi Ali Efendi'nin Şehir Mektupları

Ayşe Hümevra Ataman*

Giriş

1 9. yüzyılın ikinci yarısı, uzun süren savaşlar ve neticesinde meydana gelen toprak kayıpları ve kitlesel göçlerle şekillenmiştir. 93 Harbi olarak da bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve bu savaşın sonucunda Osmanlı topraklarına sığınan 93 Muhacirleri, Osmanlı toplumsal hafızasında derin izler bırakmıştır.¹ Bu çalışmada, 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen zorunlu kitlesel göçlerden kısaca bahsedilecek ve bu göçlerle İstanbul'a gelen ve yeni iskân yerlerine nakledilmeden önce İstanbul'da bir süre yaşayan muhacirlerin durumu anlatılacaktır. Bununla beraber, dönemin çok satan gazetelerinden biri olan Basiret gazetesinde, Ali Efendi'nin haftalık olarak yayımladığı Şehir (İstanbul) Mektupları'nda İstanbul'daki muhacirlerin nasıl tasvir edildiği ve zorunlu göç konusunu nasıl işlendiği irdelenecektir.

Çalışmamız üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde 19. yüzyılın sonunda dünya siyasetinin ve Osmanlı Devleti'nin durumu anlatılacaktır. Bu dönemde Avrupa'nın bazı bölgelerinde yerinden edilen milletlerden bahsedilecek ve Osmanlı Devleti'nin siyasi, ekonomik ve sosyal durumu anlatılacaktır. İkinci bölüm ise 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı topraklarında gerçekleşen zorunlu göçler ve mülteci durumuna düşen Osmanlı tebaası üzerinedir. 93 Harbi sonrasında Osmanlı topraklarına sığınan muhacirler detaylıca incele-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü.

1 Osmanlı topraklarına sığınan göçmenler genellikle geldikleri bölgenin ismiyle ya da etnik grup isimleriyle anılırken (Kırım, Mora, Gürcü muhacirleri vb. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nı müteakip gelmiş olan muhacirlerin o yılın ismiyle (93 Muhacirleri) anılması, o dönem gelen muhacirlerin yoğunluğuna bir işaret olarak gösterilebilir.

necektir. Bu bölümde, Osmanlı Devleti'nin muhacir siyaseti, muhacirlerin kabul edilmesi, geçici iskân bölgelerinde ve özellikle İstanbul'da ağırlanması ve yerleştirilmesi konusunda bilgi verilecektir. Üçüncü bölümde ise İstanbul'daki 93 muhacirleri, Basiretçi Ali Efendi'nin bakış açısından incelenecektir. Ayrıca bu mektupların muhacirler ile İstanbul halkının taleplerinin devlet makamlarına iletilmesindeki rolü de tartışılacaktır.

Tarihi Bağlam

Eric Hobsbawm'ın tasvir ettiği gibi "*uzun 19. yüzyıl*"; uzun süren savaşlarla, imparatorlukların topraklarının küçülmesiyle ve yeni ulus-devletlerin kurulmaya başlamasıyla şekillenmiştir. Toprak kayıpları ve değişen sınırlar ise kitlesel göçleri tetiklemiştir. Milyonlarca insan, yeni rejimlerin dayattığı siyasi baskılardan kaçmak ve daha iyi olanaklara sahip olmak niyetiyle memleketlerini terk ederek farklı yerlere göç etmiştir. Örneğin, Prusya İmparatorluğu'nun kurulması esnasında binlerce insan büyük Alman devletinin ayrımcı siyasetinden mağdur olmuş ve dolaylı olarak göçe zorlanmıştır. Aynı şekilde çeşitli Avrupa ülkelerinde görülen 1848 devrimleri de yeni mülteci gruplarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Moch, 1992, s. 106-107). Osmanlı Devleti'nin yaşadığı tecrübe ise Avrupa'da yaşananlardan çok da farklı değildir. Osmanlı Devleti'nin Kafkaslarda Rusya'ya ve Balkanlarda ise yeni kurulan Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan gibi ulus-devletlere toprak kaybetmesinin öngörülme-yen bir sonucu olarak milyonlarca Osmanlı tebaası, doğrudan ya da dolaylı olarak göç etmeye zorlanmıştır.

19. yüzyılın başından itibaren milliyetçilik düşüncesi özellikle Balkanlardaki Osmanlı tebaası üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Ekonomik sıkıntılar ulus-devlet talepleriyle birleşince nüfusun çoğunluğunun gayrimüslim olduğu Balkanlarda tansiyon yükselmiştir. Önceleri taşrada başlayan küçük köylü ayaklanmaları milliyetçi hareketlere dönüşmüş ve bu hareketler bağımsız ya da yarı-bağımsız ulus devletlerin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin ekonomik olarak son derece zor durumda olduğu bir dönemdir. Avrupalı tüccarlara sağlanan ekonomik ayrıcalıklar ve kapitülasyonlar, Osmanlı tüccarlarının aleyhine işlemeye başlamış ve Osmanlı ticaret hayatını olumsuz etkilemiştir. Uzun yıllar süren savaşların maliyeti ise devlet hazinesi için oldukça ağır bir yük olmuştur. Ayrıca, devletin topraktan elde ettiği gelir değişen vergilendirme sisteminden ve toprak kayıplarından dolayı azalmıştır. Dış borçlanma ise kısa vadede dahi bir çare olamamış ve Osmanlı Devleti 1875 yılında borçlarını ödeyemeyeceğini belirterek iflasını tüm dünyaya duyurmuştur.

Öte yandan İngiltere ve Rusya gibi dönemin büyük güçleri, gayrimüslim tebaanın haklarının korunması, durumlarının iyileştirilmesi ve reformları teşvik etmek gibi çeşitli vesilelerle Osmanlı siyasetine müdahale etmişlerdir. Bu dönemde Osmanlı yönetimi çeşitli alanlarda birçok reforma imza atmıştır. Bu reformların en önemlisi ise 1876 senesinde Osmanlı par-

lamentosunun açılıp anayasasının yürürlüğe konmasıyla bir rejim değişikliğine gidilmesidir. Osmanlı Devleti bu anayasayla tüm tebaasının eşit olduğunu kabul etmiş ve din farkı gözetmeden herkese can ve mal güvenliği sağlamayı vadedmiştir. Bu reformlara rağmen Avrupa devletlerinin Osmanlı siyasetine müdahalesi devam etmiştir.

Parlamentonun açılıp anayasasının kabul edilmesiyle başlayan meşrutiyet rejiminin ilk yılında Rusya, Osmanlı Devleti'ne karşı savaş açmış ve Osmanlı Devleti bu savaşta kuzeydoğuda Kafkaslarda ve kuzeybatıda Balkanlarda olmak üzere iki cephede birden savaşmak durumunda kalmıştır. Ayrıca, 1876 yılı aynı sene içerisinde sırayla üç ayrı padişahın tahta geçmesiyle de dikkat çekicidir. Önce, Sultan Abdülaziz tahttan indirilerek yerine V. Murad geçirilmiştir. Ancak Murad'ın psikolojisinin devlet yönetmeye müsait olmadığı anlaşılınca kısa bir süre içinde tahttan indirilip yerine anayasal rejimi kabul edeceğine dair söz veren II. Abdülhamit geçirilmiştir.

Eski-Osmanlı Topraklarından Osmanlı Topraklarına Göç

Kemal Karpat (2010), 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'ne yapılan göçleri üç ana başlık altında inceler. Bu sınıflandırmaya göre 1856 Kırım Savaşı'nın ardından Osmanlı Devleti'ne sığınan Kırım-Tatar Müslümanları birinci göç dalgasını oluşturur. Rusya İmparatorluğu için stratejik ve ekonomik önemi büyük olan Kırım'da yaşayan Müslüman nüfus Rusya için bir tehdit unsuru idi. Bu sebeple Kırım bölgesinde nüfuzunu artırmak isteyen Rusya, Müslüman nüfusu topraklarını terk etmeye zorlarken Slav-Ortodoks nüfusu çeşitli teşviklerle bölgeye sevk etmiştir. Yerlerinden edilen Müslümanlara sunulan alternatif iskân bölgesi ise Sibiryaya taraflarındaki verimsiz ve çorak arazilerdir. Rusya'nın Slav olmayan nüfusuna uyguladığı bu siyaset sadece ekonomik değil, aynı zamanda kültürelidir. Rusya'nın Slav olmayan halklara ve özellikle Müslümanlara karşı yürüttüğü bu asimilasyon siyaseti, Kırım Müslümanlarının vatanlarını terk ederek Osmanlı idaresinde kalan topraklara göç etmesiyle sonuçlandı (İpek, 2006, s. 32-37). Ayrıca Osmanlı Devleti'nin bu göçleri teşvik etmesi, Rus baskısı altında yaşayan Kırım Müslümanlarına, Rusya Yahudilerine ve diğer mağdur gruplara bir kaçış yolu sunmuştur. Bu gruplar Rusya'nın Ruslaştırma ve Ortodokslaştırma siyasetinden kaçarak Osmanlı topraklarına sığınmışlardır. Rusya Yahudilerinin büyük bir kısmı İngiltere'ye sığınmış ise de Osmanlı topraklarına sığınanların sayısı da azımsanamayacak kadar çoktur. Nedim İpek (2006), 1859-1860 yılları arasında bu bölgeyi terk eden Müslüman muhacirlerin sayısını üç yüz bin olarak verir (İpek, 2006, s. 36). Ahmet Cevat Eren (1966)'e göre ise 1856-1865 yılları arasında iki milyonu aşkın insan Osmanlı topraklarına sığınmıştır (Eren, 1966, s. 7).

Kemal Karpat'ın sınıflandırmasına göre ikinci muhacir dalgası ise 1864 yılında gerçekleşen ve Büyük Çerkez Sürgünü olarak da bilinen Çerkezlerin ve diğer Slav olmayan etnik grupların Kafkasya'dan çıkarılması olayıdır. Rusya, yukarıda bahsedilen ayrımcı ve baskıcı siya-

setini sadece Kırım'da değil nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan Kafkasya bölgesinde de sürdürmüştür. Kafkasya'nın Rus orduları tarafından ele geçirmesiyle bölgede yaşayan Müslüman nüfus göç etmeye zorlanmış ve yerlerinden edilmiştir. Karpát'a göre 1864-1870 yılları arasında yaklaşık iki buçuk milyon insan Kafkasya'yı terk etmiş ve bunların ancak bir buçuk milyon kadarı Osmanlı topraklarına ulaşabilmiştir. Kalan bir milyon Kafkasyalı Müslüman ise göç yollarında telef olmuştur (Karpát, 2010, s. 15). Kırım ve Kafkaslardan gelen bu muhacir akınları Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Balkanlardaki nüfusunu artırmıştır. Daha önceden Balkanlarda çoğunluğu oluşturan gayrimüslim nüfusun oranı, bu göçler sonrasında azalmış ve Müslüman ve gayrimüslim nüfus arasında bir denge kurulmuştur.

Karpát'ın sınıflandırmasındaki üçüncü muhacir akını ise 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında ve sonrasında gerçekleşmiştir. Bu dalgayla gelen muhacirlerin büyük çoğunluğu, Balkanlardan ise az bir kısmı Kafkaslardan göç etmiştir. Sadece savaş esnasında Balkanlardan kaçarak Osmanlı topraklarına sığınan muhacir sayısı yaklaşık bir milyon olarak tahmin edilmektedir (Karpát, 2010, s. 15). Nedim İpek (2006)'e göre Kafkaslardan da 1878-1909 yılları arasında yaklaşık üç yüz bin muhacir Anadolu topraklarına gelmiştir (İpek, 2006, s. 48). Birinci ve ikinci muhacir akınlarında olduğu gibi bu son dalgayla gelen muhacirlerin çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır. Aynı zamanda birçok Yahudi de Balkanlardan Osmanlı topraklarına göç etmeyi tercih etmiştir. Bu son dalgayla göçe zorlanan muhacirler arasında, daha önceki göç dalgalarıyla Kırım ve Kafkasya'dan göçmüş olan ve Osmanlı Devleti tarafından Balkanlarda çeşitli bölgelere yerleştirilmiş olan Müslüman ve Yahudi muhacirler de bulunmaktadır. Bu muhacirlerin bazıları iki bazıları ise üç defa yerlerinden edilmiş ve 93 Harbi'yle beraber yeni bir göç dalgasıyla İstanbul'a ya da Anadolu'ya sığınmışlardır. Karpát (2003)'a göre 1856-1914 yılları arasında, yani bu üç büyük göç dalgası ve sonrasında Balkan Savaşlarını müteakiben meydana gelen göçlerle yaklaşık altı milyon muhacir Osmanlı topraklarına sığınmıştır (Karpát, 2003, s. 102-105).

Ülkelerini terk ederek Osmanlı topraklarına sığınan muhacirlerin kayıtları düzenli olarak tutulmadığı için net bir sayı belirlemek oldukça güçtür. Yukarıda verilen sayılar, yalnızca tren ve gemilerle gelen ve kayıt altına alınan muhacirlerin sayısından yola çıkılarak yapılan tahminlerdir. Binlerce insanın savaş, açlık ve zorlu iklim koşulları gibi sebeplerle göç yollarında telef olduğu da hesaba katılırsa göçe zorlanan insan sayısının çok daha yüksek olduğu anlaşılabilecektir. Ayrıca Osmanlı topraklarına kara yolundan kendi imkânlarıyla gelen muhacirlerin de *muhacirin komisyonları* tarafından kayıtlarının tutulmadığını hatırlatmakta fayda vardır.

Osmanlı Devleti, Anadolu'ya göç etmek isteyen Müslüman tebaaya karşı oldukça pozitif yaklaşmıştır. Bu pozitif yaklaşıma birkaç neden gösterilebilir. Öncelikle, Osmanlı Sultanı, Müslümanların halifesi ve koruyucusu sıfatıyla zulüm gören Müslümanları koruyarak sembolik gücünü ortaya koyacaktı. Ayrıca, muhacirlerin Osmanlı Devleti açısından çeşitli getirileri de olacaktı. Kaybedilen topraklarla birlikte kaybedilen nüfusun bir kısmı bu göçlerle

geri kazanılacaktı. Gelen muhacirlerin Anadolu'daki boş arazilerde iskân edilmesiyle tarımsal üretim artacak dolayısıyla da devletin toprak ve vergi gelirleri artacaktı. Ayrıca, ileride bu muhacirler Osmanlı ordusunda asker olarak hizmet edebilecekleri.

Osmanlı Devleti, göç eden tebaaya çeşitli şekillerde yardım etmiştir. Osmanlı topraklarına hicret etmek isteyen muhacirlerin toplanmış oldukları merkezî bölgelerdeki liman ve istasyonlara devlet tarafından tren ve gemiler gönderilerek muhacirlerin İstanbul ve Edirne gibi nakil merkezlerine ulaşımı kolaylaştırılmıştır. Bazı durumlarda ise Osmanlı hükûmeti muhacirlerin hicretinin kolaylaştırılması için Rus ve Bulgar otoriteleriyle bazı anlaşmalar yapmıştır (Şimşir, 1989). Gelen muhacirlerin iskânının düzenlenmesi için Osmanlı Devleti tarafından resmî komisyonlar kurulmuştur. Nakil merkezlerine gelen ve sürekli iskân bölgelerine gönderilmeyi bekleyen muhacirlerin barınma ve yiyecek ihtiyaçları da bu komisyonlar tarafından karşılanmıştır. 93 Harbi esnasında Balkanlardan kaçan muhacirlerin büyük bir bölümü önce İstanbul'a getirilmiş ve burada çeşitli özel ve kamu binalarında geçici olarak iskân edilmişlerdir. Bu muhacirlerin İstanbul'da bir dönem kalması şehir hayatını çeşitli şekillerde etkilemiştir. İstanbul'un 1844 nüfus sayımına göre 356.653 olan nüfusu, 1885 yılına gelindiğinde 873.575'e ulaşmıştır (Karpaz, 1978). Stanford Shaw (1979)'a göre ise 1876-1885 yılları arasında İstanbul'dan altı yüz bin kadar muhacir geçmiştir.

Muhacirlerin iskânı konusunda Osmanlı Devleti oldukça dikkatli davranmıştır. Örneğin, Kırım ve Kafkas göçmenlerinin, özellikle de Çerkezlerin doğu ve kuzeydoğu Anadolu'da Rus sınırına yakın bölgelerde iskân edilmesi, Rusya'yı son derece rahatsız ettiği için bu muhacirler, *muhacirin komisyonu* tarafından Anadolu'nun iç bölgelerine, Suriye ve Ürdün bölgesine ve Trakya'ya iskân ettirilmiştir. Bu konuda verilebilecek bir başka örnek ise muhacirlerin aşiret liderlerinin ve kanaat önderlerinin özellikle merkezde iskân edilmesidir. Müderrisler ve devlet memurları işlerine devam edebilecekleri yerlerde, genellikle büyük şehirlerde iskân edilmiştir. Ayrıca zanaat erbabı mesleklerini icra edebilecekleri şehir ve kasabalarda, tarımla uğraşan nüfus ise köylerde iskân edilmiştir. Muhacirler iskân yerlerine gönderildikten sonra da devletten, çeşitli yardım kuruluşlarından ve bölge halkından yardım görmeye devam etmiştir. Muhacirler belli bir süre askerlikten ve çeşitli vergilerden muaf tutulmuştur. Arazi ve araziyi işleyecek alet, edevat ile tohumlar genellikle devlet tarafından sağlanmıştır. Dul ve yetim kalmış olanlara aylık bağlanmış, çocuklar ise okullara gönderilmeye çalışılmıştır. Muhacir sayısının zamanla artması ve gittikçe kötüleşen ekonomik şartlar nedeniyle muhacirlerin giderlerinin finanse edilmesi, hazine için ciddi bir yük hâline gelmiş ve devletin muhacirlere sağladığı yardım ve ayrıcalıklar zamanla azalmıştır.

İstanbul'a gelen muhacirlere yardım etmek amacıyla devlet eliyle kurulmuş olan resmî yardım kuruluşlarının yanında sivil halk tarafından kurulan birçok yardım örgütü de mevcuttur. Bu örgütler arasında uluslararası olanlar dahi vardır. Dönemin İngiliz sefiri olan Sir Henry Layard'ın karısı Lady Layard'ın girişimleriyle Britanya'nın önemli zenginlerinden Barones

Burdett-Coutts tarafından kurulan ve özellikle İngiltere’de aktif olan *Turkish Compassionate Fund* (Sermaye-i Şefkat-i Osmaniye) bunlardan yalnızca bir tanesidir.² İstanbul halkı ise kendi arasında örgütlenmiş ve birbirlerini şehre gelen muhacirlere destek olmaya teşvik etmişlerdir.

Basiret Gazetesi ve İstanbul’daki Muhacirler

Basiret gazetesi, Osmanlı Devleti’nde basılan ilk gazetelerden biridir. Zamanla gazeteden dolayı Basiretçi olarak anılacak olan Ali Efendi tarafından 1870 yılında çıkarılmıştır. Ali Efendi, *Basiret*’i çıkarmadan önce Osmanlı bürokrasisinde çalışan bir memurdur, daha sonra dönemin resmî gazetesi olan “Takvim-i Vekayi” gazetesinde mürettip olarak çalışmıştır. *Basiret*, belli bir ideolojiyi temsil eden bir gazete değildir. Genellikle iktidarla arasını iyi tutma çabası içerisindedir. Kurulduğu ilk yıllarda Osmanlı hükûmetinden maddi ve manevi destek almış olsa da zamanla hükûmetle arasına mesafe koymuş ve bazı konularda daha eleştirel bir duruş sergilemiştir. *Basiret*’in bu duruşu 1870 Prusya-Fransa Savaşı esnasında gün yüzüne çıkmış ve Osmanlı hükûmeti resmen Fransa’yı desteklerken *Basiret gazetesi*nde aleni olarak Almanları destekleyen makaleler basılmıştır. *Basiret*’in bu tavrı ilk bakışta bir cesaret örneği olarak görüle de bu desteğin altında aslında Basiretçi Ali Efendi’nin Prusya devletiyle kurduğu samimi ilişkiler ve gazetenin Almanlardan aldığı maddi destek yatmaktadır. Ali Efendi’nin 1873 senesinde devrin Alman İmparatoru Bismarck’ı ziyaret etmesi ve bu ziyaret sırasında Bismarck’ın özel ricasıyla kendisine yüklü miktarda maddi yardım yapılması ve gazetesi için modern bir baskı makinesi hediye edilmesi de bu samimi ilişkilerin bir tezahürü olarak görülebilir. Ali Efendi ise Bismarck’ın bu cömert ikramlarına gazetede Almanya lehine çokça yazı yayımlayarak cevap vermiştir (Yerlikaya, 1994).

Basiret dönemin oldukça popüler gazetelerinden biridir. İlk çıkarıldığı dönemde haftanın beş günü basılan gazete, ilerleyen zamanlarda haftanın altı günü çıkarılmaya başlanmıştır. Satış rakamları bazı dönemlerde kırk bine kadar ulaşmıştır (Yerlikaya, 1994, s. xviii). Ayrıca sadece İstanbul ile sınırlı kalınmayıp Anadolu’nun çeşitli şehirlerindeki okurlara da postayla ulaştırılmıştır. Basiretçi Ali Efendi gazetede kendi tabiriyle “*ahval-i umumiyye-yi dâhiliyye*”ye ehemmiyet vermiş ve yazılarında Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik durumu ve yaşanan problemleri sık sık gündeme taşımıştır (Sağlam, 2001, s. ix). *Basiret gazetesi*nde zaman zaman Ali Suavi, Ahmed Midhat Efendi ve Namık Kemal gibi dönemin etkili fikir adamları tarafından çeşitli siyasi yazılar da kaleme alınmıştır. “Çırağan Vakası” ya

2 Turkish Compassionate Fund hakkında daha fazla bilgi için bk. Dinçyürek, S. S. (2010). *A “compassionate” episode in anglo-Ottoman history: British relief to ‘93 Refugees (1877-78)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara; Dunstan, H. M. (1883). *The Turkish compassionate fund an account of its origin, working, and results*. New York: Remington & Company; Zacaroff, M. C. (1894). *The Turkish compassionate fund (Der.) The Congress of women: Held in the woman’s building, world’s Columbian exposition* (pp. 618-622), Chicago, Ill: Monarch Book Company.

da “Çırağan Baskını” olarak bilinen, 1878 senesinde, Çırağan Sarayı'nın Ali Suavi öncülüğünde bir grup tarafından basılıp V. Murad'ın tekrar tahta geçirilmesini hedefleyen ihtilal denemesi başarısızlıkla sonuçlansa da olayın Ali Suavi'nin *Basiret*'te yayımlanan bir mektubunun ertesi günü cereyan etmiş olması *Basiret*'i hedef tahtasına oturtmuş ve nihayetinde çeşitli soruşturmalar geçiren gazete kapatılmıştır. *Basiret*, meşrutiyetin 1908'de tekrar ilan edilmesinden sonra yayın hayatına tekrar başlamışsa da çok uzun ömürlü olamamış, düzensiz birkaç sayı çıkardıktan sonra yayın hayatına veda etmek zorunda kalmıştır. *Basiret gazetesi*, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın bitmesine yakın bir zamanda kapatıldığı için İstanbul'un savaş sonrası portresini bu mektuplardan göremeyecek olsak da gazete savaş dönemi için oldukça önemli bir kaynak teşkil eder.

Ali Efendi, gazeteyi kurduktan bir zaman sonra Şehir Mektubu adlı bir köşede haftada bir halka hitaben açık mektuplar yazmaya başlamıştır. Ali Efendi bu mektuplarda, kendi deyişimiyle “*Dersaadet'te vuku bulacak havadis*” ve “*muhtac-ı islah birtakım ahval*”i ele almıştır. İstanbul'da karşılaştığı her türlü problemi bu mektuplarda gündeme getirmiş ve çözüm aramıştır. Bu mektuplarda hayat pahalılığından sokaklardaki kirliliğe, tramvayların kalabalıklığından şehrin aydınlatma sorununa, yardıma muhtaç yoksul ve dilencilerden kapkaççılara, kadınların giyim kuşamından sokak eğlencelerine birçok konu dile getirilmiştir. Şikâyet ettiği meseleler yoğunlukta olsa da takdir ettiği çeşitli uygulamalar da mektuplarına konu olmuştur. Şikâyet ettiği konularda yerel yöneticileri ve halkı çözüm üretmeye davet ederken kendi çözümünü ifade etmekten de geri durmamıştır. Bir diğer deyişle Ali Efendi bu haftalık mektuplarıyla bir nevi kamusal alan oluşturmayı başarmıştır. 93 Harbi esnasında İstanbul'a sığınan muhacirler İstanbul şehir hayatında önemli bir mesele olduğunda, bu konuyu da sık sık gündeme getirmiştir. Ali Efendi'nin savaş sırasında kaleme aldığı mektupların yirmi beş tanesi muhacirlerle alakalı konulara temas etmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde, 93 muhacirlerinden bahseden şehir mektuplarında vurgulanan konular ve Ali Efendi'nin muhacirlere yaklaşımı incelenmiştir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Ali Efendi bu mektupları hikâyeci bir üslupla kaleme almıştır. Olayları sanki bir başkasından duymuş ya da bir başkası şahit olmuş gibi anlatır. Aynı zamanda bir haber muhabiri edasıyla yazar. Mektuplarında özellikle kişisel gözlemleri önemli yer tutmaktadır. Ayrıca, bilgi toplamak için mülakat yöntemini de kullanır. Muhacirlerle alakalı mektuplarında, kendisinin muhacirlerle bizzat yaptığı görüşmelere dayanarak aktarımlarda bulunduğunu anlıyoruz.

Ali Efendi'nin Şehir Mektupları, muhacirler, İstanbul halkı ve resmî makamlar arasında bir nevi aracı görevi görmüştür. Bu mektuplarla Ali Efendi, hem İstanbul halkının hem de muhacirlerin sorunlarını dillendirmede ve resmî makamlara iletmede önemli rol oynamıştır. Ertem (2012)'in doktora tezinin bir bölümünde işaret ettiği gibi Şehir Mektupları aynı dönemde Anadolu'da yaşanan kitliğin İstanbul halkına ve resmî makamlara duyurulmasında

ve yardım toplanmasında da benzer bir rol oynamıştır. Bu mektuplar aynı zamanda muhacirlere yönelik politika geliştirilmesinde de olumlu bir katkı sağlamış ve resmî makamların konuya duyarlılığını artırmıştır.

Bu mektuplarda, Ali Efendi'nin muhacirlere yaklaşımı ve bu konudaki duruşu da bahsedilmeye değerdir. Ali Efendi muhacirleri çok çeşitli kelimelerle, bazen analogiler kullanarak tasvir eder. Kullandığı dilde muhacirlere duyduğu acıma ve şefkat belirtisi vardır. Muhacirlerden bazen "*terk-i diyar eylemiş biçareler*" bazen de "*misafirler*" olarak bahseder. Yeri geldiğinde onların "*Allah'ın misafirleri*" olduğunu özellikle belirtip okuyucularına Hz. Muhammed Dönemindeki hicret hadisesini ve muhacirleri anlatır. Yine birçok mektubunda muhacirlerin de "*varlıktan gelmiş ve işi gücü olan*" insanlar olduğunu sık sık vurgular.

Ali Efendi'nin mektupları üç ana tema üzerinden sınıflandırılabilir. İlk tema şehre gelen muhacirler için "*yardım çağırısı*"dır. Ali Efendi kamu binalarında ve geçici iskân mekânlarında kalmakta olan muhacirlerin içler acısı durumunu tasvir eder ve "*ashab-ı hamiyet ve merhamet*" İstanbul halkını ve resmî makamları "*Allah için*", "*insaniyet namına*", "*vatana hizmet*" ve "*dünya ve ahirette ecir*" için yardıma çağırır. Mektuplardaki ikinci tema muhacirlerin yaşadıkları sorunlara "*çare arama ve çözüm bulma*"dır. Örneğin, çeşitli mektuplarında ekmek fırınlarının muhacirler için ikinci sınıf un kullanarak ucuz ekmek üretmesini, hükûmetin kömür fiyatlarını muhacirlerin de alabileceği düzeye indirmesini ve belediyenin bazı hizmetlere zam yaparak elde edeceği kârla muhacirlere yardım etmesini önerir. Mektuplarda göze çarpan üçüncü tema ise muhacirlerle alakalı gelişmelere verdiği "*tepkiler*"dir. Ali Efendi resmî makamların ve İstanbul halkının faaliyetlerine olumlu ya da olumsuz yorumlarda bulunur. Bir taraftan muhacirlere yardımda bulunan kişileri Müslüman ya da gayrimüslim ayrımı yapmadan tebrik ve takdir edip bazen isimlerini duyurur. Örneğin, İstanbul'daki Protestan cemaatin muhacirlere dağıtılmak üzere aralarında topladığı yardımlardan sitayişle bahseder. Diğer taraftan da yardım etmekte gönülsüz davrananları eleştirir ve isimlerini açıklamakla tehdit eder. Evlerinde muhacirleri misafir etmek istemeyen İstanbulluların, boş dairelerine perde takarak bu yükümlülükten kaçmalarını ise sert bir dille ayıplar. Aynı şekilde, 1877 yılı kışında İstanbul'a aniden akın eden muhacirlere devletin ve belediyenin sağladığı acil yardımları, muhacirlerin hızlıca kamu binalarına yerleştirilmesini takdir eder. Ancak zaman içinde aksayan yardımlardan ve kalıcı çözüm getirilmediği için giderek büyüyen muhacir meselesinden de şikâyet eder.

Ali Efendi'nin muhacirlere olan yaklaşımı da zaman içinde bir değişim göstermiştir. Savaşın patlak vermesi ve muhacirlerin İstanbul'a gelmeye başlaması üzerine, Ali Efendi halkı acilen yardıma çağırır. Bu yardım çağırılarında yukarıda da bahsedildiği gibi romantik bir dil kullanır. Sokaklarda ve kamu binalarında açlıktan ve yoksulluktan kırılan muhacirlerle bir empati kurmaya çalışır ve okuyucularını da bunu yapmaya davet eder. Ancak şehirdeki muhacir sayısı arttıkça ve muhacirlerin durumu kötüye gittikçe daha gerçekçi bir tavır takınır.

Mektuplarında meselenin ciddiyetinin altını çizerek ve muhacirlerin yaşadıkları sorunlardan sıkça bahseder. Muhacirlerin sadece halkın kısa vadeli yardımlarıyla desteklenemeyeceğini görmüştür ve resmî makamları harekete geçmeye ve çözüm üretmeye davet eder. Muhacirlerin sürekli iskân bölgelerine gönderilmesinin geciktiğini gören Ali Efendi, zamanla daha sert bir dil kullanmaya başlar. Muhacirlerin şehirdeki durumu artık şehir halkına da rahatsızlık vermeye başlamıştır ve muhacirler hakkında şikâyetler artmıştır. Ali Efendi sık sık bu şikâyetlere yer verir ve muhacirlerin acilen iskân bölgelerine gönderilmesi gerektiğini yazar.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin göçe zorlanan halkların Osmanlı topraklarına göç etmelerini siyasi, insani ya da pragmatik sebeplerle teşvik etmesi hâlen tartışılmaktadır. Bu teşviklerin sebebi ne olursa olsun, Osmanlı Devleti 19. yüzyılın ikinci yarısında topraklarına sığınan muhacirlere karşı sistematik bir politika uygulamaya çalışmıştır. Kurulan *muhacirin komisyonları* ve muhacirler ile alakalı çıkarılan çeşitli kararnamele bu çabalara örnek olarak gösterilebilir. Osmanlı Devleti, zorunlu göç konusunu ciddiye almış ve muhacirleri Osmanlı toplumuna eklemlemeyi hedeflemiştir. Bu politikaların ne derece uygulanabildiği ve ne derece başarılı olduğu ise tartışılabilir. Muhacirlerin Osmanlı toplumuna kolayca entegre olduğu, toplumsal hayata çabucak katıldığını düşünmek hatalı olacaktır. Muhacirlerin topluma entegre olması kolay ve sorunsuz bir süreç değildir, uzun zaman almıştır. Basiretçi Ali Efendi'nin Şehir Mektupları'nın savaş döneminde yayımlanmış olan nüshaları bize bu konuda bazı ipuçları vermektedir.

Bu çalışmada temel olarak Basiretçi Ali Efendi'nin İstanbul'da geçici olarak iskân edilen muhacirler üzerine yazmış olduğu Şehir Mektupları incelenmiştir. Bu mektupların muhacirler hakkında bir bilinç uyandırdığı ve İstanbul halkını yardım hususunda harekete geçirdiği görülmüştür. Bununla beraber zamanla muhacirlerin şehirdeki varlığı İstanbul halkı için bir sorun hâline gelmiş ve Ali Efendi muhacirlerin sebep olduğu problemleri de gündeme getirmiştir. Ali Efendi'nin, muhacirler, İstanbul halkı ve resmî makamlar arasında bir aracı görevi gördüğü de bazı mektuplarından anlaşılmaktadır. Muhacirlerin yaşadığı bazı problemleri dillendirdiği mektuplardan sonraki haftalarda yazdığı mektuplarda bu problemlere belediyece ya da *muhacirin komisyonlarınca* çözüm bulunduğunu okuyoruz. Örneğin, Ali Efendi bir mektubunda muhacirler için ikinci kalite undan ucuz ekmeğe üretilmesini önermektedir. Bu önerisinden bir zaman sonra muhacirler için fırınlarda ucuz ekmeğe çıkartılmaya başlanmıştır. Elimizdeki mektuplar, bu uygulamanın Ali Efendi'nin özgün fikri olduğunu ya da Ali Efendi'nin önerisiyle uygulamaya geçtiğini iddia etmek için yeterli değildir. Ancak Ali Efendi'nin Şehir Mektupları'nın muhacirlerin idaresi konusunda aktif bir kamuoyu oluşturmada önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Bu çalışma kapsamında yapılan çıkarımlar yalnızca Ali Efendi'nin Şehir Mektupları'yla sınırlıdır. Bu mektuplar, Basiret gazetesinin genel duruşu hakkında bize ipucu verse de sonuçları

genellemek hatalı olacaktır. Ayrıca sadece gazetelere dayanarak genel toplum hakkında sıhhatli çıkarımlarda bulunmak da gazetelerin doğası gereği her zaman mümkün olmayabilir. Yine de incelenen devirde en çok satan gazetelerin birinde muhacir meselesinin nasıl işlendiğini görmek hem göç tarihi açısından hem de habercilik tarihi açısından önemlidir.

Kaynakça

- Aköğretmen, E. (1982). *1877-1878 kışında İstanbul göçmenlerle ilgili sorunlar, çözümler*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Demirtaş, M. (2009). Kırım Savaşı ve 93 Harbi süresince Osmanlı memleketine gelen göçmenlerin sevk ve iskânları. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 41, 215-238.
- Eren, A. C. (1966). *Türkiye'de göç ve göçmen meseleleri*. İstanbul: Nurgök Yayınları.
- Ertem, Ö. (2012). *Eating the last seed: Famine, empire, survival and order in Ottoman Anatolia in the late 19th century*. Unpublished doctoral dissertation, European University, Florence.
- İpek, N. (1994). *Rumeli'den Anadolu'ya Türk göçleri: 1877-1890*. Ankara: TTK Yayınları.
- İpek, N. (2006). *İmparatorluktan ulus devlete göçler*. Trabzon: Serander Yayınları.
- Karpat, K. (1978). Ottoman population records and the census of 1881/82-1893. *International Journal of Middle East Studies*, 9(3), 237-274.
- Karpat, K. (Ed.). (1990). *The Turks of Bulgaria: The history, culture and political fate of a minority*. İstanbul: Isis.
- Karpat, K. (2003). *Osmanlı nüfusu: 1830-1914*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Karpat, K. (2010). *Osmanlı'dan günümüze etnik yapılanma ve göçler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koç, Y. (2010). Osmanlı dönemi İstanbul nüfus tarihi. *TALİD*, 8(16), 171-199.
- Koçu, R. E. (1958). İstanbul *ansiklopedisi*. İstanbul: Neşriyat Kolle.
- Marrus, M. R. (1985). *The unwanted: European refugees in the twentieth century*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, J. (2007). Immigration, return and the politics of citizenship: Russian Muslims in the Ottoman Empire, 1860-1914. *International Journal of Middle East Studies*, 39, 15-32.
- Moch, L. P. (1992). *Moving Europeans: Migration in Western Europe since 1650*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sağlam, N. (Ed.). (2001). *Basiretçi Ali Efendi İstanbul mektupları*. İstanbul: Kitabevi.
- Shaw, S. (1979). The population of İstanbul in the nineteenth century. *International Journal of Middle East Studies*, 10(2), 265-277.
- Şimşir, B. (1989). *Rumeli'den Türk göçleri. Emigrations Turques des Balkans Turkish emigrations from the Balkans-belgeler-documents*. Ankara: TTK Yayınları.
- Tekeli, İ. (2008). *Göç ve ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yerlikaya, İ. (1994). *XIX. yüzyıl Osmanlı siyasi hayatında Basiret gazetesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.

