

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 1 • SAYI: 2 • 2014



CİLT 1 • SAYI: 2 • 2014

► SAHİBİ/ OWNER

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Dekan)

► EDİTÖR/ EDITOR

Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN

► EDİTÖR YARDIMCILARI/ EDITORIAL ASSISTANS

Ar. Gör. Necati SÜMER

Ar. Gör. Cengiz KANIK

Ar. Gör. Yakup Özkan

► YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma

Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Abdullâh ÜNALAN

Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR

Öğr. Gör. Khalid Khalid

Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

Prof. Dr. Gassan MORTADA

► DANIŞMA KURULU/ ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

Prof. Dr. Mehmet Salih ARI

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ

Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN

Prof. Dr. Kasım TURHAN

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR

Prof. Dr. Çağır KARADAŞ

Prof. Dr. Musa BAĞCI

Prof. Dr. Gassan MORTADA

Doç. Dr. Hakan OLGUN

Prof. Dr. Seyit AVCI

Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

Doç. Dr. Hüseyin HANSU

► HAKEM KURULU/ ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ

Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR

Prof. Dr. Abdullah KARAMAN

Prof. Dr. Metin BOZAN

Prof. Dr. Sahip BEROJE

Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR

Prof. Dr. Caner TASLAMAM

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN

Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR

Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Abdullâh ÜNALAN

Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Yrd. Doç. Dr. Azize UYGUN

Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL

► 2. SAYI HAKEMLER:

Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Prof. Dr. Sahip BEROJE

Prof. Dr. Galip TÜRCAN

Prof. Dr. Haluk SONGUR

Prof. Dr. Gassan MORTADA

Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜN

Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT

Dr. Mustafa İLBOĞA

► ISSN 2148-385X

► GRAFİK TASARIM

TAVOOS

► BASKI

Ziraat Gurup Matbaacılık Varlık / Ankara

► BASKI TARİHİ

Nisan 2015

► ADRES

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kezer Yerleşkesi-Siirt

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr -sifdergisi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

7	EDİTÖRDEN
11	İSLAM KELÂMINDA KOZALİTE PROBLEMİ CEMALETTİN ERDEMÇİ
33	KUDÜS VE OSMANLI ARŞİV VESİKALARI IŞIĞINDA YAHUDİLERİN BÖLGEYE YERLEŞMELERİ ÜZERİNE NOTLAR MEHMET MAHFUZ SÖYLEMEZ
57	GENÇLİK DÖNEMİ 'KİMLİK ARAYIŞI'NIN DEMOKRATİK DEĞERLERİN VE İLETİŞİM BECERİLERİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ İHSAN ÇAPCIOĞLU
77	GÜNAHIN SOSYO-EKONOMİK YAPIYA ETKİSİ ABDULLAH ÜNALAN
93	İMÂM NEVEVÎ'NİN MİNHÂCÜ'T-TÂLİBÎN ESERİNDEKİ FARKLI GÖRÜŞ VE TERCİHLERİ* ADNAN MEMDUHOĞLU İBRAHİM İLHAN
139	CÜVEYNÎ'NİN İSTİRSÂL MESELESİ İLE AHVÂL TEORİSİ VE BU KONULAR ETRAFINDA CEREYAN EDEN TARTIŞMALAR MACİD SEVGİLİ
159	ANTİK YUNANDA KADIN OLMAK DERYA KARAASLAN

175

SİCİLYALI İBN HAMDİS'İN ŞİİRİNDE
TASVİR/BETİMLEME SANATININ YAPISI
KHALED KHALED

ÇEV: CEMALETTİN ERDEMCİ

203

ULUSLARARASI İMAM EŞ'ARÎ VE EŞ'ARİLİK
SEMPOZYUMU

FADIL AYĞAN

215

KİTAP TANITIMI I
MEHMET SALİH GÜNDÜZ

227

KİTAP TANITIMI II
NECATİ SÜMER

EDITÖRDEN

Merhaba değerli okuyucularımız!
Ülkemizin değişik üniversitelerinden bilim adamlarının yaptığı katkılarla, 2014 yılının ilk aylarında yayın hayatına başlayan Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ikinci sayısıyla bilimsel düşünceye katkı sunmaya devam ediyor. Makale, çeviri ve tanıtım yazılarından oluşan geniş bir düşünsel perspektifi okuyucusuyla paylaşan genç dergimiz, sizlerle yeniden buluşabilmenin gurur verici heyecanını yaşıyor. Bilimsel sorumluluğun ağırlığını bir nebze olsun hafifleten bu heyecanın, kültürel hayatımızın gelişiminde yeni enerjilere dönüşmesini temenni ediyoruz.

Dergimiz bu sayısına, Prof. Dr. Cemalettin Erdemci'nin "İslam Kelâmında Kozalite Problemi" adlı çalışmasıyla başlıyor. Bilim dünyasını bugün halen yoğun bir şekilde meşgul eden 'Kozalite' probleminin incelendiği bu yazı; İlet-malul ilişkisini Kelam perspektifinden ele

olarak, Mutezile, Eş'ari, Maturidi gibi öne çıkan İslam mezheplerinin bakış açılarıyla konuyu değerlendiriyor.

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez'in "Kudüs ve Osmanlı Arşiv Vesikaları Işığında Yahudilerin Bölgeye Yerleşmeleri Üzerine Notlar" adlı çalışmasıyla Osmanlı döneminde Kudüs'de yaşanan olaylara ışık tutarak, Müslümanlar için son derece önemli olan şehrin tarihini aydınlatmaya katkıda bulunuyor.

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu "Gençlik Dönemi 'Kimlik Arayışı'nın Demokratik Değerlerin Ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi" adlı çalışmasıyla, bireylerin gençlik süreçlerindeki anlam ve aidiyet arayışlarının, daha sonraki hayatlarında ne gibi temel belirlenimlere etkiye bulunduğunu tartışıyor. Özellikle bireylerin demokrasi bilinci ve iletişim yeteneklerinin olumlu ve olumsuz yöndeki gelişimiyle ilişkilendirilen çalışma, Din Sosyolojisi alanına katkılar sunuyor.

Doç. Dr. Abdullah Ünalın, "Günahın Sosyo-Ekonomik Yapıya Etkisi" adlı çalışmasında, günah kavramının bireysel ve toplumsal fonksiyonunu inceleyerek, toplumsal psikoloji ve ekonomi alanına dinsel referanslardan katkılar sunuyor.

Yrd. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu ve İbrahim İlhan tarafından ortak olarak hazırlanan "İmâm Nevevî'nin Minhâcü't-Tâlibîn Eserindeki Farklı Görüş Ve Tercihleri" adlı çalışmada, İmâm Nevevî'nin Minhâcü't-Tâlibîn adlı eseri incelenir ve Şâfî mezhebinin bir nevi el kitabı sayılan bu eser, yazarların titiz tetkikleriyle bilimsel tartışma ortamına sunulur.

Arş. Gör. Macit Sevgili, "Cüveynî'nin *İstirsâl* Meselesi ile *Abvâl* Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar" adlı çalışmasıyla, Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili olan *İstirsâl* konusunu inceler. Cüveynî'nin konuyu ele alış biçimi ve buna getirilen eleştirilerin değerlendirildiği bu çalışma, zât-sıfat ilişkisini çözümlenmeye yönelik bir Mutezile teorisi olan *Abvâl* teorisiyle ve bu teoriye yönelik tartışmalarla genişletilir.

Derya Aslan "Antik Yunanda Kadın Olmak" adlı çalışmasıyla, Antik Yunan'da ve özellikle Platon'da kadın kavramının nasıl ele alındığını inceleyiyor.

Khaled Khaled “بنية المشهد الوصفى في شعر ابن حمديس الصقلى” adlı çalışmasında, İbn Hamdis’in doğayı tasvir ederken kullandığı sanatsal teknikleri ele alıp değerlendiriyor.

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Ömer b. Abdulaziz’in “er-Risale fi’r-Reddi ale’l-Kaderiyye” adlı çevirisiyle, Yrd. Doç.Dr. Fadıl Ayğan, “Sıirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslar Arası İmam Eş’ari ve Eş’arilik Sempozyumu”nun tanıtımıyla dergimize katkıda bulunuyor. Yine Arş. Gör. Necati Sümer Joseph CAMPBELL’in “Mitolojinin Gücü, Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler” adlı eserini, Mehmet Salih GÜNDÜZ, Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma’nın “Müslümanların Tarihi” adlı eserini tanıtarak dergimize katkı sunuyor.

Yeni sayımızda buluşmak dileğiyle...

Editör

Yrd. Doç. Dr. Vedat Tezcan

İSLAM KELÂMINDA KOZALİTE PROBLEMİ

CEMALETTİN ERDEMÇİ

PROF. DR., SIİRT Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM ÜYESİ.

İki olay arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan illiyet; illet ve onun sonucu olan malul arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavramdır. İlet sözlük anlamı itibariyle sebep, gerekçe, vasıta gibi anlamlara gelir.¹ Bu anlamda iki olay veya nesne arasındaki ilişkide sonucun meydana gelmesine etki edene *illet*, bu etki sonucunda meydana gelene *malul*, bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklama işine de *illiyet* denilmiştir.

İlet-malul arasındaki ilişki farklı şekillerde algılandığından terimsel anlamı üzerinde ittifak edilememiştir.²

¹ İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Fıkr, 1990, c. XI, s. 67 vd.

² İlet ve malulun farklı tanımları için Bkz. Amidi, Seyfuddin, *Ebkârü'l-*

Bundan dolayı illetin birçok tanımı yapılmıştır. Cürcânî illetin bir tanımını şu şekilde vermiştir: İlet, “olayın/nesnenin (eş-şey) varlığının kendisine dayandığı ve o olayın/nesnenin dışında olup ona etki eden şeydir.”³ Ebu'l-Bekâ ise illeti, “doğrudan ya da bir vasıta ile kendisinden bir iş sadır olan” şeklinde tanımlamıştır.⁴ Bu tanımların hepsi göz önüne alındığında ‘sonucu gerekli kılan veya sonucun kendisine bağlandığı şey’ şeklinde illetin ortak bazı noktalarına vurgu yapıldığı görülmektedir.⁵ İlliyet kavramı her malulün bir illetinin olduğu ya da her olayın doğrudan veya dolaylı olarak bir sebebinin bulunduğu anlayışına dayanır. Dilimizde bu kavram sebeplilik, nedensellik gibi kavramlarla, batı dillerinde de kozalite (causalty) şeklinde ifade edilmiştir.⁶

Bu problem olarak kozalite, fizik, metafizik ve psikoloji gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur.⁷ Fakat biz yalnızca kozmoloji bağlamında konuyu ele alacağız.

Kozalite problemi, kökenleri Grek felsefesine kadar uzanan bir konudur. Wolfson’un aktardığına göre Grek felsefesinde filozoflar arasında nedensellik bağlamında iki anlayış hakim olmuştur. Birincisi Tanrının varlığına inanan ve çoğunluğun görüşünü temsil eden görüştür. Bu görüşe göre, Tanrı kendi tabiatı gereği, olayların sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla, âlemdeki bilfiil şeylerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Diğer görüşü temsil edenler ise hiçbir şekilde Tanrının varlığını kabul etmeyen Epikürçülerdir. Onlar varlıkların, olayların aracı sebepleri olduğunu inkâr ederek, âlemdeki meydana gelmenin tesadüf yoluyla olduğunu söylemektedirler.⁸

efkâr fi usûl'id-din. (thk. Ahmed Ferdi el-Mezidi). Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, c.II, s. 618; Cürcânî, Seyyid Şerif b. Ali, *et-Ta'rifât*, tsz, ysz *et-s.* 154.

³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 154

⁴ Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât mucem fi'l-istilâhât ve'l-furûki'l-luğaviyye* tahk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, Beyrut, 1993, s. 599.

⁵ Öztürk, Yener, *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi Veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 11.

⁶ İlet, malul ve illiyet kavramlarının birbirinden farklı Türkçe karşılıkları olduğu için hangi kavramı ne ile karşıladığımızı açıklamamız uygun olacaktır. Buna göre illeti, neden; malulü sonuç, illiyet'i de nedensellik kavramları ile karşılayacağız.

⁷ Nader, Elbir Nasri, *Felsefetü'l-Mutezile*, Darü'n-Neşri's-Sekâfi, İskenderiye, c.I, s. 212

⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı-*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 398.

Kelâmcıların Grek felsefesindeki bu görüşlerden doğrudan etkilendikleri söylenemez. Zaten Müslüman Kelâmcıların konuya ilişkin görüşleri ile sözü edilen Grek filozoflarının görüşleri arasındaki temel zıtlıklar böyle bir ilişkinin varlığını imkansız kılmaktadır. Fakat tercüme hareketleriyle birlikte erken bir dönemde Müslümanların bu tür görüşlerden haberdar oldukları da bir hakikattir. Wolfson da kelâmcıların her iki görüşten etkilendiklerini fakat birebir onları taklit etmek yerine eklektik bir yöntem takip ederek onlardan yararlandıklarını belirtir. Ona göre kelâmcılar birinci görüşte tasdik olunan Allah'ın varlığı inancını kabul ettiler. İradesiz ve uzak sebep olarak Tanrı ve nedensel güce sahip olan aracı varlıklar anlayışını redd ettiler.⁹ Dolayısıyla Müslüman kelimciler, Epikürçülerin âlemdeki varlıklarda nedensel gücün bulunmadığı düşüncesini tasvip ettiler, fakat onların Allah'ı inkar etmelerini ve âlemdeki bütün hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddettiler¹⁰

Nedensellik tartışmaları yukarıda ifade edildiği gibi kelâm ve felsefenin temel konularından birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda metafizik alanda bir illet-malul ilişkisi tartışma konusu yapıldığı gibi, bu ilişki biçiminin bir zorunluluğa mı (icâb) yoksa bir yaratmaya (icâd) mı dayandığı tartışılmıştır. Metafiziksel alandaki bu tartışmanın, daha sonra fiziksel âleme taşındığı görülmektedir.

Fiziksel âlemde cereyan eden değişimlerde gözlenen neden-sonuç ilişkisinin mahiyeti konusunda kelâm ekolleri arasında hatta aynı ekole men-

⁹ Wolfson cevher, araz, cisim gibi konularda kelâmcıların geliştirdiği anlayışların kaynağı olarak Grek felsefesini gösterdiği gibi, sebeplilik konusunda da onların grek felsefesinden etkilendiklerini ortaya koyma gayreti içersinde olmuştur. Yukarıda ifade ettiği; “onlar birinci görüştekilerin Tanrının varlığını tasdik görüşlerini kabul ettiler” ifadesi düşünüldüğünde Müslümanların sanki ilk defa bu görüş dolayısıyla Tanrı kavramıyla karşılaştıkları ve onu kabullendikleri izlenimi ortaya çıkmaktadır Oysa İslam'ın en temel esası Allah'ın varlığı ve birliğine dayanmaktadır. Buna rağmen Wolfson'un konuyu böyle bir izlenim bırakacak şekilde aktarması İslam kelâmının kaynağının Grek felsefesine dayandığı, onların kendilerine ait orijinal bir felsefe/düşünce üretmedikleri ön yargısıyla açıklanabilir. Esasen tabitta, sebeplilik söz konusu olduğunda ilk akla gelmesi gereken isim Demokritos'tur. Fakat Wolfson bu konu bağlamında ondan hiç söz etmemektedir. Bunun sebebi, Demokritos'un determinist anlayışıyla Müslümanların sebeplilik anlayışı arasında ortak, benzer bir yön bulamamasıyla belki de izah edilebilir.

¹⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 399.

sup alimler arasında birbirinden farklı anlayışların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda mezheplerin konuya yaklaşımlarını aktarmamız uygun olacaktır.

A. MUTEZİLEDE KOZALİTE

Nedensellik, kelâm ilminde çok karmaşık olarak ele alınan konulardan biridir. Bu konu öncelikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Tanrının âlemi yaratmasının bir icad mı yoksa illetin malulunu gerektirmesi gibi bir icap mı olduğu yukarıda da değinildiği gibi tartışılmıştır. Yine konunun karmaşık olmasında etkisi olan bir husus da canlı varlıklardan neşet eden ilim, güç, arzu gibi arazlarla; tat, koku, renk gibi cansız varlıklara ait arazların aynı anda ve aynı kategoride ele alınıp incelenmesidir. Çağdaş Fizikçilerden olan ve fizik-kelâm kozmolojisi çalışmalarıyla ön plana çıkan Muhammed Bâsil et-Taî'nin ifade ettiği gibi bu husus kelâmcıları içinden çıkılmaz birçok problemle karşı karşıya bırakmıştır.¹¹ Fakat burada bunun üzerinde durmayacağız.

Genel anlamda kelâmcılar tarafından illiyet probleminin iki açıdan incelendiği görülmektedir. Öncelikle bu konu illetin mi yoksa, malulün mü önce olduğu veya her ikisinin de aynı anda mı var oldukları bağlamında tartışılmıştır. İkincisinde ise illet-malul arasındaki ilişkinin mahiyeti, yani illetin malulünü gerektirip gerektirmediği bağlamında konu ele alınmıştır. Burada da neden-sonuç arasındaki ilişkinin yaratma mı yoksa zorunluluk mu olduğu ön plana çıkarılarak tartışılmıştır. Bu bağlamda cisimlerin kendilerine ait özellikleri, itme ve çekme güçleri (itimad), dolaylı ve doğrudan etki konuları ele alınmıştır.

I. Sebep-Sonuç ilişkisinde Öncelik ve Sonralık

Eş'ari sebep ve sonuç'tan hangisinin önce veya sonra geldiği konusunda on farklı görüşün ortaya çıktığını söyler.¹² Bunlardan bir kısmına

¹¹ Yermuk üniversite fizik bölümünde öğretim üyesi olan Muhammed Basil et-Taî bir fizikçi olarak kelam kozmolojisi üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Yaptığı çalışmaları görmek için Bkz. <http://www.cosmokalam.com/> 16. 05, 2007.

¹² Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basrî, *Kitabu makâlâtu islamiyyin ve ihtilâfu musallîn* (thk.

göre sebepler iki türdür bir kısmı sonuçtan öncedir, bir kısmı sonuçtan sonradır. Bu görüşü öne sürenlere göre, sebebin sonucunu zorunlu kıldığı hususlarda, sebep ve sonuç beraberdir. İkisi eş zamanlıdır. Dövme eylemi ile birlikte meydana gelen acı gibi. İhtiyara/iradeye dayanan sebep-sonuç ilişkisinde ise sebep, sonuçtan öncedir. Bu görüş İskâfî'ye nisbet edilmiştir. Bısr b. Mutemir gibi kimi kelâmcılar ise bütün sebeplerin sonuçlarından önce olduklarını söylemişlerdir. Kimileri de bütün nedenlerin nedenleriyle beraber olduklarını söylemiştir. Nazzam ise üç tür illetin olduğunu söylemiştir. Kimi sebepler, sonuçlardan öncedir. İradenin murad olunana önceliği gibi. Kimi nedenler sonuçları ile eş zamanlıdır; elin hareket ettirilmesiyle meydana gelen hareket gibi. Kimi nedenler de sonuçlarından sonradır; gölgelenmek amacıyla bir çatı inşa edenin yaptığı işte olduğu gibi. Gayenin gölgelenmek olduğu ve işin yapılmasına sebep olan gölgelenme olduğu halde bu iş en son olmaktadır. Dolayısıyla neden nedenliden sonra meydana gelmiştir.¹³ Fakat Albert Nader'in de ifade ettiği gibi ğai neden olarak ifade edebileceğimiz bu illet, esasında malulünden öncedir. Zira öncelikle gölgelenme düşüncesi zihinde yer almış ve bu düşünce çatının yapılmasına neden olmuştur. Her ne kadar asıl amaçlanan en son gerçekleşiyse de amaç, düşünce zemininde çatıdan öncedir.¹⁴

Mutezile ekolüne göre Yüce Allah'ın "ol" emri bütün mahlukatın ilk nedenidir. Bu neden diğer bütün nedenlerin nedenidir. Ebu'l-Huzeyl'e göre "ol" emri herhangi bir mekanda olmadığı gibi Yüce Allah'ın zatında olması da mümkün değildir. Zira bu emir sonradan olmuştur ve eğer Allah'ın zatında yer almış olsaydı Allah'ın zati muhdes varlıkların mahalli olmuş olacaktı. Bu emir kendisini kuşatan herhangi bir mekanda da değildir. Diğer bütün nedenler bu emre bağlı olduklarından bu emir, diğer hepsinin mekanıdır.

İlk nedene göre ikincil durumdaki nedenler, canlı ve cansız cevherlerden meydana gelenler şeklinde iki kategoride ele alınmışlardır. Mutezileye göre

Helmut Ritter) Wiesbaden, 1980, s. 389.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 391.

¹⁴ Nader, *Felsefetü'l-mutezile*, c. I, s. 206.

hayat, diri olan varlığın bütününe kaplar. Bu hayat asıldır ve ilim, kudret, irade gibi arazların mekanıdır. Dolayısıyla ilim veya güç canlı varlığın bir cüzüne girdiğinde o canlının bütününde ilim ve güç olmuş olur. Buna karşın diri olmayan cisimlerde iletin hükmü/etkisi içinde bulunduğu yerin dışına taşmaz.¹⁵

Mutezile ekolüne göre bütün yaratılanları meydana getiren Yüce Allah hakimdir. Hakim olan ise ancak bir hikmet ve amaç için (el-ğarad) iş yapar. Zira herhangi bir amaç olmadan yapılan iş aptallıktır (safeh) ve abestir. Dolayısıyla hakîm olan şu iki şeyden biri için iş yapar; ya faydalanmak ya da başkasına fayda vermek için. Yüce Allah faydalanmaktan münezzeh olduğuna göre, O'nun başkasını yararlandırmak için iş yaptığı tespit edilmiş olur.¹⁶ Âlem, hakim olan Yüce Allah tarafından var edildiği için de bir nizam ve düzene sahiptir ve Yüce Allah'ın akıllı ve muhkem olan sünnetine boyun eğer.¹⁷

II. Neden-Sonuç Arasında Zorunluluk

Mutezile düşüncesinde tabiatta bir zorunluluğun olduğuna ilişkin detaylı bilgilere rastlanmamaktadır. Fakat onların cevher ve arazlara ilişkin görüşleri ortaya konulduğunda bütün tabii görüngülerin kendisine boyun eğdiği sabit bir kanuna inanan bazı Mutezili alimler olduğu gibi, âlemde meydana gelen bütün değişim ve dönüşümleri *yaratma* ya da *âdet* kavramı ile açıklayan alimlere de rastlanmaktadır.¹⁸

Örneğin Muammer'e göre, cisimlerde meydan gelen hareket, sükun, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık (rutubet), kuruluk (yebuse) gibi arazların hepsini, kendisinde yerleşik bir yapısal (et-tabia) cismin kendisi yapmaktadır.¹⁹ Hatta ölü cisimler bile kendisine tabolunmuş (matbu') bir

¹⁵ El-İci, Adullahiveddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, Beyrut-Kahire Dimaşk, tsz s. 92.

¹⁶ Şehristâni, Abdülkerim, *Kitâbu nihâyeti'l-ekdâm fi ilmi'l-kelem*, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, tsz s. 397.

¹⁷ Nader, *Felseftu'l-mutezile*, c.I, s. 208.

¹⁸ Nader, *Felseftu'l-mutezile*, c.I, s. 179.

¹⁹ Eş'ari, *Makâlat*, s. 303, 405.

tabiatla arazlarını meydana getirmektedirler. Dolayısıyla canlı varlıklarda gördüğümüz hayat, diri (hayy) olanın fiili; kudret kadir olanın; ölüm de ölünün fiilidir.²⁰ Muammer'ê göre feleğin hareketleri; hareket-sükun, birleşme-ayrılma, temas ve ayrı yerde durma gibi fiiller, Allah'ın fiilleri değildir. Yani bunlar feleklerin tabii fiilleridir. O bu görüşünü şu şekilde açıklığa kavuşturmak istemiştir. Allah herhangi bir arazı yapmaz. İşitme (es-sam') işitenin; görme, görenin; duyu duyumsayanın fiilidir. Yüce Allah cevherleri belli arazları meydana getirecek şekilde mekanlarına yerleştirmiştir. Ona göre, Allah cismi renklendirir, diriltir demek yerine, bu cismin tabiatında renklenmek vardır. Cismin yapısında bu özellik yoksa hiçbir zaman renklenmez. Diğer bütün arazlar için de durum aynıdır.”²¹ Bundan hareketle o, “arazlar rastgele cisimlere nisbet edilemezler, bilakis her cisim tabiatı gereği belli arazları kabul eder”²², der.

Âlemi oluşturan cisimlerde belli bir yapının olduğu ve bu yapının tespit edilmesiyle âlemde sabit bir kanunun tespit edilebileceği, ilmin de bu sabit kanuna dayanılarak geliştirilebileceği konusunda bir anlayışın Muammer gibi düşünen bazı Mutezili alimler de olduğu görülmektedir. Örneğin Ebu Reşid en-Nisâbüri'nin aktardığına göre Belhi böyle bir görüşü savunmuştur. Belhî'ye göre âlemi meydana getiren cisimler dört tabiatın (et-tabâi'ul-erba'a) (sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk) meydana gelmişlerdir. Her ne kadar Yüce Allah bunların dışında başka şeylerden meydana getirmeye kadir ise de O, âlemi bu dört yapıdan (et-tabî'a) meydana getirmiştir. Cisimlerin kendilerine ait yapıları vardır ve onlara etkide bulunmamızı sağlayan da bu yapılarıdır. Belhî bu konudaki görüşünü temellendirmek için buğday tohumunu ve insan spermasını örnek olarak verir. Ona göre buğday tohumunun buğday vermesi, insan spermasından insanın doğması, onlara yerleştirilmiş olan yapılardan kaynaklanmaktadır. Cisimde söz konusu yapı ve özellik devam ettiği sürece kendi tabiatının ve özelliğinin gereği olan

²⁰ Eş'arî, *Makâlat*, s. 405.

²¹ Eş'arî, *Makâlat*, s.405-406.

²² Eş'arî, s. 405.

eylemler de kendisinden sadır olacaktır.²³ Belhi'ye göre oluş ve bozuluş içerisinde olan bütün cisimler bu dört tabiattan meydana gelmişlerdir ve cisimlerin birbirlerine dönüşmesini sağlayan da bu yapılardır.

Nazzam'da da buna benzer ifadelerle rastlanmaktadır. Örneğin o, tek bir cinsten birbirine muhalif iki işin çıkamayacağını bu bağlamda ateşten hem sıcaklık hem de soğukluk ya da kardan sıcaklık ve soğukluk gibi ey-lemelerin sadır olamayacağını söylemiştir. ²⁴ Ona göre kainatta meydana gelen her şey yaratılışının icabı ve eşyaya yerleştirilmiş yapılar sayesinde meydana gelmektedir. Fakat bununla birlikte bunların hepsi Yüce Allah'ın filidir.²⁵

Evrede sabit bir kanunun olduğu ve eşyanın buna boyun eğdiği düşün-cesi de cisimlere yerleştirildiği düşünülen yapıların tespit edilmesine da-yanmaktadır. Eş'ari bu düşünceyi sahiplenenlerin, yani cisimlere Allah tara-fından bir yapının yerleştirildiği ve cisimlerin kendilerine tab' olunmuş yapı gereği fiillerini gerçekleştirdikleri düşüncesine sahip olanların el-Hayyât ve Bağdat Mutezilesinden bazı alimler olduklarını belirtir.²⁶ Eş'arinin aktar-dığına göre neden-sonuç arasında bir zorunluluk görenlere göre, ateş ve pa-muk temas halinde oldukları halde vakit geçecek şekilde Allah'ın yanmayı; ya da taşın vakit geçecek şekilde havada kalması ve düşmeyi yaratmaması mümkün değildir. Zira onlara göre cisim kendisine yerleştirilmiş olan yapı-nın gereği fiiller yapmaktan bir ân bile geri durmaz. Dolayısıyla ateş pamuk ile bir araya geldiğinde yanma olayı; taş da havaya atıldığında düşme olayı hemen meydana gelecektir. ²⁷

Mutezile ekolü içerisinde tab' görüşüne yani cisimlerin kendilerinde bu-lunan yapılar vasıtasıyla zorunlu fiiller gerçekleştirdiklerine karşı çıkanlar

²³ Nisaburi,, Ebu Reşid, *el-Mesâil fi'l-bilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, tahk. Maan Ziyade – Rıdvan es-Seyyid, Ma'hadu'l-Enmâi'l-Arabî, Beyrut, 1979, s. 132.

²⁴ Bağdadi, Ebu Mansur Adülkahir b. Tahir, *Mezbepler Arısındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğ-lalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 99.

²⁵ Ebû Ride, Muhammed Abdülhadi, *min şuyubi'l-mutezileti İbrahim b. Seyyâr en-Nezzam ve âraubu'l-kelâmiyeti'l-felsefiyye*, Daru'n-Nedim, s. 166

²⁶ Eş'ari, *Makâlât*, s. 314

²⁷ Eş'ari, *Makâlât*, s. 314

da olmuştur. Örneğin Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Cübbâî gibi Mutezili alimler Yüce Allah'ın ağır bir taşı havada herhangi bir düşme olmadan öylece tutması ya da ateş ile pamuk bir arada oldukları halde yanma olayını gerçekleştirmemesi mümkündür, demişlerdir.²⁸ İskafi de ateş ile odunun bir arada oldukları halde vakitlerce yanmamasını, ya da taşın havada iniş ve düşüşünü yaratmadan havada tutmasını mümkün görmüştür.²⁹

Esasında Ebu'l-Huzeyl, Cübbâî ve İskâfî'nin cisimlerde mevcut olan yapıları inkar eden ve âlemi oluşturan cisimlerin kendi tabiatları gereği yapageldikleri eylemlerinin aksine eylemler yapmalarını mümkün gören anlayışa nereden vardıkları ve bunu hangi bağlamda dile getirdikleri net olarak anlaşılamamaktadır. Bununla Yüce Allah'ın kudretine mi vurgu yapmaya çalıştıkları ya da determinist bir anlayışla âlemde mekanik bir zorunluluğun olduğunu söyleyen ve Allah'ın müdahalesine imkan tanımayan kesimlere mi cevap vermeye çalıştıkları açık değildir.

Tab' görüşüne karşı çıkanlardan biri de Ebu Reşid en-Nisabûrî'dir. Fakat Nisabûrî'nin eleştirileri dikkate alındığında onun, tabiatta bir zorunluluk olduğu, âlemde bütün her şeyin dört tabiat sayesinde meydana geldiği şeklinde fikir ileri süren kesime karşı Allah'ın âleme olan müdahalesine yer vermek amacıyla bu eleştirileri yönelttiği görülmektedir. Ebu Reşid, Belhî'nin 'buğday tohumundan ancak buğday tanesi çıkar' şeklindeki ifadesine karşı Yüce Allah'ın dilerse buğday tohumundan arpayı üretebileceğini söyler. Fakat bunun normal durumlar için olmadığı, olağan dışı nadir özel olaylar için olduğu da ortadadır. Normal şartlarda arpa tohumundan arpa, buğday tohumundan da buğday çıkar. Fakat bunun böyle olmasını sağlayan sadece tek bir neden değildir. Nisabûrî'ye göre eğer cisimlerde meydana gelen değişim ve dönüşümler yapıların sonucu olmuş olsaydı veya sadece etki eden bunlar olmuş olsaydı, sebep daima mevcut olduğundan (cisimlerdeki yapı her zaman onlarda mevcut olduğundan) müsebbeb'in de her zaman var olması gerekecektir. Oysa bunun böyle olmadığı ortadadır. Örneğin buğday tanesi haşlandığında

²⁸ Eş'ari, *Makâlât*, s. 312

²⁹ Eş'ari, *Makâlât*, s. 313

ürün vermemekte, ya da toprak altına konulup belli bir sıcaklık seviyesinde tutulmadığında yeşermemektedir. Ya da aynı kök üzerinde yükselen iki buğday başağı aynı sayıda tane verememektedir. Şayet tek etken buğdayın yapısına yerleştirilmiş olan yapı olsaydı iki başağın her yönden aynı olmaları gerekcekti. Diğer bir husus da bitkilerin belli bir uzunluk ve kıvama geldikten sonra artık büyümeleri ve başka bir duruma geçememeleridir. Oysa kendilerinde bulunan yapı varlığını devam ettirmektedir. Bu durumda söz konusu bitkinin gelişmesini durdurması başka bir nedene dayanmaktadır ve bu da cisimde yerleşik olan tabiatı değildir.³⁰ Dolayısıyla bitki buğdaya özgü olan nitelik (tabiat) nedeniyle meydana gelmediği gibi, içine atıldığı toprağın tabiatı gereği, ya da ona eşlik eden diğer unsurların yapıları gereği de meydana gelmiş değildir. Bilakis bütün bu sebepler bir araya gelerek tek bir şeyi meydana getirmişlerdir, demek gerekir.³¹

Yukarıda anlatılanlardan rahatlıkla şu çıkarabilir: Ebu Reşid ve onun gibi düşünen Mutezili alimler sebep-sonuç ilişkisini inkar etmekten çok, cisimlerin yapıları gereği mekanik bir zorunlulukla iş yaptığını savunan ve böylece Allah'ın âleme olan müdahalesini inkar eden kesimlere karşı çıkmışlardır.

Mutezile ekolü içerisinde bulunup cisimlerin kendilerinde bulunan yapıları gereği iş yapmadığını söyleyenler tabiatta görülen neden-sonuç ilişkisini açıklamak için bazı kavramlara dayanmışlardır. Onlardan biri *itimad*tır. Bu kavram genellikle Türkçe'ye *gerilme* gücü olarak aktarılmıştır. Fakat yerine göre bunu itme-çekme, kuvvet uygulama gibi lafızlarla açıklamak da mümkündür.

Öncelikle şunu ifade edelim ki Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmçılarından itimadın varlığını kabul edenler olduğu gibi yine aynı ekollerden bunu kabul etmeyenler de vardır. İtimad, her bir cisimde hissedilen itme ve çekme (mudafa'a-mümana'a), farklı yönlere doğru eğilim anlamına gelmektedir. Cisimlerde hissedilen bu güç bazen ağırlık ve hafiflik, bazen hareket ve sükun olarak ifade edilmiştir. Örneğin ağır bir taş taşıyan kimse taştan dolayı aşağıya doğru bir meyil/eğilim hissedecektir ki buna itimad denilmekte-

³⁰ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 132-134

³¹ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s.137

dir. İtimadın varlığını ortaya koyan delillerden biri de şudur: İki insan bir cismin her biri bir ucunu tutsa ve her biri onu kendine doğru çekse, o iki insandan her biri cismi kendine doğru çekerken öbür yönden gelen bir mukavemet/dirençle karşılaşacaktır. Şayet itimad ikisinde eşit seviyede ise biri diğerini kendi tarafına çekemeyecek şekilde direnç ortada duracaktır. Şayet birinin itimadı diğerine galip gelirse galip gelinen tarafa doğru ip çekilmiş olur.³² İtimad cisim üzerinde artık (zaid) olan bir arazdır. Cismin altı yönü olduğundan her bir yöne doğru bir itimadının olması da zorunludur.

İtimadı kabul eden Mutezili alimler onu iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan birincisine *tabii lazım itimad* (el-itimadu'l-lazimu't-tabii) adını vermişlerdir. Ağır olan cismin aşağıya doğru gitmesi bu tür bir itimad'dır. Diğerisi ise *itme itimadıdır* (el-itimadu'l-muctelibe). Yukarıya doğru atılan ağır cismin yükseğe doğru gitmesi ağırlık ve aşağıya doğru olan hafif bir cismin hareketi de hafiflik itimadı olarak ikiye ayrılmaktadır. Kelâmcılar itimadın özellikleri hususunda ittifak sağlayamamışlardır. Fakat neden-sonuç ilişkisini açıklamada bu kavramdan istifade etmişlerdir. Neden-sonuç arasında zorunluluk görmeyen kelâmcılar yine de neden-sonuç arasında bir ilişkinin varlığını kabul etmişlerdir. Onlar itimadı sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi açıklayan bir ilke olarak görmüşlerdir.³³ Esasen kelâmcıların itimad olarak ifade ettikleri şey, bugün bizim çekme ve itme gücü olarak ifade ettiğimizdir.

Ebu Reşid Mutezileden kimilerinin itimadı inkar ettiklerini söyler. Kendisi ise itimadın varlığını kabul edenlerdendir. Bunu birkaç yönden temellendirmek istemiştir. Ebu Reşid'e göre itimadın var olduğunun göstergelerinden biri bazı cisimlerin direnç göstermesi, bazılarının ise direnç göstermemesidir (hava gibi). İtimadın varlığını ortaya koyan hususlardan biri de kimi cisimleri hareket ettirmede zorlanmamız, kimlerinde zorlanmamamızdır. Cismin hareketini zorlaştıran bir mananın burada bulunması gerekir. Bu mana da ağırlık olarak ifade edilir.³⁴

³² Âmidî, *Ebkâr*, s.441

³³ İtimat ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cüveynî, Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, *eş-Şâmil fi usul'id-Din*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed, s. 273; Âmidî, *Ebkâr*, s. 444 vd.

³⁴ Ebû Reşid, *el-Mesâil*, s. 229

Diğer bir kanıt da şudur: Ağır olan cisim herhangi bir engel olmadığında aşağıya düşer. Bunu gerektiren bir mananın olması gerekir ki buna *aşağıya çekme* (el-itimadu sufflen) denilir. Zira cevherin bizzat kendisinin hareketi gerektirmesi/zorunlu kılması düşünülemez.³⁵ Belhî itimadı hareket ve sukûn olarak tarif etmiştir.³⁶ Nisâbüri ise itimadın hareket, sukûn ya da temas olmasının mümkün olmadığını söyler.³⁷ Zira hareket ve sukun kendi mahallerinde meydana gelirler. Temas etmenin de fiil meydana getirmede (tevlid) herhangi bir payı yoktur. Oysa itimad kendi mahallinin dışında başka bir yerde fiil meydana getirir.³⁸

Ebu Reşid en-Nisaburi, itimad konusunu çok detaylı bir şekilde incelemiş ve cisimlerin kendilerinde bulunan yapı gereği eylemde bulduklarını reddetmek için bu kavrama dayanmıştır. Zira ona göre âlemi meydana getiren cisimlerin yapıları gereği eylemde buldukları ortaya konulduğunda Yüce Allah'ın yaratıcılık vasfı ve âleme müdahalesine hâlele gelecektir. Bununla birlikte her ne kadar cisimler yapıları gereği eylemde bulunmuyorlarsa da meydana gelen işle o işin meydana gelmesinde etkisi olduğu görülen şey arasında bir ilişkinin olduğu da inkar edilememektedir. Bilakis Nisâbüri âlemde sebepsiz hiçbir şeyin meydana gelmediğini söyler.³⁹ İşte âlemde sebep-sonuç ilişkisi bağlamında meydana gelen olayları izah etmek için Ebu Reşid en-Nisâbüri dahil Mutezile kelâmcılarının ve Ehl-i Sünnetin önemli bir kısmı *itimad* kavramına dayanmışlardır.⁴⁰

B-EHL-İ SÜNNET KELAMINDA NEDENSELLİK

Neden-sonuç ilişkisi yukarıda da ifade edildiği gibi âlemin yaratılması konusuyla doğrudan alakalı bir husustur. Bilindiği gibi âlemin yaratılması problemi felsefeciler ve kelâmcılar arasında uzun süren tartışmalara konu olmuştur. Felsefeciler bir bütün olarak âlemin kadim olduğunu, zaman ba-

³⁵ Ebü Reşid, *el-Mesâil*, s. 229

³⁶ Ebü Reşid, *el-Mesâil*, s. 229

³⁷ Ebü Reşid, *el-Mesâil*, s. 230

³⁸ Ebü Reşid, *el-Mesâil*, s. 230

³⁹ Ebu Reşid, *el-Mesâil*, s. 152

⁴⁰ Bkz. Ebu Reşid, *el-Mesâil*, 229 ve

kımından bir başlangıcının olmadığını bu bağlamda kendisini önceleyen herhangi bir şeyin olmadığını iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra âlemi oluşturan cisimlerdeki değişimler ve dönüşümler âlemin cüzlerine yerleştirilmiş bir yapının gereği olarak meydana gelmektedir. Onlar, genellikle dört unsur olarak niteledikleri sıcaklık-soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi tabiatları, âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümlerin nedeni olarak görmüşlerdir. Bunlar ve meydana getirdikleri sonuçlar arasındaki ilişkiyi de zorunlu görmüşlerdir.

Kelâmcılar ise âlemin oluşumunda ve onda meydana gelen birleşmeler (terkip) ve dağılımlarda tab'ın ve tabiatların etkisini inkar eden, olumsuzlayan bir tavır takınmışlardır. Onlar Yüce Allah'ın müdahalesini ortadan kaldıran ve bütün olup-biteni tab' ve tabiatlarla açıklayan anlayışları yadsımışlardır. Bundan dolayı da genel anlamda kelâmcılar özelde de Eş'arilerin nedenselliği reddettikleri genel kabul görmüştür.⁴¹

İmam Eş'ari'nin bize intikal eden eserlerinde nedensellik konusu işlenmediğinden onun bu konuya ilişkin görüşlerini ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Fakat Eş'ari'den sonra mezhebin önemli temsilcilerinden olan Bakıllânî'nin bu konuya ilişkin açıklamalarına rastlanmaktadır. Bakıllânî evrende meydana gelen fiillerin cisimlerde bulunan yapılar (tabâ'ı) nedeniyle olduğunu iddia edenlere yönelik (ehlu't-tıba') eleştiriler ortaya koyarken illet-malul ilişkisine dair görüşünü de açıklamıştır. O, bu bağlamda üç konu üzerinde durmuştur. 1. Âlemin Yaratıcısı âlemin, varlığını zorunlu olarak kendisinden aldığı yapılardan bir yapı değildir. 2. Âlemin, sıcaklık (el-harâre), soğukluk (el-Burûde), yaşlık (er-rutûbe), kuruluk (el-yebûse) şeklinde dört tabiatın (et-Tabâi' u'l-erba'a) meydana geldiğini iddia eden filozoflar doğru söylememişlerdir. 3. Bu âlemi yaratan (Saniu'l-âlem), ona şekil veren (el-Musavvir), onu idare eden (el-Mudebbir) ona zarar ve fayda veren yedi gezegen (el-eflâku's-sab'a) değildir.⁴² Bakıllani yukarıda

⁴¹ Örneğin Wolfson, sebeblik başlığı altında öncelikle "Sebepliliğin İnkârı" başlığını atarak kelâmcıların genel tavrının sebebliği inkar olduğunu söyler. Buna karşılık "Sebepliliği tasdik" başlığı da atar burada Muammer ve Nazzam'ın sebebliği kabul ettiklerini ifade eder. Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 397-459

⁴² Bâkıllânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayip, *Kitâbu tembidu'l-evâil ve telbisu'd-delâil*, (thk. İmâduddin Ahmed haydar), Beyrut s. 53

bahsedilen konuların her biri üzerinde detaylı bir şekilde durmuş ve bu bağlamda âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümlerin âlemi oluşturan cisimlerde yerleşik tabiatlar olmasına karşı çıkmıştır.

Bakıllani bu bağlamda şunları söyler: “Âlemin sonradan meydana gelmesinin nisbet edildiği yapı (et-tabia) ya kadimdir ya da muhdestir. Eğer kadim ise bu durumda ondan meydana gelen oluşumların tümünün kadim olması gerekir. Zira söz konusu yapı ezelden beri vardır ve oluşumların (el-kâinât) ondan meydana gelmesini engelleyecek bir şey de yoktur. Bu durumda âlemin de yapı ile birlikte kadim olması gerekecektir. Dolayısıyla taşta söz konusu yapı bulunur bulunmaz hemen kendisinde itimadın olması gerekecektir. Aynı şekilde, ateşte bulunan yakıcılık ya da içkide bulunan sarhoşluk herhangi bir engel de yoksa bunlar yapılarının gereğini ortaya koyarlar.⁴³ Yok eğer âlemin kendisinden meydana geldiği yapı kadim değil de muhdes ise bu durumda söz konusu yapı ya başka bir yapıdan meydana gelmiştir ki bu durumda âlemin kendisinden meydana geldiği yapı da muhdes olmuş olur. Zira bir tabiatın başka bir tabiatten meydana geldiğini sonsuza dek sürdürdüğümüzde âlemin meydana gelmesi imkansız olacaktır. Zira yapılar bu şekilde sonsuza doğru devam edip gidecektir. Yok, eğer âlemi zorunlu kılan tabiat herhangi bir tabiattan meydana gelmemiş ise bu durumda âlemin kendisini zorunlu kılan bir yapıdan meydana gelmemiş olması da mümkün olmuş olur.⁴⁴

Bakıllânî, âlemin dört unsurdan meydana geldiği ve âlemde meydana gelen değişimler ve dönüşümlerin bu dört unsurun sonucu olduğu şeklindeki filozofların görüşünü de reddetmiştir. O bu bağlamda şöyle demiştir: “Bu dört unsur cisimlerde sonradan meydana gelmiş birbirilerine zıt arzılardır. Bunların zıt olarak değerlendirilmelerinin nedeni de aynı yerde aynı anda sıcaklık ve soğukluğun ya da yaşlık ve kuruluğun bulunmasının imkânsız olmasıdır. Bu tabiatlar /unsurlar (et-tabâi’) hareket-sukûn, beyaz-siyah vs birbirine zıt diğer arzular hükmündedirler. Bu unsurların kadim olmaları

⁴³ Bakıllânî, *et-Temhid*, s. 54

⁴⁴ Bakıllânî, *et-Temhid*, s. 55-56

imkânsızdır. Bu da söz konusu yapıların muhdes olmalarını ve herhangi bir tabiatın meydana gelmemiş olmalarını gerektirmektedir. Bu tespit, âlemin diğer unsurlarının da herhangi bir tabiat olmadan meydana gelmiş olmalarını mümkün kılmaktadır.⁴⁵

Âlemin dört unsurdan meydana gelmesini her cisimde bu dört unsurun bulunmasına bağlayanlara da Bâkılânî eleştiri yöneltmiştir. Ona göre her cisimde yukarıda anılan dört tabiatın bulunması cisimlerin onlardan meydana geldiğine delil ise bu durumda cisimlerin aynı zamanda aydınlıktan, karanlıktan, renklerden, kokulardan tatlardan, hareketlerden ve durağanlıklardan da meydana gelmiş olması gerekecektir. Zira hiçbir cisim bu niteliklerden sıyrılamaz. Bu da âlemi oluşturan cisimlerin dört yapıdan meydana geldiği iddiasını geçersiz kılmaktadır⁴⁶

Bâkılânî cisimlerde bulunan yapıların fiiller meydana getirmesine de şu şekilde karşı çıkmıştır: Sarhoşluk, yakma, soğutma, doyurma, susuzluğu giderme ve bunlara benzeyen olaylar, şayet yapılardan birinden meydana gelmiş olsaydı bu yapı ya yapının yerleştiği cismin (el cismu'l-matbu') kendisi ya da cismin dışında başka bir mana olmuş olurdu. Şayet cismin kendisi olmuş olsaydı, diğer bütün cisimlerin sarhoşluk, doyurma, susuzluğu giderme gibi fiilleri zorunlu olarak meydana getirmeleri gerekecekti. Aynı şekilde cisimlerin yan yana gelmesi (mucaveret); soğutma ve ısıtmayı zorunlu kılacaktı. Zira bütün cisimler tek bir cinstirler. Dolayısıyla herhangi bir şey bir etkiyi zorunlu kılıyor ise benzeri olan şeyin de aynı etkiyi zorunlu kılması gerekecektir. Oysa her bir cisimde farklı farklı niteliklerin/arazların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da âlemde meydan gelen şeylerin dört tabiat vasıtasıyla olmadığını ortaya koymaktadır.

Bâkılânî bu şekilde âlemde meydana gelen değişimlerin cisimlerde bulunan tabiatların (dört unsur) eseri olmadığını ortaya koyduktan sonra bu değişimlerin en azından görünürde bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğini kabul eder. Fakat yine yukarıda ifade edilenlere paralel olarak bunla-

⁴⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 57

⁴⁶ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 58

rın cisimlerde bulunan tabiatların zorunlu sonucu olduğu görüşünde değildir. Nitekim o bu konuda şöyle der: Birçok kimse yanma ve sarhoşluğun ateşin hararetinden ve içkinin sertliğinden olduğunu zaruri ve duyusal bir bilgi ile bildiklerini söylerler. Oysa bu büyük bir cehalettir/bilgisizliktir. Bu olayda bizim gözlemlediğimiz ve duyumsadığımız şey, içki içildiğinde ve cisim ateşle bir araya getirildiğinde cisimde gözlenen değişimdir. Bu yalnızca içki için sarhoş olması ve ateşle bir arada olan cismin yanması şeklindeki değişimdir. Fakat meydana gelen yeni durumun kimin fiili olduğu gözlenememektedir. Onun kimin fiili olduğu ancak titiz bir inceleme ve detaylı bir araştırmayla anlaşılabilir. Bu konuda kimileri bu fiilin yoktan var eden Kadîm varlığın fiili olduğunu söyler ki bizim gerçek olarak gördüğümüz görüş budur. Kimileri de cismi ateşin yanına koymayı ya da şarabı içmeyi kişinin kendi fiili olduğunu söyler ve bunları sarhoşluk ve yanma fiilinin sebebi olarak görür. Kimileri de bu fiil, “cisimde bulunan bir yapıdan/tabiatın kaynaklanmaktadır fakat bu tabiat cismin kendisi midir, yoksa cismin dışında bir mana mıdır, bilemem der.”⁴⁷ Yukarıdaki alıntı dikkate alındığında Bakillânî'nin ateş ile yanan cismin bir araya gelmesi ile bir yanma olayının meydana geldiğini, aynı şekilde içkinin içilmesi ile sarhoşluk olayının meydana geldiğini; dolayısıyla ateşin yanmanın, içki içmeyi de sarhoşluğun nedeni olarak gördüğünü fark eder. Fakat bununla birlikte meydana gelen yanma olayının ve sarhoşluğun gerçek failinin gözlenemeyeceğini söyler. Ona göre burada gerçek fail yoktan var eden Yüce Allah'tır.

Eş'ari kelâmında kozalite problemini filozofları hedef alarak en sistemli bir şekilde ifade eden kişi kuşkusuz Gazalî'dir. O, kendisinden önceki Bâkîllânî, Cüveynî, Bağdâdî gibi kelâmcıların görüşlerini toparlayarak ve bir düzene sokarak yeniden formüle edip filozoflarla çetin bir tartışmanın içine girmiştir. *Tebafütü'l-felâsife* adlı eserinin en önemli tartışma konularından birini kozalite problemi oluşturmaktadır. Gazalî neden-nedenli ilişkisini filozofların mucizeleri inkarına bağlı olarak ele almıştır. Onların asanın bir yılanı dönüşmesini, ya da ölümlerin diriltmesini imkansız görmesi gibi hususlar lahuti planda bu konunun ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

⁴⁷ Bakillânî, *et-Temhid*, s. 62

Mutezili bazı alimler hariç kelâmcıların çoğunluğunun sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi inkar ettikleri yukarıda ifade edilmişti. Onların Yüce Allah'ın gücüne ve Onun bağımsız Fail oluşuna ilişkin vurguları tabii âlemde iradeye dayalı olsun ya da olmasın her türlü tabii fiili inkar etmelerine ve onu Allah'ın yaratma gücüne bağlamalarına yol açmıştır. Eş'arilerin, kendi eylemlerini gerçekleştirmede insana istitaat ve kudret nisbet edenleri ümmetin Mecusileri olarak değerlendirip, eylemleri yaratanla birlikte istitaat ve kudret gibi başka failer kabul eden müşrikler olarak nitelendirmeleri onların bu konudaki hırslarını ortaya koymaktadır. İşte böyle bir durumda âlemde olup biten olayları iradesi olmayan cisimlere; bu cisimlerde bulunan bir tabiata nisbet edilmesi onların kabul edebilecekleri bir şey değildi.

Gazali kozalite problemini *Tebafû'*ün 17. problemi olarak ele almıştır. Sebep ile müsebbep arasında zorunlu bir ilişkinin varlığının inkarıyla konuya giriş yapan Gazali, mantıksal kavramlar ya da tanımlar arasında karşılıklı bir gerektirmenin (telazüm) olabileceğini söyler. Örneğin şart ve şartlı (şart-maşrût) arasında bir karşılıklı gerektirmenin; sağ-sol; aşağı-yukarı gibi kavramlarda da bir mütekabiliyetin/karşıtlığın olduğunu söyler. Ona göre sebep ve sonuç olarak ifade edilenler arasındaki ilişki ise az önce andığımız ne şart ve şartlı ilişkisi ne de kavramlar arası karşıtlık ilişkisi değildir. Bu ilişki ona göre ilintisel (arazi) ve imkâna dayanan bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle birbirini takip eden iki olay ya da zaman ve mekan bakımından yan yana gelen iki olay arasındaki ilişkidir.

Gazali'ye göre filozoflar tabiat olayları arasında zaruri bir ilişkinin olduğunu ortaya koyacak delillerden yoksundurlar. Onları sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu düşüncesine sevk eden şey yalnızca gözlemdir. Oysa gözlem (el-muşahede) bir şeyin bir şey yüzünden meydana geldiğine delalet etmez yalnızca bir şeyin bir şeyin yanında ve onunla beraber meydana geldiğine delalet edebilir. Yoksa o şeyin söz konusu sonucun meydana gelmesinin tek illeti/nedeni olduğunu ortaya koyamaz. Gazali'ye göre cansız varlıklara fiillerin nispet edilmesi-örneğin ateşe yakma fiilinin isnad edilmesi-yalnızca bir tahakkümdür. Zira cansız olan ateşin herhangi bir fiili yoktur, ancak diri olan fiil meydana getirebilir. Bâkılânî'de de benzer bir görüşün sa-

vunulduğunu yukarıda ifade etmiştik. Görünen nesnelere, cansız varlıklarda meydana gelen fiillerin faileri olma durumu ortadan kalktığına göre meydana gelen bütün fiillerin Yüce Allah'a isnat etmek gerekecektir. Zira Yüce Allah sebeplerin sebebidir.⁴⁸ Gazali'ye göre neden-sonuç arasındaki bu tür bir ilişkinin kaynağı adet/alışkanlıktır. Zira adet yoluyla bir şeyin bir şeyin arkasından geldiği zihnimize iyice yerleştiğinde bu iki şey arasındaki ilişkinin zaruri olduğu ve birincinin ancak ikinciyle var olduğu zihnimizde kazanılmak olur. Ona göre ise bu ilişki zaruri değildir. Zira Yüce Allah-hak/gerçek fail-mucizeler ortaya koymak suretiyle adeti/olağan akışı bozabilir. Ona göre bu durumda sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, itibaridir.

Gazali neden-sonuç arasındaki ilişkiyi ateş-pamuk örneği bağlamında ele alıp bu konudaki görüşünü net ifadelerle ortaya koymuştur. Farklı örnekler gündeme getirip zihinleri karıştırmak yerine ateş-pamuk örneği üzerinden görüşlerini aktarmak istediğini söyleyen Gazâlî "Biz ateş ve pamuğun bir araya gelip yanma olayı olmadan öylece durmalarını mümkün görüyoruz. Aynı şekilde ateşle yan yana gelmeden pamuğun yanmış küle dönüşmesini mümkün görüyoruz."⁴⁹ şeklinde konuya ilişkin görüşlerini ifade etmiştir. Gazali'ye göre bu konu üç iddiaya dayanmaktadır. Birincisi filozofların ateş-pamuk örneğinde fail olarak ateşi görmeleridir. Onlara göre ateş irade sahibi olmayan, tabiatı itibariyle fail olan ve yanma olayından vazgeçme imkanı olmayandır. Gazali bu anlayışa şu şekilde karşı çıkmıştır. Bize göre pamukta karalığı yaratmak suretiyle yanmayı yapan (fail), pamuğun cüzlerini birbirinden ayıran ve o cüzleri yakıp kül haline getiren Yüce Allah'tır. Yüce Allah bunu ya melekleri vasıtasıyla yapmıştır ya da vasıtasız olarak yapmıştır. Zira ateş cansız bir varlıktır ve fiili yaktır.⁵⁰

Gazali bu konudaki görüşlerini şu şekilde temellendirmiştir. Ateşin yanma eylemini gerçekleştirdiğine ilişkin delil nedir? diye soran Gazali'ye göre; ateş ile pamuğun yan yana geldiklerinde yanma olayının gözlemlenmesinden başka bir şey değildir. Ona göre gözlem (müşahede) yanma ola-

⁴⁸ Gazâlî, Ebu Hamid, *Tebafütü'l-felâsife*, thk. M. Bouyges, Daru'l-Maşrık, Beyrut, s. 26-27

⁴⁹ Gazâlî, *Tebafüt*, s. 195

⁵⁰ Gazâlî, *Tebafüt*, s. 196

yının pamuk ile ateşin bir arada olmalarından meydana geldiğine delalet eder, fakat yanmanın ateş ile böyle olmadığına ve ondan başka nedenin olmadığına delalet etmez.⁵¹

Hz. İbrahim örneğine sözü getiren Gazali'ye göre, filozofların ateşin ateşlik vasfını koruyarak Hz. İbrahim'i yakmasını inkar etmişlerdir. Ama onlara göre Hz. İbrahim'in yanmamasındaki asıl sebep ya ateşten sıcaklığın alınmasıdır ya da onun bedeninin taşa veya ateşin etkilemediği başka bir şeye dönüşmesidir. Oysa Gazali'ye göre ne ateşin sıcaklığının alınması ne de Hz. İbrahim'in bedeninin başka bir şeye dönüşmesi mümkündür.⁵²

Bu şekilde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin reddedilmesi durumunda evine bir kitap bırakan kimsenin eve geldiğinde bunun bir yılana ya da bir köpeğe; külün bir miske dönüşmesinden emin olamayacağını söyleyenlere Gazali şu şekilde karşılık vermiştir: “Evet bütün bunlar olabilir. Çünkü Yüce Allah imkan dahilinde olan her şeye kadirdir”, der.⁵³ Bu durumda her an her şey olabileceğinden insanların bilgilerine güvenmesi ve ileride olabilecekleri tahmin etmesi güçleşir ve hatta bilim yapması imkansız hale gelir. Gazali buna itiraz eder. Zira ona göre her ne kadar yukarıda anılan şeylerin hepsini yapmak Allah için mümkün olsa da Yüce Allah bu mümkün şeyleri yapmadığının bilgisini de bizde yaratmıştır. Burada dayanacağımız şey Allah'ın adetidir (adetullâh), Yüce Allah adetini bozmayacağına garantisini vermiştir. Sadece peygamberlerini gönderdiğinde onlara adeti bozan, hariku'l-ade bazı mucizeler verir. Bunlar da nadiren olan olaylar olduğunda olağan akış Yüce Allah'ın bir adeti olarak devam eder. Dolayısıyla bu işlerin meydana gelmesi bir zorunluluk değil bir imkandır; olması da olmaması da mümkündür. İşte sebep-sonuç olarak görülen şeylerin ard arda meydana gelmeleri bunların olağan akışa göre olduklarının zihnimizde yerleşmelerine neden olmaktadır.⁵⁴ Burada daha önce Mutezilî bazı alimlerde gördüğümüz *adet* kavramının işlevsel hale getirilerek sebep-sonuç ilişkisinde istihdam edildiği

⁵¹ Gazâlî, *Tebâfüt*, s. 196

⁵² Gazâlî, *Tebâfüt*, s. 198

⁵³ Gazâlî, *Tebâfüt*, s. 199

⁵⁴ Gazâlî, *Tebâfüt*, s. 199

ve sebep-sonuç ilişkisinin bir zorunluluğa değil, bir adete/alışkanlığa dayandığı temellendirilmiş olmaktadır. Bilindiği üzere 19. yüzyılda *David Hume* da varlıklar arasında zorunlu nesnel bir ilişkinin olmadığını iddia ederek Gazali ile paralel bir anlayış ortaya koymuştur.

SONUÇ

Kelâm kozmolojisinde ele alınan konulardan biri de sebepliliktir. Kelâmcılar sebep-sonuç (illet-malul) başlığı altında bu konuyu işlerken tabiatta meydana gelen değişim ve dönüşümleri izah etmekten çok, insanların fiillerinin, irade ve istiaatla olan ilişkisini ele almışlardır. Onlar tabiatta görülen sebepliliği daha çok cevher ve cisimlerin özelliklerini incelerken ya da evrende mekanik bir zorunluluğun olduğu, kainatta görülen değişim ve dönüşümlerin cisimlerin sahip oldukları tabiatlardan kaynaklandığını iddia eden *debriyye*, *ehlu't-tıba'*, *ashabu'l-heyula* ile olan polemiklerinde onlara karşı çıkarken dile getirmişlerdir. Onlar âlemde meydana gelen bütün değişimleri Allah'ı hesaba katmadan açıklayan felsefi düşüncelerden rahatsızlık duymuşlardır. Bundan dolayı da kelâmcıların sebep-sonuç arasındaki zorunluluğa karşı çıkarken neyi amaçladıklarını, bununla neye dikkat çekmek istediklerini dikkate almak zorunludur.

İlk dönem kelâmcılarının bazılarında sebebin, sonucunu zorunlu kıldığına ilişkin bazı görüşlere rastlanmaktadır. Örneğin Muammer, cevherlerin kendilerine yerleştirilmiş tabiatları gereği arazlarını kendilerinin meydana getirdiğini, bu anlamda Allah'ın arazları yarattığından bahsedilemeyeceğini iddia etmiştir. Nisaburi'nin aktardığına göre Belhi de, tabiatın sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi dört unsurdan oluştuğunu ve âlemde görülen değişim ve dönüşümlerin bunların zorunlu sonuçları olduklarına inandığı ifade edilmiştir. Bu anlayışı benimseyenlerde Demokritos'un determinist anlayışının etkisi kolaylıkla görülebilmektedir. Bu anlayış Tanrının tabiata müdahalesine imkan tanımadığı için eleştirilmiştir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve İskâfi, Nisâbüri gibi Mutezililer ise cisimlerin kendi tabiatlarıyla sonuçlarını zorunlu kıldığı görüşüne karşı çıkmışlardır. Yüce Allah'ın yukarıya fırlatılmış bir taşı belli bir süre geçecek şekilde düş-

me filini yaratmadan öylece havada tutmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Burada ifade edilen düşme olayının yaratılma olarak ifade edilmesi dikkat çekmektedir.

Kelâmcılar determinist-mekanik zorunluluğu inkar etmişlerdir fakat âlemde sebep-sonuç arasında bir ilişkinin varlığını da kabul etmişlerdir. Onlar sebep-sonuç ilişkisini izah etmede dört kavrama dayanmışlardır. Birincisi *itimad*tır. İtimad, bir cisme uygulanan kuvvete karşı o cismin gösterdiği mukavemet, direnç olarak ifade edilmiştir. Cisimlerde bu türden bir direncin, gücün olduğu kabul edilmiştir. İkinci kavram *iktirand*ır, yani o, sebep ve sonucun bir arada olmasıyla söz konusu sonucun meydana gelmesidir. Kelâmcılar bunu önemsemişlerdir. Dolayısıyla sebep, sonucunu zorunlu kılmıyorsa da sonucun meydana gelmesi için bir şart konumundadır. Örneğin canlı olmak ilim sahibi olmayı zorunlu kılmaz. Fakat alim olmak için canlı olmak bir şart konumundadır. Diğer bir kavram *tevlitt*ir, fakat bu kavram daha çok insandan kaynaklanan dolaylı fiiller için kullanılmıştır. Sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan kavramlardan biri de *adet*'tir. Kelâmcılar âlemde sebep-sonuç arasındaki ilişkinin bir zorunluluk değil, bir adet olduğu görüşündedirler. Onlara göre meydana gelen sonuçları daima bir sebeple birlikte gördüğümüz için sebeplerin sonuçları zorunlu kıldığı vehmine kapılırız. Oysa bu bir alışkanlığa dayanmaktadır fakat bu alışkanlığın devam etmeyeceğinin garantisi yoktur.

Gazali adet teorisini temellendirmek için büyük gayret göstermiştir. Ona göre adet teorisi ilim yapmamıza engel değildir. Zira adetin devam etmesinin garantörü Allah'tır. Allah adetinde değişiklik yapmaz. Bazı durumlarda Allah adetini değiştirir. Çünkü Allah peygamberliğe delil göstermek için adetinde değişiklik yaparak mucize yaratır.

Böylece tabii determinizm reddedilerek dinler için çok önemli olan mucizeye yer açılmış olur.

Kaynakça

Amidi, Seyfuddin, Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-din. (thk. Ahmed Ferdi el-Mezidi). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,2003.

- Bağdadi, Ebu Mansur Adülkahir b. Tahir, Mezhepler Arındaki Farklar, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayip, Kitâbu temhidu'l-evâil ve telhisu'd-delâil, (thk. İmaduddin Ahmed haydar), Beyrut,1987.
- Cürcânî,, Seyyid Şerif b. Ali, et-Ta'rifât, tsz, ysz
- Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, eş-Şâmil fi usuli'd-Din, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-Kutubi'l-ilmiiye, Beyrut, 1999.
- Ebû Rîde, Ebu Ride, Muhammed Abdülhadi, min şuyuhi'l-mutezileti İbrahim b. Seyyâr en-Nezzam ve ârauhu'l-keâmîyeti'l-felsefiyye, Daru'n-
- Ebu'l-Bekâ, Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, el-Kulliyât mucem fi'l-istilâhât ve'l-furûki'l-luğaviyye tahk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, Beyrut, 1993
- El-İci, Adudullahiveddin Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm, Beyrut-Kahire Dımaşk, tsz
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basri Makâlât
- Gazâlî, Ebu Hamid, Tehafütü'l-felâsife, thk. M. Bouyges, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1990.
- İbn Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, Lisânu'l-Arab, Daru'l-Fikr, 1990, c. XI
- Nader, Elbir Nasri, Felsefetü'l-Mutezile, Daru'n-Neşri's-Sekâfi, İskenderiye, tsz
- Nisâbü'rî, Ebu Reşid, el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, tahk. Maan Ziyade – Rıdvan es-Seyyid, Ma'hadu'l-Enmâi'l-Arabî, Beyrut, 1979.
- Şehristânî, Abdülkerim, Kitâbu nihâyeti'l-ekdâm fi ilmi'l-keâm, Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, tsz.
- Wolfson, H. Austryn, Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı-, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.

KUDÜS VE OSMANLI ARŞİV VESİKALARI IŞIĞINDA YAHUDİLERİN BÖLGEYE YERLEŞMELERİ ÜZERİNE NOTLAR

MEHMET MAHFUZ SÖYLEMEZ

PROF. DR., İSTANBUL Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM ÜYESİ.

Özet

Kudüs, Müslümanların namaz kılmak için yüzlerini döndüğü ilk kabledir. Bu sebeple o, bütün Müslümanlar için önemli ve kutsal bir mekândır. Kudüs, Ömer bin Hattab iktidara gelmeden önce Yahudi ve Hıristiyanların kontrolündeydi. Müslümanların 637 yılında burayı fethetmesi, İslam tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Burası 462 yıl boyunca Müslümanlar tarafından huzur ve barış içerisinde yönetilmiştir. Buradaki bütün dini azınlıklar Hz. Ömer'in önerdiği adalet ilkesi çerçevesinde yaşamıştır. Kudüs, Osmanlı yönetimi altına girdiği dönemlerde ise Yahudi nüfusu buralarda giderek çoğalmıştır. Yahudiler burada Osmanlı yönetimi altında adaletle yaşamışlardır. Bu makalenin amacı özellikle Osmanlı döneminde Kudüs'te gelişen olaylara ışık tutmaktır.

Anahtar Kelimeler

Kudüs, Kible, Müslümanlar, Ömer İbn Hattab, Osmanlı.

Abstract

Jerusalem is the first Qibla in other words the first destination where Muslims turned their faces to perform the salaah prayer. For that reason it is one of the most important and most sacred places for all Muslims. Jerusalem was under control of Jews and Christians before coming of Caliph Umar ibn al-Khattab to the power. The Muslim conquest of Jerusalem under the caliph Umar in 637 was clearly an important moment in the city's history. For the next 462 years, it would be ruled by Muslims, with religious freedom for minorities protected according to the Treaty of Umar. Following the Ottoman conquest the condition of the country's Jews slowly improved, and their numbers increased substantially especially with a gradual decline in the quality of Ottoman rule. This article aimed to shed light on events of that period.

Keywords:

Jerusalem, Qibla, Muslims, Umar ibn al-Khattab, Ottoman.

GİRİŞ

Müslümanların ilk kiblesi olan Kudüs'ü bağrında koruyan Filistin, binlerce yıl öncesine dayanan bir tarihe sahiptir. Kenanî Arapların ana yurdu olan bu bölge, Hz. Musa döneminden itibaren İsrail oğullarının meskûn olduğu bir mahal haline gelmiştir. Tarihi rivayetler Hz. Musa'nın MÖ 13. yüzyılda, İsrail oğullarını Mısır'dan çıkararak Filistin bölgesine getirdiğini ifade etmektedir. MÖ 586 tarihinde Babillilerin; 538 tarihinde İranlıların daha sonraki dönemlerde Roma imparatorluğunun hâkimiyetine girmiş olan bölge, sürekli kan ve gözyaşına şahit olmuştur. Nitekim miladi 70 yılı dolaylarında Doğu Roma İmparatoru Titus tarafından gerçekleştirilen katliam sonucunda da birçok Yahudi öldürülmüş, kalanların önemli bir kısmı ise bölgeden uzaklaştırılmıştır.¹ Medi-

¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Raymond P. Scheindlin, A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood, (Oxford, Oxford Uni-

ne Yahudilerinin bu katliamdan kurtulanlar oldukları sanılmaktadır.²

Elinizdeki makale genelde Filistin özelde ise Kudüs konusuna yoğunlaşacaktır. İki parçadan oluşan makalenin ilk kısmı bölgenin Müslümanların hâkimiyetine geçişini ikinci kısımda ise Osmanlı Arşiv vesikaları merkeze alınarak bölgeye Osmanlının son dönemlerinde gerçekleşen Yahudi göçünü incelemektedir. Makalenin ikinci kısmını yazarken, yıllar önce “*Osmanlı Arşiv Vesikaları Işığında Filistin’e Yahudi Göçü Üzerine Bir Derkenar*” başlığıyla yazdığım yazıdan önemli ölçüde faydalandığımı ifade etmeliyim.³

1. Kudüs’ün Müslümanların Hâkimiyetine Geçiş

İslam’ın nazil olduğu dönemde Hıristiyanların kontrolünde bulunan Filistin bölgesi, Hz. Ebûbekir döneminden itibaren Müslümanların yönetimine girmiştir. İslam fetihleri başladığında Amr b. el-Âs, Hz. Ebûbekir tarafından Filistin cephesine komutan olarak tayin edilmişti. Hatta Bizans’a karşı bölgede yürütülen ilk savaşlar da onun komutasında cereyan etmiş, başta Gazze ve Nablus olmak üzere birçok kent İslam topraklarına katılmıştı.⁴ Kısa süre içerisinde bölgenin önemli bir kısmını hâkimiyeti altına almayı başaran Amr, Kudüs önlerine geldiğinde şehrin kendisine teslim edilmesi amacıyla İlya Patriğine elçi göndermiştir. Patriğe teslim edilmek üzere elçiye verilen mektubu, bir taraftan Amr’ın kişiliğini yansıttığı, diğer taraftan da Kudüs fatihlerinin taleplerini içerdiği için olduğu gibi aktarmak istiyoruz. Oldukça sert ve biraz da tepeden bakan mektubun metni aynen şu şekildeydi:

versity Press, 1998); James Maxwell Mille, A History of Ancient Israel and Judah, (Nashville, John Knox Press, 1986); Martin Goodman, Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations, (Vintage, 2008); Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, İstanbul: İsam Yayınları, 2008). Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, (Ankara: 1998), s. 271. Kur’an da Hz. Musa’nın Peygamber olarak gönderilmesi, Firavun ile mücadelesi ve İsrailoğulları’nı Mısır’dan çıkarıp Filistin’e getirmesi konusunda ayrıntılı bilgiler aktarmaktadır. Örnek kabilinden bkz. Şuara 26/10 vd.; Kasas 28/7 vd.

² Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Şemsettin Günaltay, İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), s. 252.

³ Bahsettiğim yazı İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etütleri Dergisi’ Çorum 2009’da yayınlanmıştır.

⁴ Bkz. Belazurî, Futuhu’l-Buldân, (çev.: Mustafa Fayda), (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar, 1991), s.197.

Bismillahirrahmanirrahim

Amr b. el-Âs'dan İlya Patriğine

Hidayete tabi olanlara, kendisinden başka İlah bulunmayan Yüce Allah'ın ilahlığına ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman edenlere selam olsun. Emma ba'd, Rabbimizi hayırla övüyor ve kendisine çokça hamd ediyoruz. Allah, elçisi [Muhammed'i göndererek] bize merhamet etmiş, bizi onun risaletiyle müşerref kılmış, dini ile yüceltmış, kendisine itaat ettirerek bize izzet katmış, ihlaslı bir şekilde bir tek onun uluhiyet ve rububiyetini öğrenip ona inanmamızı sağlayarak bize ikramda bulunmuştur. Bizler, Allah'a hamd olsun ki, ona hiçbir şeyi eş koşmayız. Onun dışında hiçbir varlığı ilah edinmeyiz. Zaten böyle bir şey söylersek haddimizi aşmış oluruz. Allah'ı bütün eksikliklerden tenzih eder, ona hamd ve sena ederiz. Siz [Hristiyanları] çeşitli guruplara bölen Allah'a hamd olsun. Ki o, inkârınızdan dolayı, sizleri dini birçok kümeye bölmüştür ki her bir parça sahip olduğu ile sevinmektedir. Sizden kiminiz Allah'ın oğul, kiminiz ikinin ikincisi, kiminiz ise üçün üçüncüsü olduğuna inanmaktadır. Allah'a şirk koşanlar uzak olsunlar ve yok olsunlar. Allah onların söylediklerinden çok yüce ve çok uludur. Sizin izzetinizi söküp alan, hükümdarlarınızı bu topraklardan kovan, patriklerinizi öldüren; bizi ülkelerinize, malınıza ve memleketlerinize varis kılan, sizleri Allah'ı inkâr etmeniz ve ona şirk koşmanızdan dolayı zelil hale getiren ve sizi davet ettiğimiz Allah ve Resulüne imanla baş başa bırakan Allah'a hamd olsun.

Benim bu mektubum size ulaştığı zaman İslam'ı kabul ediniz ki emniyette olasınız. Şayet İslam'ı [bir din olarak] kabul etmeyecekseniz gelin size aşağılanarak ödemeniz gereken cizye hususunda anlaşma metni yazalım. Aksi takdirde kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'a and olsun ki üzerinize ardı ardına süvari ve yayalarımı göndereceğim. Bütün savaşılarınızı öldürmeden, çoluk çocuğunuzu esir etmeden sizden elimi çekmeyeceğim. [Bu durumda] sizler daha önce var olan, ancak günümüzde kendilerinden hiçbir iz kalmayan ümmetler gibi oluverirsiniz.⁵

⁵ Tarafımızdan tercüme edilen mektubun Arapça metni için bkz. Muhammed Hamidullah,

Amr b. el-Âs'ın bu mektubu kendisi de bir Hıristiyan olan Fih tarafından Kudüs'e getirilmiştir. Mektubu alan patrik, Kudüs'ün ileri gelenleriyle yaptığı istişareler sonucunda yaklaşmakta olan Bizans askerleri ile Müslümanlar arasında sürmesi beklenen savaşın sonucunu bekleme kararı vermiştir. Bunu da bir mektupla Amr b. As'a bildirmiştir.⁶

Öte taraftan Bizans askerlerinin bölgeye gelmesi üzerine Halid b. Velid komutasında güçlerini birleştiren Müslümanlar, yenilmez olarak tahayyül edilen Herakliyas komutasındaki Doğu Roma ordusunu Yermuk'ta büyük bir hezimete uğratmıştır.⁷ Bu hezimet Kudüs ile birlikte Filistin ve Suriye bölgesinin tamamını Müslümanların hücumlarına açık hale getirmiştir. Yermuk savaşından sonra Filistin cephesinin de komutasını üstlenen Ebu Ubeyde b. Cerrâh, Filistin bölgesinin büyük bir kısmını kontrol altına aldıktan sonra hiç zaman geçirmeden Kudüs önlerine gelmiş ve burada karargâh kurmuştur. Ebû Ubeyde her ne kadar şehri kuşatmış olsa da aslında Müslümanların ilk kiblesi olan bu kutsal kenti barışla ele geçirme taraftarı idi. Bu durumu şehrin yöneticisi olan patriğe gönderdiği mektuptan açıkça anlamaktayız:

Bismillahirrahmanirrahim

Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'tan İlya (Kudüs) Patriği ile İlya halkına,

Hidayete tabi olup Yüce ve ulu Allah ile elçisine iman edenlere selam olsun. Emma ba'd sizi Allah'tan başka ilahın olmadığına ve Muhammed'in onun kulu ve resulü olduğuna şahadet etmeye, gelişinde hiçbir kuşkunun bulunmadığı ahiret gününe ve Allah'ın kabirde bulunanları yeniden dirilteceğine imana davet ediyorum. Şayet bunu kabul ederseniz din kardeşimiz olur, mallarınız ve canlarınız bize haram olmuş olur. Şayet kabul etmezseniz aşağılanarak cizye ödemeyi kabul etmelisiniz. Aksi takdirde sizin içkiyi ve domuz eti ile bu dünya hayatını sevmenizden daha çok ölümü seven-

Mevmuatu'l-vesâik es-Siyasiyye: Li Ahdi'n-Nebiy ve'l-Hilafeti'r-Raşıde,)Beyrut: 1987), 474-5 (vesika numarası: 353ş).

⁶ Bu mektup ile ilgili bkz. Muhammed Hamidullah, Vesaik, 475.

⁷ Yermuk Savaşı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Belazuri, Futûh, 192-197.

lerden oluşan bir kitleyi gönderecek ve savaşçılarınızı öldürmeden, çoluk çocuğunuzu esir etmeden geri dönmeyeceğim”⁸

Ancak Ebû Ubeyde'nin bu mektubu ve tehdidi beklenen etkiyi göstermemiştir. Bunun üzerine onun komutasındaki Müslüman askerler şehri kuşatmak zorunda kalmışlardır. Ancak kutsal kabul ettikleri için tahrip etmekten kaçınmaları nedeniyle kuşatma uzun sürmüştür. Devam eden müzakereler sonucunda şehrin aynı zamanda yöneticisi olan Patrik ile anlaşma zemini doğmuş, şehrin ancak İslam Devleti'nin yöneticisine yani Hz. Ömer'e teslim edilebileceği tebellür etmiştir. Ebû Ubeyde, Hz. Ömer'in gelebileceğine dair hiç ümidi olmamakla birlikte, bu isteği kendisine bildirmiştir.⁹ Durumun nazikliğini gören Hz. Ömer, hemen yola çıkmış, yanında bir tek kölesi olduğu halde yorucu bir yolculuktan sonra Kudüs'e ulaşmıştır. Şehri teslim aldıktan sonra Kudüslülere aşağıda metni bulunan bir ahitname vermiştir:

Bismillahirrahmanirrahim

Bu Allah'ın kulu Ömer'in İlyâ halkına verdiği emandır. Bu onlara mallarına, canlarına, kiliselerine, haçlarına, hasta veya sağlıklı halkına, orada yaşayan diğer halklara verilen emandır. Onların kiliselerine yerleşilmeyecek, kiliseleri yıkılmayacak, daraltılmayacak, çevresi işgal edilmeyecektir. Haçlarına veya mallarından herhangi bir şeye dokunulmayacaktır. Dinlerinden dolayı aşağılanmayacak ve hiç birine zarar verilmeyecektir. Yahudilerden hiç kimse Kudüs'te [onlarla birlikte, onların kendi mekânlarında] ikamet etmeyecektir. Kudüslüler de diğer bölge halklarının verdiği gibi cizye ödeyeceklerdir. Keza Kudüslüler Bizanslılar ile hırsızları memleketlerinden çıkaracaklardır. Onlardan Kudüs'ü terk edecek olanların da gidecekleri yere kadar malları ve canları güven içerisinde olacaktır. Onlardan her kim Kudüs'te kalmak isterse o da emniyette olacaktır. Ancak onun da diğer Kudüslülerin ödediği cizyeyi ödemesi gerekecektir. Bizanslılarla birlikte gitmek isteyen Kudüslülerin, geride bıraktıkları kilise ve haçla-

⁸ Tarafımızdan tercüme edilen mektubun Arapça metni için bkz. Muhammed Hamidullah, Vesaik, 479-80 (vesika numarası 353 ba).

⁹ Mektubun metni için bkz. Muhammed hamidullah, Vesaik, 482 (vesika numarası 353 bz).

rı ile gittikleri yere güven içerisinde varıncaya kadar kendileri ve malları emniyet altında olacaktır. Diğer bölge halklarından olup belli savaş[lar] dan önce Kudüs'te ikamet edenlerden dileyenler de burada ikamet etmeye devam edebilirler. Şayet bunlar Kudüs'te ikamet ederlerse onların da diğer Kudüslülerin ödediği cizyelerin aynısını ödemeleri icap eder. Ancak dileyen Bizanslılarla birlikte gidebilir, arzu ederse ailesine (memleketine de dönebilir). Hasadını yapıncaya kadar kendisinden bir ücret alın[a]maz. Cizye verdikleri sürece bu metinde bulunanlar Allah'ın ahdi ve resulünün zimmeti, halifelerin ve mü'ninlerin zimmeti dâhilindedir. Bu metnin yazıldığına Halid b. Velid, Amr b. el-Âs, Abdurrahman b. Avf ve Muaviye b. Ebi Süfyan şahittir. Bu metin hicri 15 tarihinde yazılmıştır.¹⁰

Halife Hz. Ömer tarafından verilen bu emannâme Haçlıların bölgeye gelişine kadar ciddi bir şekilde uygulanmıştır. Ancak bilindiği gibi Kudüs ve çevresi daha sonra haçlıların hâkimiyetine girecek ve uzun yıllar da onların kontrolünde kalacaktır. Bu dönemde sadece Müslümanlar değil, Hz. İsa'nın katilleri olarak görülen Yahudilerin de tehcire ve katliamlara maruz kaldıkları bilinmektedir. Eyyubiler dönemine kadar süren bu zulüm ve baskılar hatta katliamlar, Selahattin el-Eyyubî tarafından Kudüs'ün 1187 yılında yeniden fethiyle sona erecek, şehir dini bağımsızlığına ancak bu dönemde kavuşabilecektir.¹¹ Eyyubiler'den sonra Kudüs'ün hâkimiyetini ele geçirmiş olan Memluklar da şehrin kudsîyetine hâlel getirecek davranışlardan şiddetle kaçınmışlardır.

Kudüs 1517 tarihinde İslam'ın yeni bayraktarı olan Osmanlı'nın hâkimiyetine girmiştir.¹² Bu tarihten 1918 yılına kadar yaklaşık olarak dört yüz yıl bu

¹⁰ Bu metin ile ilgili bkz. Taberî, Tarihü'l-Umem ve'r-Rusûl, IV, 436; aynı metin Muhammed Hamidullah tarafından da aktarılmaktadır. Bkz. vesâik, 488 (vesika no: 457 elif).

¹¹ Selahattin el-Eyyubî ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Şeddâd, Siretu Selahattin el-Eyyubî, Darü'l-Menar yayınları, Kahire 2000; ayrıca bkz. Jan Vandeburie, "O, İslâm'ın Zaferi İçin Ne Çok Gayretliydi: Selahaddin-i Eyyubî'nin Kudüs Haçlı Krallığı'na Karşı Uyguladığı Strateji (1171-1187)", (çev.: Bedrettin Basuğuy), Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), I,1 (2013), s. 147-158.

¹² Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şükran Yaşar, "Kudüs'ün Osmanlı Yönetimine Girişi ve Yavuz Sultan Selim'in Kudüs Ermenilerine Tanıdığı İmtiyazlar" Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, I, 2(2003), s. 105-115.

devletin yönetiminde kalmış olur. Kudüs'ü Osmanlıya katan Yavuz Sultan Selim, fethin akabinde kendisine başvuran rahip Atalya ve beraberindeki heyete bizzat kendi el yazısıyla verdiği emirnâme veya *buyruktu* Osmanlı'nın Kudüs'e nasıl baktığını gösteren en önemli vesikadır. Vesikanın bir kısmı şu şekildedir:

“Emr-i şerifim mucibince âmel, her kim bir gayrı şekil ederse ve bozarsa Allah'ü Teala'nın hışmına uğrasın. Bi-avnullahi Teala ve Resulihî Habib Kudüs-i Şerif Beytullah'a gelip Saferu'l-Hayr'ın yirmi beşinci gününde fetih-yâb olunup Rum keferesine patrik olan Atalya nâm rahib cümle rahibân ile ma'an reâyâ vü berâyâ gelip itaat ve rica ve temenâ kılmuşlardır. Kadimden vaki olan kilise ve manastırları ve ziyaretleri içeri taşrada kadimden ne minvâl üzere zabt u tasarruf edegelmişler ise ol minvâl üzere mezbûr patrik dahi zapt u tasarruf eyleye ve Hazret-i Ömer (ra) hazretlerinden olan ahitnâme-i humâyûn ve selâtîn-i mâziyeden var olan evâmir-i şerifleri mücebince zabt u tasarruf eylemek için deyu buyurdum ki hüküm-i şerifim mücebince zabp u tasarruf eyleye. Hazret-i Ömer (ra) Hazretlerinin ahidnâme-i hümâyûn ve selâtîn-i mâziyeden olan evâmir-i şerifleri mücebince ben dahi verdim ve buyurdum ki hüküm-i şerifim mücebince ba'del-yevm vech-i meşrûh üzere olan emrime sultan olanlar yahut vüzerâ-yı izâm ve ulema ve sülehâdan ve kadılardan ve mîrimîrân mîrlivâ voyvodaları ve beytü'l-mâl kassâmı adamları ve subaşlıları ve zu'amâ ve erbâb-ı timâr ve müteferrika ve çavuş ve sipah ve yeniçeri ve sair kapım kullarından her kim fesih muratları olur ise Allah'ü talanın hışmına ve gazabına uğrasın deyu bu hüküm-i hümâyûnumu mezbûrların yedlerine ibkâ edip alâmet-i şerife itimat kıldılar.”¹³

2. Osmanlı Emirnamesinde Vurgulanan Hususlar

1-Yavuz Sultan Selim emirnameyi verirken Hz. Ömer ve ondan sonra gelen hükümdarların icraatlarına atıfta bulunmaktadır.

2-Yavuz Sultan Selim bu emirname ile İslam hukukuna bağlı olduğunu, başta Hz. Ömer ve diğer Müslüman hükümdarlar olmak üzere kendinden önceki hükümdarların uygulamalarını referans aldığı göstermektedir.

¹³ Vesikanın tamamı için bkz. BOA, A. DVN. KLS. D 08

3-Yavuz, bu ahitnamesinde Kudüs'te yaşayan gayrimüslimlere sadece yaşama hakkı değil aynı zamanda bütün gayrimüslimlere tam bir dini özgürlük hatta özerklik tanımaktadır. Onların din adamlarının yanı sıra dini müesseselerinin tamamının devletin güvencesinde olduğunu ifade etmektedir. Bu emirnamede başta Kudüs olmak üzere yörede bulunan mabetler teker teker sayılmakta ve bunlara hiçbir şekilde dokunulmayacağı ifade edilmektedir. Yine bu emirnamede Hıristiyan mezhepler ve onların mabetleri de zikredilmekte devletin bu mezheplerin tamamına aynı mesafede durduğu, hiç birini diğerine öncelemediği belirtilmektedir.

4-Emirnamenin sonunda ise kendisinden sonra gelen devlet yöneticilerinin de bu emirnameye uymaları emredilmekte, uymayanlara ise beddua edilmektedir.

Yavuz Sultan Selim'in vefatı ile endişeye kapılan Kudüslü gayrimüslimler bu kez Kanun-i Sultan Süleyman'a başvurmuşlar ve bu emirnamenin yenilenmesini istemişlerdir. Bunun üzerine Kanuni bizzat kendi el yazısı ile Kudüs Patriği Barmanos'a aşağıdaki hükmü göndermiştir:

“Emr-i Şerifim mücebince amel oluna feshine her kim murad ederse Allah'u teâlâ'nın azabına ve Hazret-i Resûl-i Ekrem'in hışmına uğrasın.

Kudüs-i Şerif Sancağı beyine ve Kudüs-i Şerif Kadısına hüküm ki hâlâ Kudüs-i Şerif'de sâkin olan Rum Patriği Barmanos nâm rahip der saâdetime arzuhâl sunub cennet-mekân firdevs-âşiyân merhûm ve mağfûrun leh babam Sultan selim Hân aleyhi'r-rahmetü ve 'rıdvân zaman-ı feth-i şeriflerinde olan patrik Atalya nâm rahip ve sâir rahibân tâifesi ve reâya vü berâyâ cümlesi varıp merhum babam Sultan Selim Han aleyhi'r-rahmetü ve'r-ırdvan hazretlerine rıca ve temennâ kıldılar ki kadimden vâki olan kiliseler ve manastırlar ziyaretleri ve içeri ve taşralarda kadimden ne minvâl üzere zabt u tasarruf edegeldikleri hususları yine olması evvelisi minvâl üzere zabt u tasarruf eyleyeler ve Hazret-i Ömer (ra) hazretlerinden olan ahidnâme-i hümâyun ve selâtin-i mâziyeden olan evâmir-i şerifleri mücebince merhum babam Sultan Selim Han aleyhi'r-rahmetü ve 'r-ırdvân hazretleri dâhi hatt-ı hümâyûn-ı saâdet-makrûn ihsân edip buyurmuşlar ki kilise ve manastırları ve ziyaretleri ve içeri ve taşralarda olan Kamâme Kapısı karşısında

ve kible tarafında ... (belgenin sonunda ise bu hükme uymayanlara beddua edilmektedir)

Yavuz Sultan Selim tarafından verilen emirname ve Kanuni tarafından Kudüs yöneticilerine gönderilen hüküm ile belirlenen çerçeveye sıkı sıkıya bağlı kalan Osmanlı, 1918 yılına kadar kendi hâkimiyetinde kalan Kudüs'ün sadece Müslümanlar için değil diğer din mensupları için de ifade ettiği anlamın hep farkında olmuştur. Buranın sadece Müslümanların değil diğer din mensuplarının da kutsal mekânı olduğunu zihinde tutmuş ve onlar ile Müslümanların bir arada, huzur içinde, aynı mekânı paylaşmalarını sağlamıştır.

Nitekim Osmanlı,

1-Kudüs'ü Müslümanların ilk Ka'besi olarak kabul ettiği için burayı Kudüs-i Şerif olarak tesmiye etmiş ve burayı Beytullah, Harem-i Şerif olarak tesmiye etmiştir. Fetihden önce bulunan cami, medrese, tekke ve zaviyelere yüzlerce vakıf kurdurulmuş bunların ayakta durmasını sağlamaya çalışmıştır. Yanı sıra onlarca yeni cami, medrese, tekke ve zaviyenin kurulması sağlanmıştır.

2-Osmanlı Kudüs'ün bir huzur adası olmasını hedeflemiş burayı bütün din mensuplarının bir arada yaşayabileceği bir mekâna dönüştürmek için çaba sarf etmiştir. Bu dönemde sadece Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki çekişmelerde değil aynı zamanda Hıristiyan mezheplerinin birbirleriyle çekişmelerinde de sürekli hakem rolü oynamıştır. Örnek kabilinden şunları zikredebiliriz:

-Beytullah Kilisesi Rum patriğinin nezaretinde bütün Hıristiyan mezheplerince kullanımı sağlanmıştır.¹⁴

-1810 yılında Kudüs'te bulunan Kemâme Kilisesi'ne ilişkin Ortodokslar (Rumlar) ile Gregoriyanlar (Ermeniler) arasında baş gösteren anlaşmazlık Yavuz Sultan Selim'in emirnameyi esas alınarak çözülmüştür.¹⁵

-17 Ocak 1852 tarihli bir vesikaya göre Ortodoks Rumların, başta Katolikler olmak üzere diğer Hıristiyanları Hz. Meryem'in kabri başında iba-

¹⁴ Bkz. BOA, A.MKT.MHM.621/31.

¹⁵ Bkz. BOA.HAT.771/36188.

det etmelerine müsaade etmemeleri üzerine hakem olarak devreye girmiş ve bu mabetlerin Rum, Ermeni, Kıpti ve Süryaniler ile diğerlerinin ortak mekânları olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Rumlara ve diğer gruplara da bu mabetlerde ibadet etmelerine izin vermeleri emredilmiştir.¹⁶

-27 Kasım 1854 tarihli bir belgeye göre Rumlar, Latin Kökenli Hıristiyanların Kudüs'te bulunan mabetlerde ibadet etmelerine mani olmaları üzerine bunlara gönderilen bir tahriratla Latinlerin ibadetlerine müdahale etmelerinin önüne geçilmiştir.¹⁷

3-Kudüs'ün diğer dinler açısından önemini farkında olan Osmanlı, sadece Müslüman mabetlerin inşası ve korunmasıyla yetinmemiş aynı zamanda gayrimüslimlerin mabetlerinin de onarım ve inşasına olanak tanımıştır. Hatta kimi mabetleri bizzat devlet onarmıştır. Örnek kabildinden şunları sayabiliriz:

-16 Ocak 1859 tarihli bir vesikaya göre Osmanlı Kudüs'teki Yahudilere ait olan Hasidim Sinegogu'nun yeniden inşasına izin vermiştir.¹⁸

-18 Ocak 1871 tarihli bir arşiv vesikası Kudüs'ün Lid Kasabasında Müceddeden bir kilisenin inşasına izin verildiğini ortaya koymaktadır.¹⁹

7- Ağustos 1886 tarihli bir vesikada açıkça ortaya konulduğu gibi Habeşlilere Kudüs'te bir kilisenin inşa edilmesine izin verilmiş, bu da onları son derece memnun etmiştir.²⁰

4-Müslüman olan, İslam dinine de sıkı sıkıya bağlı bulunan Osmanlı sadece kendi mabetlerinin değil diğer din mensuplarının mabetlerinin kutsiyetine hâlel gelmesine, diğer din salıklarına rahatsız edecek bir düzenlemenin yapılmasına izin vermemiştir. Osmanlı bu kabil mabetleri asar-ı atikadan saymış ve bunlar ile çevresinde yapılacak olan düzenlemede asar-ı atika nizamnamesine bağlı kalınmasını emretmiştir.²¹

¹⁶ Bkz. BOA, İ.HR, 327/21168.

¹⁷ Bkz. BOA, DH.MKT, 93/61.

¹⁸ Bkz. BOA, İ.HR. 164/8787.

¹⁹ BKZ. BOA, HR.SYS, 408/6.

²⁰ BKZ. BOA, Y.A. HUS, 194/19.

²¹ Bunu örnek olarak bkz BOA, DH.MKT. 2116/103.

5-Gayr-i Müslimlerin ayinlerini huzur içerisinde yapmalarına büyük önem verilmiştir. Hatta padişahlar bu konu ile özel ilgilenmişlerdir.²²

6-16 Eylül 1535 tarihli bir vesika Osmanlı'nın Mescid-i Aksa, Hz. Meryem Kilisesi ve Kadem-i İsa kiliselerini Kudüs'ün en kutsal mekânları olarak kabul ettiğini buralarda dine aykırı davranışlarda bulunulmaması, bu mekânların temiz tutulmasına dair Kudüs beyi ile Kudüs kadısına hüküm gönderildiğini ortaya koymaktadır.²³

7-27 Ağustos 1884 tarihli bir vesikaya göre Teberiya Yahudilerinin hırsızlara karşı korunması için özel önlem alınmıştır.²⁴

8-Sadece Müslümanları değil diğer din salıklarının de eğitim ve öğretimine önem verilmiş, bunları okul açmalarına müsaade edildiği gibi teşvik de edilmiştir. Örnek kabilinden şu belgeleri zikredebiliriz:

-15 Şubat 1870 tarihli bir vesikada Paris'te bulunan Cemiyet-i Umumiye-i İsrailiye'nin Yafa'da bir tarım okulu açmalarına izin verilmiştir.²⁵

-25 Şubat 1902 tarihli bir vesika Alman imparatoru Wilhelm'in Kudüs'te bulunan özel mülkü üzerinde bir okul inşasına izin verilmiştir.²⁶

-1911 Tarihli bir vesika sadece Aclun, Hasbiye ve Maan'da otuzun üzerinde Gayr-ı Müslim okulunun bulunduğunu ortaya koymaktadır.²⁷

8-Osmanlı döneminde Kudüs'te kurulan imarethanelerden din ayırımı olmaksızın herkes faydalanabiliyordu. Buna örnek olarak Hz. İbrahim İmarethanesini verebiliriz. Hatta 1903 tarihli bir vesikaya göre buranın tahsisatı az geldiği için devlet tarafından artırılmıştır.²⁸

9-Kudüs'te bulunan yetimhaneden Osmanlı tebaası olması koşuluyla herkes faydalanabiliyordu.²⁹

10-Osmanlı kendi sınırları içerisinde yaşayan Gayr-i Müslimlerin Filis-

²² Bkz. DH. MKT, 918/75.

²³ BKZ. BOA, DVNS.MHM.d, 5/191.

²⁴ BKZ. BOA, Hr. MKT, 49/99.

²⁵ Bkz. İ. HUS, 3/1310.S/52.

²⁶ Bkz. BOA, HR. SYS, 409/6.

²⁷ Bkz. BOA, DH. UMVM, 66/47.

²⁸ Bkz. BOA; İ.EV, 1321, c/2.

²⁹ Bkz. BOA, İ.AZN, 64/1323.Z/12.

tin bölgesine yerleşmesine izin verdiği gibi yurt dışından dini amaçla bölgeyi ziyaret edenlere de imkân tanımakla kalmamış hoşgörülü de davranmıştır. Osmanlı döneminde Kudüs'te yaşamakta olan Gayr-i Müslimlerin oranı ve çeşitliliği bunu açıkça ortaya koymaktadır. 1918 tarihli bir vesika bu kutsal kentte yaşayan Gayr-i Müslimler hakkında bilgi verilmektedir.

Osmanlı, 1918 yılına kadar kendi hâkimiyetinde kalan Filistin'i birkaç sancağa bölerek yönetmiş, ancak Osmanlı'nın, özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren, zayıflamaya başlaması ile birlikte ülkenin birçok bölgesi farklı sömürgeci devletlerin iştahını kabarttığı gibi Filistin de Yahudilerin iştahını kabartmaya başlamıştır. Osmanlı'nın bu zayıflama sürecinden faydalanan Yahudiler, İngiltere, Rusya ve Fransa başta olmak üzere –sonradan bunlara Amerika'da katılacaktır– Batılı ülkelerin de desteğini alarak, bölgeyi ele geçirmek için canhıraş bir çabanın içerisine girdikleri görülmektedir. Onların telkinleriyle, batılı ülkeler tarafından, gerçekleşmesi uzun yıllara yayılan bir plan hazırlandığı ve ortak bir karar şeklinde icraya konulduğu görülmektedir. Bu plana göre ilkin bölgede konsolosluklar açılmış,³⁰ arkasından bölge ile ticaret adı altında yörede ciddi keşiflerde bulunulmuş, ticarethane adı altında bankalar açılmış, yöreyi incelemek amacıyla maden yataklarının arandığı söylenmiş ve son olarak da arkeolojik kazılar³¹ ve bilimsel araştırmalar adı altında heyetler gönderilip yerinde incelemeler yapılmıştır. Kuşkusuz bunu yörede bazı büyük projelerin icraya konulması takip etmiştir.³² Batılı

³⁰ Örneğin 08 ca 1265 tarihli Amerika'nın Filistin Konsolosluğundan İstanbul'a gönderilen Arapça bir vesika, Amerika vatandaşı olan Simth tarafından basılan ve taraflı bir takım bilgiler ihtiva ettiği için de şikayet konusu olan bir eserden dolayı, Filistin'de bulunan Amerika konsolosluğu, eserin kendilerine gönderilmesini, bu eserin vatandaşları olan Simth tarafından yayınlanıp yayınlanmadığının araştırılacağını ifade etmektedirler. [bkz. BOA, A.]DVN.DVE, 14/21.]

³¹ Filistin bölgesinde birçok batılı devlet tarafından kazı talebinde bulunulmuştur. Örneğin örneğin 1299 tarihli bir vesikada İngilizlerin talebi görülmektedir. [bkz. BOA, Y..PRK.SRN. 49/1]. Bir başka vesikada ise İngilizler'in zaman ve bölge sınırlaması yapmaksızın Filistin bölgesinde kazı yapma talebinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Devlet bu geniş talebi daraltmış ve sadece İrbid kasabası dolaylarında kazı yapmaları için usulüne uygun iznin verilmesi ifade etmiştir. [bkz. BOA, MF.MKT., 147, 74.]

³² Dük Destorlend'in 1883 yılında Filistin'de inşa etmeyi düşündüğü kanal bu projelerden sadece biridir. Bkz. Y..PRK.TKM., 48/7.

ülkelerin aynı tarihlerde Filistin’de açtıkları okulları da bu hedef kapsamında değerlendirmek mümkündür.³³

Batılılar Filistin Bölgesinde bu çalışmalarını yürütürken, kendi ülkelerinde de Yahudi cemaatinin organize bir yapıya kavuşması için sürdürülen çabalara hamilik, hatta fikir babalığı yapmayı da ihmal etmediği görülmektedir. Nitekim bu gayretler semeresini vermiş ve Avrupa’nın göbeğinde Basel’de *Dünya Siyonist Cemiyeti* kurulmuştur.³⁴ Cemiyet yaptığı ilk toplantıda Filistin’de Siyonist bir devlet kurmayı hedef olarak belirlemiş, devletin kurulabilmesi için de Yahudi göçünün sağlanmasını kararlaştırmıştır. Bu kararın akabinde Filistin bölgesine göç başlamıştır. Örneğin 1884 tarihli bir arşiv vesikası Osmanlı’nın tüm çabasına rağmen Romanya’dan Filistin’e yüzlerce mültecinin göçtüğünü, bunların Hayfa dolaylarında toprak satın alarak yerleşmeyi başardığını ifade etmektedir.³⁵ Filistinli yöneticilere hitaben yazılmış olan 1886 tarihli bir vesika ise ikisi Amerika vatandaşı olmak üzere toplam 272 kişiden oluşan söz konusu mültecilerin yerlerinde bırakılmaları, burada bir nahiyenin oluşturulması ve bundan sonra Filistin’e olabilecek göçün önüne geçilmesi istenmektedir.³⁶

Bölgeye göçün hızlandığı yıllarda, *Dünya Siyonist Cemiyeti*’nin kurucusu Teodor Herzl (1860-1904), Filistin’de bir İsrail Devleti kurma izni almak için müteaddit defalar İstanbul’a gelmiş ve 1893 tarihinde Hahambaşı Moşe Levi ile birlikte Sultan Abdülhamit tarafından kabul edilmiştir. Osmanlı’nın kendilerine Filistin’de bir yurt verileceğinden son derece emin olan Teodor, padişaha, devlete bağlı olan Yahudi kullarının bir talebi olduğunu, kendilerine Arz-ı mevud olarak inandıkları Filistin’in, yurt olarak verilmesini istediklerini söylemiş ve bir şükran nişanesi olarak beş milyon altını kabul buyurmalarını istemiştir. Sultan Abdülhamit onların geliş nedenleri hakkında yeterince bilgilendirilmiştir. Nitekim bu talebi şöyle olmuştur:

³³ İngiltere ve Fransa 1883 tarihinde Filistin’de yaşayan Marunî, Dürizî, Katolik ve Nusayrilere yönelik okullar açmışlardır. bkz. BOA, Y..EE..KP., 80/1.

³⁴ Cemiyet Teodor Herzl tarafından 1896 yılında Basel’de kurulmuştur. Teodor daha sonraki yıllarda bu hadise için ben size “Basel’de bir devlet verdim” değerlendirmesi yapacaktır.

³⁵ Bkz. BOA, HR.HMŞ.İŞO., 74/219.

³⁶ Bkz. BOA, DH.MKT., 83/1399.

“Ben bir karış dahi olsa toprak satmam, zira bu vatan bana değil, millette aittir. Milletim bu vatana kanlarıyla mahsuldar kılmışlardır.”

Cevabı ile sert bir şekilde reddetmekle kalmamış, aynı zamanda onları huzurunda kovmuştur. Bu görüşmeden hemen sonra da Yahudilerinin Filistin'e yerleşmeleri kesinkes yasaklanmıştır. Ancak bu yasağa rağmen Osmanlı, dini mekanlara ziyaret amacıyla gelmeye çalışan Musevileri ayrı tutmaya çabalamış, ziyaretlerine mani olmakla birlikte ikamet müddetine bir tahdit getirmeye, bu süreyi bir kaç ayla sınırlandırmaya çalışmıştır.³⁷ Bu insanların söz konusu süreyi aşmamaları için kendilerine bir de belge verilmiştir. Dini amaçlar dışında gelenlerin Filistin'e girmelerine ise müsaade edilmemiştir. Buna ticaret amacıyla gelenler de dâhildir. Hatta bu durum bir devlet şurası (şurayı devlet) kararı haline getirilmiş ve Suriye Valiliği ile Kudüs Mutasarrıflığına da bildirilmiştir.³⁸ 1887 tarihli bir arşiv vesikasındaki Avusturya vatandaşı bir Yahudi'nin söz konusu süreye uymadığı için sınır dışı edilmesi örneği, Osmanlı'nın Yahudileri bu topraklara yerleştirmemek için verdiği çabayı göstermesi açısından önem arz etmektedir.³⁹ Aynı tarihli bir başka vesika İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya ve Amerika'nın Filistin konsolosluklarının bu duruma tepki gösterdiklerini dile getirmektedir. Söz konusu vesika Osmanlı'nın adı geçen devletlere durumu izah etmeye çalıştığını özellikle vurgulamaktadır.⁴⁰ Ancak bütün bu çabalara rağmen, özellikle Rusya'dan kitleler halinde göçün olduğu görülmektedir. Nitekim Osmanlı bu göçü durdurmak amacıyla Rusya'nın dikkatini çekmek zorunda kalmıştır.⁴¹ 1890'lardan itibaren Filistin'e Yahudi göçünü hızlandırıp burada bir Yahudi devleti kurma çabalarının arkasında daha çok Amerika ve oradaki Yahudi lobisi ile İzmir'deki uzantıları bulunmaktaydı.⁴²

Kuşkusuz Osmanlı, sadece Avrupa'da değil Amerika'da süren bu lobi faaliyetlerini ciddi bir şekilde takip etmekte ve mümkün merteye müdahale-

³⁷ Bkz. BOA, A.}MKT.MHM., 44/495.

³⁸ Örnek bir hadise için bkz. BOA, DH.MKT., 81/1541.

³⁹ Bkz. BOA, DH.MKT., 101/471.

⁴⁰ Bkz. BOA, DH.MKT., 53/1505.

⁴¹ Bkz. BOA, DH.MKT., 33/1762.

⁴² Bkz. BOA, Y..PRK.EŞA, 53/29.

de bulunmaktadır. Özellikle Amerika Yahudilerinin duygularına hitap eden gazete yazıları ve haberleri takip edilmekte, düzeltilmesi için ciddi çaba sarf edilmektedir. Örneğin 20.02.1882 tarihinde Amerika'da çıkan bir gazete-deki köşe yazılarının birinde Yahudilerin Rusya'da baskı ve zulümlere maruz kaldıkları, bunların Filistin'e göçmelerinin sağlanması gerektiği, ancak Osmanlı hükümdarı II. Abdülhamit'in buna karşı olduğu dile getirilmekte, Rusya'dan ziyade Osmanlı ve Sultan II. Abdülhamit suçlanmaktadır.⁴³ Aynı tarihte Selanik Yahudileri tarafından çıkarılan *İndependance* gazetesi de "İngiltere ve Siyonizm" ile "Filistin'deki Zavallı Kardeşlerimiz" başlıklı iki makale yayınlanmış bu makalelerde de Osmanlı sert dille eleştirilmiştir.⁴⁴ Osmanlı o tarihlerde Amerika gazetelerine yazılar yazdırarak bu insanlara ne denli hoşgörülü davrandığını anlatmaya çalışmaktadır.⁴⁵

Bin sekizyüzlü yılların sonları, Yahudilerin İsrail Devleti kurma yönündeki taleplerinin daha da arttığı yıllar olmuştur. Nitekim *Dünya Siyonistleri Cemiyeti* bu amaçla bir banka kurmuştur. Bankanın temel amacı Filistin'de toprak satın almak, buraya Yahudilerin tehcirini hızlandırmak ve bu topraklar üzerinde bir İsrail Devletinin kuruluşunu sağlamaktır.⁴⁶ Osmanlı'nın İngiltere Konsolosluğu bu durumu kısa süre içerisinde merkeze bildirmekte ve gerekli çabanın gösterilmesi hususunda dikkatlerini çekmektedir.⁴⁷

Yahudilerin bu süfli emellerinden zamanında haberdar olan Osmanlı, Yahudi lobilerinin faaliyetlerini mercek altına almış ve bunun neticesinde de Yahudilerin Filistin bölgesine yerleşmelerini yasaklayıp, bunlara toprak satışına mani olarak, bu göçün önüne geçmeye çalışmıştır. Keza bu vesileyle Filistin bölgesi sancaklarında görev yapan mahalli yöneticilere onlarca emirnamenin gönderildiği arşiv vesikalarından anlaşılmaktadır. Bütün bu tedbirlere rağmen, gerek Osmanlı'nın vizyonuna sahip olmayan ve çoğunluğu o bölgenin insanlarından oluşan mahalli yöneticilerin ihmalkâr davra-

⁴³ Bkz. BOA, HR.SYS.,42/57.

⁴⁴ Bkz. BOA, HR.SYS., 9/2334.

⁴⁵ Bkz. BOA, HR.SYS., 34/2414.

⁴⁶ Yahudi Müstemlekesi adındaki bu banka ve faaliyetleri için bkz. BOA, Y..MTV.,22/181.

⁴⁷ Bkz. BOA, 114/181.

nışları, gerekse görevlerini suiistimal etmeleri Yahudilerin bölgede önemli miktarda toprak sahibi olmasına sebep olmuştur. Ancak bunun farkına varan devlet ilkin tapu yoklama memurlarının *Mabeyn Seneñleri* ile *tapu varakası* düzenlemelerini, bu bölgeye mahsus, geçici olarak yasaklamıştır.⁴⁸ Buna uymayan devlet görevlileri vatan haini olarak kabul edilmişlerdir. Nitekim 1892 tarihli bir vesikada “Akka Mutasarrıfı Sadık Paşa, Hayfa Belediye Reisi Mustafa Efendi, Akka Müftüsü Ali Efendi ile Hayfa Mutasarrıfı İdare Meclisi Azası Necip Efendi’nin Filistin topraklarında Yahudilerin iskânını kesin olarak yasaklayan irade-i seniyyeye rağmen, rüşvet karşılığında Rusya ile Romanya’dan gelen Yahudilere toprak satıp iskânlarını sağlayarak vatana ihanette buldukları” açıkça ifade edilmektedir.⁴⁹ Yetkilerini kötüye kullanan ve Yafa dolaylarında rüşvet karşılığı Yahudilere toprak satışını sağlayan devlet görevlilerinden bir başkası ise kaymakam Abdusselam Efendi’dir. 1899 tarihli bir vesika, onun hakkında da tahkikat başlatıldığını ortaya koymaktadır.⁵⁰ Yahudiler bu problemi aşmak amacıyla, duyun-i umumi ile mücadele eden Osmanlıya, borçlarını ödemesi için yardım toplamayı teklif ederler. Nitekim 1913 tarihli bir vesikada Yahudilerin kendilerine toprak satışının sağlanması karşılığında Osmanlıya yardım toplamayı teklif ettiklerini ortaya koymaktadır.⁵¹ Kuşkusuz bu yıllar Osmanlı’nın ekonomik darboğaz içinde olduğu yıllardır. Duyun-i umumi ile boğuşan devlet, zaman zaman memurlarının maaşlarını vermekte bile zorlanmaktadır. Bunu bilen Yahudiler Osmanlı’ya Filistin karşılığına devletin tüm borçlarını ödemeyi teklif ederler.⁵² Osmanlı Devleti’nin başında bulunan ve uzak görüşlülüğü ile bu günleri gördüğü anlaşılan Sultan Abdülhamit bu teklifi de sert bir dil ile reddedecektir. Hatta bu dönemde satılığa çıkarılan bazı devlet arazilerine Yahudiler birkaç kat ücret teklif etmelerine rağmen, devlet zararı tercih etmekte bu arazilerin Yahudilere

⁴⁸ Bkz.DH.MKT.36/2025.

⁴⁹ Bkz. BOA, 39/27.

⁵⁰ Bkz. BOA, DH.MKT., 100/2269.

⁵¹ Bkz.BOA, HR.TO., 30/544.

⁵² Teodor Hertz tarafından Sultan Abdülhamit’e yazılmış olan 1902 tarihli bu mektup Başbakanlık Osmanlı Arşivinde Y..PRK.ML., 8/23. numarada bulunmaktadır.

satışına izin vermemektedir.⁵³ Bunun üzerine Yahudiler özellikle Filistin bölgesinde ikamet iznine sahip olan Hristiyanları kullanarak Filistin'e yerleşmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konu ile ilgili arşivde bolca vesikalar yer almaktadır.⁵⁴

Osmanlının tüm çabalarına rağmen Filistin bölgesinde günden güne artan Yahudilerin zamanla silahlı çeteler oluşturmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Nitekim 1913 tarihli bir vesika Emniyet müdürlüğünden Kudüs Mutasarrıflığına çekilen bir telgrafta Yahudilerin silahlanmasının önüne geçilmesi, var olan silahlarının da toplatılması istenmektedir.⁵⁵ Bu tarihlerde Yahudiler Osmanlı karşıtı faaliyetlerini hızlandırmaktadırlar. Nitekim bu faaliyetler içerisinde bulunan Siyonistlerin lider grubundan bazıları Anadolu'nun içlerine sürgün edileceklerdir. Çorum da bu sürgünlere ev sahipliği yapmış olan iller arasında yer almaktadır.⁵⁶

Kuşkusuz I. Dünya Savaşı Yahudiler için bulunmaz bir fırsatı sağlamıştır. Zira Osmanlı savaşa girdiği Filistin'e yeterli ihtimamı gösteremediği anlaşılmaktadır. Nitekim gerek Süveyş kanalı üzerindeki hâkimiyetini kaybetmek istemeyen İngiltere, gerekse Yahudilere desteğini hiç esirgemeyen Fransa ve Amerika, Yahudi göçünün hızlanmasını sağlamıştır. Rusya'nın savaşa dâhil olması üzerine oradan da aynı tarihlerde göçün daha da hızlandığı görülmektedir. Avrupa Yahudileri bir taraftan bu göçü organize ederken, diğer taraftan Filistin'e göçen dindaşlarının orada tutunmaları için yardım kampanyaları başlattıkları görülmektedir. Nitekim bu amaçla 1915 tarihinde Viyana'da bir komite kurulur.⁵⁷ Bu komitenin temel amacı Avusturya-Macaristan'dan göçen Yahudilere yardım ulaştırmaktır.⁵⁸

Savaş yıllarında boş durmayan Yahudiler savaş sonrası durumu ayarlamaya çalışmaya başlarlar. Nitekim bu faaliyetlerin sonunda Amerika, Yahudilere I. Dünya Savaşı'nın bitiminde Filistin'de bir devlet kurulması

⁵³ Bkz. BOA, DH.MKT., 64/2829.

⁵⁴ Bkz. BOA, İ. MVL, 219/7348.

⁵⁵ Bkz. DH.ŞFR., 6/44.

⁵⁶ Bkz. DH.ŞFR. 235/55/-A

⁵⁷ Bkz. BOA, HR.SYS., 10/2334.

⁵⁸ Bkz. BOA, HR.SYS. 11/2334.

sözü verir. Bu haber de Osmanlının savaş sonrasında Filistin topraklarını Yahudilere satmayı kabul ettiği şeklinde basına sızdırılır. Amerika İstanbul Elçiliği kaynaklı bu haber Osmanlı Devlet yetkilileri tarafından şiddetle yalanlanır.⁵⁹ Amerika ve İngiltere tarafından organize edilen bu dezenformasyonun arkasında Orta Doğu'daki Arapların desteğini almak, onları savaşta kendi taraflarına çekme amacına yönelik olduğu aşikârdır.

Savaşın bütün hızıyla devam ettiği yıllarda bile Yahudiler bu davaya kilitlenmiş vaziyettedirler. Nitekim Sofya'da çıkan *Emashbit* Gazetesindeki bir haber bunu açıkça ortaya koymaktadır. Yahudilere hitaben yazılan bu haberde Yahudilerin savaş sonrasına hazırlık yapmaları ve toplanacak olan konferansa bütün güçleri ile dâhil olmaları istenmektedir.⁶⁰ 1916 tarihli bir vesika ise Jön-Türk gazetesi sahibi Sami Hoşberg'in de Siyonist cemaati üyesi olduğu ve Yahudileri savaş sonrası konferansa hazırladığı ifade edilmektedir.⁶¹ Aynı şekilde Amerika basınında da Yahudileri savaş sonrası konferansa hazırlayan haberler çıkmaya devam eder.⁶² Hatta Yahudiler savaş sonrasında bu bölgeye yerleşmek üzere organize olmaya başlarlar. Bu durumu teşvik etmek amacıyla Avrupa ve Amerika gazetelerinde onlarca haber yayınlanır.

İngiltere 1917 tarihinde Filistin'de kurulacak olan İsrail Devleti'ni destekleyeceğini ilan eder.⁶³ Amerika da Filistin'de kurulacak olan Yahudi devlete desteğini açıklar. Nitekim 26.04.1917 tarihli Daily News gazetesinde bu meyanda bir haber çıkar. Söz konusu habere göre Amerika başkanı Wilson, Filistin'de bir İsrail Cumhuriyetinin kurulmasını kabul etmekle kalmadığı, destekleyeceğini de ifade etmektedir. Bu haberi coşkuyla karşılayan Yahudiler Amerika'nın yanında savaşa girmeye hazır olduklarını ilan ederler.⁶⁴ Kuşkusuz bu durum onları Amerika ve İngiltere'nin gönüllü casuslarına dönüştürecektir. Nitekim İngiltere 1917 yılında Filistin'e ilk çıkarma yaptığında bu Yahudilerden büyük destek görecektir. Hatta Filistin'e yerleşen

⁵⁹ Bkz. BOA, HR.SYS., 14/2334.

⁶⁰ Bkz. BOA, HR.SYS., 16/3334.

⁶¹ Bkz. BOA.HR.SYS., 23/2267.

⁶² Bkz. BOA, HR.SYS., 64. 2437.

⁶³ BOA, HR. SYS, 2333/8.

⁶⁴ Bkz. HR.SYS., 34/2434.

bu Yahudiler, Roma üzerinden söz konusu kutsal bölgeye ulaşan İngiliz askerlerine lojistik destek vermekle kalmazlar onların yanında Osmanlı'ya karşı savaşa dahi girerler. Bu amaçla bir Yahudi taburu oluşturulur.⁶⁵ Kuşkusuz bu taburun görünen hedefi Osmanlıdır. Ancak görünmeyen hedefi vardır. Bu da kısa bir süre sonra Filistinli Araplara yönelik başlayacak olan silahlı mücadeleye Yahudileri hazırlamaktır. Nitekim bu taburda eğitilen askerlerin birçoğu Filistinli Araplara yönelik mücadelede stratejist, eğitmen ve organizatör olarak görev alacaklardır.

Tabi ki bu dönemde henüz Filistinli Müslümanlara yönelik tedhiş hareketleri başlamamıştır. Zira İngiltere Arapların desteğinden yoksun kalmak istememektedir. Bunun için de son derece hassas davranmaktadır. Bölge birkaç parçaya ayrılır ve her bir parçası bir devlete dönüşecek şekilde tasarlanır. Böylece hem Arapların birlikteliği engellenmiş olur, hem de bunlar arasına ekilen fitne tohumları ile bir daha bir araya gelmemeleri sağlanır.

1918 tarihinde Filistin tamamen İngiltere'nin hâkimiyetine girmiştir. Avrupa'da Yahudi göçünü organize için teşkilatlar faaliyetlerini hızlandırır. *Stokholm Siyonist Teşkilatı* bunlardan biridir.⁶⁶ Die Zeith Gazetesi Avusturya Yahudilerinin göçüne izin verilmesini ister.⁶⁷ 18.02 1918 tarihli W. Thulstrup tarafından *Lé Illustrated Tidende* gazetesindeki yazısında İngilizlerin Birinci Dünya Savaşı'ndaki zaferi üzerine Filistin'in Yahudilere bağışlandığı yazılmakta ve bundan sonraki hedefe işaret edilmektedir. Bu hedef de Ermenilere devletlerini kurma şansının verilmesidir. Osmanlı kuşkusuz bütün bunlardan haberdardır. Bunları ciddi bir şekilde de takip etmektedir. Ancak savaşta yenilmiş bir devlet olarak artık yapabileceği çok fazla bir şey de kalmamıştır.⁶⁸ Yahudilerin ağızları kulaklarındadır. İngiltere ve Amerika'ya minnettardır. Nitekim *English Zionist Federation* teşkilatının başkanı Waismann, İngiltere Siyonistlerinin yıllık toplantılarında İngiltere'ye minnettarlıklarını açıkça dile getirmekle kalmaz, bu minnet-

⁶⁵ Bkz. HR.SYS., 21/2456.

⁶⁶ Bkz. BOA, HR.SYS., 28/2334.

⁶⁷ Bkz. BOA, HR.SYS., 29/2334.

⁶⁸ Bkz. BOA, HR.SYS., 35, 2885.

tarlığı ifade etmek için İngiltere kralına çıkar. İngilizler bununla da iktifa etmeyerek Filistin'e göçertilmiş olan Yahudileri bir birine bağlayacak olan *Filistin Yahudileri Teşkilatı* adı altında bir teşkilat kurdururlar.⁶⁹ Bu teşkilat daha sonra Filistin devleti teşkilatına dönüşecektir.

Aşağıda sunduğumuz vesikadan da açıkça anlaşıldığı gibi İngiltere'nin Filistin'de bir Yahudi Devleti kurmak istemesinin nedeni Yahudilere duyduğu sempati değildir. Aksine yörede kendisine bağlı vassal devlet kurarak Süveyş Kanalı'nın geleceğini garanti altına almak istemektedir. Başkomutan vekili Enver imzalı aşağıdaki vesika Osmanlı'nın da bu durumun farkında olduğunu göstermektedir.

Hariciye Nezâret-i Celîlesi'ne

Devletli efendim hazretleri

İngilizler Süveyş Kanalı tarafının şark tarafında emin bir nokta-i istinâd bulundurmak için Kudüs mıntıkasında ve İngilizler himayesi tahtında tamamıyla otonomiye mâlik veyahud tamamıyla müstakil bir hükûmet-i Museviye teşkil etmek istediğini ve bunun İtilâf hükûmetlerince kabul edildiğini Stockholm ataşemiliterimizin bir mükâleme esnasında ora hahambaşısının ifadelerinden anladığını fi 18 Temmuz sene [1]917 tarihli tahrirâtıyla bildirmektedir. Ol bâbda emr u fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fi 15 Şevval sene [1]335 – Fi 6 Ağustos sene [1]333

Başkumandan Vekili Enver

ABD'nin Kongre ve Temsilciler Meclisi'nin 21 Eylül 1922 tarihli oturumunun karar bildirgesi "*ABD Filistin'de Yahudilere milli yurt kurulmasına taraftardır*" şeklinde bütün dünyaya ilan edilecektir. Bu yeni durumdan Ankara hükümeti ciddi şekilde rahatsız olur ve Filistin'in İngiliz mandasına bırakılması düşüncesi ile burada yeni bir devletin doğması fikrine sert tepki gösterir, bu durumu İngiltere nezdinde protesto eder.⁷⁰ Ancak Ankara hükümetinin gücü Anadolu sınırlarını aşmadığı için bu tepki bir anlam ifade etmeyecektir.

⁶⁹ Bkz. BOA, HR.SYS. 52/2458.

⁷⁰ Bkz. BOA, HR.SYS., 91/2470.

Osmanlı'nın yıkılması Yahudi göçünü daha da hızlandıracaktır. 1934'te Filistin'deki Yahudi nüfus 40.000 iken bir yıl sonra yani 1935'te bu oran 62.000'e yükselecektir. Bu hızlı demografik değişim 1936-1939 yılları arasında Arapları isyana sürükleyecektir. Söz konusu isyan üzerine, bütün Arapları kaybetmeyi göze alamayan İngiltere, White Documant (Beyaz Belge) adıyla tarihe geçecek bir vesika yayınlayarak Yahudi nüfusunun 75.000 ile dondurulduğunu ilan etmiştir. Arapları memnun eden bu karar Amerika'nın tepkisine yol açmış ve dönemin ABD Başkanı Herry Truman, İngiltere'den derhal 100.000 Yahudi'nin Filistin'e girmesine izin verilmesini ve göç limitlerinin kaldırılmasını istemiştir. Bu tepki üzerine söz konusu karar uygulanamayacaktır. Nitekim 1940 yılına gelindiğinde Yahudi nüfusu 467.000'e yükselmiştir. Göç dalgaları sonraki yıllarda da sürekli artarak devam edecektir.

Kuşkusuz her göç dalgası, kendisine yer açmaya çalışan Yahudilerin Müslümanlara saldırmasına ve dolayısıyla bir sürü evsiz-yurtsuz Müslümanın doğmasına neden olacak; ölümler, katliamlar kan ve gözyaşının sel olup akmasıyla sonuçlanacaktır. 14 Mayıs 1948'de Tel Aviv'de bir araya gelen *Yahudi Milli Konseyi*, bu kan ve gözyaşı deryası üzerine İsrail Devleti'nin kurulduğunu bütün dünyaya ilan etmiştir. Kurulduğu andan itibaren sadece hâkim olduğu coğrafyada değil, komşuları için de bir tehdit olmaya devam eden İsrail bu gün de bu zulümlerine devam etmektedir.

SONUÇ

Neticede Filistin ve Kudüs erken dönemde İslam ve Müslümanların hâkimiyetine girmiştir. Müslümanların hâkimiyetinde iken bir barış ve huzur kenti haline gelmiştir. Ancak gerek Haçlılar döneminde Hristiyanların gerekse de modern dönemde Yahudilerin egemenliğinde kan ve gözyaşı deryasına dönmüştür. Burada İngiliz ve Amerikalıların himayesinde kurulan Yahudi devleti, günümüzde cereyan eden birçok hadisenin ana kaynağı teşkil etmektedir. Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasına karar verilmesinden sonra yöre halkı planlı bir şekilde tehcir ettirilmiş veya katliamlara maruz bırakılmıştır. Bu durum günümüzde dahi devam etmektedir. Bu

da bir anarşi sarmalına neden olmaktadır. Batı da bu sarmaldan nasibini almaktadır. Dünyanın huzur ve güven ortamına dönüşmesini isteyen herkes bu konuda kendine düşeni yapmak durumundadır. Aksi takdirde bu sorun onu da bulacaktır.

Kaynakça

- İbn Şeddâd, Siretu Selahattin el-Eyyubî,)Kahire: Daru'l-Menar Yayınları, 2000).
- Goodman, Martin, Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations, (Vintage: 2008).
- Günaltay, Mehmet Şemsettin, İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006).
- Gündüz, Şinasi, Din ve İnanç Sözlüğü,)Ankara: Vadi Yayınları, 1998).
- Gürkan, Salime Leyla, Yahudilik, (İstanbul:İsam Yayınları, 2008).
- Belazurî, Futuhu'l-Buldân, (çev., Mustafa Fayda), (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991).
- Hamidullah, Muhammed, Mevmuatu'l-vesâik es-Siyasiyye: Li Ahdi'n-Nebiy ve'l-Hilafeti'r-Raşide, (Beyrut: 1987).
- Mille, James Maxwell, A History of Ancient Israel and Judah, (Nashville: John Knox Press,1986).
- Scheindlin, Raymond P., A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood, (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Taberî, Tarihu'l-Umem ve'r-Rusûl, IV.
- Vandeburie, Jan, "O, İslâm'ın Zaferi İçin Ne Çok Gayretliydi: Selahaddin-i Eyyubi'nin Kudüs Haçlı Krallığı'na Karşı Uyguladığı Strateji (1171-1187)", (çev., Bedrettin Basuğuy), Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), I, 1(2013), s. 147-158.
- Yaşar, Şükran, "Kudüs'ün Osmanlı Yönetimine Girişi ve Yavuz Sultan Selim'in Kudüs Ermenilerine Tanıdığı İmtiyazlar" Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, I,2(2003) s. 105-115.

GENÇLİK DÖNEMİ 'KİMLİK ARAYIŞI'NIN DEMOKRATİK DEĞERLERİN VE İLETİŞİM BECERİLERİNİN GELİŞİMİNE ETKİSİ*

İHSAN ÇAPCIOĞLU

DOÇ. DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM ÜYESİ

Özet

İnsan, tarih sahnesine çıktığı andan itibaren sadece kendisini değil, kendisi dışındaki dünyayı da bilme, anlama ve açıklama ihtiyacı içerisinde olmuştur. Bu durum, onu bireysel ve toplumsal olarak anlam, aidiyet ve kimlik arayan bir varlık olarak görmemizi gerektirmektedir. Arayış içinde olan insan, içinde yaşadığı toplumun çeşitli açılardan gelişimine katkıda bulunmayı isteyecektir. Elbette bu istek, kişinin arayışının nerede başlayıp hangi süreçlerden geçtiğine, anlamı nerede görüp benimsediğine ve yaşam vizyonuna bağlı olarak değişen bir

* Bu makale, "Gençlerin Kimlik Arayışı Demokratik Değerlerinin ve İletişim Becerilerinin Geliştirilmesine Yönelik Bir Fırsat Olabilir mi?" (*Uluslararası Gençlerde Demokrasi ve İletişim Sempozyumu*, Barcelo Altınel Otel, 02 Haziran 2014, Ankara) başlıklı bildirisinin gözden geçirilerek makale formatına uyarlanmış versiyonudur.

karaktere sahiptir. İnsanın anlam arayışı yaşam boyu devam etse de, gençlik yılları, genellikle aidiyet ve kimlik krizlerinin en yoğun yaşandığı yıllardır. Bu makalede, anlam ve aidiyet arayışının bu dönemdeki kararsız doğasının, gençlerin demokratik değerlerinin ve iletişim becerilerinin gelişim sürecine etkisi çeşitli boyutlarıyla tartışılacaktır. Bu çerçevede, özellikle gençlerin iletişim becerilerinin ve içinde yaşadıkları toplumun demokrasi kültürünün gelişimine yönelik potansiyellerinin nasıl harekete geçirilebileceğine ilişkin teorik birtakım önerilerde bulunulması hedeflenmektedir. Bu hedefin gerçekleştirilmesinin ne kadar zor, ancak günümüz toplumlarında gençlik alt kültürünün karşı karşıya bulunduğu riskler düşünüldüğünde bir o kadar da zorunlu bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler

Gençlik, Ergenlik, İletişim, Aile, Kimlik.

Abstract

Man, from the first day he appears on the stage of history, has been in the need to know, understand and explain not only himself but also the world outside himself. Therefore we must see him as a being both individually and socially in search of meaning, belonging and identity. Man who is in search wants to make a contribution in various aspects to the development of the society he lives in. This wish is, of course, has a character that changes according as where the search of man begins, from which processes it passes, where he finds the meaning and adopts, and his perspective of life. Although man's search for meaning continues throughout his life, the teenage years are the years that the belonging and identity crises are experienced usually most intensely. In this article, the unstable character of search for meaning and belonging in this period and the effect of youths' democratic values and communication skills on their development process will be dealt with from various aspects. In this framework, it is aimed to make some theoretical proposals particularly as to how to stimulate the youths' communication skills and their potential to develop the democratic culture of their society. Though it is much difficult to achieve this aim, but, when considered the risks that youth subcultures encounter in today's societies, it can be seen how necessary process it is.

Keywords

Youth, Adolescence, Communication, Family, Identity

Giriş

Her toplumda bireyin yaşam süreci; çocukluk, gençlik ve yaşlılıkla ilgili hayatın üç önemli evresini yönlendiren, sosyal ve kültürel temel faktörlerin kuşattığı sosyal yapı içerisinde tamamlanır. Söz konusu üç evreden biri olan gençlik, kendine özgü inanç, ifade, etkinlik, tutum ve davranış biçimlerine sahip toplumsal bir kategoriyi ifade eder. Ancak gençlik olgusuna yüklenen yapısal özelliklerin sosyolojik olarak her toplumda farklılaşması genel, kapsamlı ve sosyal gerçeklikle ilişkili bir tanım yapmayı güçleştirmiştir. Karşılaşılan bu güçlükler rağmen biyolojik, psikolojik ve sosyolojik faktörlere göre çeşitli gençlik tanımları yapılmıştır.¹ Biyolojik gençlik tanımları, bireyin buluş çağına girdiği dönemden fiziksel büyümesini tamamladığı döneme kadar olan yaşam evresini kapsayan, belirli bir zamanda sona eren kronolojik bir sınıflamaya dayanmaktadır. Biyolojik yaklaşımda gençlik alt sınırı olarak, ergenlik başlangıcı kabul edilmektedir. Bu ise genel olarak 12-25 yaş arası dönemini kapsamaktadır. Buna göre biyolojik yaklaşım, buluş çağına, fiziksel ve cinsel olgunlaşmaya, biyolojik yapının, bireyin davranışlarını, gelişim özelliklerini belirlemesine odaklanmaktadır.² Psikolojik yaklaşım, gençliği, ruhsal ve duygusal dünyasında meydana gelen değişim ve dönüşümler çerçevesinde tanımlayarak bir kriz dönemi olarak ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre gençlik, çabuk heyecanlanma, kararsızlık, güvensizlik, çalışmaya karşı isteksizlik gibi duygular arasında gel-gitlerin yaşandığı bir dönemdir.³ Gençlikle ilgili psiko-analitik yaklaşım dışında sosyal psikolojik kuramlar da geliştirilmiştir. Sosyal psikolojik yaklaşıma göre gençlik dönemine giren bireyler, birbiriyle çelişkili rollerin ve bu rolleri toplumsal yaşamda yerine getirmek zorunda olduklarının bilincine varırlar.

¹ Hakkı Karasahin, "Gençlik ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s.237.

² Karasahin, s.238.

³ Suavi Tuncay, "Türkiye'de Gençlik Sorunlarının Psikolojik Boyutu", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, Cilt: I, Sayı1, 2000, s.237.

Sosyolojik Açıdan Gençlik

Sosyolojinin alt disiplinlerinden biri olan gençlik sosyolojisi, Türkiye’de her geçen gün önem kazanmaktadır. Dünya çapında olduğu gibi ülkemizde de sosyolojinin gençlik olgusuna ilgisi, gerek teorik gerekse pratik düzeyde gerçekleştirilen araştırmalarla kendisine yer bulmaktadır.⁴ Gençler üzerine yapılan hem kuramsal hem de uygulamalı sosyolojik araştırmalar, “gençlik sosyolojisi” adı altında toplanarak, sosyolojinin yeni bir alt disiplininin oluşmasına neden olmuştur. Sosyologlara göre gençlik, biyolojik ve psikolojik faktörlerden daha çok toplumsal faktörlerin şekillendirdiği oldukça karmaşık bir olgudur. Esasen biyolojik ve psikolojik gelişme de sosyal, kültürel ve yapısal unsurların etkisi altında tamamlanır.⁵ Sosyolojide gençlik, sosyal ve kültürel olarak inşa edilmiş bir statüyü ifade eder ve anlaşılması zor, bir o kadar da karmaşık bir kavramdır. Başka bir ifadeyle gençlik, sosyal ve kültürel olarak kurgulanmış ve çelişkili yapısal özellikler ile donatılmış bir sosyal kategoridir.⁶ Nitekim Gökçe’ye göre gençlik, biyolojik ve sosyal gelişmenin birbirlerini etkileyerek ve tamamlayarak bireyi sosyal olgunluğa hazırlayan, ergenlik ve delikanlılık özelliklerinin bir arada görüldüğü geniş kapsamlı bir kavramdır.

Gökçe, gençliği, çocukluk ve yaşlılık arasında bir geçiş dönemi olarak ele almakta ve bu kapsamda “ergen”, “delikanlı” ve “genç” kavramlarının kullanılabileceğini belirtmektedir. Ona göre *ergenlik*, insan gelişiminde buluşa erme ile başlayan fizyolojik ve psikolojik değişmeyi karakterize eden ve genellikle 12, 13-19, 20 yaşları arasını kapsayan gelişim dönemidir. *Delikanlılık*, yaş bakımından ergenlik dönemini karşılar ve sosyal gelişmenin tamamlandığı dönemdir. Böylece ergenlik fizyolojik ve psikolojik kökenli, delikanlılık ise sosyal kökenli bir süreci ifade eder. *Gençlik* ise, bireyi sosyal olgunluğa hazırlayan ergenlik ve delikanlılık özelliklerinin bir arada görüldüğü daha geniş bir kavramdır. Bu anlamda, genç-

⁴ Ömer Miraç, Yaman, “Türkiye’de Gençlik Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bilgi”, *Alternatif Politika*, Cilt 5, Sayı 2, 2013, s.114.

⁵ Karaşahin, 2012, s.241; ayrıca bkz. Tezcan, 1997.

⁶ Karaşahin, s.241.

lik döneminin önemli özelliklerinden biri çocukluk döneminde başlayan sosyalleşme sürecinin yoğun bir biçimde devam etmesi ve kişiyi sosyal olgunluğa erdirmesidir.⁷

Gökçe'nin bu sınıflaması, gençlik olgusunun anlaşılmasına yönelik analitik bir çerçeve sunmakla birlikte, oldukça genelleyici bir içeriğe göndermede bulunmaktadır. Çünkü burada inceleme konusu yapılan olgunun insan olduğunu unutmamak gerekir. Böyle olunca, sözü edilen gelişim dönemlerinin başlangıç ve bitişi ile ilgili olarak kesin ayrımlar yapmak oldukça güç, hatta imkânsız görünmektedir. Çünkü insan son derece karmaşık ve değişken bir varlıktır. Her insan kendi başına bir bireydir ve sadece kendine özgü olan bir takım özelliklere sahiptir. Bir başka ifadeyle insanın en önde gelen özelliği son derece değişken bir yapıya sahip olması ve bu yapısı nedeni ile de bulunduğu her ortama kolaylıkla uyum sağlayabilmesidir. Bu nedenle insanın yaşam dönemlerine ilişkin olarak verilen sınıflamanın da değişken olması kaçınılmazdır. Bu durum ergenlik konusu tarihsel perspektiften ana hatlarıyla incelendiğinde daha açık bir şekilde görülebilir.

Sanayileşmenin henüz ortaya çıkmadığı ve ekonominin sadece tarımsal uğraşılara dayandığı dönemlerde, gençlerin işgücüne katılımına çok erken yaşlardan itibaren ihtiyaç duyulmuştur. Bu durumun doğal sonucu olarak birey, günümüzde ergenlik olarak adlandırılan dönem öncesinde de yetişkinlik dönemi sorumluluklarını yüklenmek durumunda kalmıştır.⁸ Ayrıca söz konusu dönemlerde yaşam sürelerinin kısa olması, ekonomik ve toplumsal baskıların daha fazla etken ve hissedilir olması gibi faktörler de eklenince, bireyin yetişkinlik sorumluluğuna ulaşma ve bu sorumluluğu taşıma yaşı zorunlu olarak daha erken yaşlara çekilmiştir. Bu durum ancak toplumların sanayileşmeye geçişleri ile birlikte değişme eğilimi göstermiştir. Bilindiği gibi sanayileşme bireyin yaşam süresi ve kalitesini artırmış; böylece sanayi ve teknolojik gelişmelerin sonucunda toplumların kültürlerinde de değişimler görülmeye başlanmıştır.

⁷ Birsen Gökçe, *Gecekondu Gençliği*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları,1976), s.17-18.

⁸ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, 6. baskı, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), s.179-284.

Yazıcıoğlu'nun da belirttiği gibi “bu durum artık gençlerin gerek işgücüne ve gerekse ekonomik yaşama katkılarında daha az ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tarım döneminde emeklerine ihtiyaç duyulan gençlerin ekonomik olarak topluma işgücü bazında katkıda bulunmalarına duyulan ihtiyaç giderek önemini yitirmiştir. Gelecekte ise toplumların, çocuk edinmeye ve gençlere karşı yaklaşımına ilişkin geliştirecekleri tutumların, ergenlerin yaşamı üzerinde çok belirgin bir rol oynayacağını bugünden söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak mesleki ve istihdama ilişkin fırsatların da bu kararlardan doğrudan etkilenmesi kaçınılmaz görülmektedir. Söz konusu durum göz önünde bulundurulduğunda, bugün itibarıyla dünyanın endüstrileşmiş ülkelerinde uzatılmış bir ergenlik döneminden söz edilebilir.”⁹ Bu çerçevede makalemizde, ergenlik dönemi öncelikle gelişim psikolojisi açısından çeşitli gelişimsel boyutlarıyla ele alınıp incelenecek ve bu döneme ilişkin genel bir profil ortaya konacaktır. Böylece birbirinden oldukça farklı karakteristiklere sahip olan ergenlik dönemine özgü problem ve çatışmaların, özellikle kimlik, aidiyet, anlam ve iletişim sorunları bağlamında gerekçeleri tespit edilmiş olacaktır.

Ergenlik Dönemi Özellikleri Bağlamında Kimlik Arayışı

Ergenlik dönemi, bireyin bulûğ çağına ermesi nedeniyle biyo-psikolojik bakımdan çocukluğun sona erdiği dönem olarak kabul edilir. Bu dönem, bireyin toplumsal yaşamda hiçbir sorumluluğunun olmadığı çocukluk dönemi ile toplumsal yaşamda sorumluluk alma dönemi olan yetişkinlik döneminin başlangıcı arasında kalan bir gelişim süreci olarak da tanımlanabilir.¹⁰ Bu nedenle ergenlik dönemi, bireyin sorumluluk almaya hazırlandığı yetişkinliğe geçiş dönemi olarak görülebilir. Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (Unesco) tarafından yapılan tanıma göre ergenlik; bireyin, öğrenim gördüğü ve hayatını kazanmaya çalıştığı için ekonomik

⁹ Yahşi Yazıcıoğlu, “Ergen Genel Özellikleri ve Ergenle İletişim”, *Çocuk ve Ergen Bakımı*, ed. Abdülkadir Öztürk, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013), s.87.

¹⁰ Yazıcıoğlu, s.90.

bağımsızlığına kavuşamadığı ve medeni durum olarak da evli olmadığı bir gelişim dönemdir.¹¹

Ergenlik döneminde birey pek çok açıdan önemli değişimler geçirmekle birlikte, bu dönemde en yoğun değişimleri duygusal ve davranışsal özellikleri açısından yaşar. Söz konusu değişimleri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:¹²

- Her şeyden önce ergenin duygu durumu değişkendir ve duygularında genel olarak *istikrarsızlık* hâkimdir. Biraz önce çok mutlu ve enerjik olan ergen biraz sonra kabuğuna çekilmiş ve bitkin bir görüntü verebilir. Duygular anlık olarak bile değişkenlik gösterebilir. Bu nedenle ebeveynin bu durumu karşısındakinin ergen olduğunu bilmesi ve her defasında “Daha dün iyiydin, şimdi ne oldu?” gibi sorgulamalara ve baskıcı yaklaşımlara girmemesi gerekir.

- Bu dönemde ergen duygularını çok dolu ve *coşkulu* yaşar. Gerek ses tonu ve vurgulamaları ve gerekse mimikleri önceki döneme göre duygularını daha fazla ifade ediyor niteliktedir.

- Bu dönemde ergen bireyin *hayalleri* önceki dönemlere göre çok daha yoğundur ve onu zaman zaman gerçek yaşamdan uzaklaşmaya kadar götürebilir. Ergen birey, genellikle, kendi geleceğine ilişkin planlar yapar, hayaller kurar. Geleceğe ilişkin hayaller ağırlıklı olarak iki konuyu kapsar. Bunlar kendi geleceğini nasıl şekillendireceği ve bu şekillendirme sırasında karşı cinsle ilgili ilişkilerini nasıl düzenleyeceğidir.

- Ergen zaman zaman *yalnız kalma ihtiyacı* hisseder ve bu isteğini çevresindekilere belirtir. Bu nedenle odasına çekilip yalnız kalmak istediğini söyleyen ergenin ciddi bir sorunu olduğu kaygısına kapılıp endişelenmemek gerekir. Bu son derece normal bir durumdur. Çünkü o, kendisi ile baş başa kalıp yaşadıklarının muhasebesini yapmak istemektedir.

- Ergenlik döneminde birey, genellikle *kendini yorgun hisseder* ve buna bağlı olarak da çalışmaya karşı istekli değildir.

¹¹ Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, 15. basım, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1997).

¹² Yazıcıoğlu, s.93.

- Ergen birey, bu dönemde *hızlı ve ani bedensel değişimler* yaşadığı için *çekingen* bir tavır sergileyebilir. Kendini saklama ve bu değişimlerden çevreyi haberdar etmeme gibi bir tutum içerisine girmesi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

- Bu dönemde ergende yeni şeyler deneme merakının arttığı gözlenir.

- Ergenlik dönemindeki bireyin önceliklerinin başında *arkadaşları* gelir ve o, arkadaşlarını yaşamının odak noktasına koyar. Bu nedenle, arkadaş seçimi konusunda ergene dikkatli olması söylenmeli, arkadaşları kontrol edilmeli, ancak istenmeyen ya da kendisine zarar verebilecek arkadaşlıklarını bitirmesi konusunda çok dikkatli yaklaşılmalıdır. Bu konuda aileye çok iş düşer. Arkadaş seçimi konusunda ailenin çok hassas davranması gerekir.

- Bu dönemde ergen fark edilmeye ve takdir edilmeye şiddetle ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacını aile içinde gideremeyen ergen, farklı arkadaş gruplarına yönelebilir. Aile bu durumu bilerek çok dikkatli davranmalıdır.

- Ergenlik döneminde otoriteye karşı olma, söz dinlememe, eleştirme, hata bulma ergenin doğal tutumlarından. Gelişme döneminde anne-baba tarafından bazen çocuk, bazen yetişkin gibi algılanan birey, ne zaman ne şekilde davranacağını çoğu kez bilemez. Gelişmekte olan bedenine, cinsel ve duygusal gelişimlerine ayak uyduramaz ve “kimlik karmaşasına” düşebilir. Bu nedenle yetişkin bireyler, ergen ile ilişkilerinde baskılı ve disiplinli davranmaktan kaçınmalıdır. Ergen bireye, sevgi ve güven içerikli, önemseyici ve değer verici bir tutumla yaklaşmak onun kimliğini geliştirmesini kolaylaştırır. Çünkü ergen, birbirinin karşıtı zıt duyguları aynı anda dile getirebilir. Yetişkin daima bu duruma hazır olmalı ve ona göre davranmalıdır.¹³

Görüldüğü gibi ergenlik, bireyin kökten bir değişim geçirdiği ve aslında en çok da ailesine ihtiyaç duyduğu bir dönemdir. Gençliğe atılan bu ilk adımda hem fiziksel, hem duygusal, hem cinsel hem de sosyal değişimler söz konusudur. Ergenin fiziksel yapısı ile ilgili olarak en önemli gelişmeler boy ve ağırlık artışı, iskelet ve kas gelişimi, iç salgı sistemindeki gelişme ve

¹³ Kathryn Geldard ve David Geldard, *Ergenler ve Gençlerle Psikolojik Danışma*, çev. editörü: Metin Pişkin, (Ankara: Nobel Yayınları, 2013).

çeşitli organlarda görülen büyümelere dir. Bu dönem 2 yıldan 4 yıla kadar uzayabilir. Ergenlik dönemi, erkeklerde 4, kızlarda 3 yıla kadar sürmektedir. Ergenlik, çocukluktan çıktıktan sonra yetişkin bir insan olmadan önce bir kimlik kazanma dönemidir. Bu kimlik, çocuğu hem bireysel olarak hem de toplum içindeki yeri açısından etkiler. Erkek çocuk delikanlı, kız çocuk genç kız olarak kabul edilmeye başlanır. Bu dönemde cinsiyetin gerektirdiği roller her iki cinsin de üzerine yüklenmeye başlanmıştır. Bu rollere uyum sağlamak ergen için başlangıçta zor olabilir ve ergen birey bu duruma direnç gösterebilir. Esasen fiziksel, psikolojik ve sosyal açıdan pek çok değişimin aynı zaman aralığında gerçekleşmesi başlı başına bir stres kaynağıdır. Bu nedenle bu yeni kişiliğe ve yetişkin olmaya uyum sağlama sürecinin bir takım sorunları beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Kişinin bu dönemde yaşadığı gerilimlerle mücadele etmesi, sadece kendisi için değil, ailesi ve yakın çevresi için de oldukça zordur.¹⁴ Bu dönemde yetişkinler genellikle gençlerle nasıl iletişim kuracaklarını belirlemede zorlanırlar ve bu durumun doğal sonucu olarak çok sayıda iletişim kazasının yaşanması kaçınılmaz hale gelir. Ancak paradoksal biçimde böylesi güçlüklerin yaşandığı bir ortamın sorunlarını çözecek en önemli unsurların başında da gençlerle kurulacak sağlıklı iletişim gelir. Ergen bireyle iletişim kuran hemen herkesin ve en çok da anne-babaların karşılaştıkları sorunların başında iletişim sorunları ya da engelleri gelmektedir. Ergen bireyle iletişimde karşılaşılan engelleri şöyle sıralamak mümkündür:¹⁵

- *Sıklıkla emir cümleleri kurmak* (Kalk, yüzünü yıka, sütünü bitir, dişlerini fırçala, ağzın doluyken konuşma, ödevini bitir, televizyonu kapa, büyüklerle konuşurken sesini yükseltme, öğretmenini dinle gibi). Ergen bireyin korkudan söyleneni yapmasına değil, kendisi için gerekli olanı düşünmesine ve bulmasına yardımcı olmalıyız.

¹⁴ Enise Akgül, "Ergenlik Döneminde Aile İçi İletişim", Erişim Adresi: <http://eniseakgul.files.wordpress.com/2006/12/ergenlerdeaileciiletisim.doc>.(2006).

¹⁵ Yılmaz Nurgül, "Aile İçi İletişim ve Sağlıklı İletişim Önerileri", Erişim Adresi: www.sksdb.hacettepe.edu.tr/Aileciiletisim.doc.(2013).

• *Gözdağı vererek konuşma biçimi* (Okulunu bitirmezsen sana para mara yok, ödevini bitiremezsen televizyonu unut, terlaksiz dolaşırsan hastalanırsın gibi). Bazen işimizi kolaylaştırmak için bir davranışı bitirmesini koşula bağlayabilir ya da gözdağı vererek korkutarak istediğimiz davranışı yapmasını sağlayabiliriz. Televizyon izlemesini istemediğimiz halde onu şarta bağlayarak daha da çekici hale getirebiliriz. Ayrıca korku, boyun eğme, itaat etme davranışı yaratabilir ya da “deneme” isteğini tetikleyebilir. Gücenme, kırgınlık, öfke ve düşmanlık duygularının oluşmasına neden olabilir.

• *Sürekli öğüt verme, çözüm önerileri getirme* (Senin yerinde olsam plan yaparak çalışırdım, sütünü bitirdiğinde boyun uzayacak, bak sana bir öneri vereyim gibi). Öncelikle düşünmemiz gereken söylediğimiz şeylere acaba benim mi ihtiyacım var sorusunu cevaplamak sonra da istenmeden verilen öğütlerin, yardımın yararlı olmadığını gözlemleyebilmektir. Aksi takdirde bu yaklaşım anne-babaya bağımlılığı artıracak ve ergen bireyin kendi çözüm yollarını oluşturmaya katkı sağlamayacaktır.

• *Sıklıkla yargılamak, eleştirmek* (Sen zaten tembelin tekisin, zaten başarısaydın şaşardım, yine mi bitiremedin gibi). Gencin olumsuz bir yargıya hedef olma ya da azarlanma korkusuyla iletişimi kesmesine yol açabilir ya da o yargı ve eleştirileri gerçek olarak algılayabilir (Ben kötüyüm!) ya da karşılık verebilir (Siz de daha mükemmel değilsiniz!). Bu tür değerlendirmeler bireyin benlik saygısını düşürür ve kendisini değersiz, yetersiz görmesine neden olur.

• *Sürekli Övmek* (Çok güzel, bence harika bir iş yapıyorsun gibi). İsten-dik davranışı yapması durumunda birey yerli yersiz her ortamda övülebilir. Bu durumda o, ailesinin beklentilerinin çok yüksek olduğunu düşünebilir ya da kaygı hissedebilir. Ayrıca övgü başkalarının yanında yapılıyorsa bireyi utandırabilir ya da aşırı övgü sonucunda buna alışır ve övülmeye gereksinim duymaya başlar.

• *Ad takmak, alay etmek* (Koca bebek, hadi bakalım süpermen, geri zekalı, hadi sende sulu göz gibi). Bu tür cümleler kurmak bireyin gelişiminde kendisini değerli hissetmesine yol açmaz. Hatta sevilmediği kanısının oluşmasına yol açabilir, kendilik gelişiminde olumsuz etkileri olabilir. Ayrıca

“Aşkım”, “Sevgilim” gibi sevgiliye söylenecek sözlerin söylenmesi de gencin, anne ya da babayla ilişkisinin sınırlarını belirlemesinde, cinsel normlarının oluşumunda sıkıntılar yaşamasına neden olabilir.

- *Sürekli soru sormak, sınamak, sorgulamak* (Neden?, kim?, sen ne yaptın?, nasıl? gibi). Soruları cevaplama genellikle eleştiri veya zorunlu çözüm getirdiğinden ergen birey, genellikle hayır demeye, yarı doğru cevap vermeye ve kaçmaya yönelir veya yalan söylemeyi tercih eder. Ayrıca sorular genellikle soru soranın nereye varmak istediğini açıklamadığından, birey korku ve endişeye kapılabilir. Ailenin endişelerinden doğan sorulara cevap vermeye çalışan birey kendi sorununu gözden kaçırabilir ve sorgulanıyor hissine kapıldığında bu durumun onda güvensizlik, kuşku yaratması kaçınılmaz olur.

Demokratik Değerlerin Oluşumunda Yakın ve Uzak Sosyal Çevrenin Etkisi

Kişilik gelişiminin büyük ölçüde biçimlendiği çocukluk yıllarında anne babaların çocuklarına karşı tutumları önem kazanmaktadır. Anne babaların çocuklarına yönelik tutumları çeşitli şekillerde sınıflandırılmakla birlikte, söz konusu tutumlar *demokratik anne baba tutumu*, *koruyucu/istekçi anne baba tutumu* ve *otoriter anne baba tutumu* olmak üzere üç başlık altında gruplandırılabilir. Demokratik anne baba tutumu, çocukların kişilik gelişimi için en uygun olan tutumdur. Bu tutumu uygulayan anne babalar çocuklarına koşulsuz saygı ve sevgi gösterirler. Çocuklarını hem denetler hem de onların ihtiyaçlarının karşılanmasına imkân tanırırlar. Anne babaların davranışları birbiriyle tutarlı, kararlı ve güven vericidir. Belli sınırlar içinde çocukların bazı davranışları yapmalarına izin verilir ve böylece onların sorumluluk duygusunun gelişmesine uygun ortam hazırlanmış olunur. Demokratik anne babalar her çocuğun kendine özgü bir gelişim kapasitesi olduğunu bilir, bu nedenle çocukların özgürce gelişmesi, yeteneklerini ortaya çıkarması ve kendini gerçekleştirmesine uygun ortamlar hazırlar.

Koruyucu/istekçi anne baba tutumunda, anne babalar çocukları aşırı korur ve denetler. Çocukların yapabileceği pek çok şey anne baba tara-

findan yapılır ve böylece çocukların yaşayarak öğrenmelerinin önüne geçilmiş olur. Her konuda gereğinden fazla müdahale edilerek, çocukların kendilerine yeter hale gelmelerine ve kendilerine güvenmeyi öğrenmelerine engel olunur. Böylece kendi başına karar veremeyen, bağımlı çocuklar yetiştirilir.¹⁶

Otoriter anne baba tutumunda, anne babalar çocuğun gelişim düzeyini, kişilik özelliklerini ve isteklerini dikkate almadan, çocuktan kendilerinin uygun gördüğü gibi davranmalarını isterler. Çocuklar çok sık cezalandırılır. Böyle bir ortamda büyüyen çocuklar öfke ve kızgınlık gibi duygu ve düşüncelerini açıkça belirtemezler. Otoriter tutumun çocuklarda bağımsız kişilik gelişimini engellediği, özellikle erkek çocuklarda saldırganlık düzeyini artırdığı ve benlik saygısı düzeyini düşürdüğü bilinmektedir.

Ergenlik döneminde gençler için arkadaşlık ilişkileri giderek ön plana çıkmakta fakat anne baba ile olan ilişkiler de önemini yitirmemektedir. Anne babaların çocuklarına karşı tutum ve davranışları çocukların “kendilik ya da kimlik algısını” biçimlendirmektedir. Anne babası ile sağlıklı ve doyurucu ilişkileri olan ergenler aile dışındaki çevre ve arkadaşları ile daha kolay istendik yönde ilişkiler geliştirebilmektedirler.¹⁷ Bu nedenle anne babaların çocukları ile olan ilişkileri ve onlara nasıl davrandığı önemlidir. Bedensel, psikolojik ve sosyal yönlerden hızlı değişimin olduğu bu yıllarda ergenlerin kimlik algılarının, onların kendileri ve çevreleriyle olan ilişkilerini etkilemesi muhtemeldir.¹⁸

Sezer’in 2006-2007 öğretim yılı bahar döneminde Malatya merkezde, çoğunluk olarak orta sosyo-ekonomik düzeyden gelen ailelerin çocuklarının devam ettiği altı genel lisenin 1, 2 ve 3. sınıflarında öğrenim gören 549 öğrenci üzerinde yaptığı araştırma sonuçlarına göre anne babasının tutumunu orta ve yüksek düzeyde demokratik olarak algılayan ergenlerin

¹⁶ Özcan Sezer, “Ergenlerin Kendilik Algılarının Anne Baba Tutumları ve Bazı Faktörlerle İlişkisi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt VII, Sayı I, 2010, s.1-19.

¹⁷ Aydın Çivilidağ, *Gelişim Süreci Odağında Ergenlik Psikolojisi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), s.98-118.

¹⁸ Sezer, s.4.

kimlik algıları, anne babasını düşük düzeyde demokratik algılayan öğrencilere göre anlamlı olarak farklılaşmaktadır.¹⁹ Anne babasının tutumunu orta ya da yüksek düzeyde demokratik bulan ergenler kendilerini daha olumlu olarak algılamaktadırlar. Çocuğun ihtiyaç ve gelişim düzeyinin dikkate alındığı, hoşgörü, anlayış ve sınırlamaların bir denge içinde olduğu aile ortamı çocukların gelişimi için önemlidir. Kuzgun (1973), Leary ve Kowalski (1995), Haktanır ve Baran (1998), Erkan (2002), Ceral ve Dağ (2005) ve Çeçen (2008) tarafından yapılan araştırmalar da, anne babalarının demokratik tutum içinde olmalarının çocukların daha az psikolojik belirti göstermelerine, benlik saygılarının daha yüksek olmasına, gizil güçlerini geliştirmelerine, kendilerini daha az yalnız hissetmelerine ve sosyal kaygıyı daha az yaşamalarına imkân sağladığını göstermektedir.²⁰

Arayışı Fırsata Dönüştürmek: Yeni Bir İletişim Dili Mümkün mü?

İnsan, tanınması, anlaşılması ve açıklanması zor bir varlıktır. Bu nedenle tek-biçimliliğin en ağır baskılarla aşağılanmaya çalışıldığı toplumsal düzenlerde ve yapılanmalarda bile, insandan insana değişen bir takım düşünce, davranış ve yaklaşım farklarının ortaya çıkması kaçınılmazdır.²¹ Esasen bu durum, insanın özünde farklı bireysel potansiyel ve yeteneklere sahip bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu farklı nitelikler her insan tekinin kimlik ve kişiliğini oluşturmaktadır. İnsanın, sadece kendi kişiliği değil, başkalarının kişiliği hakkında da bir takım temel bilgilerden yoksun olması, toplumsal ilişkiler alanında yaptığı tercihlerinin niteliğini doğrudan etkileyecek ve bu durumda birey çeşitli kimlik krizleriyle başa çıkmak durumunda kalacaktır. İnsanın toplumsal ilişkilerin karmaşıklığı içinde kendi yerini bulma çabası ve bu sürecin başarısı ya da başarısızlığı, bireyin kimlik krizlerinin yönünü tayin eden temel etmen durumundadır. Birey, bir taraftan doğal yetenekleriyle içinde yaşadığı topluma uyum sağla-

¹⁹ Sezer, s.15.

²⁰ Sezer, s.15.

²¹ Galip İsen ve Veysel Batmaz, *Sosyal Psikoloji: Ben ve Toplum*, 2. baskı, (İstanbul: Om Yayınevi, 2002), s.114.

mayı ya da onunla çatışmayı tercih ederken, diğer taraftan bu süreçte kimlik ve kişiliği de zorunlu olarak biçimlenmektedir.

Bireyin kimlik ve kişiliğinin büyük oranda şekillendiği çocukluk döneminde uyumlu bir çocuğun ergenliğe yaklaşan yıllarda gösterdiği değişimleri pek çok ebeveyn şaşkınlıkla karşılar ve bu tür değişimlere hazırlıksız yakalanır. Çocuklarının çocukluktan çıktığı, ama tam da yetişkin olmadıkları bu geçiş dönemi; ergenlik dönemindeki çocuklar kadar, anne babaları için de zor geçer. Çünkü o tanıdıkları çocuk gitmiş, yerine bambaşka davranışlar ve tepkiler sergileyen bir genç gelmiştir. Anne babalar, çocuk büyüdükçe daha uslanır daha az sorun çıkarır sanırlar. Her şeyin yoluna girdiğini sandıkları bir dönemde birden ortaya çıkan huysuzluklara, tedirginliğe ve nedensiz öfke patlamalarına bir anlam veremezler. Eve dilediği gibi girip çıkmak isteyen, çok zor beğenen, en yumuşak ikazlara bile çok sert karşılık veren genç karşısında, ne yapacaklarını bilemezler ve çoğunlukla soğukkanlı da kalamazlar. Sevecen ve yumuşak bir yaklaşımı bile geri çeviren, üstüne varılınca öfkeden deliye dönen ya da kendisini tamamen iletişime kapayan genç karşısında bocalar, nasıl tutum takınacaklarını bilemezler. Çocuklarının kendilerini hiçe saydığını, kendileriyle hiç bir şey paylaşmak istemediğini, hatta kendilerine düşman gözüyle baktığını görmek bir anne babanın karşı karşıya kalabileceği en zor durumlardan biridir. Zira dünyada ergen olmaktan daha zor bir şey varsa o da ergenlik çağındaki bir gencin anne babası olmaktır.

Ergenlik dönemindeki birey, marjinal davranışlar sergiledikçe anne baba çeşitli yöntemlerle onu uyarmaya çalışır. Fakat çoğunlukla ne sert uyarılar, ne yumuşatılmış ikazlar ne de nasihatler işe yaramaz. İletişim gittikçe daha da zorlaşır. Etkili iletişim yolları azalıp tıkalı iletişimler arttıkça paylaşımlar azalır, her iki taraf da ayrı dünyaları yaşamaya başlar ve sonuçta yalnızlaşırlar.²² Ergenlerin içinde bulunduğu en önemli paradoks tam da bu noktada devreye girer. Şöyle ki; ergen birey bir taraftan yalnız kalmak isterken, diğer

²² Demet Gürüz ve Aysen Temel Eğinli, *İletişim Becerileri: Anlamak, Anlatmak, Anlaşmak*, 3. baskı, (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), s.219-247.

taraftan en çok yakınlığına ihtiyaç duyduğu ailesini de yakınında hissetmek ister. Buna rağmen o, yalnızlıktan hoşnutmuş gibi davranır ve bireyselliğini arttırıcı her türlü faaliyete girer. Aile kuralları ona ağır gelir, sürekli şikâyetçidir, evin yaşanmaz olduğundan, ayrı bir evde yaşamının ne kadar da güzel olabileceğinden, kimsenin onu anlamadığından yakınıdır. Oysa arkadaşlarıyla ilişkisi ne kadar da güzeldir. Arkadaşlar, aile üyelerinin tümünden daha değerliymiş gibi görünür. Onu en iyi anlayan artık arkadaşlarıdır. Kendisi gibi evden kopan, bağımsızlık arayan arkadaş grubu artık gencin en önemsedığı insanlardır. Onlar için kolaylıkla ailesinden vazgeçebilir. Orada kendisine değer veren, sıkıntısını paylaşan, birlikte eğlenen yaşlıları vardır. Arkadaş grubunun genç üzerindeki etkisi arttıkça anne babaların da tedirginliği artar. Anne babalar derslerin aksamasını, haylazlığını, başına buyruk davranışını hep arkadaş topluluğunun kötü etkisine bağlarlar. Oysa anne babaların sandığının tersine genci arkadaşları ayartmaz, çoğunlukla genç kendi eğilimine uyan gençleri arar bulur. Kendisine benzeyen insanların eleştirilmesine doğal olarak tepki verir. Ailesiyle arası açık olduğundan (özellikle aile koşulsuz sevgi hissini veremiyorsa) hayatındaki sevgi odağını arkadaşları olarak görür ve onların önünde eleştirilmek gibi aile tutumları ergenleri çileden çıkartır.²³

Esasen ergenin kendisiyle kuracağı iletişim, çevresiyle kuracağı iletişimin temelini oluşturur. Çünkü ergenin iç dünyasında sağlayacağı denge, dış çevreye açılmasına yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte kişiler arası çatışmada bireylerin zıtlaşan tavırlar içinde olmaları iletişim çatışmalarına neden olmaktadır. İletişim ortamını özellikle ailede ve yakın çevresinde bulamayan ergenler, sanal ortamlarda iletişim kurma çabasına girmektedir. Bu durum aile-ergen ve ergen-çevre arasında kopan iletişim ağının giderek derinleşmesine neden olmaktadır. Ergenlerin, gerek şiddet eğilimleri göstermelerinde ve gerekse sosyalleşme ortamlarında yeterince etkin sosyalleşmemelerinde aile içi iletişim sorunları önemli bir etken durumundadır.²⁴ Bu bağlamda

²³ Akgül, s.1-2.

²⁴ Sibel A. Arkonaç,, *Sosyal Psikolojide İnsanları Anlamak: Deneysel ve Eleştirel Yaklaşımlar*, 2. baskı, (Ankara: Nobel Yayınları, 2012); Diğdem M. Siyez, *Ergenlerde Problem Davranışlar*,

sanal iletişim ortamları, ergenlere “kendilerini özgürce ifade edebilecekleri” farklı bir sosyalleşme alanı sunmaktadır. Günlük konuşma diline de geçen “Sanal Arkadaşım”, “Netten Arkadaşım” ve “Chat Arkadaşım” gibi ifadeler bu ortamların yoğun kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Aksüt ve Batur’un (2007) 300 ergen birey üzerinde gerçekleştirdiği araştırmanın sonuçlarına göre, ergenlerin gerçek yaşam ilişkileri yerine sanal ortamda kurdukları ilişkileri tercih etme nedenlerinin başında, sosyal çevreden gelen baskılar nedeniyle kendilerini sürekli stres altında hissetmeleri ve sürekli sınav kaygısı yaşamaları gelmektedir. Araştırmada, erkeklerin kızlara göre daha fazla internet kullandıkları tespit edilmiştir. Ergenlerin şiddete eğilimli olmalarında ya da şiddet olaylarına karışmalarında internetin ve televizyonun değil, eğitim sisteminin etkili olduğu görülmüştür. İlköğretimin birinci basamağından itibaren, yaşamlarını dershane-ev-okul üçgeni üzerine kurmak durumunda kalan bireylerin iletişim ve özgüven sorunları yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca zamanlarını genellikle sınavlara hazırlanarak değerlendiren ergenlerin daha fazla internet kullandıkları ve şiddete daha eğilimli oldukları anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ergenlik dönemindeki gençlerin kimlik arayışına katkıda bulunacak sağlıklı bir *iletişim dilinin* geliştirilmesi gerekir. Bu dilin gelişimine başta aile olmak üzere onunla yakın ve uzak sosyal çevresinde iletişim kuran kişiler tarafından katkıda bulunulması temel bir zorunluluktur. Çünkü gencin içinde bulunduğu kriz döneminden başarıyla çıkıp yetişkin bir birey olarak yaşamını sürdürebilmesi öncelikle kimlik ve kişilik sorunlarına sağlam çözümler üretebilmesine bağlıdır. Öyle ki, çevresinde olup bitenlere karşı tepkisel olduğu kadar duyarlı olan ve çevreden gelen tepkilere göre kimlik rotasını belirleyen gencin bu dönemde, her şeyden önce kendisini anlatmaya ve çevresi tarafından anlaşılmasına ihtiyacı vardır. Esasen insan, hayatın her evresinde söz konusu ihtiyaçlarla karşı karşıyadır, ancak gençlik

dönemi anlam arayışının zirvesinde bir dönem olduğu için gencin çevresel duyarlılığının en yüksek olduğu zaman dilimini oluşturur. Sezer'in de belirttiği gibi²⁵ bireyin içinde doğduğu, büyüdüğü ortamın özellikleri ile çevresindeki kişilerle kurduğu ilişkiler ve geçirdiği yaşantılar çeşitli yönlerden gelişimini etkilemektedir. Olumlu çevre koşulları bireyin gelişimini olumlu yönde desteklerken, olumsuz çevre koşulları bireyin gelişimini birçok yönden engelleyebilmektedir. Bireyin yakın çevresi ile olan ilişkileri onun dünyayı ve kendisini algılamasını biçimlendirmektedir. Davranış bilimlerinde en çok araştırılan konulardan biri olan kendilik algısı kişiliği oluşturan psikolojik öğelerden biridir ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Kendilik algısı bireyselliğin doğrusal bir birleşimi, bireyin kendisi hakkında uygun bulunduğu ya da bulmadığı bir değerlendirme tutumu, kişinin kendine has özellik, yetenek ve davranışları ile kendisini sevmesi, takdir etmesi ve onaylamasıdır. Araştırmalar, kendilik algı düzeyi yüksek olan bireyler ile kendilik algı düzeyi düşük olan bireyler arasında önemli bazı farklılıklar bulunduğunu göstermektedir.²⁶ Örneğin kendilik algısı yüksek olan kişilerin okulda daha başarılı, sorumluluk sahibi, karar verirken imkânlarının farkında olan, davranışlarının sonuçlarını doğru tahmin eden, yeni şeyler denemeye meraklı, başkalarının ihtiyaçlarına karşı duyarlı, ilişkilerinde saygılı, çatışma süreçlerinde yapıcı çözüme ulaşmada etkili, çevresindekileri etkilemede yetenekli ve yaptıklarından memnun olan bireyler oldukları görülmektedir. Kendilik algısı düşük olan kişiler ise başkaları tarafından çok kolay yönlendirilen, kolay şekilde engellenmişlik hisseden, anti-sosyal davranışlara sahip, zayıf kişisel uyumu olan, yetenek ve ilgilerini yeterince kullanmayan özelliklere sahiptirler. Ergenlerin kendilik algıları arkadaşları ve çevresindeki kişilerle olan iletişim durumlarına göre de anlamlı farklılıklar göstermektedir. Araştırmalarda²⁷ arkadaşları ve çevresindeki kişilerle olan iletişiminin çok iyi

²⁵ Sezer, s.2.

²⁶ Rod Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, 1. baskı, (çev. Tamer Geniş), (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009); Phil, Erwin, *Çocuklukta ve Ergenlikte Arkadaşlık*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Alfa Kitabevi, 2000); Sezer, s.2.

²⁷ Plotnik, 2009.

olduğunu belirten ergenlerin, kendilik algılarının anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmüştür. Ergenlik döneminde arkadaşlar tarafından kabul edilme ve çevre ile olan ilişkilerin ergenin; sosyal bilgi alış verişini yapma, sosyal bilişsel yönden gelişme, sosyal destek olma ve duygusal tampon oluşturma gibi fırsatlar sağladığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Arkonaç, Sibel A., Sosyal Psikolojide İnsanları Anlamak: Deneysel ve Eleştirel Yaklaşımlar, 2. Baskı, (Ankara: Nobel Yayınları 2012).
- Çivilidağ, Aydın, Gelişim Süreci Odağında Ergenlik Psikolojisi, (Ankara: Nobel Yayınları 2013).
- Erwin, Phil, Çocuklukta ve Ergenlikte Arkadaşlık, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Alfa Kitabevi 2000).
- Geldard, Kathryn ve David Geldard, Ergenler ve Gençlerle Psikolojik Danışma, çev. editörü: Metin Pişkin, (Ankara: Nobel Yayınları 2013).
- Gökçe, Birsen, Gecekondu Gençliği, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları 1976).
- Gürüz, Demet ve Aysen Temel Eğinli, İletişim Becerileri: Anlamak, Anlatmak, Anlaşmak, 3. Baskı, (Ankara: Nobel Yayınları 2013).
- <http://ab.org.tr/ab07/bildiri/134.doc>.(2007).
- <http://eniseakgul.files.wordpress.com/2006/12/ergenlerdeaileciiletisim.doc>. (2006).
- www.sksdb.hacettepe.edu.tr/Aileciiletisim.doc.2013
- İsen, Galip ve Veysel Batmaz, Sosyal Psikoloji: Ben ve Toplum, 2. Baskı, (İstanbul: Om Yayınevi 2002).
- Karşahin, Hakkı “Gençlik ve Din”, Din Sosyolojisi El Kitabı, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları 2012).
- Kulaksızoğlu, Adnan, Ergenlik Psikolojisi, 15. Basım, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları 1997).
- Onur, Bekir, Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm, 6. Baskı, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004).

- Plotnik, Rod, Psikolojiye Giriş, çev. Tamer Geniş, 1. Baskı, (İstanbul: Kak-nüs Yayınları 2009).
- Sezer, Özcan, “Ergenlerin Kendilik Algılarının Anne Baba Tutumları ve Bazı Faktörlerle İlişkisi”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, VII (2010), s.1-19.
- Siyez, Diğdem M., Ergenlerde Problem Davranışlar, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık 2012).
- Tezcan, Mahmut, Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları 1997).
- Tuncay, Suavi, “Türkiye’de Gençlik Sorunlarının Psikolojik Boyutu”, Muğla Üniversitesi SBE Dergisi, 1 (2000).
- Yaman, Ömer Miraç, “Türkiye’de Gençlik Çalışmalarına Dair Bibliyografik Bilgi”, Alternatif Politika, 5, (2013).
- Yazıcıoğlu, Yahşi, “Ergen Genel Özellikleri ve Ergenle İletişim”, Çocuk ve Ergen Bakımı, ed. Abdülkadir Öztürk, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları 2013).

GÜNAHIN SOSYO-EKONOMİK YAPIYA ETKİSİ

ABDULLAH ÜNALAN

DOÇ. DR., SİİRT Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM ÜYESİ

Özet

Peygamberlerin tebliğ etmekle görevlendirildikleri emir (farz) ve yasaklar (haramlar), birbirlerine zıt gibi görünmelerine rağmen, insanların dünya ve ahiret saadetlerini temin etme amacıyla birleşmektedirler. Emirlerle uyanlar huzur bulurken yasaklara uymayarak günah işleyenler huzursuzluğa düşmekte ve psikolojik olarak dengeleri bozulmaktadır. Bu psikolojik bozukluk, merkezden (birey) aile ve topluma yansımakta, dolayısıyla bütün cemiyeti huzursuz ederek acı ve ıstıraba sürüklemektedir. Bu makalede, günahın sosyal boyutu ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler

Günah, birey, toplum, psikoloji, huzursuzluk

Abstract

Sin's impact on social and economic life. The assigned messengers whose duties indicated notification and taboos agreed to get happiness

in this world and the hereafter, even though they considered it the opposite. God's followers find tranquility and those who are disobedient find anxiety and impatient. This concern starts from the individual and extend to community. And from this procession, the balance of social justice and human relationships ruins and prevails in psychological and physical disorder. Our interest in this article, is to show the impact of sin and how it sabotages human and economic society

Keywords

Sin, individual, social, psychology, unrest.

*1. Giriş**

İslam'da zıt gibi görünen farzlar ve haramlar birbirlerini aslında tamamlayan unsurlar olup Allah ve Resulünün, sırat-ı müstakimi göstermek için insanlara belirlediği ve her Müslüman'ın uymakla yükümlü olduğu ilkelerdir. Hem farzlar, hem haramlar, bütüncül olarak insanın hem fizyolojik hem psikolojik dünyası ile manevî hayatına hitap ve bunları idealize eden talimatlardır.

Farzlar, şâri'in, 'mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istediği fiil'i ifade ederken haram, 'mükellefin kesin olarak sakınması gereken davranışlardır. Fıkıh usulünün efal-ı mükellefine dair bu iki kategorisi, keskin çizgilerle birbirlerinden ayrı ve farklı olmalarına rağmen, sonuçları itibariyle birey ve toplumun dünya ve ahiret saadetini temin etmeyi hedeflemektedirler. Farzları yerine getirmekle insan faziletlerle bezenirken, haramlardan sakınmakla çirkinliklerden arınmaktadır/korunmaktadır.

Günah, İslam'ın işlenmesine izin vermediği, insan tabiatının hoşlanmadığı fiillerdir. Günah şirk, yalan, faiz, zina, uyuşturucu, aldatmak gibi kebîre; içki, kumar masalarında bulunmak, faiz yiyen, zina yapan; kısaca haram işleyenlerle arkadaşlık yapmak gibi sağîre olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. "İsrar edilmesi halinde küçük; istiğfar edilmesi durumunda büyük günah diye bir şey olmaz"¹ meşhur söze dayanılarak, adabına uygun

¹ Değerlendirilmesi için bkz. Acluni, İsmail b. Muhammed el-Cerrahî (v. 1167/1754), Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-İlbasi amma İştihare mine'l-Ehadisi ala Elsineti'n-Nasi, II,)Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1352), 364.

tevbe ve istiğfar ile sürekli işlenen küçük ve büyük günahın bağışlanacağını söylemek mümkündür.

Her ne kadar kültürümüzde ‘haram’ kavramı ‘helal’in karşıtı olarak kullanılıyorsa da, Fıkıh Usulü’nde ‘haram’ ‘farz’ın karşıtı olarak tanımlanmaktadır.

Haramın genel bir karşılığı olan günah, kebire ve sağire olmasıyla orantılı olarak insan psikolojisini olumsuz etkilemekte ve huzursuzluğuna neden olmaktadır. Kısaca insan, farzlara riayet etmesi ve haramlardan sakınması oranında mesut veya bahtsız olmaktadır.

Farzlar, insanın hayatında yer edinme derinliği oranında bireysel eylemlerimize ve toplumsal hayatımıza pozitif katkılarda bulunurken, buna karşı haramlar bireysel yaşantımızda ve toplumsal hayatımızda aynı platformlarda daha büyük ve ciddi tahribatlar yapabilmektedir.

Dinen yasaklanmış, ahlaken kötü sayılan, toplum tarafından çirkin görülen günahı işleyen sağlam imana sahip Müslüman, iç dünyasında oluşan pişmanlık ve bu pişmanlığın doğurduğu gerilim ve huzursuzluktan suçluluk psikozuna girmekte; bu da anormal ve tutarsız davranışlar sergilemesine neden olabilmektedir.

Günah işleyerek dengesiz davranışlar sergileyen bireylerin, içinde yaşadıkları aile ve toplumu olumsuz yönde etkiledikleri sosyolojik bir realitedir. İşlenen günahların, İslam’ın insanlık için öngördüğü ortak faydaları engelleme ve İlahî rızaya zıt olması oranında ortak bir insanlık suçu olarak telakki edilmesi mümkündür.

Hz. Peygamber (s)’in, ‘Kim İslam’da güzel bir çığır açarsa sevabı onadır. Ondan sonra onunla amel edenlerin, sevaplarından bir şey eksilmeksizin, sevaplarının bir misli de ona verilir. *Kim İslam’da kötü bir çığır açarsa, günahı onadır. Ondan sonra onunla amel edenlerin, günahlarından bir şey eksilmeksizin günahlarının bir misli de ona verilir*’ hadisi, günah işlemenin kötü bir davranış ve çığır olduğunu; birey ve toplumu ilgilendirdiğini beyan etmektedir.

Günahın bireyin psikolojisini bozması için, günahı işleyen kişinin o günahın çirkinliğine inanması gerekir. Aksi halde onu rahatsız etmez ve inancıyla nefsi arasında çatışma olmaz. Çatışmanın olmadığı yerde huzursuzluk; dolayısıyla psikolojik rahatsızlık meydana gelmez.

Bu makalede, günahların sosyo-ekonomik boyuttaki olumsuz etkisini ele alacak ve günah sayılan davranışların toplum üzerinde yaptığı tahribatları bir kaç örnekle değerlendirmeye çalışacağız.

2. Günah Nedir?

İslamî literatürde *ism*, *zenb*, *isyan*, *cürm*, *hatie*, *seyyie* gibi kavramlarla dile getirilen günah, dinen kesin olarak suç kabul edilen, insan fıtratının sindiremediği haramlara denir. İsm, şer'an ve aklen sakınılması gereken; zenb/cürm, Allah'ın rızasının kazanılmasını engelleyen davranış; isyan, Allah'a itaat etmemek, emirlerine karşı çıkmak gibi anlamlara gelmektedir.²

Günah eylemi, önce beyinde şekillenir, psikolojik olarak benimsenir, sonra fiziksel olarak dışa yansır. Hiç bir davranış beyinde şekillenip onaylanmadan eyleme dönüşmez. Hz. Peygamber (s)'in “*Şüphelendiğin şeyden uzak dur; kesin bildiğin şeye yönel*”³ Hadisin kaynağı? hadîsi buna işaret etmektedir. İslâm, Hz. Peygamber (s)'in, “*Şayet siz günah işlemeseydiniz Allah sizi yeryüzünden siler ve günah işleyip tevbe eden bir nesil yaratırdı*”⁴ buyruğunda ifade edildiği gibi günah işlemeyi insan yaratılışının bir gereği olarak kabul etmekle beraber tasvip etmez ve tevbe/istiğfar ile bağışlatılmasını emreder. Zira her bireysel günah, işleyene zarar verdiği gibi çevreye de zarar verir. Cezayı gerektirmesinin en önemli sebeplerinden biri, kötülüğünün bireyi aşarak aile ve topluma yansımalarıdır.

İslam, bir davranışı, bireyden topluma doğru yarar veya zarar/ı/ını göz önünde bulundurarak farz veya haram kılar. Bozulmamış her insan karakteri zinayı, içkiyi, faizi, yalan söylemeyi, zulmü doğal olarak reddeder ve bunlardan hem ruhsal hem fiziksel rahatsızlık duyar. Nitekim bütün semavî dinlerde; hatta genel olarak beşerî sistemlerde, insan yaratılışına aykırı bu tür davranışlar yasaklanmıştır. Zira tarih boyunca İslam'ın öngördüğü haramlar, ferdî ve içtimâî yıkımlara, facialara ve acılara neden olmuştur.

² eş-Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî Kitabu't-Ta'rifât, yy. ve ty., s. 9, 107, 151.

³ Buharî, 34/Büytü' 3; Tirmizî, 38/Kıyame 60.

⁴ Tirmizî, 49/Daavat 2; Ahmed, b. Hanbel, Müsned, II. 305.

3. Günahın Sosyolojik Etkisi

İlm-i içtimâî denilen sosyoloji, ‘kendi müessesese kurulu içerisinde sosyal yığınların ve grupların sosyal organizasyon içindeki sebep ve sonuçların incelenmesini konu alan bir ilimdir.’⁵ Başka bir ifadeyle, statik ve dinamik açısından toplumu ele alan ve yapısal özelliklerini ve değişmeyen şartlarını inceleyen bir bilim dalıdır.⁶

Sosyoloji, ifade edildiği gibi, toplumsal yapıyı, bu yapıyı oluşturan toplumsal grup ve toplumsal kurumlar ile toplumların ortak karakteristik davranışlarını ve bu davranışların nedenlerini inceleyen bir ilimdir. Bu zaviyeden bakıldığında bireyden topluma sıçrayan günah işleme, sosyolojinin konularındandır. Sosyolojik bağlamda toplumsal yapının değişmesi birden çok toplumsal değişkenle açıklanır. Kur’ân’ı Kerim ve hadislerde toplumların helak edilme sebepleri arasında ileri gelenlerinin azgınlıkları ile bireylerin işledikleri büyük günahlar olduğu vurgulanmaktadır. Ancak günah,-nadir ve şuursuz durumlar dışında-direkt topluma sıçramaz; bireyden aileye, aileden topluma bulaşır. Bu sosyal gerçeklik “toplumsal yapının herhangi bir unsurunda meydana gelen değişme, toplumsal yapının diğer unsurlarını da yavaş yavaş ve duruma göre hızlı bir şekilde etkiler” şeklindeki sosyolojik ilkeye örnek teşkil etmektedir.⁷

Hız. Peygamber (s), günahların gerek psikolojik, gerek fizyolojik olarak toplumu etkilemesine asla izin vermemiş ve gereğini yapmıştır:

Mahzûm kabilesine mensup Fatıma adındaki kadın hırsızlık yapıp kolunun kesilmesi gerekince, bu durum ashâbı kabilesinin dinden dönme endişesine sürükledi. Durumu Rasûlullah (s)’a bildirme cesaretinde bulunamıyorlardı. Rasûlullah (s)’ın dostu Üsame b. Zeyd’i aracı yapmaya karar verdiler. Üsame durumu Rasûlullah (s)’a arz edince, yüzünün rengi değişti ve ‘Ey Üsame! Allah’ın koymuş olduğu cezayı affetmem konusunda aracı mı oluyorsun?’ buyurdu ve ashâbı toplayarak onlara şöyle seslendi:

⁵ Y(eni) T(ürkiye) A(nsiklopedidi), X. (İstanbul :ÖtükenYayınları 1985), s.3668.

⁶ Amiran Kurtkan, Genel Sosyoloji, (Ankara: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1976), s. 4.

⁷ Kurtkan, Genel Sosyoloji, s. 5.

‘Ey İnsanlar! Sizden öncekilerin helak olmalarının nedeni, asil birisi hırsızlık yaptığında ona bir şey yapmazlarken, zayıf birisi hırsızlık yaptığında ceza uygulamalarıydı. Allah’a yemin ederim ki, Muhammed’in kızı Fatıma da hırsızlık yapsa kolunu keserim!’⁸

Hz. Peygamber (s), bu tavizsiz tutumuyla, bir taraftan psikolojik dürtülerin günahlara karşı meylini kökten keserken, diğer taraftan, günahın sosyolojik sansüallerinin bütün dallarını koparmıştır. Aksi halde, toplumu saracak ve yıkacak günahların önüne geçmek mümkün olmayacaktı. Bunun yanında, toplumsal katmanları da ortadan kaldırmış ve konumları ne olursa olsun hukuk önündeki eşitlik ilkesini zihinlere kazımıştır.

Said Nursi, günahın topluma verdiği zararın tehlikesini şöyle ifade etmektedir:

“Şu zamanda bir adamın bir günahı, bir kalmıyor. Bazen büyür, yayılır, başkalarına da bulaşır, yüz olur. Bir tek sevap bazen bir kalmıyor. Belki binler dereceye yükselir. Günümüzde radyo ve televizyon ile işlenen günahların ve sevapların bir anda milyonlara çıkabildiği gibi. Âhir zamanda bir şahsın hataları ve günahlarının gayet dehşetli bir yekün teşkil ettiğine dair rivayetler olduğuna dikkat çeken Bediüzzaman, “Eskide, acaba âdi bir adam, binler adam kadar günah işleyebilir mi? Ve o ahir zamanda bildiğimiz günahlardan başka hangi günahlardır ki, kâinatın heyet-i mecmuasına dokunur, kıyametin kopmasına ve dünyaları başlarına harap olmasına sebebiyet verir?” demektedir. Günümüzde yazılı ve görüntülü medyanın topluma yönelik tahribatları ortadadır. “Halbuki bunlar Allah’ın birer nimetleridir. Hava tabakasını bütün zerrelereyle şükür ve hamd ü senayla doldurmak lâzım gelirken, dalâletten doğan beşer sefaheti o büyük nimeti şükürün aksine kullandığından, elbette tokat yiyecektir.”⁹

Sosyal psikolojinin alanı, bireyin dışı vurduğu davranışları ile ilgilenmek, toplumun diğer fertleriyle nasıl bir etkileşime girdiğini araştırmaktır. Tutum-

⁸ Buharî, 62/Fedailü Ashab 18; Müslim, 29/Hudûd 2; Tirmizî, 15/Hudûd 6; Nesâî, Sarik 5; İbn Mace, 13/Hudûd 6; Darimî, Hudûd 5; Ahmed, b. Hanbel, Müsned, Beyrut, ty., III. 386.

⁹ Nursi, Said, Lem’alar, yy. ve ty. s. 581.

lar bireylerin dışı vurduğu davranışların belirleyici kalıplarıdır; sosyal ilişkileri ya kolaylaştırır ya da güçleştirir. Sosyal ilişkileri kolaylaştırıcı mahiyette olan tutumlar aynı duyguları ve düşünceleri benimseyenleri birleştirici olanlardır. Buna karşılık sosyal ilişkileri güçleştirici olanları fertleri birbirinden ayırır.¹⁰ Bu bağlamda her sosyolojik olayda, psikolojik bir yön ve etken bulunmaktadır. İslam nokta-i nazarında davranış ve tutumların değer ölçütleri günah veya sevaplardır. Sosyal etkileşim düzleminde bu zıt kutuptaki eylemler, tutum belirleyen kök düşüncelerdir. Buna göre davranışların anlamlandırılmasını sağlayan temel değişkenler günah veya sevap gibi tutumları belirleyen veya yönlendiren ölçütlerdir. Nitekim Mahzumiyeli kadın, sosyal baskı, güç ve mekanizmasını devreye sokmuşsa da başarılı olamamıştır.

Hz. Peygamber (s), zina yapan kadın ve erkeğe, recm gibi verilebilecek en ağır cezayı uygulamış ve sosyal sirayete izin vermeyerek engellemiştir.¹¹

Hz. Peygamber (s), küçük de olsa günahın toplumsallığına şu örneği vermektedir:

“Günahları küçük görmekten sakının! Onların örneği şunlara benzer: Bir grup bir vadiye iner, gruptan her birinin getirdiği bir çöple yemeklerini pişirecek kadar materyal toplanır. Küçük günah, onu küçümseyeni yakaladığında onu helak eder.”¹²

Sosyal baskı, aynı zamanda bir kontrol mekanizmasıdır. Kişinin, ahlak kuralları, inançları, örf ve adetleri sosyalleşme süreciyle doğrudan bireyin davranışını psikolojik olarak belirleyen iç kontrol mekanizmasını oluştururken, aile, kurumsallaşmış eğitim, adli merciler ve devlet dış kontrol sistematiğini oluşturmaktadır. Birey ve toplumun huzur içinde yaşaması,

¹⁰ Kurtkan, Genel Sosyoloji, s. 25

¹¹ Müslim, 29/Hudûd 24; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi (v. 275/888), Sunenu Ebi Dâvûd (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979, 37/Hudûd 24; 15/Hudûd 1; Darimî, 13/Hudûd 17; Malik, Muvatta', Mâlik, b. Enes (179/795), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1411/1990, 41/Hudûd 5; Buhari, 86/Hudud 28. Bugün, fuhuş ile ifade edilen zinanın, toplumu ne hale getirdiğini; nesli nasıl bir tehlikenin pençesine attığını, nice hayatları söndürdüğünü ve nasıl bir ahlaki dejenerasyona sebep olduğunu ifadeye gerek yoktur.

¹² Ahmed b. Ali b. Hacer Askalanî, Fethu'l-Bari bi-Şerhi Sahihi'l-Buhari, thk. Kom. XI (Kahire, Daru'Rayyan li't-Turas, 1407/1987) 337. Hadisin gerçek anlamda bir hadis kaynağından verilmesi gerekir. En azından İbn Hacer'in zikrettiği kaynak verimlidir.

iç ve dış kontrolün değerlerde çakışmasıyla orantılıdır. Bu nedenle sosyal kontrol, hem bireyin hem toplumun huzur ve istikrarı için önemlidir.

İslam düşüncesinde bireyin en güçlü iç kontrol mekanizması pozitif yönden Allah sevgisi, negatif yönden Allah korkusudur. Bu duyguların temel ölçütü, gündelik yaşam pratiğine aktarılmasının anahtarı olan “günah” ve “sevap”la olan ilişkisiyle belirlenir. Bundan dolayı Müslüman toplumlarda “günah”a ilişkin tutumların görünür yüzleri sosyolojik bir değere sahiptir.

‘Mahalle baskısı’ denilen kavram da, genel olarak sosyolojik bir olgudur. Bazı kesimler buna karşı çıksalar da, toplum değerlerinin korunması, nesillerin muhafazası ve millî dinamiklerin etkinliklerini sürdürmesi açısından önemli ve gereklidir.

4. Günahın Ekonomik Deformasyonu

Bütün ekonomik krizlerin neden/ler/i, İslam’ın günah saydığı eylemlerdir. Bu nedenler araştırıldığında, İslam’ın, başta kebire saydığı faiz, israf, fuhuş ve uyuşturucu gibi günahlar olduğu görülür.

Ekonomistler, her ne kadar confextleri aynı, içerikleri farklı teorileri ileri sürseler de, hala İslam’ın öngördüğü ekonomik evolüsyona ulaşmamışlardır. Ekonomistler, sürekli maddesel tedbirler üzerinde durmakta ve insanı olgunlaştıran psikolojik ahlakî değerleri göz ardı etmektedirler. Oysa hangi önlem alınırsa alınsın, hangi teori üretilirse üretilsin onu uygulayacak insandır.

İslam, insanın bütün psikolojisini, enlem ve boylamıyla kuşatacak şekilde beynine, önce sağlam bir Allah sevgisini, ahiret muhasebesini ve ‘*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür; kim de zerre miktarı şer (günah) işlemişse onu görür*’¹³ olgusunu yerleştirir. Bu olguyu namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlerle sürekli besler, takviye eder ve zayıflamasına izin vermez. Sonra, kul haklarını devreye sokarak sosyalleşmeyle (cemaat) kontrol mekanizmasını devreye sokar, arkasından her biri, günah işlemekten caydırıcı önemli birer faktör olan cezaî müeyyideleri uygular. Bu duygulara sahip insan, karanlık

¹³ Zilzal, 99/7-8.

gecede dağ başında iken bile günah işleyemezken, bu duygulardan yoksun olanlar, güvenlik güçlerinin bulunmadığı her yerde, cımbızla yasa açıklarını araştırıp bularak suç işleme planlarını çizerler.

İnsanın genel olarak günahtan kaçınması ve helale yaklaşması gündelik yaşamında kendisine maddî ve manevî zenginlik olarak geri döner. Nitekim bazı araştırmacılar dinin diğer iktisadi işlevlerle birlikte, hukuk ve ahlakın işlem maliyetini düşürücü işlevini daha düşük bir maliyetle etkinleştirmek suretiyle işlem sektörünün küçülmesine ve bu yolla ekonomik kaynakların refah artışı sağlayan mal ve hizmet üretimine ayrılmasına katkıda bulunduğunu belirtmektedirler.¹⁴

İslam ekonomisi incelendiğinde temel öğelerinin ‘faizz haramdır’, ‘israf haramdır’, ‘zekat farzdır’ ilkeleri olduğu görülür. Çünkü genelde insan mal varlığını ya faize yatırır ki bu yasaklanmıştır; ya israf/çar-çur eder ki bu da menedilmiştir; ya da bir köşede saklar ki her yıl zekatı verilmek suretiyle durduğu yerde erir. Şimdi örnek olarak toplum yapısını maddî ve manevî olarak tahrip eden faiz, israf ve yalan söylemeyi ele alalım.

4. 1. Hz. Peygamber’in (s), bütün insanlığa son tavsiyelerinden oluşan Veda Hutbesi’nde, altını çizerek yasakladığı günahlardan biri faizdir. Şöyle buyurur: *‘İlk kaldırdığım faiz, Abbas b. Abdülmuttalib’in faizidir ve bütünüyle kaldırılmıştır.’*¹⁵

Kur’ân’ın, faiz yiyenleri ağır bir dille eleştirmesinin nedeni, insan hayatında sebep olduğu yıkımlardır:

‘Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışverişi de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır. (Allah, onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada

¹⁴ Ömer Demir, İşlem Maliyetini Düşüren Birer Kurum Olarak Hukuk, Ahlak ve Din, İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi. Liberte Yayınları. Yayına Hazırlayan; Ömer Demir, (Ankara: Liberte Yayınları,1999), s. 71

¹⁵ Ebu Davud, 11/Menasik 57; İbn Mace, 25/Menasik 84.

ebedî kalacaklardır. Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (berekletendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez.’¹⁶

Faiz yüzünden borç altına giren nice insan, iş adamı, tüccar batmakta, psikolojik bunalıma girmekte ve bazen hayatları cinayet veya intiharla son bulmaktadır.

Bir avuç insan, faiz ekonomisiyle milyonlarca insanın alın terini, kazancını sömürmekte ve bu sömürüyü çarka dönüştürerek ekonomik çöküntüyle beraber toplumsal çöküntüyü de gerçekleştirmektedir.

Ekonomik krizler, globalleşme, uluslararası ve bölgesel entegrasyonların önem kazanması, dış ticarete serbestleşme, büyük pazarlar, süreç içerisinde üretim, istihdam, ani konjonktürel hareketler ve dalgalanmalarda depresyon, hiperenflasyon, işsizlik gibi nedenlerle ortaya çıkarsa da, bütün bunların temelinde, yukarıda sayılan ve Allah’ın haram ettiği faiz, israf, fuhuş..gibi günahlar yatmaktadır.

Başta faizin neden olduğu krizler, siyasal istikrar, düzen, güven ve istikrarı temin edecek yapısal reformlar, anayasal, yasal, kurumsal düzenlemeler, malî disiplin, malî sorumluluk ve esnek kur sistemi gibi makro önlemlerle atlatılmadıkları gibi, sanayi-ticarî kuruluşların, kalite yönetimi, strateji, insan kaynakları, değişim mühendisliği, yüksek kalite, düşük maliyet ve etkin hizmet gibi başvuracakları mikro önlemlerle de krizleri atlatmada yeterli olmamaktadır.

Bütün bunlara ve ilave edilen önlemlere rağmen son dünya ekonomik krizi atlatılmadı. Binlerce iş yeri battı, milyonlarca kişi işsiz kaldı, aile perişan oldu.

4. 2. İsrâf

Ekonomik çöküntünün sebeplerinden biri de, İslam’ın günah saydığı israftır. İsrâf, ‘savurganlık, gitmek, yanılmak, gafil olmak’ gibi manalara gelir. İnsanın ‘eylemlerinde sınırı aşması’ anlamını da taşır. Bazılarına göre ‘malı gereksiz yerde harcamaktır.’ Süfyan-ı Sevri’ye göre ‘az da olsa, Allah yolun-

¹⁶ 2/Bakara, 275-276.

da harcanmayan her şey israftır.¹⁷ İsrâf, 'Allah'ın haram kıldığı şeylere el uzatmak' şeklinde de tarif edilmiştir.¹⁸

Hz. Peygamber (s)'in, '*Ya Aişe! Değerli olana değer ver(meni tavsiye ederim)! Değerli bir şeyin, kıymetini bilmeyen bir topluma geri döndüğü görülmemiştir*'¹⁹ buyurması, değeri bilinmeyen nimetlerin çar-çur edilerek israf edilmesinin sıkıntılara sebep olacağını ifade etmektedir. Sadece israfın önü alınsa, ne bir aç kalır, ne ekonomik krizler yaşanır, ne de işsizler ordusu olur.

Batı, bilimsel ve toplumsal kalkınmaya yönelik sanayi tesisi açacağına, bir yandan 'moda' adı altında enjekte ettiği israfla ciddi yatırımlar yaparak büyük bir sermaye harcarken, diğer yandan genç nesillerin ahlakî değerlerini yok etmekte, zararlı ve biçimsel bir yaşamın pençesine atmaktadır.

Allah, '*Çardaklı ve çardaksız üzüm bağlarını, tadları ve yemişleri muhtelif hurmaları, hububatı (tahılları), zeytinleri, narları, birbirine hem benzer hem de benzemez bir halde meydana getiren Allah'tır. Her biri mahsul (ürün) verdiği zaman mahsulünden yiysin. Hasad (devşirme) günü de hakkını (zekât ve sadakasını) verin; isrâf etmeyin, şüphesiz Allah isrâf edenleri sevmez*'²⁰ buyurarak, her türlü mübah gıdadan yararlanılmasını, ancak israftan sakınılması gerektiğini vurgulamaktadır.

İsrâf edenlerin, şeytanın 'kardeşleri' olduklarını ifade ederek israfın çirkinliğine işaret eden Allah, '*Şüphesiz saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridirler. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür*'²¹ buyurmaktadır.

Nerede ve miktarı ne olursa olsun, hayır yapmanın dışında isrâf günahıdır. İslam âlimleri, 'İsrafta hayır olmadığı gibi hayır yapmakta da isrâf yoktur' demişlerdir.(Kaynağı?) Hz. Peygamber (s), abdest alırken çok su kullandığını gördüğü Sa'd b. Muaz'a, '*Bu ne israftır?*' demişlerdir. Sa'd, 'Abdest almada da isrâf var mıdır?' dediğinde, '*Evet vardır, nebirden de abdest alsan suyu isrâf etmeyeceksin*' buyurmuştur.²²

¹⁷ İsmail Hakkı Bursevî, Ruhu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kuran, II (Dersaadet, ty) s,262.

¹⁸ Bursevî, II. 262.

¹⁹ İbn Mace, 29/Et'ime 51, r. 3352.

²⁰ En'âm, 6/141.

²¹ 17/İsra, 27.

²² İbn Mace, 1/Tahâre 48, r. 425.

Nehir veya denizden biraz su kullanmanın fazla bir sakıncası olmaz. Ancak İslam, güzel duygu ve davranışları, insanın ruhunda karakterize etmekte, basit de olsa, alışkanlık haline gelmemesi ve büyük hatalara yol açmaması için yanlış davranışların huy haline gelmesine izin vermemektedir.

4. 3. Yalan

İslam'ın haram kılıp günah saydığı davranışlardan biri de yalandır. Yalancının, insan psikolojisi üzerindeki olumsuz ve yıkıcı tahribatı çok fazladır. Yalancı insan adeta olumsuz bir varlığa dönüşmekte ve toplumun ahlakî değerlerini kemiren bir güve halini almaktadır. Güveni yıkmakta, sevgiye darbe vurmakta, sosyal ilişkileri koparmakta ve bireyleri materyalizmin pençesine sürükleyerek bencilleştirmektedir.

Bencilleşen insan, psikolojik olarak korkuya kapılır ve çıkarın bütün çarklarını kendisine çevirmeye çalışır. Bunun için de yalan söyler ve karşısındakini sömürmeye çalışır.

Yalan söyleyen kendisini akıllı, hatta zeki sanmakla beraber, yalancı olduğu anlaşılır psikolojisiyle sesi, konuşma üslubu, bakışları, tavırları, kullandığı kelimeler, çoğu zaman gereksiz ettiği yeminler onu ele vermektedir. İkiyüzlüler, yeminlerini yalancılıklarına, sahtekârlıklarına, dolandırıcılıklarına ve düzenbazlıklarına siper yapıp örtmeye çalışırlar.

Allah, sürekli yemin edip duran kişilere itaat edilmesini menederek şöyle buyurmaktadır: *'Yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba; bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme.'*²³

Görüldüğü gibi yalan, insan psikolojisini bozmakta ve-ayette belirtilen insan onuruna yakışmayan davranışlara sürüklemektedir.

Rasûlullah (s) buyurur:

'Sizi uyarıyorum! Yalandan sakınınız! Yalancının ciddisi, şakası yoktur!

²³ Kalem, 68/10-14.

Kişi, yerine getirmeyeceği şeyi çocuğuna söylemesin. Çünkü yalan günaha, günah cehenneme götürür.²⁴

İmam Malik'in Muvatta'ında zikrettiği bir rivayette,
Rasûlullah (s)'a soruldu:

'Ya Rasûlallah, mü'min, korkak olabilir mi?' Resûlullah (s), 'Evet' buyurdu. Yine soruldu:

'Mü'min, cimri olabilir mi?' Resûlullah (s), 'Evet' buyurdu. Tekrar soruldu:

'Mü'min, yalancı olabilir mi?' Resûlullah (s), 'Hayır!' buyurdu.²⁵

'İslam'ın insana öğretmiş olduğu en büyük haslet, doğruluğa sarılması ve yalandan sakınmasıdır' dersek gerçeğin sınırlarını aşmayız. Onun için Ashab içinde zina etme, adam öldürme, içki içme ve hırsızlık etme gibi günahlar işlendiği halde, yalan söyleyen sahabiye rastlanmamıştır.²⁶

5. Günahın Cezası

Günahın her etkisi, bireysel ve toplumsal; psikolojik veya fizyolojik veya her ikisi açısından birer cezadır. Günah, suç anlamına gelmektedir. Her suçun cezası olduğu gibi günahın da cezası vardır. Dünyada cezasını çekmeyen, ahirette mutlaka çekecektir. Hz. Peygamber (s)'in, 'Allah gayret sahibidir. Allah'ın gayreti, haram kıldığı bir şeyi işleyeni cezalandırmaktır'²⁷ buyurması, Allah'ın kendi hakkından asla vazgeçmeyeceğinin ifadesidir.

Bir mü'min için günahın en büyük cezası psikolojik olanıdır. Allah'a, peygamberine, Kitab'ına, inancına ve hatta kendisine karşı ihanet ettiğinin bilincinde olan mü'min, büyük acı çeker, yaptığının pişmanlığı içersinde ızdırıp duyar, vicdan azabıyla kıvrınır. Nice katil vardır ki, psikolojik işkenceye dayanamayarak cezasını çekmeye razı olmakta ve ilgililere teslim olmaktadır.

²⁴ İbn Mâce, 7/Sıyam, 7.

²⁵ Malik, b. Enes (v. 179/795), Muvatta', Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1411/1990, 14/Kelâm, s. 753, r. 1862.

²⁶ Abdülcelil Candan, Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri, (İstanbul: Denge Y. 2000), s. 67.

²⁷ Buhârî, 67/Nikah 107; Müslim, 49/Tevbe 36; Tirmizî, 10/Reda' 14, Ahmed, Müsned, II. 343.

İslam, bazı günahlara dünyevî cezalar tespit etmiştir ve bu cezaları mahkemeler kanalıyla icra eder.-Yukarıda ifade edildiği gibi-, suç işleyen bazı sahabiler, Hz. Peygamber (s)'e gelmiş, suçlarını itiraf etmiş ve-çok ağır da olsa-cezalarını çekmişlerdir. Tespit edilmeleri halinde gelmeyenler yakalanır ve yargılandıktan sonra cezalandırılırlar.

İslam'ın öngördüğü cezalar psiko-sosyolojik, caydırıcı ve toplumu koruyucudur. Örneğin, hırsızlık yapanın cezası kolunun kesilmesidir. O kol, bünyede kangrenleşmiş ve mikrop yuvasına dönüşmüş bir koldur ve kesilmemesi halinde toplumun huzur ve güvenini tahrip eder. Kolu kesilir ve psikolojik olarak toplumun tecrit ve tahkirine havale edilir. Gören herkes, onun hırsızlık yaptığını anlar ve onu dışlar. Güveni kaybeder, ilgi görmez, iş bulamaz. Kısaca perişan olur. Bugünkü yasalar gibi onu alıp kaloriferli dairelerde beslemez. Her ilde, bir kol kesilse, ne hapishaneler dolar, ne devletin onca masrafı olur, ne aileler perişan olur, ne de-varsa-çocuklar psikolojik sendromlara girer.

Başkasının namusuna musallat olan ırz düşmanı, hukukî kararlarla ana caddenin ortasında halk tarafından taşlanarak öldürülse, kim başkasının namusuna göz dikebilir? Psikolojik olarak bu ceza caydırıcılığı suçları önlemeye yeter. Böylece ne aileler-aşiretler arası düşmanlıklar olur, ne yüzlerce namus cinayeti işlenir, ne de aileler, çocuklar perişan olur. Her il ve ilçede, çelik kapılara...harcanan paralarla işsizlik önlenir.

Sonuç

Günah, kısaca İslam'ın yasakladığı her türlü söz ve davranıştır. Her ne kadar dışa yansısız ve fizyolojik tahribatlar yapsa da günah temelde psikolojiktir. Önce insan psikolojisi onu kabullenir, sonra işler.

Günah, psikolojik olarak en çok kalbi etkiler, katılaştırır, güzel ve faydalı duygularını siler, dinsel ve toplumsal değerlerini köreltir. Bireye egosantrik bir dünya oluşturur. Bazen fantastik, bazen avantür duyguların peşine takılarak hem dünyasını, hem ahiretini tahrip eder. İç ve dış dünyasının çatışmasından suçluluk psikozuna girer, muhakemesini kaybeder, doğru karar verme yetisini yitirir.

Günah, Kur'ânî terminolojide nefis-i emare denilen id'in dürtülerine boyun eğmekten kaynaklanır. Bu kötü dürtülere uyanın, şehvetine boyun eğenin inanç ve manevî duyguları zayıflar, iradesini kaybeder ve nefsanî arzularının esiri olur. Günah, genelde bireysel olmakla beraber, aile ve merkezden dışa doğru çevre ve toplumu olumsuz etkiler. Günahlar toplumların sosyal dayanışma duygularını zaafa uğratar. Toplumun en büyük değeri olan sosyal sermayenin temelinde güven duygusu vardır. Günah işleyen insan ve bireyler kendilerini manevî bir boşlukta hissetmekte, davranışlarını olumlu yönde kontrol etme iradesinden uzaklaşabilmektedir.

Günah işlemede çeşitli faktörler rol oynar. Temelinde iman zayıflığı ve amel eksikliği bulunmaktadır. Maddî sıkıntılar, borçlanma, işsizlik, aile huzursuzluğu gibi nedenler, genelde günah işlemede bahane olarak kullanılır.

Günahın psikolojik olumsuzlukları yanında, fiziksel, sosyal, ekonomik yansımaları da bulunmaktadır. Faiz, fuhuş, uyuşturucu gibi büyük günahlar, toplumun değerlerini temelden sarsan ve büyük sıkıntılara neden olan günahlardır. Günahlar aynı zamanda toplumsal düzeni bozmakta, bireyler arası güven duygusunu zedelemekte, mal ve kaynakların haddinden fazla israfına neden olabilmektedir.

Günahtan kurtulmanın ve huzura kavuşmanın en güvenilir yolu, nefis ve bedeni ibadetle beslemek, yapılan hatalardan tevbe etmek ve Allah'ın sonsuz kudretine tevekkül edip O'na sığınmaktır.

Kaynakça

Aclunî, İsmail b. Muhammed el-Cerrahi (v. 1167/1754), Keşfu'l-Hafa ve Muzilu'l-İlbasi amma İştehere mine'l-Ehadisi ala Elsineti'n-Nasi, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1352).

Ahmed, b. Hanbel, Müsned, (Beyrut, ty.)

Askalanî, Ahmed b. Ali b. Hacer, Fethu'l-Barî bi-Şerhi Sahihi'l-Buharî, thk. Kom. (Kahire: Daru'Rayyan li't-Turas, 1407/1987).

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buhârî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty. Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b.

- İsa b. Sûre, el-Camiu's-Sahîh vehüve Sunenu't-Tirmizî, thk. Kemâl Yusuf el-Hût, (Dâru'l-Fikr, yy. ve ty.)
- Bursevî, İsmail Hakkı, Ruhü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kuran, (Dersaadet, ty.)
- Candan, Abdülcelil, Kur'ân Tefsirinde Sapma ve Nedenleri, (İstanbul: Denge Y. 2000).
- Cürcânî, eş-Şerîf Ali b. Muhammed, Kitabu't-Ta'rifât, (yy. ve ty.)
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram (v. 250/864), Sünenu ed-Darimî, (Dâru'l-fikir, Beyrut, ty.)
- Demir, Ömer, İşlem Maliyetini Düşüren Birer Kurum Olarak Hukuk, Ahlâk ve Din, İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi, Yayına Hazırlayan; Ömer Demir, (Ankara: Liberte Yayınları, 1999).
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/888), Sunenu Ebi Dâvûd (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber), (Beyrût:Dâru'l-Fikr, 1399/1979).
- İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 275/888), Suneu İbn Mace, (Kahire:Dâru'l-Hadîs, ty.)
- Kurtkan, Amiran, Genel Sosyoloji, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1974).
- Kurtkan, Amiran, Genel Sosyoloji, (Ankara: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976).
- Malik, b. Enes (179/795), el-Muvatta', (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1411/1990).
- Müslim, b. Haccac el-Kuraşî, Sahihu Müslim, thk. M. F. Abdülbaki, (Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, yy., 1918).
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, Sunenu'n-Nesâî bi Şerhi el-Hâfız Celâluddîn es-Süyûtî ve Hâşiyeti el-İmâm es-Sindî, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,, ty.).
- Nursi, Said, Lem'alar, (yy. ve ty.)
- Y(enî) T(ürkiye) A(nsiklopedisi), (İstanbul: ÖtükenYayınları, 1985).

İMÂM NEVEVÎ'NİN MİNHÂCÜ'T- TÂLİBÎN ESERİNDEKİ FARKLI GÖRÜŞ VE TERCİHLERİ*

ADNAN MEMDUHOĞLU

YRD. DOÇ. DR. SIİRT Ü. İLAHİYAT F.

İBRAHİM İLHAN

DIYANET İŞLERİ BAŞ. DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMAN YRD

Özet

İmâm Nevevî, Şâfiî mezhebinin gelişmesine ve istikrar bulmasına katkı sağlayan önemli bir alimdir. O'nun Minhâcü't-Tâlibîn adlı eseri, yazıldığı günden bugüne kadar âlimlerin ilgisini çekmiş, üzerinde pekçok çalışma yapılmıştır. Şâfiî mezhebinin bir nevi el kitabı sayılan bu eserinde Nevevî, mezhebin görüşlerini bir araya toplamış, sahih görüşleri zayıf olanlarından ayıklamış, mezhebe yeni bir şekil ve düzen vermiştir. İbadet, muamelat ve ukubat konularıyla alakalı meselelerdeki tercihlerini ortaya koyarken kendinden önceki fihri biri-

* Bu çalışma, 2014 yılı YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Y. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu danışmanlığında İbrahim İlhan tarafından hazırlanmış olan tezin son bölümünün yeniden düzenlenmiş halidir

kimden azami derecede istifade etmiştir. Kendine has bir terminoloji de geliştirmiş olan Nevevî'yle beraber 'mezhebin tercihi Nevevî'nin tercihidir' algısı Şâfi mezhebine kısa zamanda hâkim olmuştur.

Anahtar Kelimeler

Nevevî, Minhâc, Azhar, Esah, Sahih, Kavl-i kadim, Kavl-i cedid

Abstract

Imam Al-Nawewi is an important scholar for developing and stabilizing Shafi'i school. His work Minhacut Talibin interested many scholars and there have been many works on it. In this work Al-Nawewi gathered the opinions of schools, sorted out the correct opinions from weak ones and gave a new shape to the school. He benefited from his predecessors' opinions on the subjects of devotions, transactions and punishment. With Al-Nawewi who developed a unique terminology "schools' choice is Al-Nawewi's choice" dominated the Shafi'i school in a short time.

Keywords

imam Al-Nawewi, Minhac, Esah, Kavl-i Kadim, Kavli Cedid

Giriş

Şâfi mezhebinin kurucusu olan Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi (ö.204/819)'den sonra mezhebin gelişmesine, yaygınlaşmasına ve istikrar bulmasına katkı sağlayan birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden biri de hiç şüphesiz Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ bin Şeref ed-Dîmîşkî en-Nevevî eş-Şâfi (ö. 676/1277)'dir. Onun Minhâcüt-Tâlibîn adlı eseri, İmâm Ebû'l Kâsım er-Râfi'nin (ö. 623/1226) 'el-Muharrer' kitabının muhtasarıdır.¹ İmâm Nevevî Muharrer eseri üzerinde kendi ifadesiyle şu değişiklikleri ve eklemeleri yapmıştır: "Kitapta (Muharrer) bulunmayan bazı meselelere kayıtlar düşürülmüş ve bunlara dikkat çekilmiştir. Açıkça görüleceği üzere Muharrer'de az bir

¹ Ğamrâvî, Muhammed ez-Zuhrî, *es-Sirâcü'l-Vebbâc a'lâ Metni'l-Minhâc*, (Mısır: Şirket Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1933), s. 4; Minhâc eseri Râfi'nin "Muharrer" adlı eserinin muhtasarı, Muharrer, Gazzâlî'ni "el-Vecîz" inin muhtasarı, el-Vecîz "el-Vâsî" in muhtasarı, el Vasî, "el-Basît"ın muhtasarı, el-Basît, Cüveynî'nin "Nihâyetü'l-Matlab"ın muhtasarı, Nihâyetü'l-Matlab, Şâfi'nin "el-Ümm"ün muhtasarıdır.

meselede mezhebin tercih edilen görüşlerin aksine görüş beyan edilmiştir. Garip ya da doğrunun zıddını çağrıştıracak ibareler en açık ve en net ibarelerle değiştirilmiştir. Her durumda iki kavil, iki vecih, iki tarik, nass ve ihtilâfın dereceleri belirtilmiştir. Kitapta (Muharrer) mutlaka olması gereken önemli meseleler ekledim. Bu eklediğim yeni cümlelere “*Kultu*”² ile başladım. Cümleyi bitirirken de “*Allah'u a'lem*” (Allah en iyi bilendir) ile bitirdim.”³

Çağdaş yazarlardan Abdülhamid b. Sâlih el-Kerâni Nevevî'nin Minhâc'taki metoduyla alakalı şu maddeleri zikreder: 1-İmkânlar ölçüsünde aslı bozulmaksızın hacminin yarısı kadar ihtisar yapmak istemiştir. 2-Asla herhangi bir ekleme olmaksızın maksadı ifade edecek lafızları seçmiştir. 3-Râfiî'nin Muharrer'indeki özellikle garip veya yanlış anlaşılmaya müsait ifadeleri doğru ve açık ifadelerle değiştirmiştir. 4-Râfiî'nin mutlak manada ele almadığı konulardaki kayıtlara dikkat çekmiştir. 5-Râfiî'nin râcih (tercih edilen) olan görüşe muhalefetinden dolayı Nevevî'nin doğru görüşü tercih etmek suretiyle kendisine muhalefet etmiştir. 6-Ne Râfiî ne de bir başkasının daha önce hiç kullanmadığı kendisine has yeni bir terminoloji oluşturmuştur. 7-Râfiî'nin Muharrer'de müphem bıraktığı bazı şeyleri izah etmiş, mutlak olanları da takyit etmiştir. 8-Râfiî'nin Muharrer'de ele almadığı bazı hükümlere ilaveler yapmıştır. 9-Râfiî'nin Muharrer'inde hiç konu etmediği fetvaya dayanak olabilecek bazı meseleleri kitabına almıştır. 10-Konulara eklemede bulunurken görüşünü 'kultu' (ben derim ki) ile başlatır. Görüşünü sonlandırırken de Allah'u-a'lem (Allah en iyi bilir) ile bitirir. 11-Muharrer ve diğer fıkıh kitaplarının aksine görüşlerini hadis-i şerif ile desteklemiştir. Bunu kendinden önceki muhtasar türü eserlerde görmüyoruz. 12-Konuyla alakalı önemli gördüğü bazı meseleleri aralarındaki münasebetten dolayı öne veya arkaya almıştır. 13-İhtilâflı veya ahkâma yönelik hiç bir hükmü hazf etmemiştir. 14-Kelimelerin zabtını ve-

² Nevevî Muharrer'e sadece eklemede bulunmamış, meselelerde çoğu zaman tercihini ortaya koymuştur. Bunun böyle olduğunun açık bir delili söze başlarken kullandığı “*Kultu*” (كُلْتُ) “Ben derim ki” ifadesidir.

³ Şirbîni, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâz'il-Minhâc*, (Thk.: Muhammed Halil Aytânî), 1. baskı, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418/1997), I, s.39; Ğamrâvî, s. 4-5.

rerek doğru okuyuşlarını sağlamıştır. Amacı sadece ihtisar yapmak olmayıp, eserinin Muharrer'e bir nevi şerh niteliğinde olmasını arzulamıştır.⁴

İbadet, muamelat ve ukubat hükümlerini ihtiva eden bu kısa fakat kapsamlı eserinde Nevevî, kendinden önceki fikhi birikimden azami derecede istifade ederek Şâfiî mezhebine yeni bir şekil vermiştir. Nevevî, diğer Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin eserlerinde çok az görülen kendine has bir terminoloji de geliştirmiştir.⁵ Minhâcüt-Tâlibîn eserinin ön sözünde bu kavramlarla alakalı olarak şunları söyler: “Azhar veya meşhur dediğimde iki veya ikiden fazla kavil arasında güçlü olanı kastederim. Eğer kaviller arasındaki ihtilâf güçlü ise güçlü olanı (delil açısından) azhar değilse meşhurdur. Esah veya sahih dediğimde iki veya ikiden fazla vecih arasındaki mukayeseyi kastederim. Vecihler arasındaki ihtilâf güçlüyse güçlü olanı esah değilse sahihtir. Mezhep dediğimde iki veya ikiden fazla tarık arasında mezhebin görüşünü kastederim. Nass dediğimde İmâm Şâfiî'nin ifadelerini kastederim. Nass'ın karşısında zayıf bir vecih veya tahriçle ortaya konulmuş bir kavil bulunur. Cedid dediğimde (Kavli-cedîd), Kadîm (Kavli-kadîm) onun tersidir veya Kadîm dediğimde de Cedid onun tersidir. Şöyle denilmiştir (Kîle ve Keza) dediğimde bu zayıf bir görüştür. Esah ve sahih onun zıddıdır. Bir kavilde şöyledir (ve fi kavlin keza) dediğimde râcih bunun zıddıdır.”⁶

Minhâcüt-Tâlibîn, Şâfiî mezhebi içerisinde üzerinde en fazla çalışma yapılan eserlerin başında gelmektedir. Aslında Minhâc'ı ilk şerh edenin Nevevî olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu konuda Nevevî Muharrer ile Minhâc'ın lâfızlarını karşılaştıran müstakil bir çalışma yapmış ve “Dekâikü'l-Minhâc” adını vermiştir. Bunun yanında bazı âlimler şerh, bazı ihtisar, bazı eser nazımlı hale getirme şeklinde çalışmalar yapmaktan

4 Kerâni, Abdülhamid b. Sâlih, *et-Tebyin bi Mekâneti Minbâci't-Tâlibin fi Mezhebi's-Şâfiyi'l-Metin*, Mültekâ'l-Mezâhibi'l-Fikhiyyeti ve'd-Dırâsâti'l-İlmiyye, yy., ts., s.13-15.

5 Ehdal, Ahmed Meykeri Şümayla, *Süllemül-Mütellimî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Rumûzi'l-Minhâc*, (Minhâcüt-Tâlibîn ile birlikte basılmış), yy., ts., s. 635.

6 Ğamrâvî, s. 5-6; Kavil'den kasıt İmâm Şâfiî'nin görüşleridir. bkz. Şirbini, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatib, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, (Beirut: Dârü'l-Ma'rifê, Beyrût, 1997), I.

geri durmamışlardır. Eserin en önemli şerhleri şunlardır: Ahmed b. Ali b. Hacr el-Heytemî (ö. 974/1566), Tuhfetü'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569), Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'anî Elfâzi'l-Minhâc; Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî (ö. 1004/1596), Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc.

Nevevî'nin Minhâcü't-tâlibîn adlı eserinde bariz olarak öne çıkan ve üzerinde durulması gereken en önemli konu, onun mezhebin genel kabul-leri arasında tercihte bulunmuş olmasıdır. Bu tercihler mezhep dışı tercih-ler olmayıp mezhepte kabul gören tercihlerdir. Nevevî neden buna ihtiyaç duymuştur sorusunun pekçok cevabı olabilir. Mesela sahip olduğu çok ge-niş hadis ve fıkıh bilgisi, onu tercih yapmaya yönlendirmiş olabilir.

Nevevî'nin Minhâcü't-tâlibîn'deki farklı görüş ve tercihlerini bazı konu başlıkları altında seçtiğimiz örnekler üzerinden inceleyelim.⁷

Tahâret

1. Şâfiî mezhebinde güneşte ısıtılmış olan suyun kullanılması nokta-sında ihtilâf vardır. Nevevî Minhâc eserinde Râfiî'nin görüşüne katılır ve bunun mekruh olduğunu kabul eder. Minhâc eserindeki ifadesi şöyledir: “*Güneşte ısıtılmış suyun kullanılması mekruhtur.*”⁸ Râfiî, “el-Azîz” eserinde ise güneşte ısınmış olan suyun temiz ve temizleyici olduğunu, fakat kulla-nımının mekruh olup olmadığı noktasında iki görüşün olduğunu belirtir. Mâlik, Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'e göre bu tür suyun kullanılması mekruh değildir. Fakat kendisinin de tercih ettiği ve doğru bulduğu görüşe göre bu suyun kullanılması mekruhtur.⁹

Nevevî, Ravdatü't-Tâlibîn ve Mecmû' eserinde şayet bir hastalığa se-bebiyet verirse yani tıbben kullanılmasında bir sakınca varsa bunun mek-ruh olduğunu kabul eder yoksa bu suyun kullanılmasını mekruh görmez.

⁷ Bu başlıklar altında dikkat çekici bazı örnekler üzerinde durulmuş, ancak bugün için pek işlev-selliği olmayan köle vb. bahislere değinilmemiştir.

⁸ Ğamrâvî, s. 8.

⁹ Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz* (Şerhü'l-Kebîr), I-XIII, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), I, 19-20.

Nevevî'nin Minhâc'daki görüşüne Mühezzeb sahibi Şîrâzî de katılır ve şunları söyler: "Güneşte su ısıtılırsa bu mekruhtur. Bu suyun abdestte kullanılması da mekruhtur. Mezhep âlimlerimizden bunu mekruh görmeyenler vardır. Kabul gören birinci görüştür. Bunu mekruh görenlerin delili, Hz. Peygamberin güneşte suyu ısıtan Hz. Aişe'ye söylediği 'Ey Humeyra! Böyle yapma. Çünkü bu baras hastalığına sebep olur' rivayetidir."¹⁰

Nevevî, Ravdatü't-Tâlibîn adlı kitabında şunu ifade etmektedir: "Ben derim ki delil açısından tercih edilen görüşe göre mutlak manada güneşte ısıtılmış suyun kullanımını mekruh değildir. Bu mezhep âlimlerinin çoğunun görüşüdür. Mekruh olduğuna dair bir delil yoktur." Mecmû' eserinde ise Nevevî, mekruh olduğuna dair delil olarak illeri sürülen hadis-i şerifle alakalı olarak kiritikte bulunur ve şunları söyler: "Zikredilen hadis, muhaddislerin ittifakıyla zayıf bir hadistir. Beyhakî çeşitli tariklerle hadisi rivayet etmiş ve zayıf yönlerinin tamamını bildirmiştir. Muhaddislerin bazıları da hadisi mevzu kabul eder. İmâm Şâfiî'nin Hz. Ömer'e isnadla rivayet ettiği Hz. Ömer'in güneşte ısıtılmış suyun baras hastalığına neden olduğu bu sebepten yıkanmayı uygun görmediği rivayeti de muhaddislerin ittifakıyla zayıftır. Çünkü bu rivayet, İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî Yahya'nın rivayeti olup onun zayıf ve cerh edildiği konusunda ittifak vardır. Bütün bu söylediklerimizden şu ortaya çıkıyor; güneşte ısıtılmış suyun mekruh olduğu sözünün aslı yoktur. Musannif (Şîrâzî) ve diğerlerinin zayıf gördüğü bu görüş zayıf değildir. Doğru olan, delile dayanan ve Şâfiî'nin görüşüne uygun olan budur."¹¹

Bu ve benzeri örneklerde olduğu gibi Nevevî'nin bizzat kendisine ait eserlerinde bile zaman zaman farklı tercihlerde bulunduğunu görebiliyoruz. Bunun anlamı ya kendisinin önceki yazdıklarını gözden geçirme fırsatı bulamadığı yahut İmâm Şâfiî'ye uyararak görüşlerini değiştirdiği olabilir.

Bu konuda İmâm Şâfiî'ye ulaşan iki farklı rivayet vardır. Bu rivayetlerin biricisi İbrahim b. Muhammed onun da Zeyd b. Eslem'den onun da ba-

¹⁰ Beyhâki, Ebû Bekr Ammed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XI, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), I, 11; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmiyye-Şâfiî*, I-III, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), I, 16-17.

¹¹ Nevevî, *Mecmû'*, I, 133.

basından rivayetine göre Hz Ömer temizlik ve abdestte kullanacağı suyu güneşte ısıtırdı. Bu rivayete binaen Şâfiî tıp açısından sakıncası hariç bu şekilde ısıtılmış suyu kullanmayı mekruh görmez. Bu konudaki ikinci rivayet İbrahim b. Muhammed onun da Sıdkate b. Abdullah onun da Ebû Zübeyr'den onun da Câbir b. Abdullah'tan dayanarak yaptığı rivayette Baras hastalığına neden olduğu için Hz Ömer'in bu tür suyun kullanılmasını mekruh görmüştür. Bu iki rivayetten Şâfiî birinci rivayeti tercih etmiştir. İmâm Şâfiî, suyun ancak kendisine necaset bulaşmasından dolayı necis olabileceğini, ateş ve güneş sebebiyle necis olamayacağını da söyler.¹²

İmâm Gazzâlî, Şâfiî'nin görüşüne katılır. Bu tür suyun kullanımı tıp açısından uygun değilse bu mekruhtur. Özellikle aşırı sıcak bölgelerde altın ve gümüş olmayan kaplarda ısıtılan suyun sakıncalı olduğunu bildirir.¹³

Mâverdi ise güneşte ısıtılmış suyun kullanılması mekruhtur, görüşünü doğru bulur. Çünkü bu konuda Câbir b. Abdullah'tan gelen rivayetle, Hz. Ömer'in bunu hoş görmediği rivayetini delil olarak kabul eder. Fakat buradaki mekruh olma hükmünün kaplar içinde bulunan ve güneşte ısıtılmış olan sular için geçerli olduğunu, yoksa nehir ve kuyularda bulunan ve güneşle ısınmış suların kullanılmasının mekruh olmayacağını ifade eder.¹⁴

2. Şâfiî mezhebine göre altın ve gümüş kaplar hariç bütün temiz kaplar evde bulundurulabilir. Süs amacıyla herhangi bir kabın altın veya gümüşten olan büyük bir yama ile yamalanmış olmasının haram olduğu noktasında da bir ihtilâf söz konusu değildir. Asıl ihtilâf nokası, zarurete binaen kapların altın veya gümüş bir yamayla -ister büyük olsun ister küçük olsun- yamalanması durumunda bu kapların kullanımının haram veya helal oluşu

¹² Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-XI, (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2001), II, 6-7; İmâm Şâfiî normal şartlarda güneşte ısıtılmış suyun kullanılmasını uygun görür. Bunu karşın bu su insanın vücuduna tıbben zarar veriyorsa bu durumda kullanılmasını hoş görmez. Bu konuda isabetli olan görüş de budur. bkz. el-Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mısri, *Muhtasarü'l-Müzenî fi Furûi's-Şâfi'iyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), s.7.

¹³ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vecîz fi Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, I-II, (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Arkam b. Ebî'l-Arkam, 1997), I, 111; *el-Vasit fi'l-Mezheb*, I-VII, (Mısır: Dârü's-Selâm, 1997), I, 130-131.

¹⁴ Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, I-XVIII, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), I, 42; Beyhakî, Sünenü'l-Kübrâ, I, 10-11.

noktasında toplanmıştır. Mezhep âlimlerinin kanaati ve Râfî'nin katıldığı görüşe göre bu tür yamalı kapların zarurete binaen kullanılmasında bir sakınca söz konusu değildir. Nevevî bu görüşe katılmaz ve şunları söyler: “*Bana göre mezhebin görüşü altın yamanın mutlak olarak haram olmasıdır.*”¹⁵

Dikkat edilirse Râfî ve Nevevî'nin ihtilâf ettikleri nokta zarurete binaen kapların altın veya gümüş bir yamayla yamanıp yamanmayacağı meselesidir. Nevevî bu konuda zarureti dikkata almıyor ve bu konudaki hadis amel ederek yamayı normal kullanım olarak değerlendiriyor ve sonuçta her türlü yamanın haram olduğu hükmüne varıyor. Râfî ise zarurete binaen yamanın caiz olacağını söylüyor ki onun bu yaklaşımı “zaruretler, mahzur olan şeyleri mübâh kılar” kaidesine daha uygun düşmektedir.

Altın ve gümüş kapların kullanılması Şâfiî'nin kavî-kadimine göre tenzihen mekruh; kavî-cedidine göre ise tahrimen mekruhtur. Nevevî, altın ve gümüş kapların kullanılmasının kavî-kadîme göre tenzihen mekruh olmasının gerekçesi olarak şunu ifade etmiştir; bu kişiyi israfı gurura ve kibre götürür bundan dolayı haram değil de tenzihen mekruhtur. Kavî-cedide göre ise tahrimen mekruhtur. Çünkü bu konuda yasak bildiren hadisler vardır. Altın ve gümüş dışındaki değerli taşların örneğin yakut, zümrüt v.s. kullanımı caizdir. Altın ve gümüş suyuna batırılmış kapların kullanılmasında bir sakınca yoktur.¹⁶

İmâm Şâfiî, altın ve gümüş kapların abdestte kullanılmasını mekruh olarak görür. Bu konudaki delili Ümmü Seleme'nin Peygamberimizden rivayet ettiği hadis-i şeriftir. Peygamber efendimiz gümüş kaptan su içen kimse için şöyle buyurmuştur: “Karnında cehennem ateşi guruldayacak.”¹⁷ Bu hadise istinaden İmâm Şâfiî şu ifadeyi kullanır: “Bir kimse bu kaptan (gümüş)

¹⁵ Ğamrâvî, s. 10-11.

¹⁶ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, (Thk.: Adil Ahmed Abdülmevcüd -Ali Muhammed Mua'vvid), (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003), I, 154-155; *el-Mecmu'*, I, 303-309; *el-İmrâni*, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâmiş-Şâfiî*, I-XII, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), I, 81.

¹⁷ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'*, (Thk.: Muhammed Mustafâ el-A'zam), I-VIII, Müessesetü Ziyâd b. Sultân el-Nihyân lil A'mâlî'l-Hayriyye ve'l-İnsaniyye, (Abûdâbi: 1425/2004), V, 3421.

abdest olsa ya da su içse bunu mekruh görürüm. Abdestini tekrar etmesini isteyemem. Bu kaptan yedi veya içti diye yediği ve içtiği kendisine haram oldu iddiasında bulunamam. Yasaklanan maddenin kendisi değil yasak olan maddenin kullanımıdır.”¹⁸ Şirâzî de Şâfiî'nin görüşlerine olduğu gibi katılır.¹⁹

Gazzâlî, altın ve gümüş kapların kullanımı başlığı altında bu konuda altı meselenin olduğunu, hadis-i şeriflerdeki nehyin (yasak) haram olarak anlaşılması gerektiğini, çünkü bu yasağın vaîd (ceza) ile desteklenmiş olduğunu bununla da ancak haram hükmünün ortaya çıkacağını söyler. Mezhepteki bazı âlimlerin hadisteki nehyin haram değil de mekruhluk bildirir görüşünün uzak bir görüş olduğunu belirtir. Çünkü yasaklanan sadece içme fiili değildir. Her türlü kullanım şekli yasaklanmıştır. Haramlık hükmü sadece altın ve gümüş için olup diğer maddelere sirayet etmez.

Gazzâlî'ye göre altın kaplama kaplarının kullanımı, kuvvetli olan görüşe göre haram değildir. Kapların altın ile yamalanması konusundaki görüşüne gelince bu konuda Nevevî'nin hertürlü altın yamayı haram görmesine rağmen Gazzâlî böyle düşünmez. Bu konuda şayet yama su içecek olan kişinin ağız kısmına denk geliyorsa kuvvetli olan görüşe göre mahzur (sakıncalı) olur. İçilecek yere denk gelmez veya yama ihtiyaç miktarınca küçük olursa bu yama caiz olur.²⁰ Altın veya gümüşten olan sürme gibi küçük kapların kullanımında tereddüt (şüphe) vardır.²¹

Buna göre altın veya gümüş yama konusunda üç görüş ortaya çıkmaktadır; 1. Mutlak haram diyen Nevevî'nin görüşü 2. Mutlak helal diyen

¹⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, (Thk. Rıfâ' Fevzî Abdülmüttalib), (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1422/ 2001), II, 31-32; Müzenî, Şâfiî'nin su içenin ağzına denk gelmesinden dolayı su kabının gümüşle yamalanmasını mekruh gördüğünü aktarır. bkz. Müzenî, *a.g.e.* s. 7.

¹⁹ Şirâzî, *Mübezzeb* I, 29; Altın ve gümüş kaplar dışında altın veya gümüşün diş, burun, el v.b. yerlerde kullanılması hususunda mezheplerin farklı yorumları olmuştur. Bkz. Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *ed-Dinü'l-Hâlis* (İrşâdü'l-Halk ilâ Dini'l-Hak), I-IX, (Mısır: Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti's-Sübkiyyeti, 1991), I, 180.

²⁰ Râfiî, kitabında Hz Peygamberin savaş kaskında ve kılıcının baş kısmında gümüş olduğuna dair bir rivâyet olduğunu belirtir. bkz. *el-Aziz Şerhü'l-Veciz* (Şerhü'l-Kebîr), (Thk.: Ali Muhammed Mua'vvid -Adil Ahmed Abdülmevcüd), 1. baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), I, 93.

²¹ Gazzâlî, *el-Vasit fi'l-Mezheb*, (Thk.: Ahmed Mahmûd İbâhîm), (Mısır: Dâru's-Selâm ,1417/1997), I, 240-244.

Râfi'nin görüşü 3.Yama kullanım yerine denk gelmiyorsa helal, geliyorsa haram diyen Gazzâli'nin görüşü.²²

3. Nevevî, Kur'an-ı Kerim'e abdestsiz dokunulmasının, taşınılmasının haram olduğunu, bu konuda bir ihtilâfın söz konusu olmadığını belirtir. Kur'an yapraklarını abdestsiz birinin bir dal parçasıyla çevirmesi hususunda ise Irak ve Horasan ekollerinin farklı düşündüğünü, fakat kendi tercihinin Irak ulemasının düşüncesiyle aynı olduğunu söyler: *"İraklıların da kesin olarak belirttiği ve benim de katıldığım görüşe göre Kur'an yapraklarının ağaç dalıyla çevrilmesi helaldir."*²³

Bu konuda iki farklı görüş olmasının sebebi Kur'an yapraklarının ağaç ve benzeri bir alet ile çevrilmesi, Kuran'ı taşıma manasına gelir mi gelmez mi sorusu çerçevesinde gelişmiştir. Irak ekolüne mensup olan âlimlere göre bu işlem Kura'n-ı Kerim'i taşıma manasına gelmez. Bundan dolayı caizdir. Râfi'nin de içinde bulunduğu Horasan ulemâsına göre Kur'an yapraklarının bir dal parçasıyla çevrilmesi Kur'anı taşıma manasına gelir. Bu da caiz değildir.²⁴ Gazzâli'ye göre Kur'an yapraklarını bir dal parçasıyla çevrilmesi konusunda iki farklı görüş olduğunu bu görüşlerin en doğrusunun bunun yasaklayan görüş olduğu yönündedir.²⁵

4. Abdest azalarını yıkarken okunacak dualar hakkında Nevevî, Muharrer'de yer alan duaları hazf ettiğine gerekçe olarak, *"Azaları yıkarken okunacak duaları zikretmedim. Çünkü bu duaların aslı yoktur."*²⁶ demektedir.

²² Altın veya gümüş kapların kullanımıyla alakalı olarak tartışmaya açık görüşlerden biri de şudur; 'başka birine ait altın veya gümüş kaplara zarar verilirse bunun tazmini gerekmez.' Bu görüş fikhın "zarar misliyle tazmin edilir" kuralıyla çelişmektedir. Bkz. Gazzâli, *el-Veciz fi Fıkhi'l-İmâmiyye-Şâfi'i*, (Beyrüt: 1418/1997), I, 120.

²³ Ğamrâvî, s. 13; Nevevî, *Minhâcüt-Tâlibin ve Umdetül-Müftin*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc,2005), s. 71; el-Buğâ, Mustafâ Dib, *et-Tezhib fi Edilleti Metni'l-Ğâyeti ve't-Tekrib*, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1989), s. 40; Kalyûbî, *Hâşiyetân a'lâ Minhâcüt-Tâlibin*, I-IV, (Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1956), I, 37.

²⁴ Nevevî, *Mecmû'*, II, 80; Şirâzî de bu görüşe katılır. Bu çeşit bir uygulamada bulunan kimse ne Kur'an'a dokunmuştur ne de Kur'an'ı taşımıştır. bkz. Şirâzî, *Mübezzeb*, I, 54; İmrâni, *Beyân*, I, 201; Mâverdi, *Hâvî'l-Kebir*, I, 147.

²⁵ Gazzâli, *Vasıt*, I, 330; *Veciz*, I, 127; Râfi de Gazzâli'nin görüşüne katılır. Bunun haram olduğunu söyler. Gerekçe olarak da dal parçası artık kişinin bir cüzü gibi görülmüş ve değerlendirilmiştir. bkz. *Aziz*, I, 175; Bize göre bu yaklaşım tarzı doğru değildir. Ağaç nasıl bir insanın cüzü haline gelebilir.

²⁶ Nevevî, *Minhâc* s. 76; "Aslı yoktur" sözünden maksat sahih hadis kaynaklarında yer almamıştır,

Şîrâzî Mühezzeb'de abdestin sünnetleri bahsinde vücut organlarının yıkarken hangi duaların okunmasının müstehap olduğunun zikreder. Bu kitaba şerh yazan Nevevî bu duaların aslının olmadığını, mütekaddimun ulemasından böyle bir rivayetin bulunmadığını belirtir.²⁷

Gazzâlî el-Vasît adlı eserinde abdestin on sekiz sünnetinin olduğunu, bunlardan birinin de abdest uzuvlarını yıkarken ve abdesti bitirdikten sonra okunacak dualar olduğunu söyler.²⁸

Rûyânî bu konuda bazılarına göre (kavl-i kil) abdestte dua okunmasının abdestin heyetlerinden olduğunu rivayet etmektedir.²⁹ Ğamrâvî ise bu konuda Şâfiî ve cumhurun bir görüş belirtmediğini, Mahallî'nin belirttiğine göre bu duaların İbn Hıbbâ'nın Tarih'inde zayıf tariklerle rivayet edildiğini ve fezzâilü'l-a'mâl konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceğini belirtir.³⁰

5. Râfiî, necaset konusunu işlerken meninin temiz olup olmadığına değinir. Âdemoğlunun menisin temiz olduğu noktasına Şâfiî mezhebinde ittifak vardır. İhtilaf edilen konu hayvanın menisidir. Bu meni necis midir yoksa temiz midir? Bu konuda Râfiî'ye göre esah olan âdemoğlu hariç tüm menilerin necis olduğudur. Nevevî ise, hayvan menisi konusunda üç görüş olduğunu belirtir. 1-Esah olan ister eti yensin ister yenmesin bütün hayvanların menisi temizdir. 2-Hayvanın menisi necistir. 3-Eti yenen hayvanın menisi temiz, yenmeyen hayvanın necistir.³¹ Bundan sonra Nevevî Râfiî'nin görüşüne katılmaz ve şunu söyler: “*Esah olan köpek, domuz ve bunların yavrularından çıkan meni hariç bütün meniler temizdir.*”³²

Sonuçta bu konuda Nevevî, hayvan menisini insan menisine kıyas edip temiz olduğu hükmüne varırken, Râfiî sadece insan menisinin temiz olduğu, hayvan menisinin ise necis olduğu hükmüne varmıştır.

manasınadır.

²⁷ Nevevî, *Mecmu'*, I, 489.

²⁸ Gazzâlî, *Vasît*, I, 292-293.

²⁹ Bkz. Rûyânî, *Babrü'l-Mezheb*, I, 126.

³⁰ Ğamrâvî, s. 18.

³¹ Bkz. Nevevî, *Sabihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, I-XVIII, (Mısır: Matba'atü'l-Mısriyye, 1929), III, 198.

³² Nevevî, *Minhâc* s. 80.

Namaz

1. İmamlığın mı yoksa müezzinliğin mi daha faziletli olduğu konusunda Râfîî ve Nevevî farklı düşünür. Râfîî'ye göre sahih olan, imamlık görevinin müezzinlikten daha faziletli olduğudur. Gazzâlî de, Peygamber Efendimiz (sas)'in hayatı boyunca imamlık görevini sürdürmüş olduğuna dikkat çekerek imametin müezzinlikten daha faziletli olduğunu belirtir.³³

Nevevî'ye göre ise müezzinlik imamlıktan daha faziletlidir.³⁴ Mecnû' adlı eserinde bu konuda dört farklı görüşün olduğunu, Irak ulemasına göre müezzinlik görevi daha faziletliyken, Horasan âlimlerine göre imamlığın daha faziletli olduğunu aktarır.³⁵ Onun Ravdatü't-Tâlibîn'de belirttiğine göre mezhep ulemasının ekserisine göre müezzinlik imamlıktan daha faziletlidir. Çünkü bu konuda Peygamberimizden şu hadis-i şerifi rivayet edilir. "İmam dâmin (sorumlu), müezzin emindir. Allah'ım imamlara doğru yolu göster, müezzinleri bağışla."³⁶

2. Namazın rükünlerinden biri olan "namazda selam" konusunda Nevevî, Râfîî'den farklı tercihte bulunur. Râfîî'ye göre bir kimse namazdan çıkmak için "selamun aleykum" derse bu yeterlidir ve kıldığı namazı sahihtir. Nevevî'nin tercihinine göre mutlaka "*es-selamu aleykum*" demesi gerekir. Yoksa namazı fasit olur.³⁷ Nevevî'nin bu konudaki delili Peygamberden rivayet edilen şu hadis-i şeriftir: "Ben nasıl namaz kılıyorsam öylece kılın."³⁸ Çünkü Peygamber bu şekilde namazdan çıkmıştır.³⁹ Gazzâlî "selamun aleykum" demek suretiyle namazı bitirme hususunda iki görüşün olduğunu belirtir. Bunun caiz olduğunu söyleyenlerin delili "selamun" lafzındaki tenvin, lâm-ı tarif yerine kullanılabilir.⁴⁰

3. Râfîî, el-Azîz adlı eserinde akşam namazından önce iki rekât sünnet

³³ Gazzâlî, *Vecîz*, I, 158

³⁴ Ğamrâvî, s. 38.

³⁵ Nevevî, *Mecnû'*, III, 85.

³⁶ Ebû Dâvud, Salât, 32; Râfîî, *Azîz*, I, 421-422.

³⁷ Ğamrâvî, s. 50.

³⁸ Buhârî, Ezân, 18.

³⁹ Nevevî, *Mecnû'*, III, 456; *Ravdatü't-Tâlibîn*, I, 372.

⁴⁰ Gazzâlî, *Vasîî*, II, 152; *Azîz*, I, 540; bkz. Rüyânî, *Bahrü'l-Mezheb*, II, 193.

namazı kılmayla alakalı mezhep âlimlerinin iki görüşünden bahsettikten sonra, bunun sünnet-i ğayri müekked olduğunu belirtir. Bu namazın müstehap olmadığını iddia edenlerin delili bu konuda varit olan rivayetlerdir. İbn Ömer'e akşam namazından önce namaz kılınıp kılınmayacağı sorulunca peygamberin böyle bir namazı kılmadığını söyler. Başka bir rivayette Hz Ömer'in bu namazı kılanları darp ettiği yönündedir.⁴¹

Nevevî ise bu namazın sünneti müekkede olduğunu ve Sahih Buhârî'de kılınmasının emredildiğini söyler.⁴² Mecnû' eserinde ise Nevevî, Horasan ulemasına göre akşam namazından önce iki rekât namaz kılmak müstehaptır. Bu konuda sahabeden Abdullah b. Mağfel Hz. Peygamberden şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Akşam namazından önce namaz kılın. Üçüncü söyleminde ise dileyen kimse bunu kılsın."⁴³ Bu rivayete istinaden akşam namazından önce iki rekât namaz kılmak müstehaptır. Nevevî devamla şu açıklamada bulunur: "Şayet akşam namazı için kamet getirilmişse bu namazı kılmak mekruhtur."⁴⁴

4. Namazların cemaatle kılınması Râfî'ye göre sünnettir. Nevevî ise, cemaatle namazı şeâir-i diniyeden gördüğü için farz-ı kifaye olarak değerlendirir. Hatta bir köy veya belde cemaat ile namaz kılmayı terk ederse kendilerine savaş bile ilan edilir.⁴⁵ Bu konuda varit olan sahih hadisler ile namazın cemaatle kılınmasının ibadet boyutu yanında toplumsal boyutu da hesaba katıldığında Nevevî'nin bu tercihinin doğru ve yerinde bir tercih olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Cemaatle namaz kılma konusunda Müzenî, İmâm Şâfiî'den şu rivayette bulunur: "Özür durumu hariç kişinin cemaat ile namaz kılmamasına ruhsat veremem."⁴⁶ Mühezzeb sahibi Şirâzî bu konuda mezhep âlimlerinin ihtilâfî olduğunu belirtir. Ebû'l Abbas ve Ebû İshak gibi âlimlerce cemaat namazı farz-ı kifayedir. Bu konudaki delilleri Hz Peygamberden rivayet

⁴¹ Râfî, *Azîz*, II, 117-118; Kalyûbi, *U'meyre*, I, 211.

⁴² Ğamrâvî, s. 64.

⁴³ Buhârî, *Ezân*, 14.

⁴⁴ Nevevî, *Mecnû'*, III, 502.

⁴⁵ Ğamrâvî, s. 66.

⁴⁶ Müzenî, s. 35.

edilen şu hadistir: “Üç kişi dahi olsa bir köy veya çölde cemaatle namaz kılınmassa şeytan onları ele geçirir. Sen cemaat ile namaz kıl. Çünkü kurt sürüden ayrılan koyunu kapar.”⁴⁷

Mezhep âlimlerinin bazılarına göre ise cemaatle namaz kılmak sünnettir. Bu konudaki delil ise şu rivayettir: “Cemaatle namaz, sizden birinin tek başına kıldığı namazdan yirmi beş derece (bir rivayete göre yirmiyedi derece) daha üstündür.”⁴⁸

Nevevî, Mecmû’ adlı eserinde meseleyi hülâsa ederek cemaat ile namaz kılma konusunda mezhep âlimlerinin üç görüşü olduğunu belirtir. Bazı âlimler farz-ı kifaye derken bazıları da sünnet demiştir. Ebû Bekr b. Huzeyme ve İbn Münzir cemaatla namaz kılmaya farz-ı ayn demişlerdir.⁴⁹ İmâm Gazzâlî’ye göre ise, cemaatle namaz kılma konusunda Cuma namazı hariç cemaatla namaz farz olmayıp müstehaptır.⁵⁰

5. Seferde namazlarını kasr ile kılmak isteyen bir kimsenin nereden itibaren seferi sayılacağı hususu ihtilâfıdır. Şâfi mezhebinde kabul edilen görüşe göre şayet belde surlarla örünmüşse ve surların dışında da yapılar varsa bu durumda hem surların hem de yapıların geçilmesi gerekir. Nevevî’nin başlangıç noktası hakkındaki görüşü farklıdır. “*Bana göre sahib olan surların geçilmesi yeterlidir. Yapıların geçilmesi şart değildir.*”⁵¹ Nevevî’nin bu görüşüne Remlî de katılır. Çünkü sur dışındaki yapılar artık yeni bir yer olarak değerlendirilir.⁵² Mecmû’ eserinde ise Nevevî, Râfi’nin tercihini şu ifadelerle eleştirir: “Râfi, ‘Muharrer’ adlı eserinde surların dışındaki yapıların geçilmesini şart koşarken, şerhte (el-Azîz Şerhü’l-Vecîz) ise bunu şart koşmaması acayip bir durumdur.”⁵³

⁴⁷ Ebû Dâvud, Ezân, 47; Nesâî, İmâmet, 847.

⁴⁸ İbn Mâce, Salât, 36; Bkz. Şîrâzî, *Mübezzeb*, I, 176.

⁴⁹ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 85; *Ravdatü’l-Tâlibin*, I, 443.

⁵⁰ Gazzâlî, *Vasîl*, II, 221; Gazzâlî cemaat ile namaz kılmayı sünnet görmesine rağmen kitaplarında şu ifadeye de yer verir: “Genel veya özel bir özür bulunmadıkça cemaatle namazı kılmamanın ruhsatı yoktur.” *Vecîz*, I, 182.

⁵¹ Nevevî, *Minhâc*, s. 128.

⁵² Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbuddin, *Nihâyetü’l-Muhtâc ilâ Şerhi’l-Minhâc*, I-VIII, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), II, 250.

⁵³ Nevevî, *Mecmû’*, IV, 226.

6. Nevevî, bazen İmâm Şâfiî'nin kavl-i kadîm'ini kavl-i cedîdine tercih etmektedir. Örneğin sünnet olan gusüller bahsinde hangi gusül sünneti müekkededir, sorusuna Şâfiî'nin kavl-i cedidine göre ki Râfiî de bu görüşe katılır, ölüyü yıkayan kimsenin gusül alması, cuma günü alınan gusülden daha evladır. Oysaki Şâfiî'nin kavl-i kadimine göre cuma guslü, ölüyü yıkayan kimsenin alacağı gusülden daha evladır. Nevevî diyor ki *“Bana göre kavl-i kadim bu konuda delil açısından daha güçlüdür. Çünkü ulemanın çoğu bunu tercih etmiştir. Bu konuda da birçok hadis-i şerif mevcuttur. Kavl-i cedidi destekleyen sahib bir hadis yoktur.”*⁵⁴

7. İpekli elbisenin kullanımının erkekler haram, bayanlara helal olduğu noktasında ihtilâf bulunmamaktadır. İpekli yaygıların kullanımında ise ihtilâf edilmiştir. Râfiî'ye göre bayanların ipekli yaygı kullanması haramdır. Nevevî, Râfiî'nin bu görüşüne katılmaz ve kendi tercihinin şöyle dile getirir: *“Irak ve diğer ulemanın ifade ettiği gibi sahib olan görüşe göre bayanların ipekli yaygı kullanması helaldir.”*⁵⁵ Nevevî'nin bu konudaki delili Hz. Peygamberden rivayet edilen *“Bu ikisinin kullanımını -altın, ipek-ümmetim erkeklerine haram, bayanlarına helaldir.”* hadis-i şerifidir.⁵⁶ Râfiî'nin yaygı türü ipek eşyaların kullanımını haram görmesinin sebebi bu kişiyi gurur ve kibre sevk edebilir düşüncesidir. Bu şuna benzer bayanların altın takması helal, altın kap kullanmaları haramdır.⁵⁷ Bu konuda Nevevî hadis-i şerifin genel hükmüyle amel ederken, Râfiî hadisi belirli bir durma tahsis etmiştir.

8. İmâm Şâfiî'nin kavl-i cedidine göre ihramlı olmayan ölü kimsenin yıkılırken tırnaklarının kesilmesi, kasık ve koltuk altlarının tıraş edilmesi

⁵⁴ Ğamrâvî, s. 89; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, I, 547, Kalyûbî ve U'myra, I, 285; Burada Nevevî'nin bu konuda “sahih bir hadis yoktur” sözüne itiraz edilmiştir. Çünkü sahih kaynaklarda “Sizden biri bir ölüyü yıkarsa gusül alsın” hadisi mevcuttur. Bu tür bir itiraza şöyle cevap verilmiştir: “Sihhati konusunda ittifak edilen bir hadis yoktur.” bkz. el-Heytemi, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer, *Tühfetü'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc*, I-X, (Mısır: Matba'a, Mustafa Muhammed), II, 469; Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 437; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, II, 333; Nevevî'nin bu görüşü tercih etmesinin nedenlerinden biri de Şâfiî'nin kavl-i kadimine göre ölüyü yıkayan kimsenin gusül alması vaciptir. bkz. Şâfiî, *Ümm*, II, 83.

⁵⁵ Ğamrâvî, s. 94; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, I, 574.

⁵⁶ Ebû Dâvud, *Libâs*, 13.

⁵⁷ Bkz. Takiyuddin Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüseynî, *Kifâyetü'l-Ahyâr fi Halli Ğâyeti'l-İhtisâr*, (Beirut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), s. 234.

ve bıyıklarının kısaltılması mekruh değildir. Nevevî, Şâfiî'nin bu görüşüne katılmaz ve bunun mekruh olduğunu kabul eder.⁵⁸ Gazzâlî bu konuda iki görüş olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi bunun müstehap olduğunu yönündedir. Çünkü bu konuda Hz Peygamberden: “Dirilerinize yaptıklarınızı ölülerinize de yapın” rivayeti bulunmaktadır. İkinci görüşe göre ise bunu yapmak müstehap değildir. Çünkü ölünün bütün vücudu ölü hükmündedir. Bundan dolayı ölüden bir şey alınmaz.⁵⁹ Mâverdî, bunun vacip olmadığını, müstehap olup olmadığı konusunda iki görüşün olduğunu belirtir. Kavî-i kadime göre bu mekruhtur. Müzeni de böyle düşünür. Bu şuna benzer nasıl ki hayatta iken sünnet olmayan bir kimseyi öldüğü zaman sünnet etmiyorsa bu durumda ölen kimsenin saç sakal ve tırnaklarının alınması da uygun değildir. Kavî-i cedide göre bu müstehap olup mekruh değildir. Bu, vücuttaki necaseti izaleye benzer. Fakat Mâverdî bu konuda dayanak olabilecek herhangi bir haberin mevcut olmadığını belirtir.⁶⁰

Zekât

Fıtır sadakası konusunda Şâfiî mezhebinin genel kabulüne göre kişi bakmakla mükellef olduğu kimselerin fıtır sadakalarını verir. Bunun bir sonucu olarak koca hanımının fıtır sadakasını verir. Fakat eşler arasında din farklılığı varsa koca eşinin fıtır sadakasını vermekle sorumlu tutulmaz. Şayet koca eşinin nafakasının temini noktasında sıkıntı yaşıyorsa bu durumda hanımın kendisi fıtır sadakasını vermekle sorumlu olur mu? Bu konuda mezhep içerisinde ihtilâf bulunmaktadır. Râfiî'ye göre kadın kendi fıtır sadakasını vermekle mükelleftir. Nevevî ise: “*Bu durumda hür kadın fıtır sadakasını vermekle sorumlu değildir.*”⁶¹ Çünkü Nevevî'ye göre bu konuya muhatap olan kocadır. Şayet koca bunu ödeyemeyecek durumdaysa kadının bunu ödemesi gerekmez. Râfiî'ye göre ise bununla muhatap olan evvel emirde

⁵⁸ Nevevî, *Minhâc*, s. 150.

⁵⁹ Gazzâlî, *Vasît*, II, 369; Kitabı tahkik eden Ahmed Mahmûd İbrâhîm, İbn Salâh'ın şöyle dediğini nakleder: “Hadisi araştırdım böyle bir hadis bulamadım.” bkz. *Vasît*, II, 369.

⁶⁰ Mâverdî, *Hâvî'l-Kebîr*, III, 12.

⁶¹ Nevevî, *Minhâc*, s. 172; *Mecmû'* VI, 83; Müzeni, *a.g.e.*, s. 79.

hür kadındır. Zevciyyet yoluyla bu kocaya intikal etmiştir. Koca bunu tahammül etmez ise bu durumda hüküm aslına döner ki o da eşin kendi fitır sadakasını ödemesiyle sorumlu tutulmasıdır.⁶²

Gazzâlî sadaka-i fitrın iki durumda verileceğini belirtir. Bunlardan birincisi kurbiyet (yakınlık), ikincisin zevciyyet (eş) sebebiyle ödenmesidir. Koca, müslüman hanımının ister fakir olsun ister zengin olsun fitır sadakasını öder. Fakat koca fakir, hanımı da zengin ise bu durumda İmâm Şâfi' 'hanımın fitır sadakasını vermesi uygundur' görüşünü benimsereken, Gazzâlî "bunu kesinlikle ödemesi gerekir diyemem", şeklinde görüş belirtir.⁶³

Oruç

1. Oruç hangi hallerde bozulur başlığı altında Râfi', kişiye bir başkası tarafından zor kullanılarak orucu yedirilirse ya da kişi unutarak çokça bir şeyler yese bu iki durumda da kişinin orucu bozulur görüşünü benimser. Nevevî böyle düşünmez ve şöyle der: "*Bana göre her iki durumda da oruç bozulmaz.*"⁶⁴

Orucun bozulduğunu iddia edenlere göre bu amel kişinin kendi fiiliyle olmuştur ve kişi kendinden bir zararı gidermiştir. Bu zarurete binaen açlığını gideren kimsenin durumuna benzer ki bu kimsenin orucu bozulmuştur. Aynı şekilde unutarak çokça birşeyler yiyen kimse unutarak namazda çokça konuşan kimse gibidir. Bu kişinin namazının bozulduğuna hükmediyorsak, aynı şekilde orucun bozulduğuna hükmederiz.⁶⁵ Orucun bozulmadığını kabul edenlere göre zor durumda olan kimsenin seçme hakkı ortadan kalktığı için orucu bozulmaz. Aynı şekilde unutan kimsenin de orucu bozulmaz. Çünkü bu konuda şu sahih hadis bulunmaktadır: "Oruçlu olduğu halde bir şeyi unutarak bir kimse yese veya içse orucunu tamamlasın. Çünkü

⁶² İmrâni, *Beyân*, III, 365.

⁶³ Gazzâlî, *Vasit*, II, 500.

⁶⁴ Ğamrâvî, s. 140.

⁶⁵ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 629; Nevevî, *Mecmû'*, VI, 352; Nevevî diğer üç mezhebe göre orucu yemeye zorlanan kimsenin orucunun bozulduğunu aktarır. Ayrıca Râfi'nin "Muharrer" eserinde sahih kavle göre oruç bozulur ifadesine itibar edilmeyeceğini söyler. bkz. *Mecmû'*, VI, 354.

Allah onu yedirmiş ve içirmiştir.”⁶⁶ Gazzâlî’ye göre ister çok ister az olsun kişi unutarak bir şey yese orucu bozulmaz.⁶⁷

2. Bir kimse üzerinde ramazandan kalma oruç borcu olduğu halde ölse bu durumda ölen kişinin tutmadığı oruçlarının fidyesinin verilmesi mi daha iyi olur, yoksa yerine bir başkasının oruç tutması mı meselesi mezhep içerisinde tartışmaya konu olmuştur. Bu konuda İmâm Şâfiî’den iki görüş nakledilmektedir. Şâfiî’nin kavli-i kadimine göre velisi onun yerine oruç tutar. Çünkü bu konuda Hz Peygamberden şöyle rivayet edilmiştir: “Bir kimse üzerinde oruç borcu olduğu halde ölse velisi onun yerine oruç tutar.”⁶⁸ Kavli-i cedidine göre velisi bunu yerine oruç tutmaz. Bunun yerine her gün için fakire verilmek üzere bir müd⁶⁹ yiyecek verir. Bu konuda kavli-i cedidin delili İbn Ömer’in Hz. Peygamberden şu rivayetidir. “Bir kimse oruç borcu olduğu halde ölse velisi fakire verilmek üzere her gün için bir müd verir.”⁷⁰ Nevevî, bu konuda kavli-i kadimin yani yerine oruç tutulması görüşünün azhar (daha güçlü) olduğunu belirtir.⁷¹

Mecmû’ eserinde konuyu teferruatıyla ele alan Nevevî, öncelikle bu konuda birçok sahih hadisin varid olduğunu belirtir. Bu hadislerin en önemlileri Buhârî ve Müslim’in ittifakla kitaplarına aldığı yukarıda geçen Hz. Ayye’nin rivayetidir. “Bir kimse oruç borcu olduğu halde ölürse velisi onun yerine oruç tutar.” Bunun dışında İbn Abbasın rivayet ettiği hadiste adamın biri ölmüş annesinin yerine oruç tutup tutmayacağını Peygambere sormasına karşın Peygamberin, şayet bir borcu olsaydı öder miydin? sorusuna karşılık onun yerine oruç tutabilirsin cevabıdır.⁷² Nevevî, bu konuda varit olan sahih hadislere muarız bir hadis olmadığını söyler ve İmâm Şâfiî’nin şu sözünü hatırlatır: “Sahih hadisi buldunuz mu bu sahih hadise muhalif

⁶⁶ Buhârî, Eymân ve’n-nüzûr, 15.

⁶⁷ Gazzâlî, *Vasît*, II; 530.

⁶⁸ Buhârî, Sıyâm, 42; Müslim, Sıyâm, 27.

⁶⁹ Müdd, Iraklılara göre iki rıtl-i iraki miktarı yani 260 dirhemlik bir kaptır. Hicazlılara göre bir rıtl-i hicazi ile bir rıtl-i iraki üçte biri kadardır. Bir müd, bir sa’ın dörtte birine eşittir. bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), s. 412.

⁷⁰ İbn Mâce, Sıyâm, 50.

⁷¹ Ğamrâvî, s. 144; Bu konuda müfta bih olan görüş budur. bkz. *Büceyrimi*, III, 139.

⁷² Müslim, Sıyâm, 27.

olan sözümlü bırakın.” Şâfiî'nin bu konuda sadece İbn Abbas'ın hadisiyle yetindiği, şayet bu konuda diğer hadisleri de ele alsaydı böyle düşünmeyeceğini ifade eder. Ona göre Şâfiî'in delil olarak kavli-cedidinde delil olarak kullandığı İbn Ömer hadisi merfu bir hadis olmayıp mevkuf bir hadistir. Yani bu İbn Ömer'in sözüdür. Çünkü bu hadisin senedinde yer alan Muhammed b. Abdurrahman b. Ebi Leyla'nın rivayetine güvenilmeyeceği hususunda ittifak vardır.⁷³

Hac

1. Hac zamanı Arafat'a çıkmadan önce Zilhicce ayının sekizinci (tevrîye) günü sabah namazından sonra Mina'ya çıkmak ve orada geceleme Şâfiî mezhebinde sünnet kabul edilmiştir. Zilhicce'nin dokuzuncu günü güneş doğduğunda Arafat vakfesi için yola çıkılır. Nevevî'ye göre Arefe vakfesini zevalden sonraya bırakmak sünnettir. Zevalden önce Arafat'a yakın olan Nemire mescidinde kalmak sünnete en uygun olandır.⁷⁴

Nevevî hac ile ilgili yazdığı eserde sünnete muhalif bir uygulamanın yaşandığını şöyle ifade eder: “İnsanların bugün uygulaya geldiği sekizinci gün Arafat topraklarına girmeleri yanlış ve sünnete muhaliftir. Böyle davranmakla birçok sünnet terk edilmiş olunur. Bunların başında Mina'da geceleme ve orada namaz kılma, Nemire mescidinde bekleme, Arafat vakfesi için gusül etme, güneşin zevalinden sonra imâmın, orada bulunanlarla beraber İbrahim (a.s.) mescidine gitmeleri ve imâmın orada öğle namazından önce cemaate iki hutbe okuması, öğle ve ikinci namazlarının cem' edilerek cemaate kılınması terkedilen sünnetlerden bazılarıdır.”⁷⁵

2. Haccın rükünlerinden en az ikisini yapmakla birinci tehallül gerçekleşmiş olur. Birinci tehallül ile ihram yasaklarından bazıları ortadan kalkar. Kişi artık elbise giyebilir, tırnaklarını kesebilir. Râfiî'ye göre birinci tehallül

⁷³ Nevevî, *Mecmû'*, VI, 418-419; Nevevî, Râfiî'nin bu konuda kavli-kadim ya da kavli-cedidin sahihliği noktasında görüş beyan etmediğini; oruç tutabileceğini caiz görenlerin fidyeye de cevaz verdiğini söyler. bkz. Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, II, 247; Nevevî, *Tashihü't-Tenbih*, I-II, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), I, 226.

⁷⁴ Ğamrâvî, s.162; Râfiî, *Azîz*, III, 412.

⁷⁵ Nevevî, *Metnü'l-İdâh fi'l-Menâsik*, (Beirut: Darü'l-Kutbi'l-İlmye, 1985), s. 92-93.

ile kişi bir başaksını kendisine nikâhlayabilir. Nevevî bu konuda farklı düşünür ve şöyle der: “*Bana göre bu konuda kuvvetli olan görüş, birinci tehallülle nikâhın helal olmayacağıdır*”⁷⁶ Hz Aişe’nin aksi yöndeki rivayetinin zayıf olduğunu belirten Nevevî, “İdâh” eserinde şöyle der: “İhramlı olan kimsenin evlenmesi veya evlendirmesi haramdır. İster koca ister eş isterse veli olsun ihramlı olduğunda yapacakları nikâh bâtıldır. Esah görüşe göre ihramlının nikâh şahidi olması sahihtir. Kadının ihramlı olduğu halde nişanlanması mekruh olmakla beraber haram değildir.”⁷⁷

Bu konuda İmâm Şâfi’den iki görüş aktarılmaktadır. Kavlı kadime göre birinci tehallül ile nikâh helal olmaz. Bu konuda delil olarak Hz. Peygamberden şöyle rivayet edilir: “İhramda olan kimse ne evlenebilir ne de evlendirebilir.”⁷⁸ Kavlı cedide göre birinci tehallül ile nikâh helal olur. Çünkü bu konuda Hz. Aişe’nin Peygamberimizden rivayet ettiğine göre; “Şeytan taşıyıp, saçınızı tıraş ettikten sonra kadın hariç her şey size helal olur.”⁷⁹ Bu konuda sahih kabul edilen görüş budur. Şirâzî bu görüşü daha doğru bulur ve birinci tehallüle nikâhın helal olacağını söyler.⁸⁰ Gazzâlî ise iki tehallül arasında koku sürme, nikâh ve avlanmanın helal olup olmadığı konusunda iki görüş olduğunu belirttikten sonra elbise giyme ve tırnakları kesmenin helal olduğunu söyler.⁸¹

3. Hacc-ı Temettu’yapan kimsenin kan akıtması yani bir hayvanı kurban etmesi gerekir. Tabii ki bunun belirli şartları vardır. Bu şartlardan en önemlisi kişinin Mescid-i Haram ehli⁸² olmamasıdır. Şayet Mescid-i Haram ehliyse kurban kesmesine gerek yoktur. Hangi mesafede olanlar Mescid-i Haram ehli sayılır konusu mezhep içersinde tartışılmıştır. Râfi’ye göre, Mekke’den iki konak mesafeden az olanlar Mescid-i Haram ehli sayılırlar. Nevevî’ye göre, Haremden iki konak mesafesinden az olanlar Harem ehli

⁷⁶ Ğamrâvî, s.164.

⁷⁷ Nevevî, *Metnü’l-İdâh*, s. 53.

⁷⁸ Müslim, Nikâh, 5; Ebû Dâvud, Nikâh, 38; Beyhaki, Hac, 112.

⁷⁹ İbn Mâce, Menâsik, 70.

⁸⁰ İmrânî, *Beyân*, IV, 347-348; Nevevî, *Mecmû’*, VIII; 203.

⁸¹ Gazzâlî, *Vecîz*, I, 263.

⁸² Ğamrâvî, s. 167.

sayılırlar.⁸³ Nevevî, Ravdatü't-Tâlibin eserinde iki konak mesafesini kasır mesafesi olarak değerlendirir. Yani kişinin evi kasır mesafesinde Harem uzaksa bu kişi Harem ehlinde sayılır.⁸⁴

4. İhramlı olan kimsenin yapması haram olan durumlar (ihram yasakları) vardır. Mesela ihramlı olan kimse vücudundan herhangi bir kılı veya tüyü koparamaz veya kesemez. Harem bölgesinin ağaçlarının yerinden sökülmesi veya kesilmesi meselesi mezhep içerisinde tartışma konusu olmuştur. Râfiî'ye göre kendi kendine olmuş ağaçları kesmek veya yerinden sökmek haram; kişinin bizzat kendisinin dikmesiyle oluşmuş olanları kesmesi veya yerinden sökmesinde ise bir beis yoktur. Nevevî, bu ikinci görüşe katılmaz ve şunları söyler: “*Kişinin bizzat kendisinin diktiği ağacı yerinde sökmesi veya kesmesi haramdır.*”⁸⁵ Nevevî, Mecmu' adlı eserinde bu konuda iki görüşün olduğunu birinci görüşe göre ister yerden kendisi bitsin isterse bir başkası tarafından dikilsin bu ağaçların kesilmesi veya sökülmesi haramdır. Burdaki haramlık hükmü amm bir hükümdür. Iraklı âlimlerin ve cumhurun görüşü bu yöndedir. İkinci görüşe göre ise buradaki haramlık hükmü hass bir hüküm olup sadece yerin bitirdiği ağaçlar için geçerlidir.⁸⁶

Bey' (Alış-Veriş)

1. Alış-verişte semen (para) veya mebiîn (mal) hangisinin önce teslim edileceği konusu Şâfi mezhebinde tartışma konusu olmuştur. Râfiî bu konuda dört farklı görüşün olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre satıcı önce malı teslim eder. İkinci görüşe göre müşteri önce parayı teslim eder. Üçüncü görüşe göre ikisi de bu konuda zorlanmaz. Hangisi önce teslimde bulunmuşsa diğeri zorlanır. Dördüncü görüşe göre ise her iki taraf da teslimat konusunda zorlanır. Nevevî bu dört görüşten son görüşü tercih eder: “*Şayet para(semen) muayyen ise her iki taraf da zorlanır.*”⁸⁷ Gazzâlî'ye göre bu

⁸³ Mescid-i Haramdan kasıt bizzat mescidin kendisi değildir. Bazılarına göre Harem bölgesi; bazılarına göre ise Mekke'dir. bkz. Remli, *Nibayetü'l-Muhtac*, III, 326.

⁸⁴ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, II, 322.

⁸⁵ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtac*, I, 764-766.

⁸⁶ *Mecmu'*, VII, 453-454.

⁸⁷ Nevevî, *Minhâc*, s. 226; *Ravdatü't-Tâlibin*, III, 181; Bu misal Nevevî'nin birkaç görüş arasın-

konuda birkaç görüş olmasına rağmen en uygun olan görüşün ikisinin de eşit olduğudur. Yani herhangi birini zorlamak doğru olmaz. Hangisi önce ödemeye başlarsa diğeri zorlanır.⁸⁸

2. Kâr ve zararına satışlarda genel kural olarak satıcının sözüne itibar edilir. Buna rağmen bu genel kuralın istisnai durumları da vardır. Örneğin satıcı alıcıya “şu malı yüz liraya satın aldım.” dese sonra yapılan araştırmalar sonucu mal doksan liraya satın alınmış olsa bu alış-veriştten on lira düşürülür. Aynı şekilde yüz liraya sattığını iddia eden satıcı daha sonra bunu yüz on liraya çıkarırsa, alıcı da satıcıyı tasdik etse bu durumda Rafîi'nin tercihi bu alışverişin batıl olduğu yönündedir. Çünkü yapılan bu akit fazlalığı kabul etmez.⁸⁹ Nevevî bu durumda yapılan alışverişin geçerli olduğunu kabul eder. Çünkü ortada karşılıklı rıza söz konusu olmuştur. Bu rıza akti geçerli hale getirir.⁹⁰ Nevevî'nin bu görüşüne Muhâmili, Curcânî ve Şîrâzî de katılır.⁹¹

Selem

Selem, zimmetteki belirli bir malın alışveriş şartlarına uyarak satışıdır.⁹² Mal veresiye olmak üzere satış bedeli peşin ödenerek yapılan böyle bir satım akdiyle alakalı bazı meseleler üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mesela hangi tür elbisede selem yapıp yapılamayacağı konusu mezhep içerisinde tartışılmış, biçilmiş olan ve dokumadan önce ipliği boyanmış olan elbisede selem yapmak caiz görülmüştür. Dokumadan sonra boyanmış olan elbisede de kıyas gereği bunun caiz olması gerektiği ifade edilmiştir. Nevevî, dokumadan sonra boyanmış olan elbisede selem caiz olmadığını ve cumhurun da buna katıldığını ifade eder. Gerekçe olarak da dokumadan sonra yapılacak boyamanın elbisenin gözeneklerini kapatacağını ve bunun üzerinde anlaşma yapılan elbise olmadığını ifade eder.⁹³ Râfî de boyanmış elbisede

daki tercihinin güzel bir örnektir.

⁸⁸ Gazzâlî, *Vecîz*, I, 307.

⁸⁹ Râfî, *Azîz*, IV, 326.

⁹⁰ Nevevî, *Minhâc*, s. 228.

⁹¹ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, III, 192; *Mecmû'*, XII, 75.

⁹² Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 134.

⁹³ Gamrâvî, s. 209; Nevevî, *Mecmû'*, XII, 224.

selemin iki gerekçeyle men edileceğini belirtir. Bunlardan birincisi, boya görünen bir şeydir. Ne kadar kullanıldığı belli olmadığında boyadan amaçlanan şey farklı olabilir. İkincisi boya elbisenin özelliklerini etkiler. Bazı boyalar elbiseyi sertleştirirken bazıları da yumuşatır.⁹⁴ Nevevî, Ravdatü't-Tâlibîn'de ise, bir görüşün bu tür selem akdini caiz gördüğünü ifade eder.⁹⁵ Caiz görenlerin başında Gazzâlî gelir. Gazzâlî, yün ipek, ibrişim, ister boyanmış olsun ister boyanmamış olsun bunlarda selem yapmayı caiz görür.⁹⁶

Hacr

Hacr, Arap dilinde engellemek manasına gelir. Kendi iradesiyle tasarruftan men edilen kimseye mahcurun aleyh (tasarrufu engellenmiş) denir.⁹⁷ Şâfiî mezhebinde, mahcur olan bir kimse, üzerine farz olan haccı eda etmek için ihrama girse, velisi güvenilir bir kişiye kendisine harcamada bulunması için gerekli olan malı teslim eder. Şayet mahcur olan tatavvu (sünnet) hac için ihrama girse ve yolculuk masrafı da belirlenmiş nafakasından fazlaysa bu durumda velisi hacca gitmesine engel olabilir. Bu durumda mahcur olan kimse mezhepte kabul edilen görüşe göre muhsar⁹⁸ kabul edilir. Traş olur ihramdan çıkar. Konuyla alakalı Nevevî şöyle der: “İhsar kanı için bedelin geçerli olmadığını kabul etmemiz durumunda oruç tutarak ihramdan çıkar. Kurban kesmez. Çünkü malı üzerinde tasarrufta bulunması engellenmiştir.”⁹⁹

Damân (Kefâlet)

Borçlu olan birine kefil olan kimse alacaklıya: “Zeyd'ten alacağın bir dirhemden on dirheme kadar kefilim” dese bu kefâlet sahih kavle göre geçerli olmakla beraber kefalet miktarı ihtilâfıdır. Râfiî'ye göre on lira-

⁹⁴ Râfiî, *Azîz*, IV, 220.

⁹⁵ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, III, 266.

⁹⁶ Gazzâlî, *Vecîz*, I, 324.

⁹⁷ Mâverdi, *Hâvi'l-Kebîr*, VI, 339.

⁹⁸ İhsâr, Hac için ihrama girmiş bir zatın Arafat'ta vukuf ile ziyaret tavafından, umre için ihrama girmiş olanın tavaftan alıkonmasıdır. Bu şekilde alıkonan kimseye “muhsar” denir. bkz. Erdoğan, s. 236.

⁹⁹ Gamrâvî, s. 231-232; Râfiî, *Azîz*, V, 79.

ya kefil olmuştur. Nevevî diyor ki: “*Bana göre sahib olan dokuz liraya kefil olmuştur.*”¹⁰⁰ Çünkü başlangıçtaki sayıyı yani bir sayısını on sayısına katmıştır.¹⁰¹ Gazzâlî’ye göre; neye kefil olunacaksa bunun malum olması gerekir. Şayet meçhul ise bu kefâlet uygun değildir. Nitekim Şâfiî’nin kavli cedidi bu yöndedir. Buna göre bir kimse “on liradan yüz liraya kefil oldum” dese sahih olan görüşe göre bu kefâlet sahihtir. Çünkü yüzün değeri bilinmektedir. Ancak kıyasça en uygun olan bu ifade tarzında on ile yüz arasında cehaletten kaynaklanan bir ğarar söz konusudur. Bundan dolayı bu kefâlet fasittir.¹⁰²

Vekâlet

1. Müvekkil (vekâleti veren), vekiline ‘başka birini kendine vekil tayin edebilirsin’ dese ve bunun için izin verse, vekil de birini tayin etse ikinci tayin edilen kişi sahih görüşe göre vekilin vekili olmuş olur. Vekilin azledilmesiyle görevden azl olur. Buna karşın müvekkil vekiline ‘benim adıma vekil tayin et veya vekil tut’ dese mutlak mana da vekâlet verse, ikinci tayin edilen kişi esah görüşe göre müvekkilin vekili olur. Buna göre biri diğerini azledemeyeceği gibi birinin vekâletten düşürülmesi diğerinin düştüğü manasına da gelmez.¹⁰³ Rûyânî ise mutlak vekâlet konusunda şunları ifade eder. Müvekkil vekiline, ‘benim adıma birini vekil yap’ dese bu durumda yeni vekil müvekkilin vekili olmuştur. Müvekkilin ölümüyle vekâletten düşer, vekilin ölmesiyle vekâletten düşmez. Ancak mutlak manada vekâlet vermişse ya da kendi adına vekil tayin et demişse bu durumda yeni kişi vekilin vekili olmuştur. Vekil veya müvekkilin ölümüyle azlolunur.”¹⁰⁴

Buradaki ihtilâf şudur ki; Nevevî mutlak manadaki vekâleti müvekkilin vekili şeklinde yorumlarken, Rûyânî ve diğer bazı Şâfiî uleması bunu vekil-

¹⁰⁰ Ğamrâvî, s. 241.

¹⁰¹ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, II, 263.

¹⁰² Gazzâlî, *Vasit*, III, 238.

¹⁰³ Ğamrâvî, s. 250; Nevevî, *Ravdadü’l-Tâlibin*, III, 345.

¹⁰⁴ Rûyânî, *Bahrü’l-Mezheb*, VIII, 167.

lin vekili şeklinde yorumlamışlardır. Bundan dolayı farklı fikhi sonuçlara varmışlardır.

2. Râfiî'ye göre alışveriş için vekil tayin edilen bir kimse bir mal satsa ve bunun karşılığında semen (para) alsa ve o para vekilin elinde telef olursa bu durumda iken sattığı malın başka bir sahibi çıkarsa vekil de vekâletini kabul ederse müşteri ödediği semeni vekilden tahsil eder. Vekil daha sonra müvekkiline başvurur. Nevevî diyor ki: “Müşteri bu durumda başlangıçta müvekkile başvurur.”¹⁰⁵ Ravdatüt Tâlibîn eserinde ise bu konuda üç görüşün olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi şayet alacaklı bunu müvekkilden tazmin etmişse vekile bir daha tahsil için geri dönmez. İkincisi müvekkile döner. Bu konuda meşhur olan ve kendisiyle fetva verilen üçüncü görüştür ki o da dilediği kimseden bunu tahsil edeceği ve bu konuda karar verme yetkisinin müvekkilde olduğu yönündedir.¹⁰⁶

Beyân sahibi İmrâni, paranın vekilin elinde herhangi bir kasıt olmaksızın helak olması başlığı altında şunları söyler: “Müvekkil, herhangi birini mal satımı ve paranın kabz edilmesi için vekil tayin etse; o da malı satsa ve parayı alsa herhangi bir kusuru olmaksızın para telef olsa bu durumda iken satılan eşyanın başka bir sahibi çıksa bu takdirde sorumluluk müvekkilde olduğu için müşteri müvekkilden bunu tazmin eder. Çünkü alış-verişi müvekkili adına yapmıştır. Sorumluluk ona aittir.”¹⁰⁷

Âriyet (İğreti)

Âriyet, menfaati birine meccanen yani bir bedel karşılığı olmaksızın rücuu kabil olmak üzere filhal temlik olunan maldır.¹⁰⁸ Şâfi mezhebinde esah kabul edilen görüşe göre iğreti (emanet/ödünç) alan kimsenin herhangi bir kastı, kusur ve ihmali olmaksızın malın tamamı veya bir kısmı helak olursa bunun tazmini gerekmez. Nevevî, bu esah görüşün aksine malın tamamı helak olursa bunun tazmin edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü ariyet akdi

¹⁰⁵ Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 299.

¹⁰⁶ Nevevî, *Ravdatüt-Tâlibin*, III, 557.

¹⁰⁷ İmrâni, *Beyân*, VI, 460.

¹⁰⁸ Erdoğan, s. 31.

malın geri iade edilmesi üzerine kurulmuş bir akittir. Tamamen yok olan malın iadesi mümkün değildir. Bu nedenle bunun tazmin edilmesi gerekir.¹⁰⁹

Râfî, Nevevî'nin görüşünün aksini düşünür ve kullanımdan dolayı malın helak olması halinde sahih olan görüşe göre bunun tazmin edilmeyeceğini belirtir. Ona göre nasıl ki malın bir cüzünü tazmin etmiyorsak tümünü tazmin etmeye de gerek yoktur.¹¹⁰

Mâverdî, ariyet olarak alınan malının bir kısmının müsteirin (emaneti alan kimse) elinde helak olması halinde bunun tazmin edilmeyeceği konusunda ittifak olduğunu; malın tamamın helak olması durumunda bu konuda beş farklı görüşün olduğunu belirtir: 1) İmâm Şâfi'nin katıldığı görüştür. İster başkasının fiiliyle ister semavi bir felaketten kaynaklansın bu tazmin edilir. Sahabeden, İbn Abbas, Hz Aişe, Ebu Hureyre bu görüştedir. 2) Ebû Hanife'nin katıldığı görüştür. Teaddi olmazsa malı tazmin etmez. Bu görüşü Hasan-ı Basri, Nahai', Sevri savunmuşlardır. 3) İmâm Mâlik'in görüşüdür. Şayet helaki gizliyse tazmin eder, zahir ise tazmin etmez. 4) Ölümle helak olmuşsa tazmin eder. Şayet ölüm dışında bir sebepten helak olmuşsa tazmini gerekmez. 5) Ebû Katâde'nin katıldığı görüştür. Şayet helak olmasını halinde tazminini şart koşmuşsa tazmin eder; böyle bir şart yoksa tazmin etmez.¹¹¹

İcâre (Kira akdi)

İcare akdi ya bir araziye, belli bir hayvanı veya hizmet için belli bir şahsı kiraya vermek gibi malın menfaatini kiralamak yahut nitelikli bir hayvanı kiralamayı istemek, bir elbiseyi diktirmek veya bir binayı yaptırmak gibi zimmete taallûk eden menfaati kiralamak şeklinde olur. Her iki durumda da kiraya veren ve kiracının şartları, satıcı ve müşteri için belirtilen şartlar gibidir. Mesela aynın icarında mecliste ücreti teslim etmek şart değilken, zimmetin icarında ücretin akidleşme meclisinde karşı tarafa teslim edilmesi

¹⁰⁹ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 345. Bu konuda kasıt, kusur ve ihmalin de göz önünde bulundurulması da gerekir.

¹¹⁰ Râfî, *Azîz*, V, 377.

¹¹¹ Mâverdî, *Hâvi'l-Kebîr*, VII, 118.

şarttır. Nevevî'ye göre zimmetin icarında ücretin cinsi, miktarı ve türünün de belli olması şarttır. Şu halde tamir etmek karşılığında bir evi, yem vermek karşılığında binek hayvanını, yüzeceği hayvanın derisi karşılığında işçiyi, bir miktar un karşılığında buğdayı öğütme veya ayıklayacağı kepek karşılığında değirmenciyi kiralamak sahih değildir. Aynı şekilde bir kimse elbiseyi beyazlatması için kasarcıya veya dikmesi için terziye verir ve bu iş yapılır da ücret zikredilmezse, işçi hukuken ücret talebinde bulunamaz. Nevevî'ye göre "bu durumda ücret alabilir" görüşü" zayıf bir görüştür.¹¹² Nevevî'nin bir diğer zayıf görüş olarak zikrettiği ve böyle birisine ancak ücret-i misil ödenmesinin güzel görülebileceğini söylediği "işçi bu işle uğraşır ve halk arasında sanatı ile temayüz etmiş birisi ise ücret gerekir yoksa gerekmez" görüşü mezhep içinde daha çok kabul görmüştür. Her ne kadar zayıf görüş olarak rivayet edilen "kavl-i kıl" (birinin sözü) çoğu zaman itibar görmemiş ve kendisiye amel edilmemiş de bunun istisnai durumları söz konusudur ve bu son görüş buna güzel bir misal olmuştur. Nitekim Gazzâlî bu görüşü azhar kabul etmiş ve Şirbînî de buna dikkat çekmiştir.¹¹³

Ölü Araziyi Diriltme

Ölü araziden kasıt imara asla uğramamış ve kimsenin mülkiyetinde olmayan arazidir.¹¹⁴ Bu tür arazinin ekilip biçilmesi veya çit ile çevrilmesi kişiyi o arazi sahibi yapar mı? Bu konuda mezhep içinde ihtilâf söz konusudur. Esah olan görüşe göre Arafat bölgesi hariç Harem toprakları da şayet imara uğramamışsa ihya edilebilir. Onu ihya eden oranın sahibi olur. Nevevî bu yasağın sadece Arafat'la sınırlı olamayacağını, Mina ve Müzdelife'nin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁵ Gazzâlî Arafat'ın imarıyla alakalı olarak, şayet daralma olmaz ise ihyasında herhangi bir sakınca görmez.¹¹⁶ Râfi bu konudaki görüşleri aktardıktan sonra bu-

¹¹² Nevevî, *Minhâc*, 310 vd.

¹¹³ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 452.

¹¹⁴ Nevevî, *Minhâc*, 315; *Ravdatü't-Tâlibin*, IV, 352.

¹¹⁵ Nevevî, *Minhâc*, 316.

¹¹⁶ Gazzâlî, *Veciz*, II, 421.

radaki asıl meselenin daralma olup olmayacağı meselesinden ziyade burada bütün müslümanların hakkının olduğu, bu nedenle buraların mescidlere veya yollara (kamu alanları) kıyas edilmesi gerektiğini ifade eder.¹¹⁷

Lukata (Buluntu Eşya)

1. Buluntu eşyanın -sopa, kırbaç, ip vb. gibi insanların değer vermediği önemsiz şeyler haricinde-ilan süresi hakkında Şâfi mezhebinin temel yaklaşımı şudur; Lukatanın 1 yıl boyunca ilan edilmesi vaciptir. İlândan maksad malını sahibine ulaştırmaktır. Bundan dolayı ilân insanların kalabalık buldukları yerlerde özellikle malın bulunduğu civarda belli aralıklarla yapılmalıdır. Sabah akşam yapılan ilanda sahibi çıkmaz ise, her gün bir kez ilan edilir, bu da olmaz ise haftada ve ayda bir kez ilan edilir. Sene içinde farklı zamanlarda ilan edilmesi Râfi'nin esah bulduğu görüşe göre uygun değildir. Nevevî, bu konuda farklı düşünür ve esah olanın farklı zamanlarda ilan yapılması olduğunu söyler.¹¹⁸ Ravdatü't-Tâlibin eserinde, farklı zamanlarda araya mesafenin girmesi sebebiyle yapılacak olan ilanın faydasız olduğunu düşünenlerin görüşüne katılmadığını, çünkü ilanın yıl boyu sürdüğünü ifade eder.¹¹⁹

2. Buluntu eşyanın sahibi çıkmadığı zaman bulan kimse bunu belirli şartlarla zimmetine geçirmesi Şâfi mezhebince uygun görülmüştür. Bunun istisnai durumları vardır. Nevevî'ye göre Harem bölgesindeki buluntunun mülk edilmesi sahih olan görüşe göre helal değildir. Kesinlikle ilan edilmesi gerekir.¹²⁰ Bu görüş aynı zamanda İmâm Şâfi'nin görüşüdür. Her ne kadar bazı Şâfi âlimleri bu hükmün bütün yerler için geçerli olduğunu düşünmüşlerse de bu doğru değildir. Çünkü bu konuda Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: “Babam İbrahim Mekke'yi harem kıldı. Otlarını biçmeyin, ağaçlarını kırmayın, hayvanlarını avlamayın, sahibine veya ilan edecek olana (münşid) hariç buluntusu helal değildir.”¹²¹

¹¹⁷ Râfi, *Aziz*, VI, 217.

¹¹⁸ Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 534.

¹¹⁹ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, VI, 471.

¹²⁰ Nevevî, *Mecmû'*, XVI, 170.

¹²¹ Buhârî, İlim, 37, Hâc, 43; Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahibi Müslim b. Haccâc*, I-XVII, (Beyrut: Dâri'l-Marife, 1998), IX, 124; İbn Mâce, Menâsik, 104.

Sadaka Paylaşımı

1. Sadakanın sarf yerleri Şâri' tarafından bizzat belirtilmiştir. "Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹²² Kimin borçlu sayılıp sayılmayacağı ve hanigi tür borcu olana zekât verilebileceği konusu mezhep içerisinde ihtilâfıdır. Mezhebin genel görüşü borçluya zekât verilebilmesi için kendi adına borçlanan kimsenin borcunun masiyetten (günah: mesela içki borcu) kaynaklanan bir borç olmaması gerekir. ¹²³ Nevevî bu konuda farklı düşünür ve şunu söyler: "*Esah olan borçlu şayet tevbe etmişse kendisine zekât verilir.*"¹²⁴

Beyân sahibi 'İmrânî konuyu şöyle özetler: "Şayet borçlu fakir, borcu da masiyet türünde değilse zekât almasında bir sakınca yoktur. Ancak borçlu zengin, borcu da masiyet türünden değilse bu konuda sahih kabul edilen görüşe göre, zekât alamaz. Borçlu ister fakir ister zengin olsun borcu masiyet türünden olsa ve bu masiyeti işlemeye devam ederse kendisine zekât verilmez. Borçlu günahına tevbe ederse bu durumda zengin ise kendisine zekât verilmez. Fakir ise kendisine zekât verilmesi konusunda iki görüş vardır. Birinci görüşe zekât verilir, çünkü tevbe etmiştir. İkincisine göre tekrar günah işleyip işlemeyeceğini bilmediğimiz için zekât verilmez."¹²⁵

2. Fakir ve miskine ne kadar zekât verilebileceği konusu Şâfi mezhebinde tartışmalıdır. Bazıları fakir ve miskin olana bir senelik kendisine yetecek kadar zekât verilmesini öngörürken, Nevevî bu konuda cumhurun da katıldığı ve kendisinin esah kabul ettiği şu görüşü benimser: "*Yaşamını sürdürdürebileceği, yani kendisiye gelir getirici bir gayri menkul alabileceği kadar zekât verilebilir.*"¹²⁶ Râfi'ye göre fakir ve miskine ihtiyacını karşılayacak

¹²² Teybe 9/60.

¹²³ Gazzâlî, *Veciz*, I, 472.

¹²⁴ Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, III; 145-146.

¹²⁵ 'İmrânî, *Beyân*, III, 423-424.

¹²⁶ Nevevî, *Minhâc*, 369.

kadar zekât verilebilir. Bu miktar da kişiden kişiye değişir. Elinde mesleği olana bu mesleğini tekrar icra edebileceği miktarda zekât verilir. Mesleği olmayan kimselere ise bazı Irak ulemasına göre bir ömür boyu yetecek kadar zekât verilir. Ömürden kasıt bir yer alıp onunla hayatını sürdürdüğü kadar zekât verilir. Gazzâlî'ye göre ise zengin olmayacak kadar kendisine zekât verilir. Çünkü zengin olacak kadar zekât verilirse artık fakir olmaktan çıkar. Onun için Gazzâlî'nin tercihi senelik zekât verilmesi yönündedir.¹²⁷

3. Zekât veya fey yoluyla elde edilen hayvanların tüysüz yerlerinin dağlanması sünettir. Hayvanların yüzünün dağlanması Râfî'ye göre mekruhken, Nevevî'ye göre esah olan bunun haram olduğudur. Nevevî'nin bu konudaki delili Cabir'in (r.a) Peygamberimizden (a.s) yaptığı şu rivayettir: "Peygamber (s.a.s.) yüze vurulmasını ve yüzün dağlanmasını yasakladı."¹²⁸

4. Şâfi mezhebinde kabul gören ve Râfî'nin de katıldığı görüşe göre, bir kimse borçlu olsa veya bir başkasının nafakasını temin etmek kendisine vacip olsa bu durumda olan kimsenin sadaka vermemesi müstehaptır. Nevevî'ye göre bu durumda olan bir kimsenin sadaka vermemesi müstehaptır görüşü sağlıklı bir görüş olmayıp aksine bu kişinin sadaka vermeye çalışması haram kabul edilmelidir.¹²⁹ Gazzâlî diyor ki: "Çocuklarının nafakası üzerine vacip olan kimsenin sadaka vermesi müstehap değildir. Şayet ihtiyaçtan fazla malı varsa veya nefsi zorluklara sabır edecekse bu şartlar çerçevesinde malının tamamını da sadaka olarak verebilir."¹³⁰

Nikâh

1. Şâfi mezhebinde nikâh kıyılmadan önce içinde hamd, salat ve selamla başlayan hutbe tarzı birşeylerin okunması müstehaptır. Kızın velisi böyle bir hutbe okuyup icapta bulunursa, damad da bu icabı hutbe okuyarak kabul ederse, Râfî'ye göre böyle bir uygulama nikâh akdi açısından sahih, uygulama bakımından da müstahaptır. Nevevî diyor ki: "*Sahib olan bu akit,*

¹²⁷ Râfî, *Azîz*, VII; 401.

¹²⁸ Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, XIV, 322.

¹²⁹ Nevevî, *Minhâc*, 371.

¹³⁰ Gazzâlî, *Veciz*, I, 475.

uygulama açısından müstehap değildir."¹³¹ Ancak Nevevî, Minhâc'daki görüşünden farklı bir tercihte bulunduğu Ravdatü't-Tâlibîn eserinde, bu tür bir uygulama hakkında âlimlerin iki farklı görüşünün olduğunu belirtir. 1-İcap ve kabul arasına fasıla girdiği için böyle bir uygulama müstehap değildir. 2-Sahih kabul edilen görüşe göre bu tür bir uygulama müstehaptır. Bu farklı iki yaklaşımın temelinde yatan ihtilâf, yapılan akitte araya uzun fasıla girip girmediğiyle alakalıdır. Müstehaptır, diyenlere göre icap ve kabul arasına fasıla girmemiş, okunan hutbe fasıla olarak değerlendirilmemiştir. Müstehap değildir diyenlere göre icap ve kabul arasına fasıla girmiş olup bundan dolayı bu uygulama müstehap değildir.¹³²

2. Koca, mehirden herhangi bir pay belirtmeden veya zifafa girmeden önce eşini boşarsa, bu durumda eşine mehirden herhangi bir şey vermesi gerekmez. Eşlerden biri pay belirtilmeden veya cinsel münasebete girilmeden önce ölürse, bu durumda da Râfi'ye göre azhar (delil açısından kuvvetli olan) görüşe göre kocanın mehr-i misil vermesine gerek yoktur. Nevevî'ye göre, "*Azhar olan, kocanın mehr-i misil vermesi vaciptir.*"¹³³ Nevevî'nin bu konudaki delili şudur: Hanım sahabilerden Bırve' (veya Berva) binti Vâşık mehirsiz olarak kocasıyla nikâhlandı. Kocasını da kendisine herhangi bir pay vermeden öldü. Kadın, durumunu Peygamberimize arzetti. Peygamber (sas) kadına hem mehir hem de mirastan pay verilmesine hükmetti.¹³⁴

Talâk

Talâk lafzı ya sarih veya kinayeli olur. Sarihten kasıt sadece boşanmanın anlaşıldığı ifadelerdir. Mesela kocanın karısına: "seni boşadım" demesi sarih bir lafızdır. Kinaye lafız ise açıkça boşanmaya delalet etmeyen harici karineler veya niyet sorgulamasıyla anlaşılan ifadelerdir. Mesela kocanın hanımına: "babanın evine git" demesi kinayeli bir lafızdır.¹³⁵ Bazı ifade-

¹³¹ Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 187.

¹³² Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, V, 381.

¹³³ Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 305.

¹³⁴ Ebû Dâvud, nikâh, 31; Tirmizi, nikâh, 44; Nesâî, nikâh, 68, talâk, 57; Ahmed, 3/480, 4/280.

¹³⁵ Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *el-Abvâli's-Şabsiyye fi's-Şari'ati'l-İslâmiye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2003), s. 267.

ler âlimler arasında ihtilâfa neden olmuştur. Bu tür ihtilâfların temelinde önemli olan kullanılan lafızların örf nezdinde ne ifade ettiği. Kocanın eşine “Allah’ın bana helal kıldığı haramdır” demesi, Râfi’ye göre sarih bir ifade olup boşanmaya delalet eder. Nevevî’ye göre esah olan bu ifadenin kinayeli olduğudur.¹³⁶ Bunun kinayeli bir ifade olduğunu iddia edenlerin dayanağı kullanılan ifade tarzının Kuran-ı Kerim’de geçmemiş olmasıdır. Çünkü Kuran’da sarih boşanmaya delalet eden üç lafız vardır; “Talâk”, “Firâk” ve “Sarah” lafızları, bunun dışındaki lafızların tamamı kinayelidir.¹³⁷

Zıhar

Zıhar, kocanın karısını neseb, süt emme veya sıhriyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyluğu gibi bir uzva benzetmesidir.¹³⁸ Zıhar yapan kimse hanımıyla tekrar beraber olmak istiyorsa kefarete ödemek zorundadır. Kefaretin ne olduğunu Şâriin kendisi bizzat belirlemiştir.¹³⁹ Zıhâr kefareti ödemediği önce kocanın eşiyile cinsi münasebete girmesi haramdır. Râfi’ye göre azhar olan şehvetle dokunması da haramdır. Nevevî’ye göre, “Azhar olan bunun haram değil caiz olmasıdır.”¹⁴⁰ Aralarındaki ihtilâfin sebebi ayette geçen “lems” kelimesine verilen anlamdan kaynaklanmıştır. Râfi, bu kelimeyi dokunmak olarak yorumlarken, Nevevî cinsel ilişki olarak yorumlamıştır. Şirâzi, bu konuda İmâm Şâfi’den iki görüş aktarır. Kavli kadime göre bu haramdır. Çünkü bu cinsel ilişki için bir mukaddimedir. Kavli cedide göre bu haram değildir. Hayızlı kadına yaklaşmaya benzer. Nasıl ki hayızlı kadına dokunmak caiz ise zıhar yapılmış kadına dokunmak da caizdir.¹⁴¹

¹³⁶ Nevevî, *Minhâc*, 413.

¹³⁷ Mâverdi, *Hâvil-Kebîr*, X, 152-153. Bu konudaki ayetler için bkz: Talâk, 65/1,2; Ahzâb, 33/281.

¹³⁸ Erdoğan, s. 620.

¹³⁹ “Kadınlardan zıhar yapıp ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar eşleriyle birbirine dokunmadan önce bir köle azat etmelidir. İşte bu hükümler size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızı hakkıyla bilendir. Kim köle azat etme imkânı bulamazsa eşine dokunmadan önce ardı ardına iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır” (Mücâdele, 58/4-5).

¹⁴⁰ Nevevî, *Minhâc*, 436; *Ravdatü-Tâlibin*, VI, 244.

¹⁴¹ Şirâzi, *Mühezzeb*, III, 68.

İddet

1. Vefat iddetini -bir görüşe göre bain talâk iddetini-bekleyen kadının Şafii mezhebine göre yas tutması gerekir. Kadın ölen kocasının yasını tutmazsa günahkâr olur. Bu süre zarfında süslü elbiseler giymesi, takılar takması, güzel koku sürünmesi haramdır. Evini temizlemesi, başını yıkaması veya tırnaklarını kesmesi helaldir. Bunların dışında Nevevî, bu kadının saçlarını taramasında, namahrem biri görmeyecekse hamama gitmesinde de bir beis görmez.¹⁴²

2. Naşize kadın hariç ister bâin, ister ric'î, isterse vefât iddetini bekleyen kadın için kocası bir mesken (ev) belirler. Kadın bu meskenden çıkarılmayaacağı gibi kendi isteğiyle de meskenden ayrılmaz. Nevevî bu durumda olan kadının bazı hallerde bu meskenden dışarı çıkabileceğini, şahsi ihtiyaçlarını karşılayabileceğini, komşusuyla sohbet etmek amacıyla dışarı çıkabileceğini belirtir. Akraba veya komşularından eziyet görürse ya da evin yıkılmasından, yanmasından korkarsa başka bir eve taşınmasında da bir beis görmez.¹⁴³

Nafaka

1. Şâfiî mezhebinde kadına verilecek nafakanın türü genellikle o beldede tüketilen malzemeden olmalıdır. Şayet şehirde birbirlerinden farklı tüketim malzemesi varsa bu durumda neye itibar edilmelidir. 'İmrânî'ye göre bu durumda kocanın durumu dikkate alınmaz o beldenin tüketim malzemesi dikkate alınır. Koca, Bağdad veya Horasan'da yaşıyorsa buğday, Taberistan'da yaşıyorsa pirinç, Medine ve civarında yaşıyorsa hurmadan nafaka verir.¹⁴⁴ Nevevî'ye göre kocanın durumu neye elverişliyse ondan harcamada bulunmalıdır.¹⁴⁵

2. Rici' talâkla boşanmış olan kadına kocası tarafından nafaka verilir. Koca hanımını hamile olduğu halde boşarsa bu durumda kocanın hem

¹⁴² Nevevî, *Muğni'l-Muhtâc*, III, 525-526.

¹⁴³ Nevevî, *Minhâc*, 450.

¹⁴⁴ 'İmrânî, *Beyân*, XI, 205.

¹⁴⁵ Nevevî, *Minhâc*, 458.

mesken hem de nafaka temin etmesi gerekir. Şâfiî mezhebinde nafaka bu durumda hamile olan bayana mı yoksa bayanın taşıdığı çocuğa mı gerekir konusu tartışılmıştır. Bu tartışmanın bir sonucu olarak; şayet bir bayan ğayr-ı meşru ilişki veya fasid nikâh sonucu hamile kaldıysa kocanın nafaka vermesi gerekir mi gerekmez mi? meselesi de tartışılmıştır. Şayet nafaka hamilelikten dolayı gerekiyorsa bu takdirde nafaka vermek gerekmez. Çünkü ortada fasit bir akit vardır. Fasit akde binaen hüküm verilmez. Ama nafaka hanımın karnındaki ceninin hakkıdır dense bu durumda nafaka vermek gerekir. Nevevî diyor ki: “*Hamile olsa dahi vefat iddetini bekleyen kadına nafaka verilmez.*” Bu konuda Nevevî’nin delili Hz. Câbr’in (r.a) Peygamberimiz’den (sas) yaptığı şu rivayete dayanır: “Vefat iddetini bekleyen kadına nafaka yoktur. Kendisine miras vardır.”¹⁴⁶

3. Çalışmayan fakir akrabasının nafakası konusu Şâfiî mezhebinde tartışılmıştır. Bu konuda üç yaklaşım vardır. 1-Hem baba hem de oğul bu konuda sorumludur. 2-Baba ve oğul sorumlu değildir. 3-Sorumluk babanıdır, oğulun değildir. Nevevî tercihini bu üçüncü görüşten yana koyar ve ona göre azhar olan da bu görüştür.¹⁴⁷

4. Çocuk dünyaya ilk geldiği zaman onu annesi emzirir. Sonraları anne veya yabancı biri çocuğu emzirmek için hazır bulunursa çocuğu onlardan biri emzirir, anne emzirmeye zorlanmaz. Râfiî’ye göre anne çocuğunu emzirmek isterse baba buna engel olabilir. Nevevî’ye göre ise “*Esah olan baba bunu menedemez. Çoğunluğun görüşü de böyledir.*”¹⁴⁸ Kocanın eşini emzirmede menedebileceğinin gerekçesi olarak şu gösterilmiştir ki kadın çocuğu emzirirken baba eşinden gereği gibi faydalanamaz. Bu koca için bir hak kaybı sayılır. Nevevî gibi düşünen çoğunluğun gerekçesiye anne bundan menedilirse bu çocuğa zarar verir. Çünkü çocuğa karşı şefkatli olan annesidir. Çocuğa yararlı olan süt, anne sütüdür.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Beyhakî, VII, 707.

¹⁴⁷ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, III, 587.

¹⁴⁸ Nevevî, *Minhâc*, 464.

¹⁴⁹ Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, III, 589.

Hırsızlık

Kimlere hırsızlık had cezası uygulanır konusu mezhep içerisinde tartışılmıştır. Çocuk, deli ve mukreh (zorla iş yaptırılan) olana had cezası uygulanmaz. Müslüman veya zimmi olan kimselere had uygulanır. Muahit (İslam topraklarında anlaşmalı yaşayanlar) olanlar hakkında ihtilâf vaki olmuştur. Tercih edilen görüşe göre şayet şartnameye hırsızlık yaparsa kendisine had cezası uygulanır, şartı konulmuşsa bu ceza kendisine uygulanır. Böyle bir şart yoksa had cezası verilmez. Nevevî tercihini cumhurdan yana koyar ve şöyle der: “*Cumhura göre azhar olan had cezası verilmez.*”¹⁵⁰

Siyer (Uluslararası İlişkiler)

1. Şâfiî fıkıh kitaplarında savaşta kimlerin öldürülüp, kimlerin de öldürülmeyeceği konusu tafsilatlı olarak işlenmiştir. Buna göre, kişinin savaşta kâfir olan akrabasını öldürmesi mekruh; öldüreceği akraba mahrem akrabasıysa bunun tahrimen mekruh olduğu ifade edilmiştir. Nevevî ise bu konuda şunu söyler: “*Akrabası Allah ve Resulüne hakaret etse, onu savaşta öldürmesinde bir sakınca yoktur.*”¹⁵¹ Akrabanın öldürülmeyeceğini savunanlara göre, Uhut savaşında Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekr’e oğlunu öldürmesini, Bedir savaşında da Ebu Huzeyfe’ye babası için merhametli davranmasını istemiştir.¹⁵²

2. Gayr-i müslimler, cizye vermek şartıyla İslam diyarında yaşayabilirler. Fıkıh kitaplarında bu cizyenin nasıl alınacağı teferruatıyla anlatılmaktadır. Râfiî, alınma şeklini şöyle anlatır: “Cizye küçük düşürülerek alınır. Cizye verecek olan ayakta durur, belini büker, mahcup bir şekilde cizyesini verir. Cizye alacak görevli oturur. Bütün bunları yapmak müstehaptır. Zayıf bir görüşe göre vaciptir.” Nevevî bu görüşü şiddetle eleştirir ve der ki: “*Bu şekilde cizye almak batıldır. Buna müstehap demekse daha büyük bir yanlıştır.*”¹⁵³

¹⁵⁰ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 228.

¹⁵¹ Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 295.

¹⁵² Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 295.

¹⁵³ Nevevî, *Minhâc*, s. 527.

Avlanma

Şâfi mezhebine göre büyük baş hayvanlardan biri bir kuyuya düşse, bunu kesmek de mümkün değilse bu hayvan kaçan hayvan hükmünde kabul edilir. Ok, mızrak vb. yaralayıcı aletler kullanmak suretiyle hayvan yaralanıp kesilebilir. Bu hayvanın üzerine av köpeği salmak uygun olur mu? Nevevî, bu durumdaki hayvanı, kaçan hayvan hükmünde kabul etmeyip, yuvarlanmış hayvan hükmünde değerlendirdiğinden dolayı ona göre esah olan bunun uygun olmadığıdır.¹⁵⁴ Bu görüşe Şâfi'lerden Rûyanî ve Şâşî de katılmaktadır.¹⁵⁵

Udhiyye (Kurban)

1. Kural olarak kurban edilecek hayvanın her türlü ayıp ve kusurdan beri olması gerekir. Kurban edilecek hayvanın etine zarar verecek her türlü kusur ayıp kabul edilmiş ve hayvanın kurban edilmesine engel olmuştur. Bundan dolayı acfâ (beyni olmayan), mecnun (merada otlanmayan), kulağı kesik, topal, kör, hasta ve apaçık kötürümlüğü belli olan hayvanın kurban edilmesi uygun görülmemiştir. Gazzâlî, kötürümlüğün fazla olması durumunda hayvanın kurban edilmesine zarar vereceğini, ancak başlangıç aşamasındaki kötürümlüğün hayvana zarar vermeyeceğinden dolayı kurban edilmesinde bir sakınca olmadığını düşünür.¹⁵⁶ Buna karşılık Nevevî der ki: “*Kötürümlüğü azıcık olsa dahi kötürümlük hayvanın kurban edilmesine zara verir.*”¹⁵⁷ Mâverdî de Nevevî gibi düşünür ve hayvandaki hastalıkları ikiye ayırır. Birinci çeşit olarak hayvanın etine zarar veren ve sonradan iyileşmesi umut edilen hastalıklar. Bu durumda olan kötürüm hayvanların kurban edilmesi uygun değildir. İkinci çeşit hastalıklı hayvanın etine zarar vermeyen hastalıklar ki bu tür hayvanların kurban edilmesinde bir beis yoktur.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Hüseyinî, s. 678.

¹⁵⁵ Nevevî, *Minhâc*, s. 532-533.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *Vasîl*, VII, 134.

¹⁵⁷ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 383.

¹⁵⁸ Mâverdî, *Hâvi'l-Kebîr*, XV, 81.

2. Kurban kesim vaktinin başlangıcı konusunda Şâfiî mezhebinde ihtilâf vardır. Râfiî'ye göre kurban bayramının birinci günü güneşin bir mızrak boyu yükselmesiyle vakit girmiş olur. Nevevî'ye göre güneşin doğmasıyla vakit girmiş olur. Güneşin irtifai (yükselmesi) ise fazilettir.¹⁵⁹ Mâverdî, bu konuda diğer üç mezhebin farklı görüş belirttiklerini, Şâfiî mezhebine göre yerleşim yeri ister şehir isterse köy olsun, kişi ister yolcu isterse mükim olsun hepsi için vakit birdir. Burada itibara alınan vakittir, yoksa namazın kılınışı değildir. Güneşin doğuşundan sonra kerahet vakti çıkmışsa ardından iki rekaat namaz ve iki hutbe miktarı kadar zaman geçmişse kesim vakti girmiş olur.¹⁶⁰

Yiyecek

Hangi hayvanın etinin yenileceği, hangilerinin etinin yenilmeyeceği konusu Şâfiî fıkıh kitaplarında tafsilatlı olarak açıklanmıştır. Gazzâlî diyor ki, canlı ve cansız hayvanlar sayılamayacak kadar çoktur. Hayvanda asıl olan etinin mubah olmasıdır.¹⁶¹ Çünkü Yüce Allah şöyle buyurmuştur. “De ki Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti-ki o şüphesiz necistir-ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir şey bulamıyorum.”¹⁶² Pislik yiyen hayvanın (celâle) etinden istifade edilip edilmeyeceği meselesi tartışılmıştır. Râfiî'ye göre şayet etin rengi değişmişse bu eti yemek haramdır. Nevevî'ye göre esah olan bunun haram değil mekruh olmasıdır. Minhâc'daki ifadesi şöyledir: “Ben diyorum ki en sahih kavle göre, celalenin eti mekruhtur. Allah daha iyi bilir. Eğer celale temiz yemle beslenir de etinin tadı değişir ve temiz hale gelirse eti helal olur.”¹⁶³ Gazzâlî'ye göre şayet pislik yiyen hayvanın eti kokuyorsa bu et necistir ve haramdır; kokmuyorsa bu helaldir. Iraklı âlimlere göre celalenin eti haram değil, mekruhtur.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 383.

¹⁶⁰ Mâverdî, *Hâvi'l-Kebîr*, XV, 85.

¹⁶¹ Gazzâlî, *Vasît*, VII, 157.

¹⁶² En'am, 6/145.

¹⁶³ Nevevî, *Minhâc*, 540.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Vasît*, VII, 165.

Yemin

Bir kimse vacip olan bir şeyi yapmamaya veya haram olan bir şeyi yapmaya dair yemin etse bu durumda günahkâr olur. Yeminini bozup kefaret vermesi gerekir. Bu durumda önce kefareti mi ödemek gerekir yoksa önce yemin bozulup sonra kefaret mi ödenir.¹⁶⁵ Şâfi mezhebinde kural olarak önce yemin bozulur daha sonra kefaret verilir. Bunun istisnâî durumları vardır. Buna göre kişinin yeminini bozması gereken durum caiz durumlardan biriye, bu durumda oruç tutmak hariç, diğer kefareti ödeyip sonra yeminini bozabilir. Nevevî'ye göre yeminini bozacağı durum haram bir durum olsa dahi önce yemin kefaretini öder.¹⁶⁶

Ravdatü't-Tâlibin'de geçtiğine göre, kişinin yemin kefaretini, yeminini bozduktan sonra ödemesi müstehap olmakla beraber şayet kefaret olarak oruç tutulacaksa sahih ve meşhur olan kavle göre kişi önce yeminini bozar daha sonra oruç tutar. Buna göre bir kimse zina etmeyeceğine dair yemin etse önce kefaret mi vermesi uygun olur yoksa önce yemini bozup daha sonra kefaret ödemesi mi daha uygun olur. Bu konuda iki görüş vardır. Esah olan, önce kefareti vermesinde bir sakınca yoktur.¹⁶⁷ Burada orucun diğer kefaretlerden istisna edilmesinin sebebi orucun bedeni bir ibadet olmasıdır.¹⁶⁸

Nezir (Adak)

1. Nezir (Adak) iki kısma ayrılır. Bunlarda birincisi nezr-i lecac dedikleri öfke veya tartışma sonucu yapılan nezirdir. İkincisi de nezr-i teberür yani kendisi bir nimete kavuşur ya da kendisinden bir sıkıntı giderse kurbiyyet (yakınlık) niyetiyle yapılan nezirdir. Nezr-i lecacı örnek, bir kim-

¹⁶⁵ Yüce Allah yemin kefaretiyle alakalı olarak, "Allah boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yemin kefareti ailenize yedirdiğiniz orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim bu imkânı bulamazsa onun kefareti üç gün oruç tutmaktır." (Mâide, 5/89)

¹⁶⁶ Nevevî, *Minhâc*, s. 545.

¹⁶⁷ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, VIII, 17.

¹⁶⁸ Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, VIII, 181, Bunun bir sonucu olarak zekât gibi mali ibadetler vakti gelmeden önce ödenebilir fakat namaz gibi bedeni ibadetler vakti girmeden edâ edilmez.

senin, 'onunla konuşursam bir köle azat etmem veya oruç tutmam Allah'ın üzerimde hakkı olsun' demesi gibi. Bu tür bir nezirde bulunan kimsenin yemin kefareti mi ödemesi gerekir yoksa nezrini mi yerine getirmesi gerekir konusunda ihtilâf vardır. Bir görüşe göre yemin kefareti ödemesi gerekir. Bir görüşe göreyse bu adaktır, adağını yerine getirmesi gerekir. Başka bir görüşe göreyse yemin kefaretiyle adaktan hangisini dilerse onu yerine getirir. Nevevî bu konuda şöyle tercihte bulunur: “*Üçüncü görüş azhardır. Bu Irak ulemasının da tercihidir.*”¹⁶⁹

2. Bir kimse günlerce oruç tutmayı kendisine adarsa çabucak oruçlarını tutması menduptur. Şayet farklı veya aynı günlerde oruç tutmayı adanmışsa adağını belirttiği şekilde yerine getirmesi gerekir. Râfiî'ye göre yıl boyunca oruç tutmayı adayan kimse Ramazan ve Kurban Bayramında oruç tutmaz bununla beraber hayız ve nifastan dolayı da oruç tutamamışsa azhar kavle göre tutamadığı oruçları kaza etmesi gerekir. Nevevî, Râfiî'nin bu görüşüne katılmaz ve şunu söyler: “*Azhar olan hayız ve nifastan dolayı tutamadığı oruçları kaza etmesine gerek yoktur. Cumbur da bu görüştedir.*”¹⁷⁰ Çünkü hayız ve nifas günlerinde oruç tutulmaz. Bundan dolayı hayız ve nifas durumu nezir günlerinden sayılmaz. Gazzâlî bu konuda ihtilâfin vaki olduğunu, kaza gerekmez diyenlerin delillerinin daha güçlü olduğunu ifade eder.¹⁷¹

Kada (Hâkim-Hüküm)

1. Kendisinden başka hâkimlik yapacak başka bir kimse yoksa kişinin bu görevi yapması farz-ı kifaye kabul edilmiştir. Hâkimlik görevinin talep edilmesi de mekruh sayılmıştır. Râfiî'ye göre hâkimlik talebinde bulunan kimse meşhur biri değilse ya da fakirse hâkimlik talep etmesi mendup; böyle bir özelliği yoksa evlâ olan bunu terk etmesi böyle bir talepte bulunmamasıdır. Nevevî'ye göre “*Sahib olan bunun mekruh olmasıdır.*”¹⁷²

¹⁶⁹ Nevevî, *Minhâc*, s. 553; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 475

¹⁷⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 480-481.

¹⁷¹ Gazzâlî, *Vasît*, VII, 267.

¹⁷² Nevevî, *Minhâc*, s. 557.

2. Adamın biri görevinden alınan hâkimin aleyhine mahkemeye başvurup “rüşvet ile veya iki kölenin şahitliğiyle malımı elimden aldı” iddiasında bulunsa, bu durumda mahkemeye getirilir. Râfî’ye göre hâkim iddiaları kabul etmiyorsa sözü dinlenir; kendisinden yemin etmesi istenmez. Nevevî diyor ki: “*Esab olan hâkimin yemin etmesidir.*”¹⁷³ Yemin etmesine gerek yoktur diyenler gerekçe olarak şunu ileri sürmüşlerdir. Hâkimin bulunduğu konum şeriatı temsil konumudur. Bu her türlü tartışmadan ve şaibeden uzaktır. Nevevî’nin delili bu konuda varit olan hadis-i şeriftir. “Delil iddia makamına, yemin inkâr edene düşer.”¹⁷⁴

Şahitlik

1. Şâfî mezhebinde kural olarak mahkemede anne-baba veya çocuklarının birbirlerinin lehinde yapacakları şahitlik kabul edilmemiş, aleyhte yapılacak olan şahitlik kabul edilmiştir. Azhar kavle göre çocukların babaları aleyhinde talak-ı darre (zarar verme niyetiyle boşama) ve kazif noktasındaki şahitlikleri geçerlidir. Nevevî Minhâc’da diyor ki: “*Eşlerin, kardeşlerin ve arkadaşların da şahitliği geçerlidir.*”¹⁷⁵ Ravdatü’t-Tâlibin eserinde “erkeğin hanımı aleyhinde zina suçlamasından dolayı şahitliği geçerli değildir” ifadesini kullanır.¹⁷⁶ Mecmû’ eserinde ise şahitlik konusunu teferruatıyla ele alıp şunları aktarır; 1) Anne-babanın çocukları lehinde veya çocukların anne ve babaların lehinde şahitlik yapmaları uygun değildir. Şureyh, Hasan, Ş’abi, Sevrî, Mâlik, Ebû Hanife ve arkadaşları bu görüştedir. 2) Hz. Ömer ve Ömer b. Abdulaziz’e göre birbirlerinin lehine yapılacak olan şahitlikler uygundur. Bu görüşe Dâvud, Ebû Sevr, Müzenî ve İbn Münzir de katılır. İmâm Şâfî’nin kavli kadim görüşü de bu yöndedir. 3) Anne ve babanın çocukları aleyhinde yapacakları hertürlü şahitlik geçerlidir. Çünkü bu konuda suçlanmazlar. 4) Evlatların anne ve babaları aleyhinde hadd ve kısas cezaları hariç şahitlikleri geçerlidir. Hadd ve kısas hakkında iki görüş olup

¹⁷³ Nevevî, *Minhâc*, 559.

¹⁷⁴ Beyhakî, *Kitâbu’d-Da’va ve’l-Beyyinât*, 1.

¹⁷⁵ Nevevî, *Minhâc*, 569.

¹⁷⁶ Nevevî, *Ravdatü’t-Tâlibin*, VIII, 213.

esah olan şahitliklerinin geçerli olduğudur. 5) Eşlerin birbirine şahitliği geçerlidir. Hasan ve Ebu Sevr'in görüşü de bu yöndedir. 6) İmâm Malik ve Ebû Hanife'ye göre eşlerin şahitliği geçerli değildir.¹⁷⁷

2. Diliyle günah işlemiş olan kimse öncelikle bu günahına tevbe etmesi gerekir. Mesela kâzifte bulunan kimse (bir başkasına zina iftirasında bulunan kişi) işlediği günahı pişmanlık duyuyorsa bunu açıkça ifade etmeli ve şöyle demelidir: 'İsnat ettiğim zina suçu geçersizdir. Bunu söylediğime pişmanım. Bir daha bu suça dönmeyeceğim.' Keza yalan şahitlikte bulunan da bu şekilde tövbe etmelidir. İçki içmek ve zina etmek gibi sözle olmayan fiili mâsiyetlerden tövbe etmenin şartları konusunda ise Nevevi şöyle der: *"Ben diyorum ki, fiili günahlara tevbe, işlenen günahı terk edip bir daha işlememek; o günahı işlediğine pişman olmak; bir daha günaha dönmemeye azmetmek. İşlenen günah, kul hakkına taallük ediyorsa, bu şartlarla birlikte hak sahibinin hakkını iade etmek. Allah daha iyi bilir."*¹⁷⁸

Sonuç

Nevevî, İslami ilimlerle alakalı hemen her alanda kitaplar yazmış, özellikle Şâfiî fıkhında yazmış olduğu eserlerinde kendisine has yeni bir terminoloji geliştirmiştir.

Nevevî'nin Minhâcü't-Talibîn adlı eseri Râfiî'nin Muharrer adlı kitabının muhtasarıdır. Onun kitap üzerine yaptığı eklemeleri ve özellikle bazı konulardaki tercihleri, bu eseri özgün bir çalışmanın ötesinde değerli kılmıştır. Eser, uzun süre medreselerde hem ders, hem de kaynak kitap olarak kabul edilmiş, talebelere ezberletilmiştir.

Minhâc kitabında Nevevî, bir konu hakkında şayet tercihte bulunacaksa çoğu zaman söze "kultu" (ben derim ki) ile başlar ve "Allah'u a'lem" (Allah en iyi bilendir) ile bitirir. Aslında bu "kultu"lar bir yönüyle mesele hakkında Nevevî'nin kanaatini ortaya koyarken, başka bir yönüyle de mezhepte

¹⁷⁷ Nevevî, *Mecmû*, XXIII; 100-101.

¹⁷⁸ Nevevî, *Minhâc*, s. 570

önemli bir yere sahip olan Râfî ile Nevevî'nin görüşlerindeki farklılığı ortaya koymaktadır.

Nevevî'nin farklı tercihlerde bulunmasında birçok faktör etkili olmuştur. Bu faktörlerden bazıları şunlardır; Çok iyi bir fakih ve muhaddis olan Nevevî'nin özellikle hadisçiliği meselelerin ele alınmasında ve tercihinde çok etkin olmuştur. Nitekim Minhâc'daki farklı konularda bu durum açıkça görülmektedir. Mesela akşam namazından önce iki rekaat sünnet-i müekkede namaz olduğunu belirtirken delil olarak "bu konuda Buhari'de hadis-i şerif vardır" diye ifade eder.

Bazı meselelerde farklı tercihte bulunmasının gerekçesi, hadisin ifade ettiği hükmü genelleştirmiş olmasıdır. Mesela her türlü altın yamanın haram olduğu konusundaki tercihi ile kadınların ipekli yaygı kullanabilecekleri meselesindeki tercihinde bu yöntemi izlemiştir. Keza harem bölgesindeki ağaçların sökülmesi konusunda Râfî, konuyla alakalı hadisin hükmünü has olarak değerlendirmiş, Nevevî ise amm olduğunu ifade etmiştir.

Nevevî bazı meselelerde Şâfiî'nin kavli-kadimini kavli-cedidine tercih etmiştir. Böyle bir tercihte bulunmasının başlıca nedeni delillerin dayanağı ve sıhhati olmuştur. Mesela vefat eden kişinin kıllarının kesimi, cenaze ve cuma guslünden hangisinin faziletli olduğu, ölenin yerine oruç mu tutulsun fidye mi verilsin, zihâr yapılan kadına dokunma konularında kavli-kadimi, kavli-cedide tercih etmiştir.

Nevevî, bazı konularda mezhepte zayıf görüşleri (kavl-u kil) delil açısından değerlendirmiş, esah olarak görmüş ve bununla amel etmiştir. Mesela icare meselesinde zayıf görüşü esah kabul etmiştir. Bazı konularda ise birden fazla görüş olduğunu belirttikten sonra bunlardan birini tercih etmiştir. Mesela semen veya mebi'nin tesliminde, ruyet-i hilal meselesinde bu yöntemi izlemiştir. Nevevî'nin bazı tercihlerinde mezhep içinde münferit kaldığı da olmuştur. Mesela kadının erkeğe nazar etmesi konusundaki görüşü mezhep âlimlerince rağbet görmemiştir.

Nevevî'nin farklı tercihlerde bulunmasında bazen içinde yaşadığı toplumun örfü, âdeti, geleneği ve sosyal ihtiyaçları da etkili olmuştur. Mesela kocanın ayıplı olması durumunda kadına muhayyerlik hakkının verilmesi,

ölüm iddetini bekleyen kadının meskeni terk edebilmesi, yas tutan kadının dışarı çıkması konularında sosyal şartların etkili olduğu görülmektedir.

Nevevî kimi meselenin tercihinde, maksadı ön plana çıkaran Râfî'nin aksine hadisin zahiriyle amel etmiştir. Mesela denizde ölmüş olan kimsenin yıkanması meselesinde niyet hadisinden hareketle tekrar yıkanması gerektiğini ifade etmiştir. Bazı meselelerin tercihinde ise maksadı ön plana çıkarmıştır. Mesela annenin çocuğunu emzirmesi meselesinde, çocuğun anneye olan ihtiyacını göz önüne alarak tercihte bulunmuştur.

Bazı meselelerde Minhâc'taki tercihiyle diğer kitaplarındaki tercihlerinin uyuşmadığı da görülebilmektedir. Mesela güneşte ısıtılan suyun hükmü veya evlenirken okunacak hutbenin müstehap olup olmadığı konularındaki tercihleri birbirinden farklıdır. Bunun sebebi ya önceden yazdıklarını tekrar gözden geçirme fırsatı bulamamış olması yahut zamanla bu görüşlerinde değişikliğe gitmiş olma ihtimalidir.

Nevevî, bazı konuların tercihinde İslam'ın izzet ve şerefini göz önünde bulundurarak tercihte bulunmuş, bazılarında ise toplumun yanlış uygulamalarını dile getirmiştir. Cizye alırken uygulanacak muamele ve hacle alakalı olarak toplumdaki yanlış uygulama konusundaki kanaatleri buna örnektir.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn, el-Ahvâlû's-Şahsiyye fi'ş-Şarî'ati'l-İslâmiye, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2003).
- Ahmed Ali, Muhammed İbrâhim, "el-Mezheb i'nde's-Şâfiîye", Mecelletu Câmia'ti'l-Melik Abdülazîz, 2 (1398/1978), s.1-24.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî (ö. 458/1066), es-Sünenü'l-Kübrâ, Thk.: Muhammed Abdülkâdir A'tâ, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003).
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/869), el-Câmiü's-Sahih, (Thk.: Muhyiddîn el-Hatib -Muhammed Fuad Abdülbâki -Kussay Muhibiddîn el-Hatib), (Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye 1400).

- Buğâ, Mustâfâ Dîb, et-Tezhîb fî Edilleti Metni'l-Ğâyeti ve't-Tekrîb, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1409/1989).
- Büceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer (ö. 1221/1806), el-Büceyrimî a'lâl-Hatîb, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996).
- Ehdal, Ahmed Meykerî Şumayla, Süllemü'l-Mütellimî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Rumûzi'l-Minhâc (Minhâcü't-Tâlibîn ile birlikte basılmış), yy., ts.
- Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2005).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), el-Vecîz fî Fıkhî'l-İmâmî's-Şâfiî, thk.: Alî Muavvid -Adil Abdul Mevcûd, 1. Baskı (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Arkam b. Ebi'l-Arkam, 1418/1997).
- _____, el-Vasît fî'l-Mezheb, (Thk.: Ahmed Mahmûd İbâhîm), (Mısır: Dârü's-Selâm 1417/1997).
- Ğamrâvî, Muhammed ez-Zuhrî, es-Sirâcü'l-Vehhâc a'lâ Metni'l-Minhâc, (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdîhi 1352/1933).
- Hadramî, Ahmed b. Ebîbekr b. Sumeyti'l-A'lavvî, el-İbtihâc fî Beyanî Istilâhî'l-Minhâc (Minhâc ile beraber basılmış), yy., ts.
- Heytemi, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer (ö. 974/1567), Tühfetü'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc, (Mısır: Matba'a Mustafa Muhammed Mısır)
- Hüseynî, Takiyuddin Ebû Bekr b. Muhammed, Kifâyetü'l-Ahyâr fî Halli Ğayeti'l-Ihtisâr, thk. Muhammed Muhammed Avîde, (Beyrut: Dâru'l-Kütübîl İlmiye 1422/ 2001).
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebû'l-Hayr b. Sâlim (ö. 558/1163), el-Beyân fî'l-Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî, thk.: Kâsım Muhammed en-Nûrî, (Beyrut: Dârü'l-Minhâc 1421/2000).
- Kalyûbî, Şihâbuddin Ahmed b. Ahmed. b. Selâme (ö. 1069/1659), 'Umeyra, Şihâbuddin Ahmed el-Berlesiyî (ö. 957/1550), 3. Baskı, (Mısır: Hâşiyetân a'lâ Minhâci't-Tâlibîn, Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdîhi 1375/1956).

- Kerâni, Abdulhamit b. Sâlih, et-Tebyîn bi Mekâneti Minhâci't-Tâlibîn fi Mezhebi'ş-Şâfiîyi'l-Metîn, Mültekâ'l-Mezâhibi'l-Fikhiyyeti ve'd-Dırâsâti'l-İlmiyye, yy., ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Ebi Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795), Muvatta', thk.: Muhammed Mustafâ el-A'zam, (Abudabi: Müessetü Ziyâd b. Sultân el-Nihyân lil A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsaniyye 1425/2004).
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (ö. 450/1058), el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l İmâmi'ş-Şâfiî thk.: Ali Muhammed Mua'vvid -Adil Ahmed Abdülmevcûd, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1414/1994).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî, (Mısır: Matbatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher 1347/1929).
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Mısri (ö. 264/877) Muhtasarü'l-Müzenî fi Furûi'ş-Şâfiyye, thk.: Muhammed Abdulkâdir Şahîn, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1419/1998).
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), Ravdatü't-Tâlibîn ve me'ahu el-Minhâcu's-Seviy fi Tercemeti'l-İmâm en-Nevevî Müntekâ'l-Yunbû'u fimâ zâde a'lâ'r-Ravdati mine'l-fürû', (Ravdatü't-Tâlibîn ile birlikte basılmış.), thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd -Ali Muhammed Mua'vvid, Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1423/2003).
- _____, Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzi, thk.: Muhammed Necîb el-Mutiî, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.
- _____, Metnü'l-İdâh fi'l-Menâsik, (Beyrut: Darü'l-Kutbi'l-İlmiyye, 1405/1985).
- _____, el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc, (Beyrut: Dâru'l-Marife 1419/1998).
- _____, Minhâcüt-Tâlibîn ve U'mdetü'l-Müftîn, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc 1426/2005).

- _____,el-Usûl ve'd-Davâbit, thk. Muhammed Hasan Heytû), (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye 1406/1986).
- _____,Tashîhü't-Tenbih, (thk. Muhammed 'Ukle İbrâhîm, 1. Baskı, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle1417/1996).
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 623/1226), el-Azîz Şerhü'l-Vecîz (Şerhü'l-Kebîr), (thk. Ali Muhammed Mua'vvid -Adil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1417/1997).
- Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbuddîn (ö. 1004/1596), Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1414/1994).
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdolvâhid b. İsmâil (ö. 502/1109), Bahrü'l-Mezheb fi Furû'i Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî, thk. Ahmed İzzv İ'nâye, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî 1422/2002).
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb (ö. 1352/1933), ed-Dinü'l-Hâlis (İrşâdü'l-Halk ilâ Dîni'l-Hak), thk. Emîn Mahmûd Hattâb, 4. Baskı, (Mısır: Mektebetü'l-Mahmûdiyeti's-Sübkiyyeti 1397/ 1997).
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), el-Ümm, thk. Rıfâ' Fevzî Abdül-müttalib), (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1422/ 2001).
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b.Yûsuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476/1084), el-Mühezzeb fi Fıkhî'l-İmâmi's-Şâfiî, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât), 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1416/1995).
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb (977/1569), Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'anî Elfâzi'l-Minhâc, thk. Muhammed Halîl Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1418/1997).

CÜVEYNÎ'NİN İSTİRSÂL MESELESİ İLE AHVÂL TEORİSİ VE BU KONULAR ETRAFINDA CEREYAN EDEN TARTIŞMALAR

MACİD SEVGİLİ

ARŞ., GÖR., SİİRT Ü. İLAHİYAT F.

Özet

İstirsâl, Allah'ın ilim sıfatıyla ilintili bir meseledir. Cüveynî, *Burbân* adlı eserinde bu meseleyle ilgili düşüncelerini aktardığı bir pasaja yer verir. *Burbân* şârihleri, İbn Teymiyye ve Zehebî gibi âlimler, bu pasajdan hareketle Cüveynî'nin Allah'ın cüziyyâtı bilmediği görüşünde olduğunu öne sürmüşlerdir. Tâcuddin Sübkî ise eleştiriler karşısında Cüveynî'yi harâretli bir şekilde savunmuş ve onun Allah'ın cüziyyâtı bildiği görüşüne sahip olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Cüveynî'nin pasajının yanlış anlaşıldığını düşünen Sübkî, anlaşılması gereken mana çerçevesinde uzun değerlendirmelerde bulunmuştur. Esasında taraflar arasındaki çekişmelerin temelinde mezhepsel farklılıklar yer almaktadır. Araştırma neticesinde Cüveynî'nin felsefecilerin Allah'ın cüziyyâtı bilmediği görüşünü benimsemediğini; ancak söz konusu düşüncesiyle Eş'arilik çizgisinden saptığını müşâhede ettik.

Ahvâl, zât-sıfat ilişkisini çözümlenmeye yönelik bir Mutezile teorisidir. Bunun Mutezile dışındaki en önemli teorisini Cüveynî'dir. Cüveynî,

abvâl teorisiyle ilgili özgün açıklamalar geliştirmiş ve buna kayda değer katkılar sunmuştur. Bu sayede o, teoriyi Eş'arîliğe uyarlamayı amaçlamıştır. Cüveynî, *Şâmil* ve *İrşâd* adlı eserlerinde *abvâl* teorisini kabul etmiş ve savunmuş; en son kaleme aldığı eserlerinden biri olan *Burbân* adlı eserinde ise teorinin bâtil olduğunu belirtmiş ve bundan rücu ettiğini deklare etmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Cüveynî, *istirsâl*, *abvâl*, *el-Burbân*.

Abstract

İstirsâl, is an issue which is related to God's capacity of wisdom. al-Juwayni makes a quote in the passage where he expresses his ideas about this issue in his book called *al-Burbân*. Referring to this passage, scholiasts of *al-Burbân* and scholars such as Ibn Taymiyyah and Zehebî suggested that al-Juwayni believed that "Allah" was not aware of "cüziyyât". Unlike others, Tâcuddin es-Sübki strongly supported al-Juwayni against the criticism and tried to prove that he had known that Allah was aware of cüziyyât. Sübki was thinking that; al-Juwayni had been misunderstood and that's why he made long surveys on the meaning that he was thinking that it should have been understood. In fact, the sectarian differences between the parties form the basis of controversy between the parties. As a result of the studies, it was observed that; al-Juwayni was not internalizing the view of philosophers – which was suggesting that "Allah" was not aware of "cüziyyât" –; but as a result of his abovementioned ideas, he was leaving the path of Ash'arite theology.

Abwâl, is a Mu'tazilah theory which aims to analyze the relationship between person-capacity. The most important theoretician of *Abwâl* out of Mu'tazilah is al-Juwayni. Juwayni has developed unique insights about the *abwâl* theory and he provided remarkable contributions. While he was doing so, he was aiming to adapt this theory to Ash'arism. al-Juwayni accepted and argued the *abwâl* theory in his books called *al-Shamil* and *al-Irshâd*; but he mentioned about this theory in one of his last books called *al-Burbân* and he stated that; this theory was superstitious and he declared that he left to believe in this theory.

Keywords:

al-Juwayni, *istirsâl*, *abwâl*, *al-Burbân*.

I. Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi

Giriş

İstirsâl, Allah'ın ilim sıfatının kuşatıcılığıyla ilintili bir meseledir. İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Burhân* adlı eserinde, bu meseleyi konu alan bir pasajı yer verir. Bu pasaj, Cüveynî'nin Allah'ın ilminin boyutuyla ilgili düşünceleri hakkında tartışmaları beraberinde getirmiştir. Cüveynî'nin sözü edilen pasajı oldukça muğlaktır. Meseleyle alakalı taban tabana zıt değerlendirmelerin yapılmasının bir nedeni de söz konusu muğlaklıktır. Esasında meselenin temelinde, Allah'ın Cennet ehline vereceği sonsuz/sınırsız nimetleri tafsili mi yoksa *istirsâli* mi bildiği tartışması yer alır.

İstirsâl meselesine dâir hemen hemen hiç bir akademik çalışmanın yapılmamış olması, çalışmamızı önemli kılmaktadır.

A. İstirsâl Meselesinin Yer Aldığı Burhân Pasajı

Cüveynî, *Burhân* adlı eserinde cinslerin (*ecnâs*) sınırlı (*munhasır*) olup olmadığıyla ilgili kelimcilerin ihtilafını aktardıktan sonra düşüncelerini şu pasajda açıklar:

Bana göre cinsler, kesinlikle sınırlıdır. Çünkü cinsler sınırlı olmasaydı [Allah'ın] ilmi, sonsuz olan cinslere tafsili olarak taalluk edecekti. Bu ise imkânsızdır. Câhiller bunu inkâr eder, böbürlenir ve Allah'ın sonsuzu tafsili olarak bildiğini söylerse, akıllarını sefih kabul eder ve bunun analizini (*takrîr*) kelim ilmindeki sıfatlar konusuna havâle ederiz. Kısacası Allah Tealâ'nın ilminin sonsuz olan cevherlere taalluk etmesinin manası, sonsuz olan âhâdın tafsilatı farz edilmeksizin, ilminin bu cevherlere *istirsâl* [yoluyla taalluk] etmesidir. Çünkü sonsuz olan bir cinsin vucûda gelmesini imkânsız kılan şey, sonsuz olan faraziyelerin (*takdirât*) [Allah'ın] ilminde vukû bulmasını imkânsız kılar. [Allah'ın] ilminin, bahsettiğimiz çeşitli cinslere *istirsâl* [yoluyla taalluk] etmesi ise imkânsızdır. Çünkü cinslerin özellikleri (*havâs*) farklı farklıdır ve [Allah'ın] ilminin sonsuz olan cinslere

tafsili olarak taalluk etmesi de imkânsızdır. Hakikâtlar belirledikten sonra ahmak kişi varsın istediğini söylesin.¹

B. *İstirsâl Eleştirmenleri: Burhân şârihleri ve Zehebî*

Cüveynî, *Burhân* şârihleri ve Zehebî tarafından çeşitli ithâmlara maruz kalmıştır.² Bu ithâmın kaynağını ve gerekçelerini irdelemek ve bunlara verilen cevapları ele almak, Cüveynî'nin *istirsâl* görüşünün anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

1. Mağribli *Burhân* Şârihleri

Burhân şârihleri, *istirsâl*in de içinde bulunduğu birçok konuda Cüveynî'yi şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Şârihlerin, Cüveynî'nin İmâm Eş'arî'ye muhâlefet etmesine ve *mesâlih-i mürsele* gibi konularda İmâm Mâlik'i eleştirmesine tahammül edememeleri, söz konusu eleştirilerin bir sebebi olarak sunulmuştur.³ Halbuki Cüveynî, Eş'arî'ye karşı düzeyli bir üslûb takınmış;⁴ Mâlik'in ilmi yetkinliğini övmüş⁵ ve kendilerine karşı bilimsel bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Kaldı ki o, özellikle *Burhân* adlı eserinde her türlü ön yargıdan bağımsız, akılcı ve özgün bir yaklaşım sergilemiştir.⁶ Esasında şârihlerin Cüveynî'yi eleştirmelerinin temelinde, mezhepsel farklılık yer almaktadır. Zira Cüveynî, İmâm Şâfi'yi en üstün hukukçu, mezhebini de en ideal mezhep olarak lanse etmekte; Mağribli *Burhân* şârihleri ise İmâm Mâlik ve mezhebini buna alternatif olarak sunmaktadırlar.

1 Cüveynî, *Burhân*, I, 32.

2 Cüveynî'yi ağır bir şekilde suçlayanlardan biri de İbn Teymiyye'dir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305. Kevserî'nin de Cüveynî'yi eleştirdiği görülmektedir. O, Cüveynî'nin bu yaklaşımını "korkunç bir yanılğı" ve "tehlikeli bir hata" olarak niteler. Bkz. Kevserî, *İhkâku'l-Hakk bi İbtâl'l-Bâtu'l fi Muğisi'l-Halk*, s. 17.

3 Bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 192-193.

4 Cüveynî, Eş'arî'ye sık sık "seyhimiz" şeklinde hitap etmiştir. Meselâ bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 91, 92, 93.

5 Ancak *usûlü's-şeriaya* aykırı bir takım *manalax/maslaha*lar geliştirdiği gerekçesiyle onu eleştirmekten geri durmamıştır. Cüveynî'nin Mâlik eleştirisi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 161-164; 180-181; 206-207; 212; *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 549-550 (Ebyârî, *et-Tabkik ve'l-Beyân*, c. IV içinde); *Giyâsi*, s. 352.

6 Konuyla ilgili olarak bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, III, 264.

Burbân şârihleri, Cüveynî'nin *istirsâl* görüşünü felsefecilerin Allah'ın cüziyyâtı bilmediği şeklindeki görüşüyle özdeşleştirmişler ve değerlendirmelerini bu eksende yapmışlardır. *Burbân* şârihi Mâzerî (v. 536), konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Bunu, gözlerimin kör olması karşılığında⁷ bu kitaptan [*Burbân*'ı kastediyor] silmek isterdim. Çünkü bu adamın [Cüveynî'yi kastediyor] İslâm akâidinde, bu akâidi savunup sağlamlaştırma, âlimlerin gizlediği sırları izhâr etme ve hakikâtleri güzel ibârelerle anlatma hususlarında değerli eserleri ve kadîm bir öncülüğü vardır. Fakat ömrünün sonlarında, felsefe ilimlerine daldığı ve felsefe imâmlarından biriyle müzâkere ettiğini zikreder. Şâyet bu söz doğru ve bu meselede söz konusu görüşün ona nisbeti kesinse, onu bu yöntemlere sevkeden [faktör], akıl yürütme (*nazar*) konusunda felsefecilerin görüşünü [benimsemesi ve bunu] sürdürmesidir.⁸

Mâzerî'nin bahsettiği filozofun İbn Sînâ olduğu öne sürülmektedir. Bu, tarihî açıdan tutarsız bir bilgidir. Çünkü Cüveynî, İbn Sînâ'nın öldüğü h. 428 yılında daha dokuz yaşlarındaydı. Ancak Cüveynî'nin yaşadığı 5. yy., felsefe açısından oldukça parlak bir dönemdir. Bu devirde İbn Sînâ (v. 428) ve İbn Miskeveyh (v. 421) gibi büyük filozoflar yetişmiştir. Ayrıca *Muhtasar fi't-Tabi'iyât*, *Risâle fi'l-Vücûd*, *Risâle fi'l-Keven ve't-Teklîf* gibi eserleri bulunan Ömer Hayyâm, Cüveynî'nin yaşadığı şehir Nisâbûr'da doğmuş ve burada ikâmet etmiştir.⁹ Cüveynî'nin bu filozoflardan etkilenmiş olduğu zannedilmektedir. Yine İbn Sînâ'nın gözde öğrencilerinden olan Ebu Abdullah el-Masûmî'nin *el-Mufârakât*, *İ'zâdu'l-Ukûl*, *fi'l-Eflâk ve Tertibu'l-Mübdeât* gibi felsefe kitapları, Nizâmiyye medresesi hazinesinde bulunmaktaydı.¹⁰ Dolayısıyla Cüveynî'nin, elinin altında olan bu felsefe kitaplarına muttali olup bunlardan istifâde etmiş olması mümkün gözükmektedir.¹¹

⁷ Kimi kitaplarda, "gözlerimin kör olması karşılığında" ibâresi yerine, "kanım karşılığında" ibâresi vardır. Bkz. Zehebî, *Târibu'l-İslâm ve Vefâyâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXII, 233; *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XVIII, 472.

⁸ Mâzerî, *İzâbu'l-Mahsûl min Burbânî'l-Usûl*, s. 125.

⁹ Bkz. Fevkiyye, *el-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*, s. 50.

¹⁰ Bkz. Fevkiyye, *a.g.e.*, s. 50.

¹¹ Cüveynî, kudretin makdûru gerektirmemesi hakkında şunları söyler: "Kudret makdûru gerek-

Zaten felsefi eserler, ilim erbâbı arasında oldukça yaygındı ve Nisâbûr'da bu eserlerden yüklü bir miktar bulunmaktaydı.¹² Buna rağmen Cüveynî'nin felsefeyle ilgili müstakil bir eseri bulunmamaktadır.¹³

Mâzerî, Cüveynî'nin görüşünün yanlış olduğunu şu şekilde temellendirmeye çalışır:

Allah'ın Cennet ehli bir adamın, ardarda içtiği şarap kâselerinin her birinin içimini bildiğini farzettığımızda, ilk kâsenin ikincisinden özel ve genel vasıflarıyla farklı olduğunu söylememiz gerekmektedir. Peki Allah, bu özel ve genel vasıfların hepsini bilir mi bilmez mi? Şâyet O [Cüveynî'yi kastediyor], her bir kâsenin içimi diğerinden farklı olmaz derse mükâbere eder. Bunların birbirinden farklı olduğunu kabul eder ve Allah'ın tüm bu vasıfları bildiğini söylerse, kendisine “madem öyle, Allah'ın tafsilâtı bildiğini söylemeye ne engel vardır? Halbuki bu, tafsilâtın alâsıdır” denir. Allah'ın birbirinden farklı olan bu vasıfları bilmediğini söylemesi durumunda ise kendisine şunlar söylenir: “Bu, senin bildiğin, Allah'ın ise bilmediği bir malûmdur, [öyle mi?]. [Hem] Allah'ın bu malûmları bilmediği doğruysa, diğer malûmları bilmesi de doğru olur. Öyleyse malûmlar arasında ne fark var?”¹⁴

tirseydi, onun makdûrdan hâli olmaması lâzımdı. Bu ise, ezeli kudreti iptâl eder. Zira [ezeli kudret], sonradan yaratılanlarla (*havâdis*) eş zamanlı (*mukârin*) değildir. Âlemin ezeli kudretle eş zamanlı olduğu farzedilseydi, âlem ezeli olurdu.” Bkz. Cüveynî, *Burbân*, I, 94. Ebyârî, Cüveynî'nin “kudret, makdûru gerektirseydi âlem ezeli olurdu” şeklindeki sözünün, İbn Sînâ'nın âlemin kıdemini ispât etmede başvurduğu argüman olduğunu ifade eder. Bkz. Ebyârî, *et-Tabkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burbân fi Usûli'l-Fıkıh*, I, 767-768.

¹² Bkz. Fevkiyye, *el-Cüveynî İmâmül-Haremeyn*, s. 51.

¹³ Cüveynî araştırmacısı Dîb, Cüveynî'nin felsefeciliği hakkında aydınlatıcı bir değerlendirme yapmıştır. Bunu aktarmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz: Onun felsefe ve felsefe ilimlerini öğrendiği müekkeddir. Eserlerinde gördüğümüz felsefi ıstılahlar ve ibâreler, dahası yöntem ve uslûb, buna tanıklık etmektedir. Kendisi, İslâm ehlinin nehyedildiği [konulara] daldığını bize söylemedi mi? Şüphesiz bununla felsefi ilimleri kastetmiştir. Bununla birlikte, hangi felsefe kitapları okuduğunu, hangi filozofları dinlediğini ve hangi felsefecilerden öğrendiğini bilmiyoruz. Söz konusu ilimlerin ehl-i sünnet ve âmme tarafından inkâr edildiğini ve onların, felsefeyi öğrenenlerden râzi olmadıklarını bildiklerinden ötürü, ondan bahseden müelliflerin bu konuda sustukları görülmektedir. Bu sebepten dolayı onun felsefe [bilgisini] aldığı kitap ve kaynaklarla ilgili herhangi bir işaret bulamadık. Bkz. Cüveynî, *Fıkıhu İmâmî'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillab el-Cüveynî, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu*, s. 64.

¹⁴ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl min Burbâni'l-Usûl*, s. 128-129.

Başka bir yerde Mâzerî, söz konusu görüşü, “sebr ve taksîm” yöntemiyle çürütmeye çalışır. Mâzerî'nin kurguladığı “sebr ve taksîm” yöntemi şöyledir:

Allah'ın ilminin *istirsâl* [yoluyla taalluk] ettiği bu cinslerden bir şey vucûda gelir mi gelmez mi? O [Cüveynî'yi kastediyor], “vucûda gelmez” derse, bu durumda Cennet ehlinin nimetlerinin mütenâhî olduğunu isbât etmiş olur ki şer', bunun böyle olmadığını haber verir. “Vucûda gelmesi gerekir” derse, bu durumda kendisine “peki bu cinslerden iki ya da üç tane vucûda gelirse, Allah bunları tafsilî olarak mı tafsil olmaksızın mı bilir?” diye sorulur. “Allah'ın bunları tafsil olmaksızın bildiğini” söylerse kendisine, “mahlukâtın bir, iki ya da daha çok malûmu tafsilî olarak bilmesi mümkün olmasına rağmen, her şeyi bilen Allah nasıl oluyor da bunu bilmez? Bu, Allah'ın bilgisiz olmasını gerektirir. Halbuki Allah, bundan münezzehtir” denir. “Allah'ın bunları tafsilî olarak bildiğini” söylerse, bu durumda kendisine şöyle denir: “Allah, bunu ya bir olan kadîm ilmiyle ya da teceddüd eden ilmiyle bilir. “Allah'ın bunu yenilenen ilmiyle bildiğini” söylemek, “Allah'ın malûmatı muhdes ilimlerle biliyor” görüşünde olan Cehmiyye'nin görüşünü benimsemektir ki bu bâtıldır ve kelâm kitaplarında ayrıntılı bir şekilde reddedilmiştir. Öyleyse bu taksimden geriye, Allah'ın malûmatı kadîm olan ilmiyle tafsilatlı olarak bildiği görüşü kalır.¹⁵

Cüveynî'nin, Allah'ın sonsuz olan cinsleri tafsilî olarak bilmediği görüşünü benimseyebileceğine ihtimâl vermeyen Mâzerî, son olarak şunu söyler:

Ebu'l-Meâlî'nin, bu hakikâtlarin hiç birine aykırı düşünmediğini umuyorum. Biraz zorlama gibi görünse de, o başka bir manaya işâret etmek istemiştir. Özetle bu, yanlış bir söylem ve tevil kabul etmeyen bir lafızdır.¹⁶

Cüveynî'nin *istirsâl* görüşünü çürütmeye çalışan bir diğer *Burbân* şârihi Ebyârî'dir. Onun Allah'ın gayr-ı mütenâhî cinsleri tafsilî olarak bildiğine dâir zikrettiği delilleri, Mâzerî'ninkine yakındır. Ebyârî'ye göre Allah, varlık alanı bulmuş (*mevcûd*) ya da bulmamış (*madûm*) her bir malûm için, kullunda o malûma taalluk edecek bir ilim yaratabilir. Allah'ın her bir malûm için birer ilim yaratması câiz olduğuna göre, ilim yaratmanın imkânsız

¹⁵ Mâzerî, *a.g.e.*, s. 129-130.

¹⁶ Mâzerî, *a.g.e.*, s. 131.

olduğu bir sınıra/sona ulaşmak söz konusu olamaz. Yani Allah'ın her bir malûm için, kulunda o malûma taalluk edecek bir ilim yaratması, bu şekilde sonsuza dek sürebilir. İşte bu mümkün ihtimallerden ötürü, Allah'ın gayr-ı mütenâhî malûmatı tafsilî olarak bilmesi gerekmektedir.¹⁷

Mâzerî gibi Ebyârî'de, Cennet ehlinin nimetlerinin gayr-ı mütenâhî olduğunu ve Allah'ın bunları tafsilî olarak bildiğini ifade eder. Buna ek olarak Ebyârî, Cehennem ehlinin azâbının nihâyetsizliğinden de bahseder. Cennet ehlinin nimetlerinin ve Cehennem ehlinin azâbının nihâyetsizliği, ayrıntılı (*mufassal*) gayr-ı mütenâhî cinslerin vücûduna delâlet eder.¹⁸

Cüveynî'nin en çok itirâz edilen cümlelerinden biri, "gayr-ı mütenâhî cinslerin vücûda gelmesini imkânsız kılan husus, gayr-ı mütenâhî faraziyelerin [Allah'ın] ilminde vukû bulmasını imkânsız kılar" ibâresidir. *Burbân* şârihleri, yukarıdaki cümlenin ilk kısmı olan "gayr-ı mütenâhî cinslerin vücûda gelmesinin imkânsızlığını" kabul etmelerine rağmen, ikinci kısmı olan "gayr-ı mütenâhî faraziyelerin, [Allah'ın] ilminde vukû bulmasının imkânsızlığını" reddetmektedirler. Ebyârî, gayr-ı mütenâhî cinslerin vücûda gelmesinin imkânsızlığının, gayr-ı mütenâhî faraziyelerin [Allah'ın] ilminde vukû bulmasının imkânsızlığını gerektirdiği (*istilzâm*) şeklindeki iddia'nın temelsiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre Cüveynî, bu cümleleriyle aklî delillere ve Müslümanların icmâ'ına muhâlefet etmiştir.¹⁹ Mâzerî de bu bağlamda mevcûd ve malûm arasındaki farkın açık olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mevcûdun "ziyâdelik" kabul etmesi, onun sonlu (*mütenâhî*) olduğunu gösterir. Çünkü "ziyâdelik", ancak sonluda olur. Bir mevcûdun bitip diğerinin başlaması, bu sonluluğun (*tenâhî*) işâretidir. Buna karşın söz konusu "ziyâdelik", malûmda geçerli değildir.²⁰ Netice itibarıyla *Burbân* şârihleri, mevcûdun sonlu olmasını, malûmun sonlu olmasına öncül olarak takdim etmenin doğru olmadığını düşünmektedirler.

¹⁷ Ebyârî, *et-Tabkik ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burbân fi Usûli'l-Fıkıh*, I, 463.

¹⁸ Ebyârî, *a.g.e.*, I, 463-464.

¹⁹ Ebyârî, *a.g.e.*, I, 462-463.

²⁰ Mâzerî, *İzâhu'l-Mahsûl min Burbânî'l-Usûl*, s. 130.

2. Zehebî

İstirsâl görüşü nedeniyle Cüveynî'yi ağır bir şekilde eleştirenlerden biri de Zehebî'dir (v. 748). Hemen belirtelim ki bu ağır eleştiriler, Zehebî'nin itikâd bakımından Cüveynî'den farklı bir çizgide durmasından kaynaklanmaktadır.²¹ Zira Cüveynî Eş'arî; Zehebî ise Hanbelî/Selef akidesini benimsemiştir.

Zehebî, Cüveynî'nin *istirsâl* görüşünü Mu'tezile yanlısı olarak görmektedir.²² O, hem *Târibu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâbir ve'l-A'lâm*, hem de *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ* adlı eserlerinde, "Allah, külliyyâtı biliyor, fakat cüziyyâtı bilmiyor" şeklindeki sözün Cüveynî'ye nisbetini kabul etmektedir.²³ *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ* adlı eserinde o, Cüveynî'nin bu sözü direkt olarak söylemediğine; sözün onun değindiği *istirsâl* meselesinden çıkarıldığına dâir bir görüş nakletmek suretiyle daha temkînli bir yaklaşım sergilemiştir.²⁴ Buna rağmen onun her iki eserinde söz konusu sözü mutlak anlamda Cüveynî'ye nisbet etmesi, asıl kaynakları taramadığı izlenimi vermektedir. Nitekim bu meyânda Sübkî, Zehebî'nin *Burbân*'ı bilmediğini; Hanbelîlerden bazı hurâfeler işittiğini ve bunları gerçek sanıp eserlerine koyduğunu öne sürmektedir.²⁵

"Allah külliyyâtı biliyor; fakat cüziyyâtı bilmiyor" sözünün lanetli bir söz olduğunu belirten Zehebî, İbn Dihye'den şu bilgileri nakleder:

Kişi, bu sözden ötürü tekfir edilir. Bir topluluk, bu söz yüzünden Cüveynî'yi terk etmiştir. Kuşeyrî de onunla asla konuşmamaya yemin et-

²¹ Tâcuddîn Sübkî, "Kâidetun fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl", s. 38.

²² Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XVIII, 472. İbn Teymiyye de bunu Mutezile yanlısı olarak görür. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305.

²³ Nitekim şöyle demektedir: "Mâzerî *Burbân* şerhinde, onun "Allah külliyyâtı biliyor; fakat cüziyyâtı bilmiyor" sözüyle ilgili olarak "bu sözü, kanım karşılığında silmek isterdim" demiştir." Bkz. Zehebî, *Târibu'l-İslâm ve Vefayâtü'l-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXII, 233; *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XVIII, 472. Sübkî, bu sözü Cüveynî'ye nisbet eden Zehebî hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Allah'a karşı ne kadar cüretkârsın! İmâm bu sözü ne zaman söyledi? [Oysa] imâmlarımız arasında bu sözü söyleyenin küfrüne dâir herhangi bir ihtilaf yoktur. İmâmın kendisi bile, kelam kitaplarının tümünde, Allah'ın cüziyyâtı bildiğini inkâr edenin küfrüne hükmetmiştir". Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 188.

²⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XVIII, 472.

²⁵ Bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 188.

miştir. [Cüveynî], bu yüzden bir müddet sürülmüştür. O, daha sonra Mekke'ye gitti ve tövbe etti.²⁶

Tâcuddin Sübkî, Kuşeyrî'nin yukarıdaki tavrının hiçbir kitapta geçmediğini ve hiç kimse tarafından rivâyet edilmediğini belirtir. Ona göre Kuşeyrî, bir iftirâyla karşı karşıyadır. Zira Kuşeyrî, Cüveynî'ye karşı herkesten daha saygılıydı.²⁷

Sübkî, haberin râvisi İbn Dihye hakkında ise şu tespitlerde bulunur:

İbn Dihye'nin rivâyeti makbul değildir. Resulullâh adına haber uydurmakla suçlanan biri, başkası adına haber uyduramaz mı? Zehebî'nin kendisi bile, İbn Dihye'nin zayıf [bir râvi] olduğunu itirâf ediyor, biyografisinde onu tahkîr ediyor ve çok yalan söylemekle suçluyor.²⁸ Hâfız, İbn Nukte ve başkaları da onun zayıf bir râvi olduğunu naklediyor.²⁹ Onu en iyi bilen, onunla bir araya gelen ve aynı mecliste bulunan Hâfız İbn Neccâr bile [İbn Dihye'nin] biyografisinde, insanların onun yalancılığı ve zayıflığı üzerine icmâ' ettiğini ve bunun emârelerinin kendisinde açıkça belirlediğini uzun bir şekilde anlatmıştır.³⁰ Kısacası sadece Zehebî değil; bildiğim tüm hadisçiler,

²⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefayâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXII, 233. Kuşeyrî'nin Cüveynî'yi terkettiğini söyleyenlerden biri de İbn Teymiyye'dir. Ancak o, bu bilginin kaynağıyla ilgili herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305.

²⁷ Sübkî, Kuşeyrî'nin Cüveynî'yi "İmâmü'l-Haremeyn bugün nübüvvet iddiâsında bulunsaydı, kelâmı mucize yerine geçecekti" şeklinde övdüğünü nakletmektedir. Bkz. Tâcuddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 189.

²⁸ Zehebî, İbn Dihye hakkında ana hatlarıyla şunları söylemektedir: Hadiste mâhirdi ve hadisi kaydetmeye özen gösterirdi. Çeşitli ilimlere hâkimdi. Nahiv ve lügatı çok iyi bilirdi. Zâhiri mezhebine mensuptu. Selefî çok ithâm ederdi. Ahmaktı, kibirliydi, dili bozuktu ve dininde gevşekti. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XXII, 389-395; *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'R-Ricâl*, III, 186-189; *Târihu'l-İslâm ve Vefayâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXVI, 157-159.

²⁹ İbn Nukte, İbn Dihye'yle ilgili olarak şunları söyler: "Ebu'l-Hattâb [İbn Dihye], ilim ve faziletle vasıflandırılırdı. Kendisini görmedim; ancak hakikati olmayan bazı şeyler iddiâ ediyordu." Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IV, 1422; *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'R-Ricâl*, III, 186-189; *Târihu'l-İslâm ve Vefayâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXVI, 160.

³⁰ İbn Neccâr, İbn Dihye'nin hadis işitmelerinden bahsettikten sonra şunları söyler: "İnsanların, onun yalancılığı, zayıf bir [râvi] olduğu ve işitmediğini aktarma konularında fikir birliği ettiklerini gördüm. Bunun emâreleri, onun konuşması ve hareketlerinde belirlemekteydi. Kelâmını işitmek, kalplere itici gelirdi." Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XXII, 389-395. Yine İbn Neccâr, Ali b. Mufaddal'dan şu kıssayı nakletmiştir: "Ben ve İbn Dihye, sultânın meclisinde oturuyorduk. Sultân bana bir hadis sordu; ben de bunun cevâbını verdim. Peki "bu hadis

İbn Dihye'nin zayıf [bir râvi] olduğunu, imâmları yerip kendilerine iftirâ attığını vurgulamışlardır.³¹

râvileri kim" diye sordu; fakat ben hadisin isnâdını hatırlayamadım. Ardından birbirimizden ayrıldık. Daha sonra gördüğüm İbn Dihye, bana şunları söyledi: "Ey fakih! Sultân, o hadisin isnâdını sana sorunca, neden herhangi bir isnâd uyarlamadın. Zaten sultân ve meclisinde bulunanlar, isnâdın sahih olup olmadığını bilmeyeceklerdi. [Hem cevap verseydin] onların gözünde büyürdün. Bu sayede ben, onun dinde gevşeklik gösterdiğini ve yalan atmaktan sakinmadığını anladım. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII, 226.

³¹ Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 189. İbn Dihye'nin (v. 633) adı, tam olarak şöyledir: "Ömer b. Hasan b. Ali b. Muhammed el-Cümeyyel b. Ferh b. Halef b. Kavmis b. Mezâl b. Mellâl b. Bedr b. Ahmed (ya da Ahmed b. Bedr) b. Dihye el-Kelbi ed-Dâni el-Endülüsî." Künyesi ise şunlardır: "Ebu'l-Hafs, Ebu'l-Fazl ve Ebu Ali ed-Dâni el-Kelbi. Bkz. Zehebi, *Mizânul-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk: Ali Muhammed el-Bucâvi, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.y., III, 186-189. İbn Dihye, ana hatlarıyla şu şekilde övülmektedir: "Âlimlerin a'yanından ve faziletlielerin meşhurlarındandı. Hadiste ve hadisle ilgili konularda uzmandı. Nahiv, lügat, eyyâmü'l-Arap ve şiiri gayet iyi bilirdi. Endülüs beldelerinin çoğunda hadis aradı. Ordaki âlimler ve şeyhlerle bir araya geldi. Hadis işitti ve [hadis] yolculuklarına çıktı. İbn Salâh ve başkaları, ondan hadis rivâyet etmiştir. Melik el-Kâmil, onu Kâhire'de inşa ettirdiği "dâru'l-hadis" in başına geçirdi. Bkz. İbn Hallikân, *Vefâyâtul-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zamân*, III, 448-450; Suyutî, Celâleddin Abdurrahmân, *Buğyatu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lügaviyyin ve'n-Nubât*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Fikr, y.y., 1979, II, 218; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Abbâri Men Zehab*, VII, 280. İbn Dihye'nin şu eserleri vardır: *el-Mutrib min Eş'ari Ehlil-Mağrib*, *el-Ayâtul-Beyyinât*, *Nihâyetü's-Su'l fi Hasâisi'r-Resûl*, *en-Nibrâs fi Tarihi Hulefâi Beni'l-Abbâs*, *et-Tenvir fi Mevlidi's-Sirâci'l-Münir*, *İmu'n-Nasri'l-Münir fi Mufâdala Beyne Ehlis-Sıffin*. Buna rağmen İbn Dihye, çeşitli konularda ithâm edilmiş ve rivâyetlerine şüphelle yaklaşmıştır. Onun ithâm edildiği konular şunlardır:

- Akşam namazının kasredilebileceğiyle ilgili hadis uydurmuştur. Nitekim Takiyyuddîn Ubeyd b. Muhammed b. Abbâs el-Is'irdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hibetullah b. Selâme b. Müsellem el-Lehmi'den şu olayı nakletmiştir: Ebu'l-Hattâb Ömer İbn Dihye ve Şeyh Muiniddin b. Şeyhu's-Şuyûh, Sultân Melik Kâmil'le birlikte Şam'a gittiler. İbn Dihye, Sultân Kâmil'in direktifiyle akşam namazını kıldırdı. Namaz bitiminde Şeyh Muiniddin, seferde akşam namazının kasredilmesini câiz gören bir imâm bilmediğini söyleyince İbn Dihye, "nasıl olmaz" deyip Resûlullah'a kadar senedi kurguladı. Bunun üzerine Şeyh Muiniddin cevap vermedi ve olduğu gibi kaldı. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII, 226-227. Halbuki İbnu'l-Münzir ve başkalarının belirttiği gibi âlimler, akşam namazının kasredilemeyeceği üzerine icmâ' etmişlerdir. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVII, 223.
- "Ameller, ancak niyetlere göredir" hadisinin İmâm Mâlik'in *Muvatta'*sında geçtiğini söyler. Oysa bu hadis, *Muvatta'*da geçmemektedir.
- Âlimlere ve imâmlara dil uzatmıştır. Hâfız İbn Diyâ, bununla ilgili olarak şunları söylemiştir: "İsfehân'da İbn Dihye'yle karşılaştım. Kendisinden herhangi bir hadis (sey) işitmedim. Hâli, çok ilgimi çekmedi. İmâmlara çok dil uzatırdı. İbrâhim es-Senhuri de İbn Dihye'nin Mağrib'e gittiğini ve Mağrib şeyhlerinin onu cerhettiklerini ifâde eder. Bkz. Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, IV, 1421; Zehebi, *Mizânul-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 186-189; *Târibu'l-İslâm ve Vefâyâtul-Meşâhir ve'l-A'lâm*, XXXVI, 159.
- Yanlış nakiller yapmış ve abartılı değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Kâdi İbn Vâsil el-Hamevî, bununla ilgili olarak şunları aktarmıştır: Ebu'l-Hattâb [İbn Dihye], çok hadis ezber-

Sübki'ye göre Cüveynî'nin sürüldüğüyle ilgili haberler de tamamen asılsızdır.³² Gerçekten de tabakât kitaplarının çoğunda, Cüveynî'nin Nisâbü'r'dan ayrılıp Mekke'ye gitmesinin sebebi olarak Kundurî fitnessi gösterilir.³³

lemesine ve hadis bilgisine rağmen, nakilleri değiştirmekle ithâm edilirdi. Bu söylenti, Sultân Kâmil'e ulaştı. Sultân Kâmil, İbn Dihye'den *Şihâb* adlı kitaba bir talik yazmasını istedi. Bunun üzerine İbn Dihye, bu kitabın isnâdları ve hadisleri üzerine bir talik yazdı ve bunu Sultân Kâmil'e gösterdi. Birkaç gün sonra Sultân Kâmil, talikin kaybolduğunu söyleyerek kendisinden benzerini yazmasını istedi. İbn Dihye, başka bir talik yazdı; fakat bu talikteki değerlendirmeleri ilkinden farklıydı. Böylelikle Sultân, İbn Dihye hakkındaki söylentilerin doğru olduğunu öğrendi ve onu başkanı olduğu dârü'l-hadisten azletti. Akabinde de kardeşi İmâm Ebu Amr el-Lügavî'yi, onun yerine atadı. Bkz. Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, IV, 1421-1422; *Mizânul-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 186-189; *Târibul-İslâm ve Vefayâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXXVI, 160.

- Tedlis yapmakla suçlanmıştır. Yani "icâze" yerine "heddesenâ" terimini kullanmış; böylece hadisi iştmemesine rağmen işittiği izlenimi vermiştir. Bkz. Zehebi, *Târibul-İslâm ve Vefayâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXXVI, 160; *Tezkiretu'l-Huffâz*, IV, 1422.
- Meşhur sahâbi Dihyetu'l-Kelbi'nin soyundan geldiğini iddiâ etmiştir. Oysa kaynaklarda, bu sahâbinin soyunun kesik olduğu belirtilmektedir. Bkz. Zehebi, *Mizânul-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, III, 186.
- İntihâl yapmıştır. İbn Dihye'nin, Erbil Meliki Muzafferuddin b. Zeyniddin için yazdığı *et-Tenvir fi Meclisi's-Sirâci'l-Münir* adlı mevlîdinin sonuna aldığı uzun kasidenin, Esad b. Memâtî'ye âit olduğu anlaşılmıştır. Bkz. Zehebi, *Târibul-İslâm ve Vefayâtul-Meşâbir ve'l-A'lâm*, XXXXVI, 161; Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz*, IV, 1422. Ancak söz konusu kasidenin, Esad b. Memâtî ve İbn Dihye'den hangisine âit olduğu belirsizdir. Bunun için bkz. İbn Hallikân, *Vefayâtul-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*, I, 211-212.

Bu ithâmlar sayesinde Sübki'nin de ifâde ettiği gibi, İbn Dihye'den yapılan nakillere kuşkuyla yaklaşmanın ve onun itibâslarını sorgulamanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

³² Tâcuddin Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 189-190.

³³ Nisâbü'r fitnessi veya Kundurî fitnessi olarak adlandırılan olayın özeti şöyledir: Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in veziri Ebu Nasr Mansûr b. Muhammed Kundurî, ehl-i sünnete karşı ön yargılıydı. Kaynaklarda onun Mutezili/Râfizi olduğu ifâde edilmektedir. Kundurî, Eşarilere gerçek dışı bir takım görüşler nisbet etti ve Tuğrul Bey'in minberlerde kendilerine lanet okutmasını sağladı. Eşari âlimler, dini görevlerden uzaklaştırılmaya başlandı ve böylece gergin bir ortam oluştu. Bu fitne Horasân, Irâk, Şâm ve Hicâz bölgelerine kadar yayıldı. Bu fitneden ötürü yaklaşık dört yüz kadı, yurtlarını terketmek zorunda kaldı. Tuğrul Bey Furâtî, Kuşeyrî, Cüveynî, Beyhakî ve Ebu Selh b. Muvaffak gibi ehl-i sünnet âlimlerini yakalatma emri verdi. Bunun üzerine Beyhakî, Kuşeyrî ve Cüveynî Hicaz'a kaçtılar. Tuğrul Bey'in, Eşari'nin fitnenin kaynağı olarak gösterilen görüşlere sahip olmadığını öğrendiğinde şöyle dediği rivayet edilir: "Biz, ancak o görüşte olanlara lanet ettik." Alparslan'ın tahta geçip Kundurî'yi öldürtmesiyle söz konusu fitne sona ermiştir. Nisâbü'r/Kundurî fitnessi için bkz. Tâcuddin Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, c. s. 389-401; Abdülazim ed-Dîb, *İmâmül-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî Hayâtuhu ve Asrubu-Âsâruhu ve Fikrubu*, s. 22-23, Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 15, 30-33, muhakkik ez-Zubeydî'nin giriş kısmı. Nizâmülmülk'ün vezârete geçmesiyle de Eşarilerin ve Şâfiilerin parlak dönemi başlamıştır. Bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fi Abbâri Men Zehab*, V, 234.

C. *İstirsâl* Savunucusu: Tâcuddîn Sübkî

Tâcuddîn Sübkî (v. 771), Zehebî'nin eleştirilerine karşı Cüveynî'yi harâretli bir şekilde savunmuştur. Zehebî'nin Cüveynî'yi, Sübkî'nin de Zehebî'yi eleştirmesinin temelinde, itikadî farklılık; yani Hanbelî/Selefi-Eş'arî çatışması yer almaktadır.³⁴ Çünkü Zehebî radikal bir Hanbelî/Selefi, Sübkî ise fanatik bir Eş'arî'dir.

Sübkî, Cüveynî'nin *istirsâl* ile ilgili pasajının yanlış anlaşıldığını belirtir ve anlaşılması gereken anlam etrafında uzun değerlendirmelerde bulunur. Yukarıdaki cevaplarından da anlaşıldığı üzere Sübkî, Cüveynî'nin Allah'ın cüziyyâtı bilmediği görüşüne sâhip olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre Cüveynî'nin söz konusu pasajının anlamı, sonsuz/sınırsız olan ayrıntıların vücud bulmasının imkânsızlığı üzerine kuruludur ve bu açıdan *istirsâl*, iddiâ edildiği kadar marjinal bir görüş değildir.³⁵ Nitekim Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, Dâvud el-Cevâribî³⁶ ve Ebu Abdullah el-Halîmî³⁷ gibi âlimler de *istirsâl* görüşünü benimsemişlerdir.

Sübkî'ye göre, Allah'ın cüziyyâtı bilmediği görüşünün Cüveynî'ye nisbeti sahih olsaydı, bunun başka kanallardan da rivâyet edilmiş olması gerekirdi. Zira Cüveynî'nin her tarafa yayılmış talebeleri ve revâcta olan birçok eseri bulunmaktadır. Halbuki bu nisbet, sadece bir kanaldan nakledilmiştir.³⁸

³⁴ Tâcuddîn Sübkî, "Kâidetun fi'l-Müerrihin", s. 77, muhakkik Ebu Ğudde'nin dipnotu.

³⁵ Bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 200, 206.

³⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Târuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, III, 46.

³⁷ Bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 200. İzmir'li, konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Ebu'l-Meâlî, bu meselede münferit değildir. Mâverâünnehir Şâfilerinden Ebu Abdullah el-Halîmî, bu bâbta Ebu'l-Meâlî ile beraberdir. Şu kadar ki Halîmî, bu fikri basit bir surette beyân etmiştir. İhtimâl ki Ebu'l-Meâlî, Halîmî'den müteessir olmuştur." Bkz. İzmirli İsmâil Hakkî, *İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî İbnu'l-Cüveynî*, s. 28.

³⁸ Bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 196. Tâcuddîn Sübkî, "Mâzerî, imâmın kelimamı anlamamıştır" diyen babasına şu cevabı vermiştir: "İmâm [Cüveynî], *istirsâl* akidesini benimsemiş olsaydı, bunu *Burbân*'da değil; hacimli bir kelâm kitabı olan *Şâmil*'de zikretmesi uygun olurdu. Ayrıca sayısız cüziyyâtı kapsayan *Nihâye* adlı eserini yazmaya gereksinim duymazdı." Baba Sübkî, oğul Sübkî'nin bu tespitlerinden hoşlanmıştır. Bkz. Tâcuddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 193.

D. Sonuç ve Değerlendirme

Cüveynî, kitaplarının tümünde Allah'ın sonsuz olan cinsleri tafsilî olarak bildiğini açıkça beyân etmiştir.³⁹ Aslında onun Allah'ın cüziyyâtı bildiği görüşünde olduğunu temellendirmek için uzağa gitmeye gerek yoktur. Çünkü o, bu görüşünü bizzât *istirsâle* ilgili pasajın geçtiği *Burbân* adlı eserinde bile dile getirmiştir.⁴⁰ Bu referanslar, Cüveynî'nin muğlak olan yukarıdaki ifâdelerinin yorumlanması gerektiğine işâret etmektedir.

İstirsâl meselesinde Cüveynî'nin asıl vurgulamak istediği nokta, sonsuz/sınırsız cinslerin var olmadığı; bu nedenle de Allah'ın ilminin sonsuz/sınırsız cinslere tafsilî olarak taalluk etmediğidir. Çünkü ancak sonu/sınırı ve sayısı belli olan hususlar tafsilî olarak bilinebilir. Sonu/sınırı ve sayısı belli olmayan hususların ise tafsilî olarak bilinmesi imkânsızdır. Ona göre, sonsuz/sınırsız cinslerin vücûdu söz konusu olmadığına göre, Allah'ın ilminin sonsuz/sınırsız cinslere taalluku, ancak *istirsâl/icmâl* yoluyla gerçekleşmektedir.

Görünen o ki Cüveynî, sonsuz/sınırsız olan cinslerin varlığını mutlak anlamda reddetmektedir. Bu yaklaşımıyla onun Eş'arîlik yörüngesinden saptığı ve Mutezilî olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Cehm b. Safvân'a paralel bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Zira Eş'arîlere göre sonsuz/sınırsız olan cinslerin (*mâ lâ yetenâbi*) varlığı geçmişte (*mâzî*) imkânsız, gelecekte (*müstakbel*) mümkün;⁴¹ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Cehm b. Safvân'a göre ise hem geçmiş hem gelecekte, yani mutlak anlamda imkânsızdır.⁴²

³⁹ Örnek olarak bkz. Cüveynî, *Şâmil*, s. 402, 403, 405; *İrşâd*, s. 41, 44. Meselâ *Akidetu'n-Nizâmiyye* adlı eserinde Cüveynî, kendisinden sâdır olan şeylerin hakikatini bilmeyen; miktar ve meblağını ihâta etmeyen birinin, bunların yaratıcısı olamayacağını söyler. Bkz. Cüveynî, *Akidetu'n-Nizâmiyye*, s. 191.

⁴⁰ Bunun için bkz. Cüveynî, *Burbân*, II, 250-251.

⁴¹ Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305; VIII, 345-346. Kerrâmîler ve Mutezile'nin çoğu da bu görüştedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305; VIII, 345-346.

⁴² Bu nedenle Cehm b. Safvân Cennet ve Cehennem'in; Ebu'l-Huzeyl ise Cennet ve Cehennem ehlinin hareketlerinin yok olacağını ileri sürmüştür. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305; VIII, 345-346. Mîlel ehlinin ve felsefecilerin ileri gelenleri ise sonsuz/sınırsız olan cinslerin varlığının hem geçmiş hem gelecekte mümkün olduğunu düşünürler. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, I, 305; VIII, 345-346.

II. Cüveynî'nin *Abvâl* Teorisi

Giriş

Zât-sıfat ilişkisini açıklamak için çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bunlardan biri olan *abvâl* teorisi,⁴³ Ebu Hâşim el-Cübbâi tarafından ortaya atılmıştır. Ebu Hâşim el-Cübbâi'ye göre ilmin bir objeyle kâim olması, o objenin âlim olmasını gerektirir. İşte bu objenin âlimliği, ilim ve objenin zâtına zâid bir hâldir.⁴⁴ Bu teoriyle el-Cübbâi, zâttan bağımsız sıfatları reddeden Mutezile'nin anlayışı ile sıfatların zâttan bağımsız gerçek varlıkları olduğunu ileri süren Ehl-i sünnetin anlayışını uzlaştırmaya çalışmıştır.⁴⁵ Bâkullânî, *abvâl* teorisini Eş'arî'ye nisbet etse de gerçekte Eş'arî bu teoriyi reddetmiştir.⁴⁶ Konuyla ilgili olarak Bâkullânî'den ise iki farklı görüş nakledilmiştir.⁴⁷

İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, Mu'tezile dışındaki en önemli *abvâl* teorisyenidir.⁴⁸ Cüveynî'nin bu teoriye orjinal açılımlar ve ciddi katkılar getirdiği bilinmektedir. Bu sayede onun, teoriyi Eş'arîliğe uyarladığı düşünülmektedir.⁴⁹

Mesela Cüveynî, Cübbâi ve ona tâbi olan daha sonraki Mutezililerden farklı olarak *abvâl*ın "mâlum", "mâkdur", "murâd", "medlûl" ve "mezkûr" olduğunu söyler.⁵⁰ Yine onun, teorinin üçüncü şıkkın imkânı üzerinde kur-

⁴³ *Abvâl* teorisi için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, "Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin *Abvâl* Teorisi Üzerine Bazı Mulâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, sayı: 2, 2007, s. 195-214; Yusuf Şevki Yavuz, "Abvâl" Maddesi, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, II, s. 190-192; Osman Demir, "Cüveynî'de *Abvâl* Teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 20, İst., 2008, s. 59-78; Murat Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l-Meâli el-Cüveynî", *Kelam Araştırmaları*, 2009, s. 97-119. *Abvâl* teorisi, kelam ilminde hakikatı bilinmeyen üç kavramdan biridir. Diğer iki madde, Nazzâm'ın tafrası ve Eş'arî'nin kesbidir. Bunun için bkz. İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzî'l-Akl ve'n-Nakl*, thk: Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, 1991, Riyâd, VIII, 320.

⁴⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 371.

⁴⁵ Koloğlu, "Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mulâhazalar", s. 195.

⁴⁶ Cüveynî, *Şâmil*, s. 372.

⁴⁷ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 371. Kimi araştırmacılar, *Hidâye* adlı eserine dayanarak Bâkullânî'nin *abvâl* teorisini kabul ettiğini; kimileri ise *Kitâbu't-Tembid* adlı eserine dayanarak onun bu teoriyi reddettiğini söylemektedir. İzmirli İsmâil Hakkı, Bâkullânî ve Ebu Yalâ el-Hanbelî'nin bu teoriyi kabul ettiklerini öne sürmektedir. Bkz. İzmirli İsmâil Hakkı, *İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli İbnü'l-Cüveynî*, s. 15.

⁴⁸ Bkz. Koloğlu, "Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mulâhazalar", s. 209, dipnot: 65.

⁴⁹ Bkz. Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebu'l-Meâli el-Cüveynî", s. 100, 103.

⁵⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 380.

gulanmadığını ve aklın temel ilkeleriyle çelişmediğini ispatlamaya çalıştığı ifade edilmektedir.⁵¹ Ancak onun bu teori karşısındaki duruşu ve bunu benimsemesi hakkında çelişkili aktarımlar söz konusudur. Konunun belirsiz yönlerinin aydınlatılması amacıyla aşağıda Cüveynî'nin *ahvâl* teorisinin kronolojik seyri ve bu teoriye katkıları saptanmaya çalışılacaktır.

1. Cüveynî'nin *Ahvâl* Teorisinin Kronolojik Seyri

Cüveynî, hem *Şâmil* hem *İrşâd* adlı eserinde *ahvâl* teorisini kabul eder ve savunur. O, *Şâmil* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Bize göre kuvvetli olan görüş, *ahvâl* [teorinin] in isbâtıdır. Bu, değeri (*şân*) büyük bir meseledir. İletlerin hükümleri, bu meseleye dayanır. Bu, delillerin aslı ve hakikâtlerin kaynağıdır. Arkadaşların çoğunun muhâlefetini içerdiği için de tehlikesi büyüktür.⁵²

Cüveynî'nin *Şâmil* adlı eserinde, illet bölümünü (*kitabu'l-illet*) ayrıntılı bir şekilde ele alması, *ahvâl* teorisini benimsemesinin bir sonucudur. Teoriyi temellendirmek için bir çok delil ileri süren Cüveynî, söz konusu eserinde daha özgün bir tavır takınır ve yer yer Cübbâî'yi eleştirir.⁵³

Şâmil ve *İrşâd*'da *ahvâl* teorisini savunan Cüveynî, daha sonra kaleme aldığı *Burbân* adlı eserinde, bu teorisinin bâtil olduğunu açıkça belirtir.⁵⁴ O, aynı eserin başka bir yerinde, *ahvâl* teorisini ve *ahvâl* teorisine dayanan illetleri şu şekilde reddeder:

Ömrün çoğunu mubâhasada geçirdikten sonra karar kıldığım son görüş, akılda illiyet (*illet-malûl*) [bağının] olmadığıdır. Öyleyse âlimin âlim olması, bizzât ilimledir. İlliyet görüşünü, ancak *ahvâl* [teorinin] i isbât edenler ve âlimin âlim olmasının "malûl", ilmin de onun "illet"i olduğunu iddiâ edenler benimser. Bu ise bizim râzı olmadığımız ve doğru bulmadığımız görüşlerdendir.⁵⁵

⁵¹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Demir, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", s. 74-77; Memiş, "Eş'ariliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî", s. 104-106.

⁵² Cüveynî, *Şâmil*, s. 372.

⁵³ Meselâ bkz. Cüveynî, *Şâmil*, s. 380.

⁵⁴ Bkz. Cüveynî, *Burbân*, I, 26.

⁵⁵ Cüveynî, *Burbân*, II, 154.

2. Sonuç ve Değerlendirme

Cüveynî, *abvâl* teorisine yönelik ciddi açılımlar geliştirmiştir. O, *İrşâd* ve *Şâmil* adlı eserlerinde söz konusu teoriyi kabul etmiş ve savunmuştur. *Burbân* adlı eserinde ise bu teoriden rücû etmiştir.

Burbân şârihi Mâzerî,⁵⁶ İbn Teymiyye,⁵⁷ Şehristânî ve Râzî gibi âlimler, Cüveynî'nin söz konusu rucûundan bahsederler. Buna rağmen kimi araştırmacılar, onun rucû edişini teğet geçmekte ve *abvâl* teorisini özümsemeye devam ettiği konusunda ısrar etmektedirler.⁵⁸ Bu ısrar, *Burbân* adlı eserin referansına başvurmamaktan kaynaklanmaktadır. Oysa Cüveynî'nin son eserlerinden olan ve özellikle ilk bölümleri, bir takım önemli kelam meselelerini içeren *Burbân*'ı dikkate almadan yapılacak tespitler, Cüveynî'nin görüşlerine sağlıklı bir şekilde vâkıf olmamaya ve bunların trendini yakalayamamaya sebebiyet verecektir.

Kaynakça

- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Ebu Muhammed Abdullah b. Ebi Yakûb Yûsuf b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh (v. 478), *el-Burbân fî Usûli'l-Fıkh*, thk: Salâh b. Muhammed b. Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- _____, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ (Ebyârî, et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burbân fî Usûli'l-Fıkh, c. IV içinde)*, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2011.
- _____, *Ğiyâsu'l-Umem fi'l-tiyâsi'z-Zulem*, thk: Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût, 2011 (el-Ğiyâsî).
- _____, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk: Muhammed ez-Zubeydî, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 2003.

⁵⁶ Mâzerî, *İzâbu'l-Mahsûl min Burbânî'l-Usûl*, s. 42, muhakkik Ammâr et-Tâlibî'nin giriş kısmı.

⁵⁷ İbn Teymiyye, ömrünün sonlarına doğru Cüveynî'nin bu teoriden rucû ettiğini söyler. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, V, 227; *Fetâvâ'l-Kübrâ*, VI, 582.

⁵⁸ Nitekim Cüveynî'nin *abvâl* teorisini sonradan reddettiğiyle ilgili Şehristânî'nin verdiği bilgilerin doğru olmadığı iddiâ edilmiştir. Bkz. Yavuz, "Abvâl" Maddesi, s. 191; Koloğlu, "Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mulâhazalar", s. 209, dipnot: 65. Halbuki yukarıda belirtildiği gibi Cüveynî, *abvâl* teorisini *Burbân* adlı eserinin iki farklı yerinde reddetmiştir.

- _____, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn, thk: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- _____, Kitâbu'l-İrşâd ile Kavâtiî'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- DEMİR, Osman, "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı: 20, İst., 2008.
- DÎB, Abdulazim, Fıkhü İmâmî'l-Haremeyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu, Dâru'l-Vefâ, el-Mensûra, 1988.
- _____, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî Hayâtuhu ve Asruhu-Âsâruhu ve Fıkruhu, Dâru'l-Kâlem, Kuveyt, 1981.
- EBYÂRÎ, Alî b. İsmâîl (v. 618), et-Tahkîk ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkh, thk: Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2011.
- FEVKİYYE, Hüseyin Mahmûd, el-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn, el-Müessesetu'l-Mısrıyye'l-Âmme, Mısır, 1964.
- İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (v. 681), Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân, thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısrıyye, Kâhire, 1948.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dımeşkî (v. 774), el-Bidâye ve'n-Nihâye, Matbaatu's-Saâde, Mısır, t.y.
- İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm (V. 728), el-Fetâvâ'l-Kübrâ, thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- _____, Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl, thk: Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, Riyâd, 1991.
- _____, Mecmûatu'l-Fetâvâ, thk: Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, el-Mansure, 2005.

- İSMÂİL HAKKI, İzmirli, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî İbnu'l-Cüveynî, Dâru'l-Funun İlähiyât Fakültesi Mecmuası, Şehzâdebâşi Evkâf Matbaası, sayı:9, İstanbul, 1928.
- İSNEVÎ, Cemâluddin Abdürrahim (v. 772), Tabakâtu's-Şâfiyye, thk: Abdullah el-Cubûrî, Dâru'l-Ulûm, Riyâd, 1981.
- KEVSERÎ, İhkâku'l-Hakk bi İbtâlî'l-Bâtıl fî Muğîsi'l-Halk, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, t.y.
- KOLOĞLU, Orhan Ş., "Ebu Hâşim el-Cübbai'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mulâhazalar", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XVI, sayı: 2, Bursa, 2007.
- MÂZERÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Alî b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî (v. 536), İzâhu'l-Mahsûl Min Burhânî'l-Usûl, thk: Ammâr et-Tâlibî, Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, Beyrut, 2001.
- MEMİŞ, Murat, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî", Kelam Araştırmaları, 2009.
- SUYUTÎ, Celâleddin Abdurrahmân, Buğyatu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Fikr, y.y., 1979.
- SÜBKÎ, Tâcuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdulkâfi (v. 771), Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ, thk: Muhammed Mahmûd et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1964.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Ahvâl" Maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi.
- ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748), Târihu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm, thk: Ömer Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitabi'l-Ârabî, Beyrut, 1994.
- _____, Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ, thk: Şuayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984.
- _____, Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl, thk: Ali Muhammed el-Bucâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.y.
- _____, Tezkiretu'l-Huffâz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

ANTİK YUNANDA KADIN OLMAK

DERYA KARAASLAN

SÜLEYMAN DEMİREL Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Özet

Kadın kavramı, doğası gereği en tartışmalı kavramlardan birisidir. Kadın konusu da, kavramın sahip olduğu hassas yapısının yanında tarihsel süreç içerisindeki “yaşanmışlığı” ve bunun bizlere bıraktığı miras sebebiyle önem kazanmaktadır. Söz konusu mirasa kaynaklık eden temellerden birisi de geçmiş dönemlerdeki “kadın algısı”dır. Bu çalışmamızda biz, antik yunan döneminde ve özellikle de Platon düşüncesinde kadının nasıl konumlandırıldığını ortaya koymak, kadını felsefi-düşünsel gelenek içerisinde yorumlamak olacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Platon, Kadın, Antik Dönem, Antik Yunan, Felsefe.

Abstract

The concept of “woman” is one of the most controversial concepts by its very nature. The subject of “women” along with the sensitive nature

of itself is gaining importance due to its experience and legacy left to us in the historical process. One of the fundamentals in which this legacy based on is the perception of woman in the bygone ages. This study aims to set forth how the woman positioned in Ancient Greek particularly in the thought of Plato and to interpret “woman” in terms of philosophical-intellectual tradition.

Keywords

Plato, Women, Ancient Process, Ancient Greek, Philosophy.

1. GİRİŞ

Tarihin kadın konusundaki en büyük trajedilerinden birisinin, ilk kategorik ayrımın “erkek” ve “kadın” olmak üzere “insan” kavramını sınıflandırmasıyla başladığını söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır şüphesiz. Anaerkil ve Ataerkil toplumsal yapıların bir devamı olarak oluşan toplumsal cinsiyet ayrımı kadının “üzgün” konumunu desteklemiş, kurulan erkek egemen yapılar ise zaman içerisinde kadını ve kadın konusunu arka plana itelemiştir. Tarihsel gelenek içerisinde ise kadın konusu, negatif bir mirasın oluşmasına konu olmuştur.

Söz konusu sonucun en büyük nedenlerinden birisi ise şüphesiz kadının toplum içerisindeki konumudur. Elimize geçen bilgilerin kesinliği ve güvenilirliği, kadının geçmişten günümüze taşıdığı izlerin silik olması ve kadın konusunun özgün ve kapsamlı çalışmalara çok az konu olması sebebiyle, tartışmalı bir hale gelmiştir. Bu nedenle kadınlarla ilgili kesin, güvenilir ve objektif bilgilere ulaşmak oldukça güçleşmektedir.

Kadının mevcut toplumsal yapılarıdaki konumu yalnızca modern dönemin bir çıkması değildir. Tarihsel süreç içerisinde de kadınlar, çoğu zaman ve çoğu toplumda sıkıntılı bir geçmişe sahiptir. Toplum içerisindeki konumları ve dönemin şartları gereği kadınların antik dönemlerde de şüphesiz fiziksel bir takım imkânlardan yoksun olduğunu belirlemek durumdayız. Bu gün için, kadınlar üzerine yoğun bir literal mirasın elimizde olmayışının sebeplerinden biri olarak, ifade edilen ontolojik olanaksızlığı zikredebiliriz. Bunun yanı sıra kadınlar, tüm insanlığı etkileyebilecek felsefi

bir miras oluşturma konusunda da bazı imkânsızlıklara sahip olagelmışlerdir. Dönemin şartları gereği kadınlar, sahip oldukları düşünceleri yazıya dökme, bu düşünceleri sistematik bir hale getirme ve gelecek nesillere aktarma konusunda, erkeklerin sahip olduğu imkân ve olanaklardan çoğu zaman yararlanamamışlardır. İfade edilen tüm güçlükler rağmen ortaya konulmuş orijinal metinler ise bir biçimde muhafaza edilmiş fakat muhafaza edilen bir kısım metinler de üzerinde yapılan bir takım oynamalarla ya tahrip edilmiş ya da kasten yok edilmişlerdir.¹

Bu durum bizlere bir tür ‘kadının algılanma biçimi’nin içeriğini sunmaktadır. Özellikle antik dönemde kadının toplum tarafından algılanış şekli, kadına karşı geliştirilen tutumun da şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Bu nedenle antik dönemde kadınların ortaya koyduğu felsefi mirasın yokluğunun en geçerli nedeni, kadının algılanma biçiminde saklıdır tespiti yerinde olacaktır.

Kadının toplum algısındaki ideal konumu ve reel durumu arasındaki uçurumdaki temel vurgular, kadının sahip olduğu doğal nitelikler üzerinden sürdürülürken, doğurganlık, kadına tarih içerisinde zorunlu bir rol vermede etkin bir nitelik olmuştur. Buradaki temel ayırım, kadının var olan doğal nitelikleri ile ideolojik konumlandırılışı arasındaki farkta saklı gibi görünmektedir.

Sahip olduğu “doğurganlık” özelliğiyle kadınlar, tarihin her döneminde çoğu zaman ilham kaynağı olmuş, insan neslinin devam etmesinde zorunlu bir halka olması nedeniyle de kutsal bir konuma yerleştirilmiştir. Fakat çoğu zaman kadının önemi, Antik Yunan’da bunun ötesine geçmemiştir.

Antik Yunanda kadın figürü, zayıflık-güçsüzlük fikriyle özdeşleşmiş, fiziksel doğalarındaki farklılıklar toplumsal algılarda karakter ve iradedeki güçsüzlüğe de kaydırılarak bir kabule dönüşmüştür. Bu nedenle kadınlar “doğaları” ile tanımlanmak yerine “kültüre girme yetenezsizlikleri” ile ve “hem idrak hem irade açısından zayıf yaratılışlı” olmalarıyla tanımlanmışlardır.²

¹ Ineborg Gleichauf, Anlamak İstiyorum: Kadın Filozoflar Tarihi, Çev. Leyla Uslu, (Ankara: Odtü Yayıncılık, 2007), s. 10.

² Richard Kieckhefer, Ortaçağda Büyü, Çev. Zariife Biliz, (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2004), s. 283.

Yalnızca toplumsal algı içerisinde değil, aynı zamanda dinsel-kültürel yapı içerisinde de kadın, çoğu zaman “kötülük” düşüncesi ile ilişkilendirilmiş, “fitne”nin kaynağı olarak gösterilmiş, “lanetli Havva” olarak algılanmış, günahın faili olarak değerlendirilmiş ve ilk günahı işleyen insan olarak kurgulanmıştır. Bu doğrultuda oluşan algılama biçimi içerisinde kadın, günah işlemeye meyilli bir varlık olarak düşünülmüştür.³ Sözü edilen dinsel algılar ise zayıf ve suskun bir kadın algısını toplumsal bilinçaltına yerleştirmiş görünmektedir. İbnü'l-Cevzi'nin dahi “kadınlar ne zaman bir kötülükten alikonulsalar, o kaçınılmaz olarak yerine getirilecektir” demesi konunun nerelere kadar uzanabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.⁴

Bu ifadelerde de görüleceği üzere kadın, kötülük ile ilişkilendirilmiş ve neredeyse çoğu zaman sözünü ettiğimiz kabuller rağbet görmüştür. Fakat tüm bu etkilerin dışında kadını, kendisine atfedilen etiketlerden soyutlayarak başlı başına tanımlayabilmek ve tartışabilmek bir zorunluluk olarak görünmektedir. Tarihi süreç içerisinde ise kadının konumu inceleyebilmek için kronolojik olarak ilk düşünürlerden başlayarak kadın hakkında ortaya konulmuş görüşleri belirtmek ve kadının felsefi gelenek içerisindeki iz sürümünü gerçekleştirmek gerekmektedir.

2. ANTİK YUNAN TOPLUMUNDA KADIN ALGISI

Antik Yunanda kadın ile ilgili bize ulaş an bilgilerin iki ana kaynağı vardır. Arkeolojik kazıların yanında elimize ulaşan metinler çerçevesinde antik döneme ilişkin bilgilere ulaşılabilir. Buradan hareketle antik dönemde kadının sosyal yaşamdaki konumu ve toplumsal hafızadaki algılanışı hakkında verilere ulaşmak mümkündür.

Antik dönemde kadın için söz konusu olan sınırlandırılması ve kısıtlanmış yaşam tarzının varlığı inkâr edilemez. Antik Yunanda kendisine biçilen rollerle yaşayan antik dönem yunan kadınları, hem yaratılış mitoslarında hem de geç dönem yunan mitolojisinde Helen'in neden olduğu savaşlarla birlikte

³ Fatmagül Berktaş, Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996) , s. 74.

⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzi, Kadınlar Kitabı: Ahbar-un Nisa, Çev. Yusuf Ziyaoğlu, (İstanbul: Şule Yayınları, 2000), s. 14.

felaketin nedeni ve sebebi olarak gösterilmiştir. Bu çerçevede örneğin, Troya kentinin “kıta Yunanistan’ndan gelen Akhalar tarafından yerle bir edilmesi Helena yüzünden”⁵ meydana gelmiş bir olay olarak görülmüştür.

Antik yunan toplumunda kadınlar, doğumdan itibaren erkeklerden daha az itibar görüyorlardı. Hesiodos, Havva’nın bir görüntüsü olarak kabul edilen Pandora’yı adeta kötülüğün başlangıcı olarak kabul eder. Buna göre insanların tüm sıkıntılardan, kötülüklerden uzak bir şekilde yaşadığı Altın Çağ’ın sonunu getiren Pandora, bir kadındı. Pandora yüzünden yeryüzüne tüm kötülükler saçılmış, insanlar hastalıkların ve sıkıntılardan içine düşmüşlerdir. Hesiodos’un bakış açısına göre Pandora “bir fahişenin düşünce tarzı ve bir hırsızın doğal yapısına sahip”tir.⁶

Bir yunan mitolojisinde de aynı doğrultuda ütopyik bir biçimde kadınsız bir dünyanın tasarımına başvurulur. Dünyanın başlangıcında kadının olmadığı bir dünya tasarlanarak bir ütopya geliştirilir. Samsatlı Lukianos (M.S. 125?-195?) tarafından dile getirilen ve ayda var olduğu düşünülen Selenite toplumundan bahsedilirken, burada kadınlar doğal sistemin dışında tutulur. Bu çerçevede doğum olayı doğrudan kadınlardan ayrılarak erkeklere ait bir nitelik olarak varsayılır. Dolayısıyla doğum aracılığıyla dünyaya gelecek çocukların doğumu doğrudan erkekler üzerinden gerçekleşir. Kadına ait doğal bir unsur bulunmadığı gibi kadın kelimesi de Selenite toplumu tarafından bilinmemektedir. İdealize edilen bu toplum içerisinde erkekler yirmi beş yaşlarına kadar “gelin” olabilmektedir. Dahası evlenme yaşına gelen bir erkek yine doğal olarak başka bir erkekle evlenmek durumundaydı. Burada sözü edilen erkek “anne”ler, alışılmış bir şekilde çocuklarını karınlarından doğurmamaktadırlar. Bunun yerine baldırlarında meydana gelen şişkinliğin içerisinde çocuklarını taşırlar. Böyle bir durumda doğal bir doğum kandan söz edilemediği için çocuklar, başkaları tarafından şişen baldırdan

⁵ Hesiodos, Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), s. 201; Didem Demiralp, “İlkçağ Anadolu Efsanelerinin “En Güzel”i: Troyalı Helena”, Gazi Akademik Bakış Dergisi, Cilt:4, Sayı:7 (2010), s. 201.

⁶ Hüseyin Kılıç, Antikçağdan Günümüze Batı’da Kadın ve Cinsellik, (İstanbul: Otopsi Yayınevi, 2000), s. 28.

yarılarak çıkartılırlar. Şişen baldır içerisinde çıkartılan çocuk, doğduğu anda cansızdır. Fakat daha sonra havayla temasa geçer ve ağzından giren hava sonucunda canlanarak doğum gerçekleşmiş olur. Mitolojinin devamında Seleniteler arasındaki Dentrith denilen bir ırktan daha bahsedilir. Dentrith'ler ise yine herhangi bir kadına ihtiyaç duymadan üremelerini ve çoğalmalarını gerçekleştirirler. Bu ırkta ise doğum, erkeğin üreme organının bir parçasının toprağa dikilerek büyümesi sonucunda meydana gelir. Meydana gelen doğum ağacı, yaprakları, dalları ve meyveleri olan bir ağaçtır. Meyveler zaman içinde olgunlaşır ve büyürler. Belirli bir olgunluğa erişen meyveler ise daha sonra başkaları tarafından dalından koparılır ve kabuğu kırılarak içerisindeki çocuk çıkarılır.⁷

Sözü edilen mitolojik anlatım içerisinde doğurganlığın niteliği değişmiş, kadın ise var olan doğal sistemin dışına itilmiş görünmektedir. Mitolojiler aracılığıyla oluşturulan insanlar arasındaki hiyerarşide kadın eşitsiz bir durumda yorumlanabilmiştir. Zaman içerisinde ideolojik bir karaktere de bürünebilen bu bakış açısı “kadınların üreme kapasitelerine dayandırılan doğal farklılık söylemi” ile birlikte “cinslerin doğasına ilişkin dikatominin çerçevesini oluşturmuş ve erkeğin üstünlüğü ile kadının ikincil konumu bu dikatomi aracılığıyla” meşrulaştırılmıştır.⁸

Kadınlarla ilgili oluşturulmuş toplumsal hafıza, zaman içerisinde toplumsal ve bireysel uygulamalarda da karşılığını bulmuştur. Antik Yunan toplumunun savaşçı yapısı, zorunlu olarak erkeklerin kadınlara öncelenmesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla, diğer konularda olduğu gibi eğitim konusunda da, erkek çocuklarının ve kız çocuklarının aldığı eğitimlerin farklılaşması doğal bir sonuç haline gelmiştir denilebilir. Bu çerçevede Antik Çağ'da erkek çocukları savaşçı birer birey olarak yetiştirilirken, kız çocukları da genel olarak ev kadınlığı ve annelik konusunda yetiştirilmeliydiler. Bunun doğal bir sonucu olarak kızların erken yaşlarda evlendirilmesinin normalleşmiş bir kabul olduğunu ifade etmek abartılı bir çıkarım olmayacaktır.

⁷ Georges Duby, Kadınların Tarihi Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere, Çev. Ahmet Fethi,, Cilt: 1, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), s. 302.

⁸ Fatmagül Berktaş, Tektanlı Dinler Karşısında Kadın, s. 133.

Belirli bir olgunluk çağına gelerek evlenen Antik Dönem kadınları, içinde buldukları zorunluluklar evreninde annelik konusunda da belirli haklardan yoksundular. Bazı özel durumlarda kölelerden bile daha kötü durumda oldukları söylenebilir.

Bu gün bizler, kız çocuklarının öldürülmesi, gömülmesi ve terkedilmesi olgularının çok eski dönemlere kadar uzandığını görmekteyiz. Bu tarz gelenekler özellikle eski yunan toplumlarında da görülen bir uygulamaydı. Antik Yunan toplumunda bir kadının “doğurduğu çocuk kucağından alınabilmekte ve güçsüzdür gerekçesiyle boğazlanabilmekte veya sağlıklı bir bebekse derin bir su çukuruna atılarak öldürülmekte ve anneye dahi hiçbir söz hakkı bırakılmamaktaydı.”⁹

Bu zor şartları atlatarak evlilik çağına kadar ulaşmış kızlar ise yine bir takım zorlukların içerisinde var olmak durumundaydı. Özellikle evlilik konusunda kadınlar, erkeklere göre öncelenen bir konumda değildiler. Erkeklerin verdiği kararlar çerçevesinde ve onların izah ettiği ölçüde evlenirlerdi. Toplum ve aile içerisinde söz sahibi olmamaları sebebiyle genç yaşta evlendirilmeleri uygun görülür, evlendikten sonra da rahatlıkla evlilikleri sona erdirilebilirdi. Kadının çocuk doğurmaması veya kısır olması gibi sebepler ise geçerli boşanma nedenleri arasında ifade edilebilirdi. Boşanmanın kadın için söz konusu edilen olumsuz tarafı, tek taraflı olarak gerçekleştirilebilmesiyle ilgilidir. Bu durumda koca, kadını tek taraflı olarak boşayabiliyordu. Fakat bazı durumlarda da kadının isteğiyle boşanmalar gerçekleşmiştir. Çok az gerçekleşen bu gibi durumlarda ise kadının isteği üzerine yasalar işletilir ve eğer de olsa boşanmalara izin verilirdi.¹⁰

Antik dönem Yunan toplumunun kadın ile ilgili tüm bu intibalarını Hesiodos’un şu sözleri özetler niteliktedir:

“Takıp takıştırıp, kızı**nı sallayıp
Aklını çelmesin kadının biri

⁹ Bertrand Russel, Batı Felsefe Tarihi (Antik Çağ), Çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Say Yayınları, 1969), s. 181.

¹⁰ Ney Bendason, Başlangıçtan Günümüze Kadın Hakları, Çev. Şirin Tekeli, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 29.

Gözü ambarındadır diller dökerken sana
Ha kadına güvenmişsin, ha bir hırsıza...
Vakti zamanı gelince bir kadın al,
Kız oğlan kız al ki
Doğru bildiğin yola sokabilesin onu...
Erkek için en büyük nimet, iyi bir karısı olmaktır bu dünyada
En büyük mutsuzluk da kötü karısı olmak
Bir karı boğazından başka şey düşünmez,
Ve erkeği ne kadar güçlü olursa olsun,
Çırasız yakar onu erkenden yıpratır...”¹¹

3. PLATON DÜŞÜNCESİNDE VE ONUN İDEAL DEVLETİNDE KADIN

Bir düşünürü içinde büyüdüğü kültür ortamından ve yaşadığı toplumsal hayattan kopararak anlamak neredeyse imkânsızdır. Her birey, düşüncesinin her evrensinde çevresinde meydana gelen siyasi ve sosyal olaylardan etkilendiği gibi içinde yaşadığı toplumun değerlerinden ve kabullerinden de zorunlu olarak etkilenecektir. Böyle bir durumda insan, toplumsallaşarak elde ettiği kültürel mirası hem kendi yapıtlarına yansıtacak hem de bunu zorunlu olarak gelecek nesillere aktaracaktır.

Konumuz içerisinde söz konusu edilen Yunan düşünürü Platon da böyle bir toplumsal yapı içerisinde dünyaya gelmiş, milattan önce 427 ile 347 yılları arasında yaşamıştır. Dönemin soylu bir ailesinde dünyaya gelmiş ve yaşamı boyunca iyi bir eğitim görmüştür. Yaşadığı yüzyılda Platon, bu tarihe kadar birikmiş büyük bir felsefi ve kültürel mirasa da sahip olmuştur.¹²

Platon’un meydana getirdiği eserleri incelerken, zorunlu olarak ortaya çıkan metinler içerisindeki toplumsal izlere maruz kalmaktayız. Platon da, diğer tüm düşünürler gibi, içinde yaşadığı kültürel mirasın dışında düşünme imkânına sahip değildi elbette.

¹¹Hesiodos, Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, s. 41 .

¹²Mustafa Namık, Eflatun, (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1933), s. 11 vd.

Platon'un, içinde yaşadığı toplumu gözlemlemediği varsayılmaz. Dolayısıyla Platon, kadınların toplum içerisinde sahip oldukları konumun da farkında bir düşünürdü. Buna ek olarak Platon, kadınların içinde buldukları durumun değiştirilmesinden ziyade, kadın ve erkeğin aynı toplumda birlikte yaşamasından yana bir tutum takınmıştır. Her ne kadar Platon, kadının ruhunun erkek ruhuna kıyasla daha aşağı bir konumda olduğunu kabul etmiş olsa bile¹³, kadınların toplum içerisindeki mevcut durumundan da rahatsızdır. Burada sözünü ettiğimiz rahatsızlığı, günümüzde oluşmuş bir düşünsel rahatsızlık olarak algılamamak gerekmektedir. Çünkü Platon'un eleştirileri yoğunluklu olarak kadının toplum içerisindeki durumuyla ilgili gibi görünmektedir.

Antik dönemde kadın algısının reel durumunu burada, sürekli olarak göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Zira Platon, kadınlara yönelik bir takım övgüler dile getirdikten hemen sonra onların erkeklerden daha aşağı, daha akılsız ve daha bilgisiz olduklarını da dile getirir. Özellikle Timaios diyalogunda tanrıların erkeği ve kadını yaratırken, erkek cinsinin kadına göre daha üstün tutulduğu açıkta ifade edilir. Varlık hiyerarşisinde ise kadın, köle ile hayvan arasında bir konuma yerleştirilir.¹⁴

Şölen isimli diyalogunda da Platon, kadınların fiziksel güç anlamında erkeklerden daha zayıf olmasının yanında akıl gücü bakımından da erkeklerden daha aşağı bir konumda olduğunu ifade etmiştir. Kadınların sahip oldukları bu güçsüzlük, ona göre baş edilmesi gereken bir sorundur. Erkeklerle yönelik bir nasihat olarak Platon, onların kadınlara güvenmelerini, kadınlarda ortaya çıkabilecek bilgi eksikliklerini ortaya çıkarmamak için çaba sarf etmeleri gerektiğini, dolayısıyla erkeklerin kadınlarıyla sonuna kadar ilgilenmeleri gerektiğini belirtmiştir.¹⁵

Platon'un kadınla ilgili düşüncelerine özetle bakacak olursak, onun kadınlarda doğurganlığı önemseydiğini söyleyebiliriz. Kadına gösterilen saygı,

¹³Bkz. Platon, Timaios, Çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 42 a-d. (Buradan sonra Platon'a yapılan atıflarda uluslararası tasnif esas alınacaktır.)

¹⁴Platon, Timaios, 42 a-d.

¹⁵Platon, Şölen, Çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 182 a vd.

onun üretkenliğiyle ilgilidir. Onun bu düşüncelerini Yasalar kitabında ve Devlet diyalogunda görmek mümkündür.

Platon'un ideal devletinde kadına verdiği değere değinmeden önce, ideal devletin aşamalarını, böyle bir devletin gerekliliğinin nedenlerini, yönetim biçimini, hiyerarşisini ve devletin içeriğini kısaca gözden geçirmek gerekmektedir.

Platon, ideal devletini tasarlarken insandan hareket ederek bir 'birlik' ortaya koymaya çalışır. Ona göre insan, devleti oluşturan en temel birimdir. Dolayısıyla Platon, devleti meydana getiren insan ile devletin temel özelliklerinin aynı paralellikte olması gerektiği düşüncesinden hareketle, insana ait bir takım özellikleri sıralar. Buna göre insanda bilgi edinen, isteyen ve öfkelenen olmak üzere üç yön vardır. Bu üç yön, devletin oluşum şekline de ışık tutmakta ve ortaya ideal bir devletin ana çizgilerini çıkarmaktadır. İnsanın özelliklerine göre oluşturulan bir devletin yönetim biçimi de aynı doğrultuda şu şekilde biçimlenmelidir: Besleyiciler takımı, koruyucular takımı ve yöneticiler takımı.¹⁶

Yukarıda yapılan tasnifte besleyiciler, toplum yaşamının maddi temellerini oluşturmaktadırlar. Koruyucular ise yasaların yürütülmesini ve devletin varlığının işlerlik kazanarak korunmasını sağlamaktadırlar. Yöneticiler sınıfı da bilgi ve düşünceleriyle yasaları yapacak, bunun yanında devleti yönetecek şartların oluşmasına imkân sunacaklardır.¹⁷

Platon'un ideal devletin içinde filozoflar önemli bir rol oynamaktadır. Ona göre, tıpkı bir insanın iyi ve mutlu olabilmesi için yiğitlik, ölçülülük, bilgelik ve adalet erdemlerinin olması gerektiği gibi devlet de aynı erdemlerle toplumsal bir mutluluğa ulaşabilecektir. Onun ideal devletinde göz önünde bulundurduğu durum tamamen ahlaki bir idealdir ve toplumla ilgili olabilecek tüm işler ise filozoflara bırakılmıştır. Bir anlamda toplumun tüm acılarını ve ıstıraplarını dindirecek bir organ olarak filozofluğu gören Platon, bir toplumda filozof olmadıkça sözü edilen ideallere ulaşmanın

¹⁶Platon, Devlet, Çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 473 d.

¹⁷Platon, Devlet, 473 d vd.

zorluğundan söz eder.¹⁸ Hayatın tamamını kapsayacak olan ideal bir devlet ise bünyesinde bilimi, eğitimi, dini, sanatı, aileyi ve evliliği de barındıracak, zorunlu bir biçimde bunları bir düzene sokacaktır. Toplumun bir parçası olarak kadın da, filozoflar tarafından düşünülmesi gereken bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Platon'un bu noktadan kadınlara bakışı bir filozof olarak ideal bir devlette konumlandırılmış kadına bakış tarzıdır. Böyle bir açıdan konuya bakıldığında Platon, erkekle kadın arasında yaratılış bakımından bir takım farkların olduğunu peşin olarak kabul eder.¹⁹ Örneğin, Platon'a göre kadının doğurması özelliği başlı başına kadına özgü bir durumdur.²⁰ Buna ek olarak fiziksel açıdan da erkeğin kadına üstün olduğunu savunan Platon, kadının erkekten daha güçsüz olduğunu ifade ederek "...her işte erkek kadından çok üstündür denilebilir"²¹ şeklinde bir yargıyla düşüncesini ortaya koyar. Bu durum ideal devlet içinde kadının konumunun da bir tespittir aslında.

Platon, kadın ile erkeğin, doğası gereği birlikte işler yapmaları, kadının da erkek gibi tüm işlere katılımının doğal bir zorunluluk olduğunu dile getirir. Burada kadın için en büyük sorun, daha zayıf bir yapıda olmasıdır.²² Platon tarafından fiziksel özellikler üzerinden yürütülen bu tartışma, bir sonraki aşamada yetenekler konusunda da devam ettirilir. Onun kadınlar ile ilgili ifade edilen tespitleri, ideal devlette kadının konumlandırılması noktasında karşılığını bulacaktır.

Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, kadının sahip olduğu yeteneklerin Platon için önemi, kadının ideal devlet içerisindeki konumunu belirleme kaygısından kaynaklanmaktadır. Zira ona göre, toplumu bir arada tutan ve onun devamını sağlayan unsurlar arasında ifadesini bulan eğitim ve diğer konularda da kadın aktif bir biçimde sürecin içerisinde yer almalıdır. Platon, erkeğin aldığı eğitimin aynısının kadınlar üzerinde de uygulanabile-

¹⁸Platon, Phaidon, Çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 84 a-b, 83 b, 68 c.

¹⁹Platon, Devlet, 453 b.

²⁰Platon, Devlet, 454 e.

²¹Platon, Devlet, 455 d.

²²Platon, Devlet, 455 d.

ceği düşüncesini, kadının doğuştan getirdiği yetenekleriyle ilişkilendirerek belirler.²³

Gelinen noktada dikkat çeken husus, kadınların doğuştan fiziksel olarak güçsüz kabul edilmelerine rağmen, eğitimler konusunda erkekler ile eşit olabilmeleri durumudur. Nasıl oluyor da doğuştan daha aşağı konumda kabul edilen kadın, daha üst konumda olan erkekler ile aynı seviyede eğitim alabiliyor sorusunun cevabı, Platon'un kadınları yetenekleri bakımından sınıflandırmasında saklıdır.

Platon, doğuştan getirilen yetenekler konusunda kadınlar ile ilgili genellemeleri her zaman kullanmaz. Var olabilecek istisnaları da dikkate alarak, kadınların da yaratılıştan “hekimliğe ya da müziğe yatkın olanları vardır, olmayanları vardır”²⁴ diyen Platon, görev ve eğitim dağılımının temeline doğal yetenekleri koymak ister.

Erkekle aynı yaratılışa sahip olan kadın da, erkekler gibi, müziğe, silah kullanmaya, jimnastiğe ve ata binmeye yetenekli olarak var olmuşlardır. Böyle bir konumlandırmada kadın, erkek gibi her işi yapabilecek donanımda bir varlık olarak kabul edilir. Buna göre, doğaları gereği yetenekleri uygun olan kadınlar, aynı yetenekle dünyaya gelen erkeklerle birlikte aynı eğitimi alabileceklerdir. “...Aynı yaratılışlara aynı işleri vermek gerekir”²⁵ diyen Platon, tabiatına ve doğal yeteneklerine uygun olduğu takdirde kadınlara da koruyucu eğitim verilebileceğini savunur. Ona göre bir kadının koruyucu olarak yetiştirilebilmesi için erkeğe verilen eğitimin aynısının kadına da verilmesi gerekmektedir.²⁶

Yukarıda ifade edilen tüm düşünceler sıralandığında toplum içerisinde kadına verilmesi düşünülen statünün doğrudan kadının özellikleri ve yetenekleriyle ilgili olduğu görülecektir. Platon'a göre kadın da erkek gibi bir yaratılışa sahip olmakla birlikte fiziksel olarak aralarında farklar vardır. Fakat buna ek olarak yetenekleri bakımından kadınlar, erkeklerle

²³Platon, Devlet, 456 b.

²⁴Platon, Devlet, 455 e.

²⁵Platon, Devlet, 456 b.

²⁶Platon, Devlet, 456 d.

aynı işi yapacak doğaya sahipse, erkeklerle aynı eğitimi alabileceklerdir.

Bu doğrultuda Platon, kadının toplum içerisindeki pasif konumunun iyileştirilmesi için onun toplum içine aktif katılımının sağlanması gerektiğini düşünür ve tasarladığı ideal devletinde kadınlara bir takım görev ve yükümlülükler vermeyi uygun bulur. Kendisine verilen görevi doğrultusunda devlet içerisinde yer alacak olan kadın, doğal olarak annelik görevini her zaman yerine getiremeyecektir. Böyle bir durumda kadına ait temel görev olarak kabul edilen annelik, görev dağılımında başka görevliler tarafından yerine getirilecektir. Bu durumun zorunlu bir sonucu olarak, Platon'un ideal devletinde çocuklar annelerinden ayrılarak görevlilere teslim edilecek ve bakımını görevliler üstlenecektir. İdealize edilen bu devlet şeklinde kadın, çocuğa bakma işi ile uğraşmayacak, “yirmisinden kırkına kadar devlete çocuk doğuracak”²⁷ ve devlette üstlendiği görevleri yerine getirecektir.

Sözü edilen durum içerisinde çocuklar doğrudan anneye bağlı olmamaktadır. Aksine çocuklar devletin görevlendirdiği kişiler tarafından bakılmakta, başka bir deyişle devlete ait bir hale gelmektedir. Sayılan gerekçeler sebebiyle yalnızca çocukların değil kadınların da “ortak” oluşu düşüncesini ileri süren Platon, koruyucu olarak yetiştirilen kadınların ve onlardan doğacak çocukların ortaklığı düşüncesine sıcak bakar. Bunun gerçekleştirilmesi zor bir ideal olduğunu da kabul eden Platon, “savaşçılarımızın karıları hepsinin arasında ortak olacak; hiçbiri bir erkekle ayrı oturmayacak, çocukları da ortak olacak. Ana baba çocuğunu, çocuk ana babasını tanımayacak” diyerek devletin daha sağlam temellere oturacağını düşünmektedir.²⁸ Zira Platon'a göre kadın ve çocukların ortaklığında, insan türünün neslinin iyileşmesi için en iyilerin birlikte olması gerekmektedir.²⁹

Buradan hareket ederek söyleyebiliriz ki, Platon en iyi insanların, dolaşısıyla en iyi savaşçıların birlikteliği düşüncesinin bir sonucu olarak onlardan doğacak çocukların da iyi olacağı fikrine sıcak bakmaktadır. Bu açıdan

²⁷Platon, Devlet, 460 e.

²⁸Platon, Devlet, 449 c-d, 457 d.

²⁹Platon, Devlet, 459 a-d.

bakıldığında Platon'un, neslin bozulmasına karşı olduğunu açıkça söyleyebiliriz.

Buna ek olarak kadınlar, toplum içerisinde kendi doğaları ile ilgili işlerde de işlevsiz değildir. Erkeklerle ait işler konusunda yetenekli olan ve bu doğrultuda eğitime tabi tutulan kadınların yanında, yalnızca kadınlara özgü işler konusunda yetenekli olan kadınlar da kendi uzmanlık alanlarında yetiştirilebileceklerdir. Örneğin ebelik sanatının, kadının iyi yönünü teşkil ettiğini düşünen Platon, kadınların doğum gibi işlerde bir ustalığa sahip olduklarını, bunun yanında evlenmeye uygun olan kızların ve erkeklerin bu isteklerinde aracılık ettikleri hususunda da olumlu düşüncelere sahiptir.³⁰

4. SONUÇ

Her tarihsel dönem kendi şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Çalışmamıza konu edilen Antik Yunan döneminde kadının konumu ise yine aynı şekilde kendi tarihselliği içerisinde değerlendirildiğinde, kadının değeri, kadına biçilen roller, kadının toplumsal yaşamda belirleyici olamayışı ve kadının kimliksizliği genel olarak ataerkil toplum yapılarının ortak problemi olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarihsel dönemin bir parçası olarak Platon'un ve Sokrates'in yaşadığı dönem de aynı problemler yaşanmıştır.

Bu açıdan bakıldığında kadınların Platon felsefesindeki yeri, aynı zamanda onların tarih içerisindeki edilgin konumlarını bir kez daha gözler önüne sermiştir. Fakat bir konu olarak kadının felsefi metinlerde yer alması, şüphesiz üzerinde tartışma imkânını da ortaya çıkarmıştır. Geçmişten günümüze kadar devam eden tartışmalar, beraberinde kadının konumunu zaman içerisinde güçlendirmiş ve tarihin bir mirası olarak günümüz kadın algıları ortaya çıkmıştır.

Düşünsel anlamda bir geleneği bize taşıyan Platon'un eserlerine baktığımızda, dönemin geçmişten günümüze yansıyan izlerini görmek mümkündür. Düşünceleriyle tüm felsefe tarihinde büyük etkilere sahip olan Platon, tasarladığı ideal devlet düzeni ve bu düzen içerisindeki görev dağılımlarıyla

³⁰Platon, Phaidros, Çev. Hamdi Akverdi, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 240 b.

da sonraki dönemleri etkilemiştir. Sözü edilen ideal tasarımlar içerisinde kadının da ayrı bir yeri ve önemi vardır.

Bu çerçevede Platon, ortaya ideal bir devlet koyarken, devletin devamlılığı ve mutluluğu için zorunlu olarak kadın konusunu da tartışmalarına dâhil etmiştir. Kadının doğurganlık özelliğinin bir toplumun geleceği için vazgeçilmez önemi, onun felsefesinde belirli bir yapıya büründürülerek sistematik hale getirilmiştir. Devlet tarafından verilen eğitim sistemi içerisinde kadınlar da dâhil edilmiş, toplumun erkeklerinin aldığı bir takım eğitimlerden kadınların da almalarına imkân tanınmak istenmiş, yetenekli olanların ise yetenekleri ölçüsünde doğalarına uygun işlerde istihdamı öngörülmüştür. Fakat tüm bunların yanında kadınların devlete çocuk kazandırması, ev işleriyle ilgilenmeleri temel görevleri arasında her zaman var olmuştur. Buna göre ideal bir devlette bir kadının yapacağı şey, ilk olarak çocuk doğurmak, sonrasında ise erkeklerle birlikte yapabileceği her işi yapmak olmuştur. Sözü edilen tüm iş bölümlerinde erkeğin üstünlüğü her zaman vurgulanmakla birlikte, kadına verilen görevler sıralanırken ortaya ideal bir devlette var olması düşünülen ideal bir kadın portresi çıkarılmıştır.

Dışarıdan bir gözle bakıldığında Platon, ideal devletin yapısı içerisinde kadına, o zamana kadar sahip olmadığı bir takım hakları verdiği söylenebilir. Bu konuda eleştiri konusu yapılabilecek durum, kadının yine o zamana kadar olduğu gibi yine aktif bir konumda değil, yönlendirilen, yönetilen, devletin devamı ve mutluluğu için kullanılan bir araçtan öteye geçmediğini söylemek doğru olacaktır. Bu durumun, Antik dönemin yalnızca kadınlarla ilgili yargıları için geçerli olduğunu söylemek ise haksızlık olacaktır. Bunun yanında Antik dönemdeki kadın algısının günümüzdeki modern algıyla kıyaslanması da elbette yanlış olacaktır. Fakat geçmişte yapılan her olumlu düşünce ve eylemin sonraki dönem algılarında olumlu gelişmelere kaynaklık ettiği de gözlerden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

Bendason, Ney, Başlangıçtan Günümüze Kadın Hakları, Çev. Şirin Tekeli, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994)

- Berktaş, Fatmagül, Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın, (İstanbul: Metis Yayınları, 1996)
- Demiralp, Didem, “İlkçağ Anadolu Efsanelerinin “En Güzel”i: Troyalı Helena”, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, Cilt:4, Sayı:7 (2010), ss. 201-213.
- Duby, Georges, Kadınların Tarihi Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizelere, Çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Cilt: 1, 2005)
- Gleichauf, Ineborg, Anlamak İstiyorum: Kadın Filozoflar Tarihi, Çev. Leyla Uslu, (Ankara: Odtü Yayıncılık, 2007)
- Hesiodos, Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977)
- İbnü'l-Cevzi, Kadınlar Kitabı: Ahbar-un Nisa, Çev. Yusuf Ziyaoğlu, (İstanbul: Şule Yayınları, 2000)
- Kılıç, Hüseyin, Antikçağdan Günümüze Batı'da Kadın ve Cinsellik, (İstanbul: Otopsi Yayınevi, 2000)
- Kieckhefer, Richard, Ortaçağda Büyü, Çev. Zarife Biliz, (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2004)
- Namık, Mustafa, Eflatun, (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1933)
- Platon, Devlet, Çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002)
- Platon, Phaidon, Çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001)
- Platon, Phaidros, Çev. Hamdi Akverdi, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943)
- Platon, Şölen, Çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000)
- Platon, Timaios, Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001)
- Russel, Bertrand, Batı Felsefe Tarihi (Antik Çağ), Çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Say Yayınları, 1969)

SİCİLYALI İBN HAMDİS'İN ŞİİRİNDE TASVİR/BETİMLEME SANATININ YAPISI

KHALED KHALED

SIİRT Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ

Özet

Bu makalede biz; İbn Hamdis'in doğayı tasvir ederken kullandığı sanatsal teknikleri inceledik. Bu çerçevede onun şiirlerindeki betimleme sanatının yapısını ele alıp sanatsal tekniklerindeki yeteneklerini ortaya koyduk. Bunu gerçekleştiren onun tasvir içeren bazı şiirlerinden örnekler verdik.

Anahtar Sözcükler

Ibn Hamdis, Sanatsal Teknik, Açıklayıcı Betimleme, İzlenimsel Betimleme, Zati Betimleme

Abstract

In this article, we analysed the art techniques of Ibn Hamdis that he uses when he describes the nature. In this perspective, we display

his talents about art techniques by handling the structure of art of description in his poems. While doing this, we presented examples from some of his poems which includes description.

Keywords

Ibn Hamdis, Artistic technique, Impressionistic description, Explanatory description

بنية المشهد الوصفي في شعر ابن حمديس الصقلي

الوصف من الأغراض الأصيلة في الشعر العربي، فهو قديمٌ قَدَمَ هذا الشعر، و هو كذلك كالدائرة التي تحيط بجميع الأغراض الشعرية إحاطةً لا يمكنها أن تخرج من هذه الدائرة خروجاً تاماً، لذلك قال أحد الباحثين: ”يدخل هذا الفن في الأغراض الشعرية جميعها، ويمتزج معها امتزاجاً لا يمكن فصله عنها لأن الغلبة للوصف كما أجمع عليه نقادنا القدامى“⁽¹⁾، يُذكر في ذلك قول ابن رشيق القيرواني: ”الشعر إلا أقله راجعٌ إلى باب الوصف“⁽²⁾، ولا يخفى أنّ ما قصده ابن رشيق هو أنّ جميع الأغراض الشعرية إلا ما قلّ منها يتداخل والوصف، فالشاعر حين يتغزل بمحبوبته فهو يصفها من دون رب، وحين يمدح يصف الممدوح، وحين يرثي يصف محاسن الميت، وحين يهجو يصف مساوئ المهجوع، فضلاً عن أنّ الشعر منه ما قيل لغرض الوصف ذاته من دون أن يتداخل مع غيره من الأغراض.

لذلك كلّ لا غرابة أن يذهب عبد العظيم علي قناوي إلى أن: ”الوصف-في حقيقة الأمر-هو عمود الشعر وعماده، بل إنّ كلّ أغراض الشعر وصف“⁽³⁾، لأنّ جميع الأغراض الشعرية تدخل ضمن دائرة الوصف من دون أن تتخلّى عن غرضها الرئيس الذي نظمت القصيدة من أجله، يرى قناوي: ”أنّ فنّ الوصف هو أول ما نطق به الشعراء، لا ما يرى البعض من أن الشعر الحماسي هو أول ضروب الشعر، حتى إن رضينا بهذا الذي يقال، فإننا نترجع الشعر الحماسي إليه، لأنّه وصف لضروب من الشجاعة والفتوة وعرض لصور من البطولة والقوة“⁽⁴⁾. ممّا يؤيد ذلك ما ذهب إليه مصطفى صادق الرافعي حين نظر إلى الوصف من ناحية علاقته بنفس الإنسان وما جبلت عليه هذه النفس، من ميل فطريّ إلى كشف الموجودات، يقول: ”والوصف جزءٌ طبيعيٌّ من منطق الإنسان، لأنّ النفس محتاجة من أصل الفطرة إلى ما يكشف لها من الموجودات، وما يكشف للموجودات منها، و لا يكون ذلك إلا بتمثيل الحقيقة وتأديتها إلى التصوّر في طريق من طرق السمع والبصر

1 الفراجي، خالد شكر محمود صالح، شعر الرصافي البننسي دراسة موضوعية فنية، رسالة ماجستير، كلية التربية، ابن رشد، جامعة بغداد، ص 49

2 ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، ط5 بيروت 1981م، 2 / 294

3 قناوي، عبد العظيم علي، الوصف في الشعر العربي، الجزء الأول العصر الجاهلي، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، القاهرة، ط1، 1949م، ص42

4 نفسه، ص43

والغؤاد، أي الحسن المعنوي“ (5). ولأنّ الوصف له ماله من أهميّة في الشّعر فإنّه: ”لا يقوم به إلاّ شاعرٌ فحلّ“ ذو بصر ثاقب، وإحساس مرهف“ (6)، وقد يتفاضل الشّعراء في أوصافهم، فمنهم من يجيد وصف شيء ولا يجيد وصف آخر، وربما أجاد بعضهم الأوصاف كلّها، كامرئ القيس وأبي نواس وغيرهما من الشعراء المجيدين لفن الوصف (7)، وهذه المسألة فيها نظر، وتحري تبعاً لخبرة الشّاعر بالموصوفات ومقدرته الإبداعية على إعادة بنائها في النّصّ الشعريّ.

ويرى ابن رشيق أنّ: ”أحسن الوصف ما نعت به الشيء حتى يكاد يمثله عياناً للسامع“ (8)، وينقل عن بعض المتأخّرين أنّ ”أبلغ الوصف ما قلب السمع بصراً“ (9)، وشيبه بهذا ما قاله قدامة بن جعفر أيضاً حين ذهب إلى أنّ: ”الوصف إنّما هو ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والهيات“ (10)، ونحو ذلك ما ذهب إليه ما ابن السّراج في قوله: ”أحسن الوصف ما قام مقام العيان، وأغنى عنه“ (11).

أما المعين الأبرز لشعر الوصف فهو الطّبيعة بما فيها من صور خلاصة تستثير الشعراء، وتأسر أبصارهم وأفئدتهم، فلا غرابة إذاً أنّ تعدد موصوفاتهم وتنوّع من شاعر إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى، لذلك فإنّ محمّد عبد المنعم خفاجي لم يبالغ في حديثه عن الوصف في الشّعر الجاهليّ، إذ قال: ”الوصف هو باب واسع في العصر الجاهليّ سعة مناظر الحياة ومشاهد الوجود نفسها...“ (12)، ويقول شوقي ضيف عن ذلك ”ومن موضوعات شعرهم المهمة الوصف، وقد وصفوا كلّ شيءٍ وقعت عليه أعينهم في صحرائهم“ (13)، وقديماً أجمل ابن طباطبا العلويّ القول في أوصاف العرب وتشبيهااتهم فقال ”واعلم أنّ العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهاات والحكم ما أحاطت به معرفتها، وأدركه عيانها، ومرت به تجاريتها، وهم أهل وَبَرٍ، صحوونهم البوادي وسقوفهم السّماء، فليست تعدو أوصافهم ما رأوه منها وفيهما، وفي كلّ واحدة منهما في فضول الزّمان على اختلافها من شتاء، وربيع...“ (14)، فكيف الحال في صقلية، وشعراء صقلية عربٌ يجري على أوصافهم ما ذهب إليه هؤلاء النقاد، ولاسيما أنّ صقلية تمتاز بطبيعتها الساحرة، ومناظرها الخلّابة، وهذه

5 الرفاعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت 2000م، 3/ 91

6 قاوي، عبد الحميد، الصورة الشعرية النظرية و التطبيق، ص 167

7 ينظر ابن رشيق القيرواني، 2/ 295، و ابن السراج، أبو بكر محمد، جواهر ال آداب و ذخائر الشعراء و الكتاب، وزارة الثقافة، دمشق 2008م، 1/ 616

8 ينظر ابن رشيق القيرواني، 2/ 294

9 نفسه، 2/ 295

10 قدامة بن جعفر، أبو الفرج، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 130

11 ابن السراج، 1/ 615

12 خفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، دار الجيل، ط1، بيروت 1992م، ص 331

13 ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، ط22، القاهرة، ص 214

14 ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد، كتاب عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2005م، ص 15

الطبيعة الساحرة وقف الشعراء أمامها، بما ملكوا من صنعة فنيّة، يصفون بها ما يعاينون ويتفنون في ذلك، وقد تميزت صقلية بترفها وحسن مناظرها، وراح الصقليون يتغنون بمشاهدها ومواطن الجمال فيها يقول الدكتور شوقي ضيف: "كانت صقلية حنة من جنان العالم الإسلامي بما كانت تحمل فوق حقولها من رداء القمح الذهبي، ورداءات الكروم والبرتقال، ومزارع القطن الزمرديّة، وبساتين النخيل والموز والفواكه والزهور الأريجة،... لقد كانت حديقة كبيرة في البحر المتوسط... وطبيعي أن يتغنى بهذه الحديقة الفاتنة كثير من الشعراء" (15) ومن هؤلاء الشعراء عبد الجبار بن أبي بكر محمد بن حمديس الأزدي الصقليّ أبو محمد (447-527 هـ) الذي نشأ في صقلية وترعرع في ربوعها بين الرياض والأودية، فكانت مشاهد الطبيعة تأسر ناظره بما حوته من ألوان مختلفة من أزهار وأشجار وحيوانات، فضلاً عن مظاهر الترف الظاهرة فيها، ولاسيما في قصورها ومساجدها، ولذلك راح ابن حمديس يتفنن في وصف هذه المشاهد بما ملك من طبع شعري مزوج بصنعة فنيّة يُحسنها الشاعر ويدع فيها. وسيتبين من خلال دراسة نماذج من شعره ما له من مقدرة شعريّة في مجال الوصف وما له من مهارة في هذا الفنّ، فالوصف من أبرز الموضوعات التي تبين عن مقدرة الشعراء، وسأتناول في شعر ابن حمديس الوصف من خلال ثلاثة أنماط:

- الوصف التجريديّ أو النقليّ.
 - الوصف التعبيريّ الانفعاليّ.
 - الوصف الذاتيّ النفسيّ أو الداخليّ.
- الوصف التجريديّ أو النقليّ

الوصف تحت هذا العنوان يكون تجريدياً فلا أثر لخلجات النفس والوجدان في هذا الوصف، إنّما تكون حواس الشاعر هي الأداة التي تنقل المشهد الموصوف، فالعين تصف الموجودات وصفاً دقيقاً لتبني مشهداً فنيّاً يصنعه الشاعر صنعاً، ولذلك يكون هذا النمط من الوصف بعيداً عن الطبع، إذ من المعلوم أنّ الشعر كلّما كان للنفس أثر فيه اقترب من دائرة الطبع كشعر الرثاء الذي يعبر عن خلجات النفس (16). بينما يدخل الشعر دائرة الصنعة الفنيّة أو يكون أقرب لها إذا كانت الغاية منه تفصيلاً ما ينقله من الواقع تفصيلاً دقيقاً ليثبت براعته الفنيّة ومقدرته الشعريّة، لذا يهتم الشاعر في هذه الحال بتناول دقائق المشهد فيرسم مختلف الجزئيات، بعد أن يتجرّد من الحلول في الوصف ويُسلم شاعريته المجردة منهما إلى الصنعة الفنيّة وأدواتها، ولربما اتجهت غاية الشاعر إلى إظهار مقدرته الشعريّة على الوصف وإتقانه لهذا اللون من الشعر وكأنه آلة تسجّل ما ترى، ثم يتفنن برسم المشهد الواقعي في إطار من الصنعة الفنيّة. ويبدو أنّ حياة الترف التي عاشتها صقلية أثرت في هذا اللون من الشعر، كما أثر تنوع الثقافات في المشرق العربيّ في صنعة المولدين في العصر العباسي (17). ولم يخل شعر ابن حمديس من هذا النوع من الوصف، ولعلّ مشهد الحيوان هو أكثر ما يتجلى فيه هذا النمط من الوصف، وسيدرس البحث هذا المشهد من زاوية بنية المشهد الوصفيّ التجريديّ، ليقف

15 ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، عصر الدول و الإمارات (ليبيا-تونس-صقلية)، دار المعارف القاهرة 1992م، 370

16 الهياوي، محمد، الطبع و الصنعة في الشعر، مكتبة النهضة المصرية 1358هـ، ص 17-19

17 ضيف، شوقي، الفن و مذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، ط 11، القاهرة، ص 141

على تحليل نماذج شعرية وصفية للحيوان في إطار الوصف التحريدي أو النقلي، وفضلاً عن مشهد الحيوان سيدرسُ البحثُ مشاهد أخرى يتجلّى فيها هذا النمط من الوصف.

يكاد وصف الحيوان يطغى على وصفيات ابن حمديس في شعره من حيث الكثرة والتنوع، فمن حيث الكثرة بدا واضحاً أنه أكثر من وصف الحيوان، ولاسيما الخيل، فقد تناول وصف الخيل في عشر مقطوعات (18)، وكذلك وصف الصقور والكلاب (19). فضلاً عن الحيوانات الأخرى، ومن حيث التنوع بدا واضحاً أنه لم يقتصر على وصف نوع واحد من الحيوانات، إنّما اهتم بوصف مختلف الحيوانات (الحيوانات الحرة، الحيوانات الأليفة أو المروضة).

مما ورد في وصفه للخيل، قوله -من الخفيف-: (20)

شعرات منيرة للعيون	أدهم كالظلام تشرق فيه
شاهدات بهنّ نفي الظنون	كالذي يخضب المشيب ويبقي

يصف الفرس بأنه أسود اللون كالظلام، سوى بعض الشعرات التي تضفي نوراً يجعل العيون ترى من خلاله، ثم يشبهه بياض بعض الشعرات في هذا الفرس الأسود بالذي يخضب شعره الأبيض، ولكن تبقى لديه بعض الشعرات دليلاً على شبيهه، ويتناول الوصف هنا اللون وحسب من دون إسقاط أية مشاعر أو عواطف عليه، إنّهُ بوصفه هذا يبيّن عن الصنعة الشعرية في الوصف في إطار صورة فنية شبه فيها لون الفرس بلون الشيب، فاتجهت عنايته إلى الصنعة الفنية في هذا الوصف التحريدي. ومن ذلك أيضاً قوله يصف فرساً -من المتقارب-: (21)

ويجري به كلّ عزقٍ كريم	وأدهم ينهب عُرض المدى
وأرساغ جأبٍ، وساقٍ ظليم	بعيني عقابٍ وشذقي غرابٍ
مدّوسٌ تصفّلُ منه أديم	كأن البروق على جسمه
بدت منه في وجهٍ ليلٍ بهيم	وتحسبُ غرّةً صبح منيرٍ

18 نفسه، ص 138

19 نفسه، ص 144

20 ابن حمديس، عبد الجبار، ديوان ابن حمديس، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1960، ص 497

21 نفسه، ص 424

يرصد الشّاعر في هذه الأبيات أوصاف الفرس، ويهتمّ بصياغة الجزئيات وتناولها، متّجهاً إلى غرض الوصف ذاته في قالب من الصنعة الفنيّة، فيذكر من صفات الفرس أنّه أسود أغرّ، له عينا العقاب، وشدقا الغراب، وأرساخ حمار الوحش، وساقا ذكر النّعام، ثم يختم هذا المشهد الوصفيّ المجرّد من جميع الأحاسيس والمشاعر بتشبيه غرّة الفرس في بياضها بالصُّبح المنير، ولونه الأسود بالليل الحالك، ولا يخفى في المشهد أثر الصنعة المشرقية في بناء عناصر الموصوف.

إنّ الشّاعر يعنى بذكر هذه الجزئيات التي أُشير إليها سالفاً لغرض صنعة مشهد وصفيّ مجرّد ليبين عن مقدّراته وبراعته في فن الوصف، وإلاّ فما مراده من هذه الأوصاف؟. إنّ الوصف هنا ليس لشيء سوى الوصف ثم الدّلالة على قدرته على إتقان صنعة الوصف، وقد ألجأه ذلك إلى المبالغة أحياناً، وفي ذلك يقول على مصطفى المصراي: ”كان يصف في تصاويره الواقع وينقل الرسوم ولكن بحسن وإثارة، وقد يبالغ في الوصف كما نرى من هذا البيت الذي زعم أنّ التكمّل بالقصر يعيد الأعمى مبصراً“ (22). يقول-من البسيط-: (23)

قصّر لو أنّك قد كحلت بنوره
أعمى لعاد إلى المقام بصيراً
واشتقّ من معنى الحياة نسيمة
فيكادُ يُخَدِّثُ للعظام نُشورا

ويشير الدكتور إحسان عباس محقق ديوان ابن حمديس إلى براعته في تناول الجزئيات بقوله: ”وقد كان معاصروه ومن جاء بعدهم يعجبون ببعض المعاني المبتكرة والصور في وصفه أو بناحية الدقة الجزئية في شعره الوصفيّ عامّة“ (24)، ومن ذلك قوله في وصف أسدٍ-من الطويل-: (25)

هزيرٌ له في فيه نازٌ وشنّرةٌ
فما يشنوي لحم القتيل على الحمر
سراجاه عيناه إذا أظلم الدّجى
فإن بات يسري باتت الوحش لا تسري
له جبهةٌ مثل المجرّ ومعطسٌ
كأنّ على أرجائه صبغة الجبر
يصلصل رعدٌ من عظيم زئيره
ويلمع برقٌ من حماليقه الحمر
له ذنّبٌ مُسْتَبْطٌ منه سوطُهُ
ترى الأرض منه وهي مضروبة الظهر

22 ابن حمديس، ص32

23 نفسه، ص545

24 نفسه، ص17

25 نفسه، ص549

هذه الأبيات تبين مقدرة الشاعر على رصد الجزئيات المختلفة في الوصف، فابن حمديس يعتمد في صناعته هذه على رصد التفصيلات المادية لموصوفه الأسد، فيصف ما تلتقطه عينه، لذلك يرصد جزئيات المشهد، فيصف أشياء من مثل فيه و عينيه وأنفه وصوت زئيره وذيله وغير ذلك فهو مولع برصد جزئيات المشهد الوصفي، ثم يأتي بأوصاف متعاقبة بما يملك من حس مرهف جميل، وهو ما يتميز به ابن حمديس، والشواهد على هذا النمط من الوصف-أعني الوصف التجريدي-وفيرة في ديوان الشاعر، ولا بأس من ذكر بعضها، فمن ذلك مثلاً قوله يصف سيفاً-من الطويل-:(26)

وأبيضَ ماضٍ لا يقِي من غراريه
عَدَاةَ قِرَاعِ الهامِ دَرْعٌ ولا تترسُ

ومن ذلك مثلاً وصفه لدرعٍ دقيقة الحلق حصينة-من الطويل-:(27)

وفضاضة حُضراءِ ذاتِ حباثِكِ
إذا لَيْسَتْ فَاضَتْ على بَطَلٍ كُفُو
لها لِينٌ لمسٍ لا يخافُ خشونَةً
تشافها من حدِّ ذِي شُطْبٍ مُهُو
على أنها من نَسْجِ داودِ نَجْرَةً
أدقَّ على الأبصارِ من أثرِ الرِّفو
تروكُ منها زُرْقَةً فكأَتْها
سماءٌ بدَّتْ للعينِ في رونقِ الصحو
تردُّ الردى عن ذمِّها فكأَتْها
تَدْرَعُ من سُحْطِ الأَسِنَّةِ بالعفو

و يتضح في الأبيات أثر الصنعة الوصفية من خلال ثلاثة جوانب؛ هي: ائتلاف أجزاء الوصف، والتحام عناصره، ودقة التعبير عن الموصوفين خلال استثمار قدرة الخيال في بناء الصورة الكلية لأجزاء الموصوف. ومن ذلك مثلاً وصفه لهلال-من السريع-:(28)

انظرُ إلى حسنِ هلالٍ بدا
يَهْتِكُ من أنوارِ الجندسا
كمِنْجَلٍ قد صِيغَ من عَشَجِدِ
يحصُدُ من زَهْرِ الرِّبِيِّ تَرَجَسًا

26 ابن حمديس، ص 280

27 نفسه، ص 521

28 نفسه، ص 553

جاءت هذه الأمثلة وغيرها تحت نمط الوصف التحريديّ الذي أراد الشاعر أن يبين من خلاله مقدّمته وبراعته في صنعة المشهد الوصفيّ، لكنه لم يكن ليوجّه عنايته إلى هذا النمط فقط، وإنّما وجهها إلى نمط آخر من الوصف هو الوصف التعبيريّ الانفعاليّ، وهذا ما سأتناوله في الفقرة الآتية.

الوصف التعبيريّ الانفعاليّ:

هذا نمط آخر من الوصف اتجهت عناية ابن حمديس إلى وصف الموجودات في إطاره، وإذا كان ابن حمديس قد وصف مختلف الأشياء وصفاً تجريدياً وتفنّن في ذلك، فإنّه في الوقت ذاته شاعرٌ تحرّكه العواطف والانفعالات التي تنبض من وجدانه، لذلك فإنّه شخص موصوفاته حيناً وأضفى عليها عنصر الحوار حيناً آخر، كلّ ذلك لينقلها من الجمود إلى الحيويّة، فتغدو صنعة الشاعر الفنية مفعمة بالحياة نابضة بالأحاسيس، لذا فهو لا يهتمّ بالإطار الخارجي لمشهد الوصف وحسب، إنّما يتغلغل إلى مكونات الموصوف صانعاً لوحاتٍ حركيّة بثورة الانفعال الوجداني. من ذلك مثلاً قوله بصف المشيب ويذكر تشوّقه إلى موطنه صقلّيّة- من المتقارب-: (29)

نفي همّ شيبى سرور الشباب	لقد أظلم الشيب لما أضاء
قضيت لظل الصبا بالزوال	لما تحوّل عني وفاء
أأكسو المشيب سواد الخضاب	فأجعل للصبح ليلاً غطاء؟
وكيف أُرخي وفاء الخضاب	إذا لم أجد لشبابي وفاء

يصف الشاعر الشيب وما أثاره في نفسه، وما نتج من الهموم التي طغت على شبابه، متكئاً على أداة التشخيص، إذ جعل للشيب همّاً وللشباب سروراً، ثمّ أتبع ذلك بوصف مآل الشيب، وإرادة الشاعر من ذلك أن يعبر عمّا في نفسه من خلجات وما فيها من مآسى وهو بعيدٌ عن موطنه صقلّيّة حيث ذكريات الصبا، لكنّ هذا الوصف لم يرتق إلى نمط الوصف الذاتيّ، إنّما بقي في إطار الوصف التعبيريّ الانفعاليّ، لذا نراه يعتمد على تشخيص الشيب في إخراج هذا المشهد الوصفيّ التعبيريّ، وليس الشيب وما فعله به إلاّ معادلاً للغربة ومآسيها، وها هو ينتقل بعد ذلك إلى ذكر شوقه إلى وطنه مشحّصاً الريح، ومحاوراً لها، لعلّها توصل أشواقه من غربته الحزينة إلى موطن صباه الذي تنكّب بالمصائب، يقول -من المتقارب-: (30)

فبتُّ من الليل في ظلمةٍ	فيا عُرّة الصبح هاتي الصّبا
-------------------------	-----------------------------

29 ابن حمديس، ص3

30 ابن حمديس، ص3

وَرَوَّيْتِ مِنْهُ الرِّبْوَعِ الظَّمَاءِ	ويا ربيعٍ إِمَّا مَرَّيْتِ الحِيا
لَأَمْلَأَهُنَّ مِنَ الدَّمْعِ ماءً	فسوقِي إِلَيَّ جِهَامَ السَّحَابِ
فَمَا زَالَ فِي المَحَلِّ يَسْقَى البِكاءِ	ويسقي بِكَائِي رِيعَ الصَّبَا
يَطِيَّبُ طِيبٌ ثَرَاهَا الهِواءِ	ولا تعجبي فَمَعَانِي الهِوى
تَزودُ فِي الجِسمِ مِنْهَا ذِماءِ	ولي بَيْنَهَا مَهجَةٌ صَبَّاءُ
كَمَا تَتَمَشَّى الذَّنَابُ الصَّبْرَاءِ	ديارٌ تَمَشَّتْ إِلَيْهَا الخَطُوبُ

ومن ذلك قوله يصف مجمرة بخور-من الطويل-:(31)

تَدور إِذَا حَرَكْتَهَا فِي حِشَا كُرَّةِ	ثَلَاثَةَ أَفلاكِ عَنِ العَيْنِ مَضْمَرَةٍ
مُوافِقَةٍ مِنْهَا الخِلافِ مُقَرَّرَةٍ	فَلا فَلَكَ إِلا يُخَصُّ بِدَوْرَةٍ
تَرى النَّارَ فِيها لِلبُخُورِ مُسْتَعْرَةٍ	ولِلفَلَكَ النَّارِي مِنْهُنَّ كَفَّةٌ
وَرِاءَ حِجابِ وَهي غَيرِ مُؤَثَّرَةٍ	تَمُرُّ عَلَيَّ فَرشِ الحَرِيرِ وَغَيرِها
مُصنَدِلَةٍ أَنْفاسُهُ وَمَعنَبِرَةٍ	وَتَبدي دِخاناً صاعِداً مِنْ مَنافِسِ
لِها فَلَكَ فِي الأَرْضِ فِي جِوفِ مِجْمَرَةٍ	وَلَمْ أَرَ ناراً تَطعَمُ التَّدَّ قَبْلِها
فَتَصعَدُ أرواقاً لَطافاً مِعْطَرَةٍ	تَلطِفُ أَجساماً كَثافاً بِلذعِها

لا يكتفي الشاعر بوصف مجمرة البخور من خلال رصد جزئياتها، إنما يجسدها، فَيَقْلِكُ مِنْ أَفلاكِها كَفَّةٌ تُسَعِّرُ النَّارَ فِيها البُخُورَ، وَهذِهِ البُخُورُ تَمُرُّ عَلَيَّ فَرشِ الحَرِيرِ مِنْ دُونَ إِيْذائِها، بل إن فِيها مِنَ الدِّخانِ ما يُلَطِّفُها بِأَنْفاسِها الطَّيِّبَةِ فَجَعَلَ لِلبُخُورِ أَنْفاساً لَطيفَةً، ثُمَّ شَخَّصَ المِجْمَرَةَ بِأَنَّ جِعلِها كائناً حَيًّا يُطعَمُ التَّدَّ، وَيَلطِفُ الأَجسامَ لِتنبعثَ مِنْها أرواحٌ مِعْطَرَةٌ لَطيفَةٌ.

وإِلاَ حَظَّ أَنَّ التَّفَاعُلَ الوِجْدَانِيَّ يَبْلُغُ مَبْلَغاً عَظِيماً فِي الأَبْيَاتِ الثَّلَاثَةِ الأَخِيرَةِ السَّالِفَةِ، وَذَلِكَ عِنْدَمَا يَجْعَلُ الشَّاعِرُ لِلدَّخَانِ الصَّاعِدِ مِنَ المَجْمَرَةِ أَنْفَاساً طَيِّبَةً، وَعِنْدَمَا يَجْعَلُ النَّارَ تَطْعَمَ، وَأَخِيراً تَنْطِيبَ الأَجْسَامِ بِالبُخُورِ المِتصَاعِدِ بِالنَّارِ الَّتِي فِي جَوْفِ المَجْمَرَةِ. مِنْ ذَلِكَ أَيْضاً، وَصَفُ الشَّاعِرِ لَشَقَائِقِ التَّعْمَانِ الَّتِي تَضْفِي عَلَى رَوْضَةِ الغَزْلِ الحَرَكَةِ وَالحَيَوِيَّةِ، وَيُظْهِرُ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَهَارَتِهِ فِي تَشْخِيسِ شَقَائِقِ النِّعْمَانِ الَّتِي تَهَيِّجُ بِالأَرْوَاحِ وَتَحْرُكُ- مِنَ الطَّوِيلِ:- (32)

نظرتُ إلى حُسْنِ الرِّيَاضِ، وَغِيْمِهَا	جَرَى دَمْعُهُ مِنْهُنَّ فِي أَعْيُنِ الرِّهْرِ
فَلَمْ تَرَ عَيْنِي بَيْنَهَا كَشَقَائِقِي	تَلْبِلِبِلُهَا الأَرْوَاحِ فِي القَضْبِ الحِضْرِ
كَمَا مَشَطَّتْ غَيْدُ القِيَانِ شَعُورَهَا	وَقَامَتْ لِرَقْصٍ فِي غَلَاثِلِهَا الحُخْمَرِ

ابن حمديس من الشعراء المبرزين في ميدان الوصف، يظهر ذلك جلياً في ولعه بتشخيص الموصوفات وتحسيدها، فعندما يصف البرق نراه يُجسِّده في صورة طائر ينقضُّ من المغرب إلى المشرق، ولا يكفي بذلك بل يجعل للطائر سُحباً تنبعُّ منها كتلة تيرة من النَّفْطِ المَشْتَعِلِ، تأتي على ظلام الليل، ولو تسنى لهذا التور أن يبقى في الليل لكان مثل المصنَّع للذهب. و لا يخفى جمال هذه الصورة الضوئية، فهذا الطائر المنير له ماله من أثر في جلاء ظلام الليل، لتأمل قوله في هذه الأبيات -من السريع-: (33)

وطائرٍ فِي الجَوِّ مِنْ مَغْرَبِ	فِي قِطْعَةِ اللَّيْلِ إِلَى مَشْرِقِ
كَأَنَّمَا تَنْبَعُّ مِنْ سَجْبِهِ	شِعْلَةٌ نَفْطٍ لِلدَّجَى مُخْرِقِ
لَوْ كَانَ يَبْقَى نُورُهُ فِي الدَّجَى	كَانَ كَحَطِّ التَّبْرِ فِي المِيلِقِ

من أمثلة تجسيد الموصوفات أيضاً ما نجده في تحسيد صورة النهر في هيئة طائر النسر، يقول-من الطويل-: (34)

وَمُرُورِ صَدَى الرُّوضَاتِ يَسْحَبُ دَائِباً	عَلَى الأَرْضِ مِنْهُ جُحْمَةٌ تَتَبَعُصُ
---	---

32 ابن حمديس، ص 192

33 نفسه، ص 335

34 نفسه، ص 291

إِذَا مَا جَرَى وَاهْتَرَزَ لِلْعَيْنِ مُزِيداً
حَسِبْتَنِي بِهِ فَرَوْاً مِنَ التَّسْرِ يُنْقَضُ
وَتَنَسَابُ مِنْهُ حَيَّةٌ غَيْرُ أَنُهَا
تَطُولُ عَلَيَّ قَدْرُ الْمَسَابِ وَتَعْرُضُ
وَتَحْسَبُهُ إِنْ حَبَّكَتْ مَتْنَهُ الصَّبَا
عَمُوداً عَلَاهُ النَّقْشُ وَهُوَ مُفَضَّضُ

تظهر براعة ابن حمديس في بناء هذا التشكيل الصوري، ويبنى هذا المشهد بناءً فنياً متقناً تبدو فيه الصور الجزئية متعاقبة في لوحة متكاملة، ومن أمثلة تشخيص الموصوفات في شعره تشخيصه لسحابة ممطرة في صورة أمّ حين وضعها لجنينها، يقول-من الكامل-: (35)

وَمُؤَدِمَةٌ لَمَعِ الْبُرُوقِ كَأَنَّمَا
هَزَّتْ مِنَ الْبَيْضِ الصَّفَاحِ مَتُونَا
وَسَرَّتْ بِهَا الرِّيحُ الشَّمَالَ فِكَمِ يَدِ
كَانَتْ لَهَا عِنْدَ الرِّيَاضِ يَمِينَا
صَرَخَتْ بِصَوْتِ الرِّعْدِ صَرَخَةَ حَامِلِ
مَلَأَتْ بِهَا اللَّيْلُ الْبُهِيمِ أَنِينَا
حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ بِمَضْمَرِ حَمَلِهَا
أَلْقَتْ بِحَجْرِ الْأَرْضِ مِنْهُ جَنِينَا
قَطْرًا تَنَازَرَتْ حَبُّهُ فَلَوْ أَنَّهُ
دُرٌّ تَنْظَمُهُ لَكَانَ ثَمِينَا
وَكَأَنَّمَا عُمِي الرِّيَاضِ بِدَمْعِهِ
كُئِبِبَتْ مِنَ الرَّهْرِ الْأَبْيَقِ عَيْونَا

ليس الوصف هنا مجرداً من الأحاسيس، إنه مُفعم بالحركة، معبر عن الوجدان عن طريق تفاعل الشعاع الوجداني مع الموصوف، تفاعل لا تكتفي شحناته العاطفية بالوصف إنما تتغلغل إلى أعماق الموصوف لتدفعه إلى فورة الوجدان حتى إذا ما وصل إلى هذا التفاعل توقّف الشاعر من دون أن يخلع ذاته على الموصوف، وكأن مهمة الشاعر هنا الكشف عن المشاعر الوجدانية ونوازعها وحثها على البروز في مساحة الإبداع الشعري، كلّ ذلك بدا في تكتيفه للصور الوجدانية في الأبيات المذكورة، بتشخيص السحابة الممطرة في صور عديدة متكافئة على هذه الأفعال المواترة المتداخلة: (هزّت، سرّت، كانت، صرخت، ملأت، ضاقت، ألقت...)، ويتحدّث الدكتور أسامة اختيار عن ظاهرة ولع ابن حمديس بتشخيص الموصوفات فيرى أنّ ذلك: ”يعبر عن شاعريته وعمق إحساسه بالموجودات من حوله“ (36)، ويستشهد لذلك بأبيات يصف فيها الشاعر الفجر: ”فيشخصه جنيناً لأنّ من الرّنج أدرك جنينها أنّ دورة حياته لا تتجاوز يوماً واحداً فشيئاً وهم تفكيره

35 نفسه، ص 490

36 اختيار، أسامة، الشعر العربي في جزيرة صقلية، وزارة الثقافة، دمشق 2008، ص 180

في ذلك“ (37)، يقول ابن حمديس- من الطويل-: (38)

كَأَنَّ انْصِدَاعَ الْفَجْرِ نَارٌ يُرَى لَهَا
وراءَ حجابٍ حالِكٍ تَقَسُّ بِسَمِو
وتحسبُهُ طفلاً من الرُّومِ طَرَقَتْ
به من بناتِ الرَّجْحِ قائِمةٌ أُمُّ
أَعْلِمَ في أحشائها أَنَّ عُمُرَهُ
لدى وَضَعِهِ يَوْمَ فَشَيْبُهُ الْوَهْمُ

لعلّ ما يميز هذه الأبيات من غيرها من ناحية المشهد الوصفيّ طريقة الشاعر في عرض مشهد الوصف وأسلوبه التعبيري في ذلك، فضلاً عن أنّ هذا النمط من الوصف التعبيريّ الوجدانيّ يتميّز ببروز المقابلات الضديّة، حين يقابل بين اللَّيْلِ والأَمِّ الرُّنْجِيَّةِ من جهة، وبين الفجر والحنين من جهة أخرى. إن هذه المقدرّة الإبداعية في تمثيل الموصوفات من أهم خصائص شعر ابن حمديس في شعره الوصفيّ، ولذلك شغل هذا الأثر جانبا من الباحثين في شعره والدارسين له، فوقفوا عنده ووقف المعجبين بهذه القدرة الفنيّة التي لا تكون إلا لشاعر امتلك إلى جانب القريحة الشعريّة طاقةً فوّارة من الإحساس بالموجودات مع القدرة على تمثيل هذا الإحساس في نصوص شعريّة تكاد تأتيه في وحي الشعر مياسرّة، وإنّ جَوَدَ بعضُها أو اجتهد في صناعته من غير تكلفٍ أو اجتلابٍ تتضح فيهما معاندة القريحة أو معاسرتها.

الوصف الذاتي النفسي أو الداخلي:

عندما تتأجج المشاعر في نفس الشّاعر وتتكاثف، فإنها أن تدفعه إلى التعبير عنها، ولأنّ الشاعر من يشعر بجوهر الأشياء بما تعنيه هذه العبارة من إichاءات فإنّه لا يعبر عن هذه المشاعر تعبيراً مباشراً، بل إن هذه المشاعر تنتظر الفرصة المناسبة لتخرج في أبهى حُلّة، وخير الفرص لذلك حين يكون الشاعر متأملاً للطبيعة من حوله ينظر إلى الموجدات ويراقبها، ثم لا يلبث أن يرى نفسه بما فيها من لواعج وأشجان، فيسقط ذاته عليها ومن هنا يغدو المشهد الوصفي معادلاً موضوعياً لذات الشّاعر من خلال اندماج هذه الذات في هذا المشهد وتفاعله معه، لذا لا يجد الشّاعر غضاضة من أن يبين علاقته بهذه الموصوفات لأنّه يرى ذاته فيها، وهذا ما يميز هذا النمط من الوصف من سابقه.

وإذا كان ابن حمديس شاعراً مبرزاً في الوصف فإنّ تجربته الشعريّة بما فيها من آمال وآلام فضلاً عما عاناه في غربته، أسهمت إلى حدّ كبير في تميزه في هذا النمط من الوصف، فراح يجلو ما بينه وبين الموصوفات من علاقات مختلفة تحمل في طياتها مشاعر عميقة موحية، من ذلك مثلاً وصفه لشمعة- من الطويل-: (39)

37 نفسه، ص 180

38 ابن حمديس، ص 406

39 ابن حمديس، ص 311

وتحسبها ثلثي ضروباً من الحوى
تَحَكِّمَ فيها من غرامي المتنوع
كسقمي وإيراقني وصبري وموقفي
وصمتي وإطراقني ولوني وأدمعي

إنه يرى في هذه الشمعة صبره ومرضه، وما فيهما من صمت وإطراق ولون شاحب ودموع مذبية للشمعة ، لتدوب نفس الشاعر معها، ومن قبيل ذلك أيضاً قوله في هذين البيتين -من المجتث-(40)

الصبح شرُّ بغيضٍ
والليلُ خير حبيبٍ
فما أُحَدِّثُ إِلَّا
عن مرضي وطبيبي
فالصبحُ أبعدَ مَنِي
قُتِرَ الغزال التريب
فلو قضيت لقلبي
لما شكنا من وجيب
أمتٌ عينٌ صباحي
يوماً وعينٌ رقيبِي

يسقط ابن حمديس مشاعره على الليل والصبح، فالشاعر يكره الصبح لأنه يُبعد عنه محبوبه، لذا يغدو الصبح علته ومرضه، أما الليل فهو الدواء لهذا المرض، وتتكزّر صورة الليل الهانئ لدى الشاعر، لتكون صفو الحياة لديه، وليكون الليل ميداناً يصارع فيه الشاعر الهموم فيصرعها ويهزمها، لذلك كان ليله قصيراً جرياً على عادة ليل المحبين، وما قصر الليل إلا ترجمةً لمشاعر الشاعر وعواطفه الذاتية التي يسقطها على الليل، فالليل قصيرٌ صافٍ إن ظفر المحب بلقاء الحبيب، يقول-من المنسرج-(41)

يا ليلَةً قُتِرَتْ إِذْ ظَفَرْتُ بِهَا
لأُنْتُ صَفْوُ الحِياةِ لو دُئِمْتُ
هزَمْتُ فيك الهمومَ فأنهزَمْتُ
بكَرٍ شُفْرِ الكؤوسِ والكُمْتُ
وكادَ ليلِي يكون من قَصِرٍ
عَيرَ زَمَانٍ مجدّدِ الوقتِ

في مشهد آخر تتأجج نزعة الحنين إلى الوطن في نفس ابن حمديس في غربته وبعده عنه، ولعلّ نزعة

الحنين هذه لم تترك أثراً كبيراً في نفس شاعرٍ مثلما تركت في نفس ابن حمديس، حتى إنه شبّه نفسه وما آلت إليه من أسى في غربته بنسر هريم لم يقوَ على الكسب، فراحت فراخه تطعمه، ونقرأ في ديوانه هذا الخبر: ”أخبرني أبو محمّد عبد الجبار وقد سألتُه عن التمثيل بالنَّسر فقال: ذكر بعض العلماء بأسرار الحيوان أنّه ليس في الطَّير ما يطعمه ولده إلا النَّسر إذا ضَعُفَ عن الطَّيران للنَّكسب“ (42). وفي ذلك يقول-من البسيط-: (43)

وَعَيَّرَ الْحَادِثَاتِ قَفْشِي*	أَسْلَمَنِي الدَّهْرُ لِلرَّزَايَا
فَصَرْتُ أَعْيَا وَلَسْتُ أَمْشِي	وَكُنْتُ أَمْشِي وَلَسْتُ أَعْيَا
يُطْعِمُهُ قَرْتِخُهُ بِعُشٍّ	كَأَنْتِي إِذْ كَبُرْتُ نَسْرٌ

ابن حمديس الذي آلت حاله إلى هذا الوصف؛ ظلّت نوازع الحنين تُحرِّك عواطفه إلى وطنه، لذلك عندما يرى زهر التيلوفر يُسقط عليه مشاعره في غربته، يقول-من الطويل-: (44)

تَفْتَحُ فِيمَا بَيْنَهُنَّ لَهُ زَهْرٌ	وَتَيْلُوفِرٍ أَوْزَاقُهُ مُسْتَدِيرَةٌ
عَوَامِلُ أَرْمَاحِ أُسْتَتُّهَا حَمْرُ	كَمَا اعْتَرَضْتُ خَضْرُ التَّرَاسِ وَبَيْنَهَا
كَلَانَا عَنِ الْأَوْطَانِ أَرْعَجَةَ الدَّهْرُ	هُوَ ابْنُ بِلَادِي كَاغْتَرَابِي اغْتَرَابُهُ

وها هو يصف حنينه إلى وطنه بإسقاط شعور الحنين على الثوب، فيشبه حنينه بحنينها ويتمنى أن يعود إلى موطنه الذي ما فتح قلبه معلّقاً به، يقول-من الطويل-: (45)

42 نفسه، ص 287

43 نفسه، ص 287

* رأى محقق ديوان ابن حمديس أنّ كلمة (قفشي) صوابها (نقشي)، والقفش النكاح، والنقش: السّمت والطالع، ينظر الديوان: 278

44 ابن حمديس، ص 185

45 نفسه، ص 33

أحَنّ حنين النيبِ للموطنِ الدَّيِّ
مغآني غوانيه إليه جواذبي
ومن سار عن أرضي ثوى قلبُهُ بها
تمنّى له بالجسم أوبة آيب

لقد وقف ابن حمديس أمام جمال الطبيعة الباهر بما ملك من صنعة الشعر و بما أوتي من طبع شعري ليصف مشاهدنا ، إنّه ابن بيته التي يقول الدكتور إحسان عباس عنها وعنه: "لم تنجب مثله صقلية في الشعر، ولم يقصر عن أجود ما وصلته الأندلس (باستثناء فن التوشيح)، و ربما لم ينشأ من شعراء المغرب من يضاهيه قوة و تنوعاً، فهو يمثل ثمرة الشاعرية المغربية في أزهى عصور السيادة السياسية بالمغرب، وقد تأثر بالبيئات الثلاث"⁽⁴⁶⁾، يريد الأندلسية والصقلية والمغربية.

نتائج البحث:

1. يتبين من خلال دراسة نماذج من شعر ابن حمديس ما له من مقدرة شعرية في مجال الوصف وما له من مهارة في هذا الفن.
2. نجد في شعر ابن حمديس ثلاثة أنماط من الوصف: الوصف التجريدي أو النقلّي، الوصف التعبيري الانفعالي، الوصف الذاتي النفسي أو الداخلي.
3. يكاد وصف الحيوان يطغى على وصفيات ابن حمديس في شعره من حيث الكثرة والتنوع.
4. يرصد الشاعر الموصوفات و بهتم بصياغة الجزئيات، متجهاً إلى غرض الوصف ذاته في قالب من الصنعة الفنية.
5. نرصد في شعره وصفا تجريدياً لكننا نلمس عنايته بنمط آخر من الوصف هو الوصف التعبيري الانفعالي وهو الأبرز.
6. شخّص موصوفاته، ونقلها من الجمود إلى الحيوية، فغدت مفعمة بالحياة نابضة بالأحاسيس.
7. بنى مشهد الوصف بناءً فنياً متقناً بدت فيه الصور الجزئية متعاقبة في لوحة متكاملة.

ثبت المصادر و المراجع

1. اختيار، أسامة، الشعر العربي في جزيرة صقلية، وزارة الثقافة، دمشق 2008.
2. ابن حمديس، عبد الجبار، ديوان ابن حمديس، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1960.
3. خفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي، دار الجيل، بيروت 1992.
4. الرفاعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتب العلمية، بيروت 2000.
5. ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5، بيروت 1981.
6. ابن السراج، أبو بكر محمد، جواهر الآداب و ذخائر الشعراء و الكتاب، وزارة الثقافة ، دمشق 2008.

7. ضيف، شوقي:
— تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف، ط22، القاهرة.
— تاريخ الأدب العربي، عصر الدول و الإمارات (ليبيا-تونس-صقلية)، دار
المعارف، القاهرة1992.
— الفن و مذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، ط11، القاهرة.
8. ابن طباطبا العلوي، أبو الحسن محمد بن أحمد، كتاب عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر
المانع، اتحاد الكتاب العرب، دمشق2005.
9. الفراجي، خالد شكر محمود صالح، شعر الرصافي البلسني دراسة موضوعية فنية، رسالة ماجستير،
كلية التربية، ابن رشد، جامعة بغداد.
10. فاوي، عبد الحميد، الصورة الشعرية النظرية و التطبيق د.ت، د.م.
11. قدامة بن جعفر، أبو الفرج، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية،
بيروت.
12. فناوي، عبد العظيم علي، الوصف في الشعر العربي، الجزء الأول العصر الجاهلي، شركة مكتبة و
مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، القاهرة1949.
13. الههياوي، محمد، الطبع و الصنعة في الشعر، مكتبة النهضة المصرية1358هـ.

ÖMER B. ABDULAZİZ: ER-RİSALE Fİ'R-REDDİ ALE'L-KADERİYYE*

ÇEV: CEMALETTİN ERDEMCİ

PROF. DR. SİİRT Ü. İLAHİYAT F. ÖĞRETİM ÜYESİ

Bize Ebu Hâmid b.Cebele anlattı, ona Muhammed b. İshâk
Es-Serrâc anlattı, ona Ebu'l-Eş'as Ahmed b. el-Mikdâm, ona
Muhammed b. Bekr el-Bursânî, ona da, Selîm b. Nufay'el-Kureşî
anlattı, o Halef Ebi'l-Fadl el-Kureşî'den o da Ömer b. Abdulaziz'in
kitabından şunu nakletmiştir:

* Ömer b. Abdülazize ait olan bu risale Josef van Es'in hazırlayıp yayınladığı "Bidâyâtü ilmi'l-
kelâm fi'l-İslâm" Beyrut, 1977adlı çalışmasından alınıp tercüme edilmiştir.

1. Hiçbir hakkı olmadığı halde Allah'ın kitabını reddeden, Allah'ın geçmiş işlerde cari olan, dışına çıkılamayan ve Allah'tan başka hiç kimsenin müdahale etme yetkisi bulunmayan takdirlerini yalanlayan, ümmet arasında kaim olan Allah'ın dini ve peygamberin sünnetini karalayıp bu konuda bana yazan gruba (cevabım)dır:

2. İmdi, bana günü gelmemiş ve (dolayısıyla) size gizli kalmış hususlarda Allah'ın ilmini red ve onun dışına çıkamama durumundan, Hz. Peygamberin (s.av), ümmetinin yalanlamasından korktuğu kader konusuna kadar birçok hususu bana yazdınız.

3. Siz biliyorsunuz ki Ehl-i sünnet şöyle demiştir: “Sünnete sarılmak (el-itisam) kurtuluştur. İlim hızlı bir şekilde eksilecektir.” Ömer b. Hattab da (r.a) insanlara va'z verirken şöyle demiştir: “Açık deliller ortaya konulduktan (beyine) sonra Allah katında, insanların hidayet zannederek yüklendiği bir sapıklığı hidayet görme, yada dalalete zannederek bir hidayeti terk etme özrü yoktur. İşler açıklanmış, hüccet sabit olmuş ve mazeret kesilmiştir artık.” Kim peygamberin haberlerinden ve onun getirdiği kitaptan yüz çevirir ise, iki elinden hidayetin vesileleri alınmış olur ve onu alçaklıktan kurtaracak bir kurtarıcı da bulunmaz.

4. Siz benim “Allah, kullarının neler yaptıklarını ve sonlarının ne olacağını bilir” dediğim hususunun size ulaştığını söylediniz ve buna karşı çıkarak; “insanlar bir işi (amel) yapmadıkça, Allah'ın ilminde buna ilişkin bir bilgi olmaz” dediniz.

5. Yüce Allah “Biz sizden azabı birazcık kaldıracacağız. Ama siz yine (eski halinize) döneceksiniz.” (Duhan, 44/15) yani tekrar küfre döneceksiniz “...Eğer onlar (dünyaya) geri gönderilseler yine men' olundukları şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancıdır.” (En'am, 6/28) buyurduğu halde sizin bu söylediğiniz nasıl doğru olabilir?

6. Siz bilgisizliğinizle (cehalet) yüce Allah'ın “...Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin..” (Kehf, 18/29) ayetinde geçen me-

şietin, hidayet ve dalaletten kişiye sevimli gelen neyse o, olduğunu söylediniz.

7. Oysa Yüce Allah: “Alemlerin rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz...” (Tekvir, 81/29) buyurmaktadır. (Dolayısıyla) insanlar ancak Allah’ın dilemesiyle dileyebilmektedirler. Allah dilemezse insanlar kendi meşietleri ile ne söz ne de amel olarak Allah için herhangi bir ibadeti yerine getiremezler. Zira Allah, peygamberlerinden dahi esirgediği, kendi elinde bulundurduğu yetkiyi insanlara devretmiş değildir. Nitekim peygamberler bütün insanların hidayet bulmaları konusunda çaba sarf ettikleri halde, Allah’ın hidayet verdiklerinden başkasına hidayet verememişlerdir. İblis de insanları saptırmak için o kadar gayret gösterdiği halde, Allah’ın ilminde sapık (dâll) olarak yer alanlardan başkasını saptıramamıştır.

8. Yine siz bilgisizliğinizle Allah’ın ilminin, kulun işlediği herhangi bir kötülüğe /günaha (masiye) onu zorlamadığını ve terk ettikleri bir ibadetten de alı koymadığını iddia ettiniz. Aynı şekilde cehaletinizle Allah’ın onların günah işleyeceklerini bildiği gibi, onu terk etmeye de güçlerinin olduğunu bildiğini iddia ettiniz.

9. “Kul dilerse Allah’ın ilminde yapılmayacak olarak bilinen bir ibadeti yapar, yine Allah’ın ilminde terk edilmeyecek olarak bilinen bir günahı (masiyeti) da terk eder” diyerek Allah’ın ilmini geçersiz (lağv) kıldınız. Dolayısıyla siz Allah’ın ilminde yapılamayacağına dair bilgi bulunan şeyi dilediğinizde yapıyor ve terk edileceğine dair Allah’ın ilminde herhangi bir bilgi bulunmayan şeyi de istediğinizde terk ediyorsunuz. Yine siz dilediğinizde Allah’ın ilminde olmayan bir şeyi, kendiniz ilim olarak ortaya koyuyor ve Allah’ın sizin hakkınızdaki ilmini/bilgisini kendinizden koparıyorsunuz. Oysa İbn Abbas bunu tevhidî bozan (nakz) şeylerden saymıştır. Nitekim o şöyle demiştir: “Yüce Allah’ın fazlı, rahmeti bir sınırlandırma ve ayırım olmadan öylece serbest bırakılmış değildir. Yüce Allah da sâbık ilminde bulunan bir şeyi geçersiz kılmak için peygamberler göndermemiştir.” Siz bir konuda Allah’ın ilmini tespit ederken başka bir konuda da

O'nun ilmini nakzettekisiniz. Oysa Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "...O, kullarının yapmakta olduklarını ve önceden yaptıklarını bilir. (O'na hiçbir şey gizli kalmaz.) O'nun dilemesi hariç, insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler" (Bakara, 2/255). Varlıklar Allah'ın ilminde kendileri için tespit edilmiş olan sona ulaşacak ve başlarına gelen şeyde O'ndan başkasına sığınamayacaklardır. Onlar için bundan başka bir çıkış ve dönüş yoktur. Allah'ın ilmi ile olmakta olan bir şey arasında onu ondan gizleyecek herhangi bir örtü yoktur ve O'nun dışında engele olacak kimse de yoktur. Kuşkusuz Allah bilendir ve hikmet sahibidir.

10. 11. Siz Allah'ın kitabında "...Onların bundan)bu şirk ve inkarcılıktan) öte bir takım kötü işleri vardır ki onlar bu işleri yapar dururlar." (Mü'minun, 23/63) ve "... (Gelecek nesiller içinde) kendilerini (dünyada bol rızıkla) faydalandıracağımız, sonra da bizden kendilerine acıklı bir azabın dokunacağı ümmetler de vardır" (Hud, 11/48) şeklinde kendilerinden haber verdiği bir kavimden başka dilerse herhangi bir ameli dolayısıyla cezalandırılmayacağını söylediniz. Oysa Yüce Allah bu insanları daha amel işlemeden, amel edenler (el-âmilûn) olarak nitelendirmiş ve onlar daha yaratılmadan onları azaplandıracağını bildirmiştir.

12. Siz diyorsunuz ki, insanlar isterlerse Allah'ın onların azaplandırılacağına ilişkin ilminin dışına çıkıp, kendilerine ilişkin ilminde herhangi bir şey bulunmayan rahmetine girebilirler 13. Kim bunu iddia ederse Allah'ın kitabını reddederek düşmanlıkta bulunmuş olur. Yüce Allah ezeli (sâbık) ilminde bazı peygamberleri isimleri ve amelleri ile isimlendirmiş ve onların babaları bu isimleri değiştirmeye güç yetirememişlerdir. İblis de Allah'ın ilminde onlar için fazilet olarak geçen şeyi başka bir şey ile değiştirmeye (tebdil) güç yetirememiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "(Ey Muhammed) Kuvvetli ve basiretli kullarımız İbrahim, İshak ve Yakub'u an. Biz onları ahiret yurdunu düşünen ihlâslı kimseler kıldık" (Sâd, 38/45-46). Kuşkusuz yüce Allah, herhangi bir kişiyi (yukarıda zikredilen ve) ilminde bu-

lunan herhangi bir şeyi geçersiz kılmaya malik kılmada -zira “Ona önünden de, ardından batıl gelemez...” (Fussilet, 41/42) olarak nitelendirilen vahyi ile onları isimlendiren Allah’tır-veya kendisine ait yaratmaya birinin ortak olmasına, rahmetinden çıkardığı birini rahmetine girdirmeye ya da daha önce rahmetine girdirdiği birini ondan çıkarmaya engel olmaya en büyük güce ve izzete sahiptir. “İlim, yaratmadan sonradır” iddiasında bulunan Allah’a karşı en büyük cehalette bulunmuştur. Bilakis daha hiçbir şey yaratılmadan ezelden beri her şeyi bilen ve her şeye şahid olan tek Allah’tır. Onları yarattıktan sonra başlangıçlarında onlara ilişkin ilminde bir eksiklik olmadığı gibi, onlar amel işledikten sonra da O’nun ilminde bir artma olmamıştır ve zulümlerinin kökünü kesen afetlerle de O’nun ilminde herhangi bir değişim olmaz. İblisi kendini hidayete erdirmeye ve başkasını saptırma gücüne malik kılmamıştır. Siz, iftiraya dayanan sözlerinizle Allah’ın yarattığı varlıklara ilişkin ilmini geçersiz kılmayı ve ona ibadeti ihmal etmeyi dilediniz. Oysa Kur’an bidatlerinizi ve aşırı iftiralarınızı nakzettiği nakzettiği. Siz biliyorsunuz ki Yüce Allah peygamberini elçi olarak gönderdiğinde o gün insanlar şirk ehli idiler. Siz de bilirsiniz ki, (o zaman) Allah kimin hidayetini dilediyse, Allah’ın ona ilişkin iradesi hariç, o kişiye içinde bulunduğu sapıklık (dalâlet) sevimli/makbul gelmemiştir. Allah kimin de hidayete ermesini dilemediyse onu sapmış olarak (dallen) küfrün içinde bırakmış ve ona da içinde bulunduğu sapıklık (dalalet) hidayetten evlâ görünmüştür.

14. Siz Allah’ın kalplerinize taat ve masiyeti yerleştirdiğini, gücünüzle Allah’a ibadet ettiğinizi ve yine gücünüzle günahları (masiyet) terk ettiğinizi, Yüce Allah’ın, rahmetini herhangi bir kişiye özgü kılmaktan veya herhangi birini günden gün alıkoymaktan beri olduğunu iddia ettiniz. 15. Yine siz, takdir edilenin size göre ancak kolaylık (el-yusr), bolluk (er-rehâ) ve nimet olduğunu iddia ettiniz ve ameli bundan çıkardınız. 16. Yine siz herhangi bir kimse için önceden Allah katında bir dalalet ve hidayetin olmasını inkâr ettiniz. Allah değil de bizzat kendinizin hidayet bulduğunu, günahlardan

alkoyanın da Allah'tan bir kuvvet ve izin olmadan bizzat kendiniz olduğunu iddia ettiniz.

17. Kim bunu iddia ederse sözünde aşırıya gitmiş olur. Zira Allah'ın ilminde ve kaderinde olmayan bir şey olmuş olsaydı, Allah'ın mülkünde Allah'ın dışında iradesini yaratılan varlıklar üzerinde icra eden bir ortağı olmuş olurdu. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "...Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize ziynet yapmıştır...." (Hucurât, 49/7) Oysa onlar daha önce ondan hoşlanmıyorlardı. Yine Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "...Küfrü, fık ve isyanı da size çirkin göstermiştir...." (Hucurât, 49/7). Oysa onlar daha önce bunlardan hoşlanıyorlardı. Onlar bu konularda kendi nefisleri için herhangi bir güce sahip değillerdi. Sonra da Yüce Allah, Hz. Muhammed (sav) ve ashabı için selamı ve mağfireti önceden kararlaştırdığını şu şekilde ifade etmiştir: "...Kafirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler.." (Fetih, 48/29) Başka bir yerde de onu şu şekilde nitelendirmiştir: "Böylece Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar..." (Fetih, 48/2). Yüce Allah, katından bir ikram olarak Hz. Peygamberin günahlarını daha o onları işlemiden bağışlamıştır. Yüce Allah müminlerin yapacaklarını daha onlar yapmadan bize haber vermiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "...Onları ruku'a varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler.." (Fetih,48/29). Bu daha onlar yaratılmadan Allah'tan bir lütuf ve daha onlar iman etmeden onlardan bir rıza olarak Allah'ın ilminde geçmiştir. Siz, onların, Allah'ın yapacaklarını haber verdiğinin aksine şeyler yaptıklarını ve Yüce Allah'ın sözüne rağmen küfür üzere kaim olabileceklerini iddia ettiniz. Bu durumda da, onların kendi nefisleri için diledikleri (irade) küfür işlenmiş olacak ve Allah'ın, vahyiyle onlar için seçtiği tasdik gerçekleşmemiş olacak. 19. Oysa Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "...Kesin delil, ancak Allah'ındır..." (En'am, 6/149). Bu da Yüce Allah'ın şu buyruğunda belirtilmiştir: "Allah'tan bir yazı geçmemiş olsaydı, aldığınız fideden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu" (Enfal, 8/68) yani kendilerine

izin verilmeden aldıkları fidyeye ilişkin cezanın önceden bağışlandığı geçmiştir.

20. Siz dediniz ki: Eğer onlar (insanlar) isterlerse (Allah'ın izni olmadan) aldıkları fidyeden dolayı Allah'ın ilminde bağışlanma olarak ifade edilen kararının dışına çıkabilir ve Allah'ın onlara ilişkin ilminde bulunmayan bağışlamamanın (onları günahlarına terk etmenin) içine girebilirler. 21. Kim bunu iddia ederse aşırıya gitmiş ve yalan söylemiş olur. Yüce Allah nice insanları daha onlar babalarının sulplerinde, annelerinin rahimlerinde iken zikretmiştir. Nitekim Yüce Allah bir ayette şöyle buyurmuştur: “Allah'ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır.. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiç bir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar” (Al-i İmrân, 3/170). Başka bir ayette de : “Bunların arakasından gelenler şöyle derler: “Rabbimiz! Bizi ve iman ile daha önce bizi geçmiş din kardeşlerimizi bağışla; ...” (Haşr, 59/10) buyurmuştur. Yani, onlar henüz yaratılmadan Allah'tan onlar için bir mağfiret ve onlar daha dua etmeden iman etmede kendilerinden sonra gelenlerden kendileri için bir bağışlanma duası geçmiştir.

22. Yüce Allah'ı gerçek anlamda bilenler (el-âlimüne billâh), yüce Allah'ın, dilediği şey meydana gelmeden, dileğini değiştirecek bir başkasını, dilemediğini bilirler. Zira yüce Allah bir topluluğun hidayet bulmasını dilediğinde, hiç kimse onları saptıramamaktadır. Nitekim İblisin sapıtmalarını istediği bir topluluk hidayete erebilmektedir. Yüce Allah Musa (a.s) ve kardeşine: “Fir'avn'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona tatlı bir dille konuşun. Belki o, aklımı başına alır veya korkar” (Taha, 20/43-44) ayetinde buyurduğu gibi, daha Musa yaratılmadan onun Fir'avn için bir düşman ve hüznün kaynağı olacağı Allah'ın ilminde geçmişti/yazılmıştı. Başka bir ayette de : “...Firavun ile Haman'a ve ordularına, (geleceğinden) çekinmekte oldukları şeyi gösterelim.” (Kasas, 28/6) buyurmuştur. Oysa siz diyorsunuz ki, Yüce

Allah "...Bir düşman ve hüznün kaynağı olsun diye..." buyurduğu halde Firavun dileseydi/isteseydi Musa (a.s)'a dost ve yardımcı olurdu. Yine siz dediniz ki, Yüce Allah "...Onlar boğulacak bir ordudur" (Duhân, 44/24) buyurduğu halde Firavun dileseydi boğulmaktan kurtulabilirdi. Oysa onların boğulacağı önekilere ilişkin Allah'ın vahyinde sabit olmuştur. Yüce Allah'ın ilminde Âdemi yaratmadan önce onun için "...Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim.." (Bakara, 2/30) geçtiği gibi. Nitekim Âdem imtihan edildiği bu günahla yeryüzüne halife oldu. İblis de Yüce Allah'ın ilminde "...kınanmış ve mahrum bırakılmış olarak (mezmumen medhuren)..." (İsra, 17/18) geçtiği gibi. O da imtihan edildiği Âdeme secde etmeyi reddetmekle buna ulaştı. Âdem (a.s) tövbe ile Allah'a karşılık verdi ve kendisine rahmet edildi. İblis ise lanet ile rabbine karşılık verdi. Sonra Âdem kendisi için yaratıldığı yere rahmet edilmiş ve tövbesi kabul olmuş olarak indi. İblis ise münazarasıyla kendisine öfkelenilmiş, yerilmiş ve kovulmuş olarak indi.

24. Siz dediniz ki: İblis ve cinlerden dostları Allah'ın ilmini reddetmeye ve: "Allah, "işte bu doğrudur. Ben hakikati söyleyeyim, and olsun, sen ve sana uyanların hepsiyle cehennemi dolduracağım." (Sâd, 38/84-85) buyurduğu halde, Allah'ın kendisiyle yemin ettiği şeyden çıkmaya malik idiler. Allah'ın ilminin ancak onların meşietinden sonra cari olduğunu söylediniz. 25. Neden nefislerinizi Allah'ın ilmini reddetmek suretiyle helak etmek istiyorsunuz? Yüce Allah nefislerinizin yaratılışına sizi şahit kılmadığı halde, sizin cehaletiniz onun ilmini nasıl kuşatabiliyor! Oysa Yüce Allah'ın ilminin ulaşmadığı, var olmuş hiçbir şey yoktur ve Yüce Allah'ın ilminin geçtiği herhangi bir şeyi reddedebilecek kimse de yoktur. Şayet siz her saat/an bir şeyden, olmakta olan başka bir şeye intikal ediyor iseniz, sizin yaptıklarınız onun katındandır, demektir. Nitekim melekler daha Hz. Âdem yaratılmadan kulların yeryüzünde fesat çıkaracaklarını ve orada kan dökceklerini bilmişlerdir. Onların gayba ilişkin bildikleri Allah'ın ilminde insanlara ilişkin yer alan fesat ve kan dökücülükleri idi. Me-

leklerin söyledikleri ancak hakîm ve alim olanın öğretmesi ve ruhsatı ile olmuştur. Oysa onlar bunun kendilerinden olduğunu zannetmiş ve bu zan ile konuşmuşlardır.

26. Yine siz yüce Allah'ın bir topluluğu daha onlar yoldan çıkmadan yoldan çıkardığını daha onlar sapmadan onları saptırdığını inkâr ettiniz.

27. Oysa Yüce Allah'a iman eden müminler şunda şüphe etmezler: Yüce Allah, daha insanları yaratmadan, onların mümin olanlarını ve kâfir olanlarını, iyi olanlarını ve fâcir olanlarını bilmiştir. Bu durumda Allah'ın mümin olarak bildiği biri nasıl kâfir olmaya güç yetirebilir ya da Allah katında kâfir olarak bilinen biri mümin olmaya nasıl güç yetirebilir? Yüce Allah şöyle buyurmuştur. “Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayan kimse gibi olur mu?...” (En'am, 6/122). Dolayısıyla o daima sapıklıktadır ve ebedi olarak Allah'ın izni olmadan oradan çıkamayacaktır.

28. Sonra (Hz. Musa ve beraberindekiler Tur dağına çıktıklarında) geride kalanlar hidayetden sonra “... böğürmesi olan bir buzağı heykeli-ni)yapıp tanrı edindiler...” (A'raf, 7/148) onunla dalalete düştüler, şükrederler diye Allah onları bağışladı. Sonra da “Musa'nın kavminden hak ile doğru yolu bulan ve onunla adil davranan bir topluluk vardır.” (A'raf, 159) (ayetinde ifade edildiği gibi) kendileri hakkında geçene uygun davranmaya yönelmişlerdir. Semud kavmi de hidayetden sonra saptı, onlar bağışlanmadı, kendilerine merhamet edilmedi ve Allah'ın ilminde “...Onların helaki bir sayhadan başka bir şey değildi. İşte o azgınlar (bu sayha ile) bir anda sönuverdiler.” (Yasin, 36/29) ayetinde ifade edildiği gibi, kendileri hakkında geçene /yazılana kavuştular. Çünkü Salih (a.s) onların peygamberi idi ve deve de onlar için “... bir imtihan (fitne) idi...” (Kamer, 54/27) O, onları kafirler olarak öldürtmek için, onlar deveyi boğazladılar. 29. İblis, meleklerle birlikte Allah'ı tenzih ve ibadetle imtihan edildi, isyan etti ve kendisine merhamet edilmedi. Âdem de imtihan edildi, o da günah işledi, fakat kend-

isine merhamet edildi. Âdem hata'ya niyetlendi ve unuttu, Yusuf (a.s) hata'ya niyetlendi, fakat korundu. İstitaat bunun neresinde! Acaba burada olmakta olanın olmasını engelleyecek ya da olmayanın olmasını sağlayabilecek bir şey mi var ki onunla size delil (huccet) gösterelim. Allah sizin vasıflandırmalarınızdan yüce ve güçlüdür.

30. Yine siz önceden bazı kimseler için hidayet ve bazı kimseler için de dalaletin yazıldığını/kararlaştırıldığını inkâr ettiniz? Sizin iddianıza göre onun bilgisi (ilm) korunmuştur, fakat amellerdeki meşiet ise size aittir; eğer isterseniz imanı sever ve cennet ehlinden olursunuz! Sonra da siz, bilgisizliğinizle indirilmiş kitabı doğrulayan ve ehl-i Sünnet tarafından nakledilen Hz. Peygamberin hadisinde zikredilenin iğrenç bir günaha benzeyen bir günah olduğunu söylediniz. Nitekim bu hadiste Hz. Ömer, Hz. Peygambere (s.a.v) “yaptıklarımız acaba tamamen olmuş bitmiş şeyler midir? Yoksa yapmaya yeni başladığımız (yaptığımız anda ortaya çıkan) şeyler midir?” diye sorunca Hz. peygamber (a.s): “Bilakis bitmiş şeylerdir!” diye buyurmuştur. Oysa siz onu yalan söylemekle itham ettiniz. Allah'ın ilminden kaçtınız. Zira siz şöyle dediniz. Eğer bundan (kaderden) çıkmaya güç yetiremiyorsak bu, cebirdir. Cebr ise size göre haksızlıktır. 31. Böylece Allah'ın ilminin yaratıkları arasında cari olmasını haksızlık (hayf) olarak isimlendirdiniz.

32. Şöyle bir haber rivayet edilmiştir: Yüce Allah Âdem'i yarattı, zürriyetini avucuna yaydı. Cennet ehlini ve cennet ehlinin yapacaklarını yazdı, daha sonra ateş ehlini ve onların yapacaklarını yazdı. Nitekim Sehl b.Huneyf de Sıffin günü şöyle demiştir: “Ey insanlar! Dine ilişkin görüşlerinizde uyanık olun! Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki, Ebu Cendel gününde bizi gördünüz, eğer Hz. Peygamber (s.av)'in emrini reddetmeye gücümüz yetseydi, kesinlikle onu reddederdik. Allah'a yemin ederim ki, biz kılıçlarımızı boyunlarımıza her koyduğumuzda, şu andaki durumunuzdan önce tanıdığımız bir iş bize kolaylaştırılıyordu”.

33. Sonra da siz hakk olan bir çağrıyı, batıl bir yorumla açığa çıkardınız. İnsanları Allah'ın ilmini reddetmeye çağırarak “iyilikler

(el-hasane) Allah'tandır, kötülükler ise bizdendir" dediniz. Ehl-i Sünnet olan imamlarınız ise şöyle demişlerdir: "iyilik daha önce geçmiş olan bir kadere göre Allah'tandır. Kötülük ise daha önce Allah'ın ilminde geçtiği gibi nefislerimizdendir."

34. Sonra da "kötülüklerin başlangıcı bizden olduğu gibi, iyiliğin başlangıcı da nefsimizden olmadıkça yukarıda anılan şey olmaz" dediniz. 35. Bu, kitabı reddetmeye ve dini nakzetaime ilişkin sizden gelen şeylerdir. İbn Abbas (r.a) kader konusunda sözler duyulmaya başladığında şöyle demiştir: "Bu, bu ümmetin ilk şirkidir. Allah'a yemin erdim ki, Allah'ı şerri takdir etmekten çıkardıkları gibi, Allah'ı hayrı takdir etmekten de çıkarmadıkça onların bu kötü görüşlerinin sonu gelmeyecektir."

36. Bilgisizliğinizle Allah'ın ilminde dâll/sapkın olarak bulunan kimsenin sahip olduğuyula hidayet bulduğunu, hatta onun hidayet bulmasında Allah'ın bilgisinin olmadığını iddia ediyorsunuz. Kalbi İslam'a açılan kimsenin de, daha Allah onun kalbini İslam'a açmadan kendisine yetki verildiğini (fuvvide ileyh), şayet bu kimse mümin iken kâfir olduysa nefsi için kendisine verilen bu yeti /güç ile bunu yaptığını söylüyorsunuz. Bu durumda da onun küfre girmedeki meşietini Allah'ın onun imana girmesindeki meşietinden etkin olmuş olmaktadır. 37. Yukarıda söylenenlerin aksine ben şahadet ederim ki, her kim herhangi bir destek/yardım/Allah'ın inayeti (meunet) olmadan bir iyilik yaparsa kendi nefsi onun aleyhinedir (??) aynı şekilde her kim herhangi bir delile dayanmaksızın bir kötülük işlerse onda onun için bir şey vardır. İyilik/lütuf (el-fazl) Allah'ın elindedir, dilediğine verir. Allah bütün insanları hidayete erdirmek isteseydi, onun emri bütün dalaletle düşenler hidayet buluncaya kadar onların arasında cari olurdu. 38. Siz Allah'ın meşietini ile iyilik ve kötülükleri yapma sorumluluğunu/ yetkisini (tafviz) size verdiğini ve amellerinize ilişkin kararlaştırılmış /yazılmış (sabık) ilmini bırakıp kendi dilemesini (meşietini) sizin dilemenize tabi kıldığını söylüyorsunuz. 39. Yazıklar olsun size! Valahi İsrail oğulları kendilerine verileni kuvvetle tutmayı reddederlerken onların meşietini onlara hiç destek olmadı ta ki "...dağı bir gölge

gibi üzerlerine...” (Araf, 7/171) çekinceye kadar. Allah’ın sizden önce geçmiş sapıtmış herhangi bir kimsenin hidayete ermesini irade ettiğinde, kılıç zoruyla da olsa ilmindekine uygun olarak onu İslam’a girdirdiğini görmediniz mi? Yunus’un (a.s) kavmi iman etmeyi reddedip azap onları kuşattığında acaba onların meşietini onlara destek oldu mu? Nitekim onlar iman ettiler ve bu onlardan kabul edildi. Fakat başkaları imana olumlu cevap verdikleri halde bu, onlardan kabul edilmedi. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “O çetin azabımızı gördükleri zaman “Allah’a inandık ve O’na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik” dediler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah’ın kulları hakkında cari olagelen adeti budur...” (Mü’min,40/84–85). Yani Yüce Allah’ın yarattığı varlıklar hakkındaki cari olan ilmi budur. “...işte kafirler burada hüsrana uğramışlardır.”(Mü’min, 40/85). Yani onların Allah katındaki konumları, imanı kabul etmeksizin helak olmalarıdır. Hidayet, dalalet, küfür, iman, hayr, şer bunların hepsi Allah’ın elindedir/yetkisindedir. Dilediğini hidayete erdirir, dilediğini de.. “..azgınlıkları içinde şaşkın olarak..” (Araf, 7/186) bırakır. İbrahim (a.s) da şöyle demiştir: “..Rabbim! Bu şehri (Mekke) emniyetli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut!” (İbrahim, 14/35) Yine o, şöyle demiştir: “Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim olanlardan kıl, neslimizden de sana teslim olan bir ümmet çıkar..” (Bakara, 2/128). Yani iman ve İslam senin elindedir, aynı şekilde putlara tapmak da senin elindedir. Siz ise bunu inkâr ettiniz ve bunu Allah’ın meşietinde olan bir şeyden çıkarıp kendi elinizde olan bir şey kıldınız.

40. Siz öldürmenin (katl) ecel ile (olan bir ölüm) olmadığını söylediniz. 41. Oysa Yüce Allah kitabında onu sizin için bu şekilde isimlendirmiştir. Nitekim Yahya (a.s) için “Doğduğu gün, öleceği ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün ona selam olsun” (Meryem, 19/15). Oysa Yahya öldürme /katl ile ölmüştü. Şehid olarak, kasten ya da hata ile öldürülenin ölümü, hastalıktan ya da âni olarak ölenin ölümü gibidir. Bütün bunların hepsi sona eren/ tamamlanan (istevfa) ecel, tamamlanan rızık (istekmele), kendisine ulaşılan bir işaret (eser) ve üzerinde

belirilen bir yatak ile gerçekleşen ölümdür. “Hiç bir nefis yok ki, ölümü Allah’ın iznine bağlı olmasın. (ölüm) belli bir süreye göre yazılmıştır...” (Âl-i İmrân, 3/145). Bir nefsin dünyada ulaşacağı bir saatlik ömrü, basacağı bir mekan, zerre miktarı dahi olsa tamamlayamadığı bir rızık ve üzerinde belireceği bir yatak varken ölmez. Yüce Allah’ın: “İnkâr edenlere deki: Yakında mağlup olacaksınız ve cehenneme sürüleceksiniz...” (Âl-i İmrân, 3/12) ayeti bunu doğrulamaktadır. Yüce Allah onlara, Mekke’de daha onlar diri iken dünyada ölümle ve ahirette de ateş ile cezalandırılacaklarını haber vermiştir.

42. Yine siz, onların Allah ve resulünün kendilerine ineceğini haber verdiği Allah’ın ilminde olan her iki azabı reddetmeye kadir olduklarını söylediniz

43. (Oysa) Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Allah yolundan saptırmak için yanını eğip büker. Onun için dünyada bir alçaklık vardır...” (Hac, 22/8). Yani Bedir gününde onlar için ölüm vardır. “... Kıyamet gününde ise ona yaygın bir azabı tattıracağız.” (Hac, 22/9) Şayet Allah size merhamet etmezse o zaman siz, Allah’ın sizin günahlarınıza ilişkin sabık ilminde geçen kitap ile, görüşünüzün size işlettiği şeye bakın!

44. Hz. Peygamber (s.a v) de bu konuda şöyle buyurmuştur: “İslam üç amel üzerine bina edilmiştir. Yüce Allah’ın Hz. Muhammedi (sav) peygamber olarak göndermesinden, Müslümanlardan bir topluluğun deccal ile mücadele edeceği güne kadar geçen zaman içinde yapılan cihattır ki bunu, ne zalimin zulmü ne de adalet sahibinin adaleti ortadan kaldırmaz. İkincisi: Tevhid ehlidir ki, onları herhangi bir günah dolayısıyla tekfir etmeyiniz, onların şirkine şahadet etmeyiniz, herhangi bir amelden dolayı onları İslam dininden çıkarmayınız. Üçüncüsü: Hayıryla şerriyle bütün takdir edilenler (el-mekâdir) Allah’ın kaderindedir.” Siz İslam’dan cihadı kaldırdınız/nakzettiniz, şahadetinizi ümmetinizin küfrüne has kıldınız ve bidatlerinizle onlardan teberi ettiniz. Ecellerin, amellerin ve rızıkların kaderlerle (el-mekâdir) olduğunu yalanladınız. Elinizde İslam’ın üzerine bina edildiği ne kadar haslet / özellik var ise, hepsini ortadan kaldırıp (nakz), ondan çıktınız.

ULUSLARARASI İMAM EŞ'ARÎ VE EŞ'ARİLİK SEMPOZYUMU

21-23 Eylül 2014, Siirt

FADIL AYĞAN

YRD. DOÇ. DR.

Yöntem ve temel esasları bakımından bir disiplin olarak kelim ilminin kurucusu olan Mutezile ile Ehl-i Hadis'in öncülüğünü yaptığı Selefîyye arasında bir metodoloji geliştiren Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İslam düşünce tarihinde uzun bir dönem ve geniş bir coğrafyada etkili olmuş bir şahsiyettir. Önceki mezhebi Mutezile'den taşıdığı gelenek ile selef düşüncesini sentezleyerek geliştirdiği yöntem, kendisine nispet edilen ve Matüridiyye ile birlikte iki büyük sünnî ekolden birini teşkil eden Eş'ariyye mezhebinin kuruluşunu sağlamıştır. Eş'ariyye mezhebi'nin kuruluşu İmam Eş'arî'den sonra Bakıllânî, İbn Fûrek ve Ebu İshak el-İsferâyinî ile tamamlanmış akabinde İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Gazzâlî gibi

alimlerle temsil edilerek başta Nizamiye olmak üzere medreselerde temel itikadî ekol olmuş ve geniş bir alana yayılmıştır. Ekolün etkin ismi olan Gazzâlî'nin felsefeyle tanışıp buna yönelik eleştiriler geliştirmesi sürecinden sonra Eş'arî düşünce ile felsefe arasında sentezci bir yöntem geliştirilmiştir. Felsefi kelimeler olarak adlandırılan bu yöntemle birlikte müteahhirün dönemi başlamıştır. Bu dönemde Şehristânî, Fahreddin Râzî, Seyfeddin Amidî, Beydâvî, Adudiddîn el-İcî gibi alimler felsefi kelimeler yöntemiyle eserler kaleme almış ve bunun sonucunda Eş'arîlik ilim dünyasında bütünüyle bir hakimiyet kurmuştur. Bu, aynı zamanda İslam felsefesinin de kavramlar ve tartışmalarıyla devam ettirdiği bir dönem olmuştur. Bunun akabinde tahkik ve şerh dönemi olarak adlandırılan süreçte Teftazânî, Cürçânî ve Devvânî gibi alimler felsefi kelimeler kültürünün taşıyıcısı olmuş ve tahkik yöntemiyle eserler kaleme almışlardır. Bugün önemli bir çalışma alanı olarak araştırmacıları bekleyen Osmanlı düşünce geleneğinde, Eş'arî metinler, şerh ve haşiyelerle yorumlanarak söz konusu döneme taşınmıştır. Böylelikle yaklaşık bin yıllık bir süreçte Eş'arî düşünce hakim bir inanç sistemi olarak varlık göstermiştir.

XIX. yüzyılda hararetle bir şekilde ele alınan İslam dünyasının geri kalma problemi ve çözümü tartışmalarında Eş'arîlik gündemin merkezinde yer almıştır. Özellikle modern dönemde, İslam düşüncesinin duraklama ve geri kalmasında başta Tanrı tasavvuru, kader anlayışı olmak üzere Eş'arî düşüncenin önemli bir rol oynadığı temel bir tez olmuştur. Bunun yanı sıra klasik selefi yaklaşım gibi modern selefi anlayışlar da Eş'arî inanç sistemini bidat kategorisinde değerlendirerek şiddetli eleştiriler yöneltmişlerdir. Buna karşın, mezhep taassubu ve çatışmaları sebebiyle ve aşırı savunmacı bir anlayışla Eş'arî düşünce, Ehl-i Sünnet'in muhafızı olarak değerlendirilmiş ve kurtuluşun yegane kaynağı olarak benimsenmiştir.

İslam düşünce tarihinde asırlarca yer edinmiş bir inanç ekolünün aşırı savunmacı veya yüzeysel eleştiriye dayalı indirgemeci değerlendirmelerden uzak, objektif, bilimsel ve akademik düzlemde incelenmesi, tartışılması ve verilerinin ilmî dünyaya sunulması önemli bir ihtiyaç haline gelmişti. Bu bağlamda Kültür bakanlığı ve Siirt Valiliğinin desteğiyle Siirt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi tarafından 21-23 Eylül 2014 tarihleri arasında düzenlenen “Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arilik Sempozyumu” ile Eş’ariliğin bilimsel bir etkinlikle tartışılması konusunda bir adım atılmış oldu.

Düzenleme Kurulu Başkanlığını Fakülte Dekanı Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Koordinatörlüğünü Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN’ın üstlendiği sempozyum, Siirt Üniversitesi Kezer Yerleşkesinde üç salonda gerçekleştirildi. Türkiye’den başta kelimciler olmak üzere bir çok ilim adamı ve Amerika, Kanada, Fas, Cezayir, Ürdün, Suriye, Lübnan, Tunus, Katar, Irak ülkelerinden toplam 97 akademisyen sempozyuma iştirak etti. Tebliğler üç dilde karşılıklı simültane tercüme edildi.

Sempozyum, 21 Eylül günü İmam Eş’arî salonunda yapılan açılış programıyla başladı. Açılış programında Siirt İlahiyat Fakültesi’ni temsilen Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma ve akabinde katılımcılardan Prof. Dr. Şerafettin Gölcük birer selamlama konuşması yaptılar. Ardından Düzenleme Kurulu adına Prof. Dr. Cemalettin Erdemci ile Siirt Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Murat Erman, Prof. Dr. Yasin Aktay ve Siirt Valisi Mustafa Tutulmaz konuşmalarını yaptılar. Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Eş’ariliğin ulusal ve uluslararası düzlemde bilimsel bir faaliyette tartışılması konusunda bu sempozyumun öncülük ettiğini vurguladı ve konuşmasında akademyanın gelenekle ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulundu. Prof. Dr. Yasin Aktay, kelamın siyasetle olan ilişkisine değindi ve insanın Tanrı tasavvuru ve irade anlayışının tüm hayatını etkilediğini ve bunun esasında siyasî bir duruş anlamına geldiğini vurguladı. “Zira dünyayı değiştirme iddiasının teolojik bir yönü vardır. Çünkü İslam, Mekke’de ortaya çıkan bir din ve o dine inanan bir topluluğun bütün dünyayı değiştirmiş olduğuna dair bir büyük başarının hikyesidir. Kendine ve Allah’a inancın bir hikyesidir” sözlerini dile getirdi.

Açılış konuşmalarından sonra oturumlara geçilerek Prof. Dr. M. Saim Yeprem’in başkanlığında açılış oturumu gerçekleştirildi. Bu oturumda Kentucky Üniversitesinden Prof. Oliver Leaman “İbn Rushd Attack on the Ash’ariyya: an Assesment” başlıklı bildirisini sundu. Leaman, İbn Rüşd’ün başta *el-Keş’an menabici’l-edille* eserinden hareketle Eş’arî kelam sistemine

yönelik eleştirilerini değerlendirdi. Prof Dr. Mehmet Evkuran, “Eş’arî Kelam Sisteminin Teolojik Temelleri Üzerine-Deizm Bağlamında Bir Tartışma” isimli tebliğinde Eş’arî Tanrı tasavvuru ve bunun yansımaları hakkında değerlendirmelerde bulundu. O, Tanrı-insan ve Tanrı-evren ilişkisine dair tasavvurların, insanın kültürel ve dinî yaşamının tümüne tesir ettiğini vurguladı. Bu bağlamda Eş’ariliğin aşırı yüceltmeci Tanrı tasavvurunun ve O’nun mutlak hükümlerine yapılan aşırı vurgunun, insanı değersiz kılan ve hiçleştiren bir yönünün olduğunu, dolayısıyla pek çok teolojik probleme kapı araladığını dile getirdi. Prof Dr. Hüseyin Aydın “Güncel Tartışmalar Bağlamında Eş’arî’ye ve Eş’ariliğe Yönetilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi” adlı bildirisinde, modern araştırmalarda Eş’ariliğe yönelik eleştirileri hem içerik hem de usul açısından değerlendirdi. Eş’arî’nin ve Eş’ariliğin mezhep çatışmaları ekseninde taraflı bir şekilde değerlendirildiğini ve haksız bir takım eleştirilere maruz kaldığını vurguladı. Bu bağlamda özellikle Eş’arî’nin düşünce sisteminin bilimsel ve objektif bir şekilde tekrar ele alınmasının önemini dile getirdi. Beyrut Global Üniversitesinden Dr. Ahmed Bleik, “المنهجية العلمية في فكر الامام الاشعري” adlı bildirisinde Eş’arî’nin düşünce sisteminde ilmî yöntemi ele aldı.

Açılış oturumundan sonraki oturumlar eş zamanlı olarak üç salonda gerçekleştirildi. Birinci oturumda genel olarak Eş’ariliğe yönelik eleştiriler ve Eş’arilik tasavvuru konusundaki tebliğler yer aldı. Eş’arî salonunda Prof. Dr. Metin Yurdağür’ün başkanlığını yaptığı oturumda Prof. Dr. Metin Özdemir, “Eş’arî Kelam Sistemine Eleştirel Bir Yaklaşım” başlıklı tebliğinde Eş’arî kelam sisteminin dinî, aklî ve felsefî temellerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak, bu düşünce sistemine bütüncül eleştiriler yöneltti. Özdemir, Eş’arilerin kelam sistemini oluşturan ilâhî ilim, ilâhî kudret ve ilâhî irade kavramlarını ele alarak eleştirilerini bunlardan hareketle sistemin kendisine yoğunlaştırdı. Eş’arilerin kelamî sistemlerinin temel dayanaklarını oluştururken akıl ve nakilden çıkarılan burhan yönteminden ziyade cedel ve diyalektik dayalı tartışma yöntemlerine başvurduklarına değindi. Dr. Ahmed İsmail “الاشاعرة في ميزان النقد” adlı tebliğinde İbn Teymiyye merkezli olmak üzere Eş’ariliğe yönetilen eleştirileri değer-

lendirdi. Tunus Sfax Üniversitesinden Dr. Riyadh Miladi “الذات الإلهية والصفات” başlıklı tebliğinde Eş’arî düşüncede zat-sıfat ilişkisi ve bunun İslamî ilimlere etkilerinden söz etti. Gazzâlî salonunda Prof. Dr. Ahmet Erkol’un başkanlığında yürütülen oturumda Doç. Dr. Hamdi Gündoğar, “Eş’ariliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler”, Doç. Dr. Murat Serdar, “İbn Hazm’ın Eş’ari Kelamına Yönelik Eleştirileri” başlıklı tebliğlerini sundular. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Keskin “İmam Eş’arî ve Mezhebi Hakkındaki Galatı Meşhurlar Üzerine Bir İnceleme” adlı tebliğinde İmam Eş’arî ve mezhebi hakkında genel kabul görmüş bazı tezlerin esasında bir yanılısamadan ibaret olduğu, bu tezlerin objektif ve bilimsel kriterlerle değerlendirilmesi gerektiğini vurguladı. Tebliğde Eş’arî’nin Ahmed b. Hanbel’in mezhebine tabi olduğu ve teklîf-i mâ lâ yutak konusundaki görüşüne ilişkin tezlerin bir kabulden ibaret olduğu ispat edilmeye çalışıldı. Dr. Mehmet Ulukütük “Çağdaş İslam Düşüncesinin Eş’arî ve Eş’arilik Algısı: Gelenek-Modern Kategorisinin İnşa Ettiği Self-Oryantalizasyon İnşası” başlıklı bildirisinde, çağdaş İslam düşüncesinin oryantalist bir bakışla Eş’arî tasavvuru ürettiğini ve Batı düşüncesinin kavramları olan rasyonalite, özgürlük ve sekülerlikten hareketle eleştirilerin odağı olduğunu ortaya koymaya çalıştı. Tebliğde çağdaş İslam düşünürlerinden Nasr Hamid Ebu Zeyd, Câbirî ve Hasan Hanefi gibi ilim adamlarından örneklemeler yapılarak tez ispat edilmeye çalışılmıştır. Yine bu oturumda Fahreddin Râzî salonunda Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt “Zat Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş’arilere Yönelik Eleştirileri”, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, “Eş’arinin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdulcebbar Örneği” ve Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Okumuş “Eş’ariliğin Ezeli Yazgı Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler” başlıklı tebliğlerinde, gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde Eş’ariliğe yönelik eleştirel konulara temas ettiler.

Sempozyumun ikinci oturumunda Eş’arî salonunda Prof. Dr. Şerafettin Gölcük’ün başkanlığında İmam Eş’arî hakkında Arap ülkelerinden gelen akademisyenler şu tebliğleri sundular: Beyrut Global Üniversitesinden Dr.

Abdurrahman ‘Ammash”الأشعري من عصر السلف إلى اليوم”, Tunus Üniversitesi’nden Dr. Muhammed Hamza, “أبو الحسن الأشعري في كتب التراجم: بحث في مكونات”, “الصورة وفي وظائفها”, Irak Zaho Üniversitesi’nden Dr. Muhammed Zeki Molla Hüseyin el-Bervârî, “البيئة التي نشأ فيها الإمام الأشعري مصادر ونظام الكلام عنده”. Aynı saatlerde Gazzâlî salonunda ise Prof. Dr. Yahya Michot’un başkanlığında Eş’arilikle mantık ve felsefe ilişkisi ağırlıklı bir oturum gerçekleştirildi. Burada Prof. Dr. İbrahim Çapak “Eş’arî Gelenekte Mantık” ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet Güç “Şartlı Kıyasların Eş’arî Düşüncede Kullanımı” başlıklı bildirislerle Eş’arî kelam sisteminde klasik mantığın kullanımı hakkında değerlendirmelerde bulundular. Doç. Dr. Recep Alpyağıl, “Eş’arî Atomculuğu: Bilginin İslamlaştırılması Açısından Bir Değerlendirme” adlı tebliğinde “Bilginin İslamlaştırılması” meselesinin erken dönemlerde gündeme geldiğini belirterek, tevhidi ilim anlayışıyla Eş’arî atomculuğu arasındaki ilişkiye değindi ve bunun günümüz fizik anlayışıyla değerlendirilmesi gerektiğini vurguladı. Doç. Dr. Şamil Öçal “Eş’arilik ve Eşyanın Doğası” bildirisinde Eş’arî düşüncenin doğa anlayışı ve bunun teolojik sistemle ilişkisini ele aldı. Fahreddin Râzî salonunda ise Doç.Dr. Fethi Kerim Kazanç “İlk Dönem Eş’arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu” ve Yrd. Doç.Dr. Mustafa Bozkurt, “Eş’arî ve Kâdî Abdulcebbar’ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi” başlıklı tebliğlerini sundular.

Sempozyumun üçüncü oturumu da aynı şekilde üç salonda gerçekleşti. Bu oturumda Dr. Mahmud Mısıri “قضية الوجود بين نظر الأشاعرة ونظرة الصوفية” başlıklı bildirisinde Eş’arî ve tasavvufî düşüncenin varlık anlayışını karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tuttu. Molla Salih Ekinci “مسألة الكسب وخلق أفعال العباد” adlı bildirisinde insan fiilleri ve kesb konusunu Eş’arî perspektifiyle değerlendirdi. Dr. Muhammed Adnan Derviş, “الشفاعة في مدرسة الإمام الأشعري” başlıklı tebliğinde Eş’arî mezhebinin şefaat anlayışını ele aldı. Aynı oturumda Gazzâlî salonunda ise şu bildiriler sunuldu: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ceylan, “İmam Eş’arî’de Hüsün-Kubuh Problemi”, Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp, “Göklerin Mutlak Tanrısı’ndan Yerin Mutlak Kralına: Eş’ariyye’nin Teolojik Serüveni” ve Arş. Gör. Metin Yıldız, “İbn Asakir’in Eşari Savunusu”. Fahreddin Râzî salonunda Prof. Dr. Özcan Taşçı’nın yö-

nettği oturumda Yrd. Doç. Dr. Muzaffer Barlak, sistem içi tutarlılık bağlamında Eş'arilikte nübüvvete dair vehbîlik anlayışlarını değerlendirdi. Yrd. Doç. Dr. Fikret Soyal, Eş'arî gelenekte Hıristiyan Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirileri ele aldı. Arş. Gör. Hayrettin Nebi Güdekli, Eş'arî kelimada süreklilik problemini inceledi.

22 Eylül Pazartesi günkü dördüncü oturumda Eş'arî salonunda Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün başkanlığında Eş'arî ve Eş'ariliğin felsefi gelenekle karşılaştırılmasını içeren tebliğler sunuldu. Prof. Dr. Yahya Michot, "Al Ash'arî's Influence Between Avicenna and Ibn Taymiyya" adlı bildirisinde Tanrı'nın mutlak kadir ve yaratıcı olması, insan fiillerinin yaratılması gibi bazı kelimâ problemlerden hareketle Eş'arî'nin fikirlerinin İbn Sîna ve İbn Teymiyye'ye etkisini değerlendirdi. Yrd. Doç. Dr. Yunus Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi" başlıklı tebliğinde nefis meselesi bağlamında Râzî ile İbn Sînâ arasındaki farklı varlık telakkilerini inceledi. Nefs konusunda Râzî ile İbn Sînâ arasında, problem ve terminoloji olarak bir etkileşiminden söz ettiği gibi iki düşünürün meselede derinlikli farklılıklarını da vurguladı. McGill Üniversitesinden Davlat Dadikhuda "Avicenna Comparison with the Ash'ari and the Doctrine of Divine Simplicity" adlı tebliğinde Tanrının basitliği bağlamında Eş'arî ile İbn Sînâ arasında karşılaştırmalı bir incelemede bulundu. O, Gazzâlî'nin *Tehafüt*'teki Tanrı'nın varlığı ve mahiyetine ilişkin eleştirilerinden yola çıkarak zât-sıfat ilişkisi konusunda karşılaştırmalar yaptı. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Bülgen "Continuous Creation: From Kâlam Atomism to Contemporary Cosmology" başlıklı bildirisinde, okazyonalizm dolayısıyla yaratmanın devamlılığı düşüncesini, Eş'ariliğin ayırıcı özelliklerinden olan atomculuk ve çağdaş kozmoloji açısından karşılaştırmalı olarak değerlendirdi. Bu oturumun diğer salonunda Prof. Dr. Hatice Arpaguş "Gazzâlî'nin Eş'ariliğe Katkısı" nı kelimâ meselelerden hareketle ve tarihsel perspektifle ele aldı. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Özdemir, "Eş'arîler'de Kelamî Ta'lîl" adlı tebliğinde Eş'arîler açısından Allah'ın fiillerinde illet ve hikmet konusunu inceledi. O, Mutezile ile mukayeseler yaparak İlâhî fiillerin ta'lili konusunda Eş'arî düşüncüyü değerlendirdi ve Eş'arîlerin ta'lili bütün boyutlarıyla

reddettiğine dair algının yanlışlığına değindi. Yine bu oturumda Fahreddin Râzî salonunda Yrd. Doç. Dr. Zübeyir Bulut başkanlığında Eş'arilik-Fıkıh ilişkisi ağırlıklı bir oturum gerçekleştirildi. Yrd. Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu, "Usul-i Fıkıh Açısından Husun-Kubuh" başlıklı tebliğinde kelimî bir problemin usul eserlerinde ele alınışını değerlendirdi. Yrd. Doç. Dr. Said Nuri Akgündüz "İmam Eş'arî'nin Makalatü'l-İslamiyyin Adlı Eserinde Fikhî İhtilaflar", Arş. Gör. Davut Eşit "Eş'ariliğin Fikhî Mezheplerdeki Temsiliyeti" ve Hamit Sevgili, "İmam Eş'arî'nin Usul-i Fıkıh Konusundaki Görüşleri" tebliğleriyle İmam Eş'arî ve Eş'ariliğin fıkıh-fıkıh usulü ile ilişkisini değerlendirdiler.

Sempozyumun beşinci oturumu, İmam Eş'arî salonunda Prof. Dr. M. Mahfuz Söylemez'in başkanlığında yürütüldü. Tunus Sfax Üniversitesinden Dr. Hammadi Dhouib, "أبو الحسن الأشعري والأشاعرة بين التقليد والتحديد في أصول الفقه" başlıklı tebliğinde İmam Eş'arî ve Eş'arilikte tecdid ve taklid kavramlarını Usul-i fıkıh açısından değerlendirdi. Irak Zaho Üniversitesinden Dr. Nuri Abdurrahman İbrahim "العقيدة الأشعرية عقدة أهل السنة والجماعة" ve Cezair'den Dr. Naci Shannuf, "دور الأشاعرة في التوازن العقدي والفقه في نظام الحكم السياسي في منطقة المغرب الإسلامي, دراسة وصفية تحليلية مقارنة" başlıklı tebliğlerini sundular. Sempozyumun bu bölümünün Gazzâlî salonunda gerçekleştirilen oturumunda Eş'arilik, mezhepler tarihi bağlamında incelendi. Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, "Eş'arî'nin Şiilik Anlayışı" başlıklı tebliğinde Eş'arî'nin Şiiliği tasvir yöntemini ele aldı ve verdiği bilgilerin doğruluğunu, bunların tarihî ve kültürel zeminini değerlendirdi. Doç. Dr. Mehmet Ümit, "Yemen'de Eş'arilik" adlı bildirisinde Eş'ariliğin Yemen bölgesine girmesini ve tarihî süreçteki varlığını inceledi. Fahreddin Râzî salonunda ise Prof. Dr. Adnan Demircan'ın başkanlığında gerçekleştirilen oturumda dört tebliğ sunuldu. Doç. Dr. Hüseyin Güneş, "Eş'ariliğin Kuruluş Dönemine Tarihî Bir Bakış" başlıklı tebliğinde Eş'ariliğin kuruluş döneminin siyasî ve kültürel tarihî zeminini değerlendirdi. Yrd. Doç. Dr. Osman Demirci, "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'ari Kelâm Kitaplarının Yeri ve Önemi" adlı bildirisinde, Fatih döneminden başlamak üzere Osmanlı medrese sisteminde okutulan kelim eserlerini kronolojik bir perspektifle inceleyerek zaman içerisinde kelim

öğretiminin giderek zayıfladığını vurguladı. Ayrıca Demirci, Eş'arî felsefî kelimelerinin Osmanlı medreselerinin temel müfredatını oluşturduğunu dile getirdi. Yrd. Doç Dr. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri" adlı tebliğinde merkezi bakımından Matürîdî bir coğrafyada hüküm süren Osmanlı döneminde Eş'arîliğin hakim mezhep olmasını değerlendirdi. Harman, bunun sebebi olarak iki hususa dikkat çekti: ilki Eş'arîliğin Hıristiyanlık ve batınî Şia'ya karşı güçlü argümanlar geliştirmesi, ikincisi de esas olarak Fahreddin Râzî ile başlayan felsefî kelimeler sürecinde Eş'arîliğin Beyzâvî, Amidî, Teftezânî ve Cürcânî gibi sistematik eserler üreten güçlü alimler tarafından temsil edilmesi ve bu alimlerin eserlerinde Matürîdî çizginin eritilmesidir. Arş. Gör. Cengiz Kanık, "Eş'arî Gelenekte Devlet Başkanlığı: Gazzâlî Örneği" başlıklı bildirisinde Gazzâlî'nin devlet başkanlığı ile ilgili görüşlerini dile getirdi.

Sempozyumun altıncı oturumu da üç salonda gerçekleştirildi. Eş'arî salonunda Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma'nın başkanlığında tarih ağırlıklı bir oturum yapıldı. Cezayir El Quet Üniversitesinden Dr. Muhammed Rashid Buğazale, "انتشار المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي بين سطوة الحاكم ونفوذ العالم" adlı tebliğinde Eş'arîliğin Mağrib bölgesinde yayılma sürecini değerlendirdi. Yine Cezayir MDA Üniversitesinden Dr. Tevfik Mızari Abdussamed, "أثر المذهب الأشعري في بلاد المغرب الإسلامي" başlıklı bildirisinde Eş'arîliğin Mağrib bölgesindeki etkilerini ele aldı. Irak'tan Tehsin İbrahim Doskî, "Bîr û bawerên îmamê Eş'arî d şî'ra kilasîkî ya kurdî da Cizîrî û Xanî wek nimûne" başlıklı tebliğinde Molla Ahmed el-Cezerî ve Ahmed-i Xanî'nin edebî eserlerinde İmam Eş'arî'nin inanç ilkelerinin izlerini inceledi. Yine Irak'tan Naif Mikail Tahir, "جهود علماء الكرد في المذهب الأشعري" adlı tebliğinde Eş'arîlik mezhebinin yayılmasında Kürt alimlerin etkisine değindi. Sempozyumun bu bölümünde Gazzâlî salonunda Prof. Dr. Metin Özdemir'in başkanlığında Eş'arîlik ile Felsefî ekoller ve temsilcileri arasında karşılaştırmalar yapan tebliğlere yer verildi. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ata Az, "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması" adlı tebliğinde, XII. yüzyıl Latin felsefesinin güçlü ismi Thomas Aquinas'ın nedensellik anlayışında Gazzâlî'nin etkisini, neden ve sonuç arasındaki ilişki bağlamında

inceledi. Mehmet M. Meçin “Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş’arî Kelam Sisteminin İshrakî Felsefeyle Karşılaştırılması” başlıklı tebliğinde her iki ekolün mead anlayışını Eş’ari gelenekten Gazzâlî ve Râzî, İshrakî gelenekten ise Sühreverdî ve takipçisi Molla Sadra üzerinden karşılaştırarak değerlendirdi. O, tebliğinde bu isimlerin birbirlerine yaklaştıkları ve ayrıştıkları noktalara temas etti. Yine bu bölümde Fahreddin Râzî salonunda Prof. Dr. Hüseyin Hansu’nun başkanlığında Eş’arilik ile Tefsir ve Te’vil arasındaki ilişkiyi konu edinen tebliğlere yer verildi. Yrd. Doç. Dr. M. Salih Geçit, “Ebu’l-Hasan El-Eş’arî’nin ‘El-Muhtezem’ Adlı Tefsirinin Temel Kaynaklardaki İzdüşümleri, Kelâm ve Teoloji Açısından Metodolojik Yönü” başlıklı bildiride, Eş’arî’nin bugüne ulaştığına dair veri bulunmayan el-Muhtezem adlı eserinin, kaynaklarda bulunan bilgiler ışığında tanıtımını yaptı ve onun tefsir metodunu değerlendirdi. Yrd. Doç. Dr. Yakup Biyikoğlu, “Eş’arî’nin Kur’an’ı Anlama, Yorumlama Yöntemi ve Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı” adlı bildirisinde Eş’arî’nin *el-İbâne* ve *el-Luma’* adlı eserlerinden ve İbn Füre’k’in nakillerinden hareketle onun Kur’an’ı anlamayı yorumlama yöntemi ve müteşabih ayetlere yaklaşımını değerlendirdi. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öncü, “Dinî Kutsal Metinlerde Allah İçin Tecsim ve Teşbih İfade Eden Lafızların Arap Diline Göre Yorumlanması (Eş’arilik Doktrini Bağlamında)” başlıklı tebliğinde haberî sıfatları nahiv ve belağat açısından ele aldı ve Selefiyye’nin bu konuda Eş’arilere yönelttiği eleştirileri değerlendirdi.

Sempozyumun yedinci oturumu iki salonda gerçekleştirildi. Eş’arî salonundaki oturum Prof. Dr. Cemalettin Erdemci’nin başkanlığında yürütüldü. Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, “İmam Eş’arî’nin Eserlerinde Hadis Kültürü” adlı tebliğini sundu. Yıldırım, tebliğinde Eş’arî’nin eserlerinde yer alan hadis kültürüne ilişkin verilerden hareket ederek onun hadis anlayışını değerlendirdi. Eş’arî’ye göre sünnetin dindeki konumu ve kaynak değerini ele aldı, akabinde onun hadisleri anlama ve yorumlama yöntemine değindi. Doç. Dr. Mahmut Çınar “Eş’ariliğin Hz. Peygamber Tasavvuru” başlıklı tebliğinde kuruluş ve gelişiminde önemli rolü olmuş alimlerden hareketle mezhebin Hz. Peygamber anlayışını değerlendirdi. Eş’ariliğin nübüvvetin

genel çerçevesinin dışında bir Hz. Peygamber algısının olmadığı, beşer üstü bir peygamber tasavvurunu ifade edecek unsurların bulunmadığını belirtti. Fakat bu genel çerçevenin dışına çıkacak şekilde Hz. Peygamber hakkında sübutu ve delaleti tartışmalı rivayetlere bazı Eş'arî kelimcilerin eserlerinde yer verdiğine temas etti. Doç. Dr. Abdullah Ünalın "Eş'arilikte Haber-i Vahidin Bilgi Değeri" başlıklı tebliğinde bilgi kaynağı olması bakımından haber-i vahidi değerlendirdi. İlkesel düzlemde haber-i vahidin bilgi kaynakları arasında sayılmamasıyla birlikte, uygulamada bu rivayetlerin kullanıldığına da işaret etti. Yrd. Doç. Dr. Fadıl Aygün "İmam Eş'arî'de Bilgi Teorisi" adlı tebliğini sundu. Bu bildiride Eş'arî'nin, sistemli bir kelimci olarak Mutezîli geleneğin geliştirmiş olduğu kelâmî bilgi teorisine ilişkin çerçevenin dışına çıkmadığını dile getirdi. Bu bağlamda Eş'arî'nin bilgi kaynağı olarak aklı yadsıdığına dair genel temayülün onun *el-İbâne* eserinden kaynaklandığını ve bu yaklaşımın diğer eserleri ve İbn Füreik'in verdiği bilgiler ışığında tahkik edilmesi gerektiğini vurguladı. Sempozyumun bu bölümünün ikinci oturumu Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın başkanlığında Gazzâlî salonunda yapıldı. Bu celsede Yrd. Doç. Dr. Veysel Kasar, "Eş'arî Alimi Hüseyin b. Halimî'nin Şuabu'l İman Adlı Eserinde İmanın Psikolojik Unsurları" adlı bildirisinde Halimî'ye göre Allah'ı sevmek, korkmak, ümitli olmak, dua, tevekkül, nazar, uğursuzluk gibi psikolojik unsurların imanla olan irtibatını değerlendirdi. Yine bu oturumda Yrd. Doç. Dr. Harun Işık "Eş'arî Kelamcısı Gazzâlî'de Bilgi Kuramı", Arş. Gör. Ayşenur Güdekli, "Harameyn El-Cüveynî'nin Mu'tezile Usûlüne Eleştirisi" ve Arş. Gör. Sami Turan Erel, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-Hass ale'l bahs Adlı Risalesinde Selefiyenin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar ve Bu Risalede Ortaya Koyduğu Kelam Yöntemi" başlıklı tebliğlerini sundular.

Değerlendirme oturumu Prof. Dr. Şerafettin Gölcük'ün başkanlığında yürütüldü. Bu oturumda Prof. Dr. M. Saim Yeprem, Prof. Dr. Oliver Leaman, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Yahya Michot, Prof. Dr. Tevfik Mizari Abdussamed ve Prof. Dr. Hüseyin Aydın değerlendirme konuşmalarını yaptılar. Konuşmacılar organizasyona teşekkür ettikten sonra genel olarak Eş'arîlik hakkında savunmacı bir anlayış veya taassuptan

kaynaklanan eleştiriyi yerine bilimsel çalışmaların önemini vurguladılar. Yine konuyla ilgili yapılan yorum ve değerlendirmelerin indî olmaması, aksine ilmî olarak temellendirilmesi gerektiğine temas ettiler. Bu konuşmalar ile sempozyum ilmi oturumları tamamlanmış oldu.

Sempozyumun üçüncü günü gezi programına ayrılmıştı. Sempozyum tarihleri, Tillo ilçesinde yılda iki kez gerçekleşen “Işık hadisesi”ne denk gelmekteydi. Bu etkinlik, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hocası İsmail Fakirullah'a saygısını ifade etmek üzere ekinoks günlerinde doğan güneş ışıklarının hocasının mezarının başına vurmasını sağlayan bir sistemin izlenmesiydi. 21 Eylül sabahı Tillo'ya hareket edilerek bu etkinliğe iştirak edildi. Buradan “kal'atü'l-üstâz” olarak adlandırılan Tillo tepesine çıkılarak Botan vadisi ve kanyonu izlendi. Akabinde tarihi Hasankeyf ve Midyat beldeleri ziyaret edildi. Bu gezi ve ziyaretlerle sempozyumun sosyal programı da nihayete erdi.

Sempozyumu genel olarak şöyle değerlendirebiliriz: Kadim geleneği günümüze taşımayı kendisine hedef edinen genç ilahiyat fakültesinin bu düzeyde bir uluslararası sempozyuma ev sahipliği yapmasının, misyonunu gerçekleştirme yolunda önemli bir adımı teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu sempozyumla Eş'arilik, kelim, felsefe, mezhepler tarihi ve siyasi tarih bağlamında tebliğlerle tartışıldı. Böylelikle yaklaşık bin yıllık bir gelenek birçok boyutuyla değerlendirmeye tabi tutuldu. İlmî ve organizasyon bakımından önemli bir program yapılmış olmakla birlikte iki noktada eksikliğin olduğu söylenebilir. İlki tebliğler arasında tedahül ve tekrarların olduğu gözlemlendi. İkincisi de tebliğlerin teker teker müzakerelerinin yapılmamış olmasıydı. Tabi bu noksanlıkların sebebinin katılımcıların çok olması ve zaman kısıtlılığı olduğunu söylememiz gerekir. Son olarak Siirt İlahiyat Fakültesi müntesiplerine bu düzeyde bir bilimsel etkinlik düzenledikleri için teşekkür ederiz.

KİTAP TANITIMI I

Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA, Müslümanların Tarihi, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014, I-V.

MEHMET SALİH GÜNDÜZ

ANKARA Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürmekte olan Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, Türkiye’de okuyucuların özellikle ilahiyat camiasının yabancı olmadığı, İslam Tarihi alanında nitelikli çalışmalarıyla tanındığı bir ilim adamıdır. Eserin baş tarafındaki biyografisinden anlaşıldığına göre, müellifin, kitap ve makale olarak şimdiye kadar hazırlamış olduğu çalışmalarının önemli bir kısmı basılmış bulunmaktadır. Aşağıda, Sırma’nın Hz. Âdem’den başlayıp günümüze kadar gelen Müslümanların siyasi tarihini konu edinen “*Müslümanların Tarihi*” adlı kitabı tanıtılacaktır.

Müellif, bu kitabı yazmanın hayalinin, 1960'lı yıllarda Paris'te doktora öğrencisi iken, kendisinin ilmi rehberi olan Muhammed Hamidullah Hoca'nın seminerlerini takip ederken başladığını ifade etmektedir. Fakat projesinin asıl gövdesinin Viyana'da oluştuğunu belirtir. Sırma, 2000 yılında Viyana'da bulunduğu esnada, kendisi ile birlikte orada bulunan İbrahim Halil Çelik Bey'in kendisine "Hocam, şöyle derli toplu bir tarih kitabı yazsana!" diyerek teşvik etmesi ve Erzurum yıllarında, aynı üniversitede beraber görev yaptığı arkadaşı Beşir Atalay Bey'in de, "Şöyle hayatının kitabı olacak bir araştırma yapsana!" şeklindeki telkini, onun kitabını yazmasında etkili olmuştur. Diğer taraftan müellifin zaten böyle bir arzusunun olması, bu yönde zaman içerisinde aldığı kitapların çoğalması, arşiv belgelerinden dosyalar oluşturması ve gerçekleştirmeyi hayal ettiği araştırmasında kullanmak üzere, dünyanın değişik yerlerine yaptığı seyahatlerinde çektiği fotoğrafların birikmesi onun hayalinin de yavaş yavaş gerçekleşme sürecine girmesini sağlamıştır.

Müellif, bu kitabında, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (s.a.s.)'e kadar bütün peygamberlerin tebliğlerini ve ümmetlerinin bu tebliğ uğruna olan mücadeleleri sırasında başlarından geçen olayları içeren olaylar bütünü anlatırken, alışılmış klasik-modern bakış açılarından farklı olarak, "*İslam Tarihi*" değil "*Müslümanların Tarihi*" ifadesini kullanmaktadır. Müellifin böyle bir kanaate varmasının sebebi, asırlardır bize "*İslam Tarihi*" olarak anlatılanların aslında İslam'ın değil, kendilerine Müslüman denen insanların tarihi, başka bir deyişle, Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve nihayet Hz. Muhammed (s.a.s.)'in, kendilerine gelen vahiyle bildirdikleri dine inananların tarihi olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Yani, hepsi de Allah'ın emirlerini insanlara bildirmekle görevlendirilen bu peygamberlere, ümmetleri olduklarını söyleyenlerin, bu peygamberlerin getirdiklerine ne ölçüde uyduklarının ve onları ne ölçüde gerçekleştirdiklerinin tarihidir. Daha da somutlaştıracak olursak kendilerine "Yahudi" diyenlerin, Hz. Musa'nın getirdiklerini; Kendilerine "Hıristiyan" diyenlerin, Hz. İsa'nın getirdiklerini ve nihayet kendilerine "Müslüman" diyenlerin Hz. Muhammed (s.a.s.)'in getirdiklerini, kendi nefislerine, ahlaklarına, amellerine, sev-

gilerine, idarelerine, siyasetlerine, savaşlarına, barışlarına v.s.'ye ne ölçüde tatbik ettiklerinin tarihi, “*Yahudilik Tarihi*”, “*Hıristiyanlık Tarihi*”, “*İslam Tarihi*” değil; “*Yahudilerin Tarihi*”, “*Hıristiyanların Tarihi*” ve “*Müslümanların Tarihi*”dir. Bunu şu şekilde de açıklayabiliriz: Yahudi ve Hıristiyanlar, zaman içinde din adamlarının yapmış oldukları ictihadlarla (!) hem dinlerini, hem de büyük ölçüde dinlerinin kaynağını değiştirdiler. Onun için ne Hz. Musa'ya gelen Tevrat'ın aslına, ne de Hz. İsa'ya gelen İncilin aslına sahibiz! Bu konuda Müslümanların konumu ise çok farklıdır. Onlar da zaman zaman İslam'a tamamen ters düşen ictihad ve tasarruflarda bulunmuş olmalarına rağmen, dinin, yani İslam'ın kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'i değiştirmediler. Müslümanlar, Örnek Halifeler döneminden sonra, özellikle siyasette, İslam'a gereği gibi uymadılarsa/uymuyorlarsa da, İslam'ın kaynağı değişmedi ve günümüze kadar geldi. İşte bunun içindir ki müellif, Müslümanların başından geçen bu on beş asırlık zaman sürecini, “*İslam Tarihi*” olarak değil, “*Müslümanların Tarihi*” olarak tanımlamıştır.

Kur'an-ı Kerim'de Mü'min Suresinin 78. ayetinde Yüce Allah, Hz. Muhammed (s.a.s.)'e “Andolsun, Biz senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan kimilerini sana anlattık, kimilerini anlatmadık.” buyurmuştur. İslam inancına göre Müslümanlar, Kur'an-ı Kerim'de örnek gösterilen bütün peygamberleri de Allah'ın peygamberleri olarak inanıp kabul ettikleri için müellif, “*Müslümanların Tarihi*” adlı eserine ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlamıştır.

“*Müslümanların Tarihi*” adlı bu kitap, bir methiye olmadığı gibi bir destan da değildir. Bu araştırmada kişi ve olaylar, olabildiğince tarafsız bir şekilde ele alınmış ve söz konusu olan kişi ve olaylar objektif bir şekilde yorumlanmaya gayret edilmiştir. Başka bir deyişle Müellif, bu eserde olayları ve kişileri anlatırken “bizdendir!” deyip asla haksıza haklı; “bizden değildir!” deyip de haklıya haksız dememiştir.

Müellif, araştırmasını sürdürürken önceki eserlerinde kullandığı gibi bu araştırmasında da “geçmişini günümüze taşıma” çabası diyebileceğimiz metodu kullanmış, zaman zaman ele aldığı dönemin bazı hâdiselerini günümüz olaylarıyla karşılaştırma cihetine gitmiştir. Müellifin bu metodu kullanma-

daki amacı, günümüzü anlayabilmek için geçmişimizden alacağımız dersler olduğunu göstermektir.

Müellif, bu araştırmasına “*Müslümanların Tarihi*” adını koymasına rağmen onu genel insanlık tarihinden ayırmak çok zordur. Gerek Müslümanların tarihinin gerekse genel insanlık tarihinin Allah’ın Hz. Âdem’i yaratmasıyla başladığı kabul edilmektedir. Antik çağlar dediğimiz dönemlerin ilki olan Hz. Âdem’in yaşadığı dönemi, tarihin bilinen kaynaklarından araştırmak mümkün olmadığı için, o dönemin araştırılmasında en güvenilir kaynaklar ilahi kitaplar olmaktadır. Bunlardan günümüze kadar değişmeden intikal eden tek kitap olma özelliğini Kur’an-ı Kerim taşımaktadır. Bu nedenle müellif, Hz. Âdem’e, hatta ondan sonra gelen dönemlere ait birçok bilgiyi bu otantik kitaptan almıştır. Müellif, meseleye seküler açıdan bakmadığı için onun ana referans kaynağı Kur’an-ı Kerim ve onun çevresinde oluşan ilimlerdir; İkinci derecede ise genel tarih ilminin araştırmalarında kullandığı klasik kaynaklardır.

“*Müslümanların Tarihi*” adlı bu kitap, beş ciltten oluşmaktadır. Müellif, konuların kolay bir şekilde anlaşılıp takip edilebilmesi için, araştırmasını kronolojik olarak ele almıştır. Konular her ciltte ayrı ayrı ele alındığından, okuyucu, dilediği konuyla ilgili cildi ele alıp, o konuyu inceleyebilme fırsatına sahiptir.

Birinci cilt, “*Tarih Nedir-Peygamberler Tarihi-Cabiliye Dönemi*” başlığını taşımaktadır. Birinci cilt, kısa bir önsöz ve sunuşun ardından üç ana bölümden oluşmaktadır. Ayrıca eserde her bölümün sonunda o bölüm ile ilgili bir değerlendirme ve her cildin sonunda o cilt ile ilgili genel bir değerlendirme bulunmaktadır. Müellif, kitabının önsözünde, kitap ile ilgili bazı açıklamalar yapmış, araştırma konusunun sınırlarını çizmiş, böyle kapsamlı bir kitap yazmanın sebebini açıklamış ve sonunda bu kitabın yazımında emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkür etmiştir. Müellif, Sunuş kısmında ise zaman kavramını açıkladıktan sonra eserine neden “*İslam Tarihi*” ismini değil de “*Müslümanların Tarihi*” ismini verdiğini anlatmaya çalışmıştır. “*Tarih Nedir?*” adını taşıyan birinci bölümde, tarihin sadece okullarda okutulan geçmiş hadiseler kronolojisinden ibaret olmadığı bilakis tarihin insanoğ-

lunun hayatıyla çok yakından ilgili olduğu vurgulanmıştır. Müellif, tarihini bilmeyen insanların başkalarının bağımlıları, başkalarının uyduları olmaya mahkûm olacağını, çünkü bu tür insanların kendilerine öğretilenden başka bir hakikati göremeyeceklerini, dolayısıyla insanın sadece tarihi bilerek hürriyeti tanyacağını, bağımsızlığa âşık olacağını ve onun için mücadele edeceğini belirtmiştir. Ayrıca bu bölümde, tarihin Kur'an'dan ayrılmayan, onunla kaim, insanı ideale götüren bir ilim olduğunu ifade etmiştir. Tek doğru yolun Kur'an'ın, Sünnet'in ve gerçek tarihin gösterdiği yol olduğunu vurgulayan müellif, devlet başkanları, bakanlar, bürokratlar ve vatandaşlar da dâhil herkesin yanlış yola girmemek için Kur'an çizgisindeki gerçek tarihi bilmeleri gerektiğini belirtmiştir.

İkinci bölüm "*Hz. Muhammed (s.a.s.)'den Önceki Dönem*" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.)'e kadar gelmiş ve Kur'an'da adı geçmiş olan peygamberlerin kıssaları ele alınmış ve her peygamberin kıssasının sonunda o kıssa ile ilgili kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Müellif, Hz. Muhammed (s.a.s.) öncesi tarihi dönem hakkında yeterli kaynak bulunmamasının, bu dönemlerde yazının yaygın olmaması, hatta yok denecek kadar az olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu yüzden bu döneme, bize sadece ilahi menşeli kutsal kitapların kaynaklık edebileceğini düşünmektedir. Ayrıca Müslümanların inancına göre, Tevrat ve İncil denen kutsal kitapların asıllarının bulunmaması ve elde bulunan nüshaların da muharref olması, müellifin bu bölümdeki araştırmasında Kur'an ve Sahih Sünnet'i asıl kaynak olarak kullanmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte zaman zaman Kur'an ve Sünnet dışındaki kaynaklardan da, sıhhat farklılıklarını göstermek için istifade etmiştir.

Araştırmanın "Cahiliye Dönemi" adını taşıyan üçüncü bölümünde, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in içinde yaşamış olduğu Mekke Şehir Devleti'nin İslam öncesi dönemi ve onun (s.a.s.) çocukluk ve gençlik yılları ele alınmıştır. Müellif, bu bölümü, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Mekke ve Medine dönemlerindeki peygamberlik mücadelesini iyi anlayabilmek, İslam'ın içinde doğduğu dini ve sosyal çevreyi değerlendirmek, o günün, en azından dini

yapısını bugünkü Dünya konjonktüründe şöyle veya böyle kendisinden söz ettiren din anlayışlarıyla karşılaştırmak gayesiyle kaleme almıştır. Bunu yaparken de mümkün merteye ayrıntılara dalmaktan kaçınmış, çalışmasını bir tek konu üzerinde yoğunlaştırmaya gayret etmiştir. Müellif, bu bölümde okuyucuya iki hususu anlatmayı hedeflemektedir: Bunlardan birincisi, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in mücadele ettiği şirk ortamını anlamak ve dolayısıyla –şartların güçlüğü itibariyle-onun (s.a.s.) ne kadar büyük bir görevi yerine getirdiğinin kavranması, diğeri ise o günün şirk anlayışını günümüzdekilerle mukayese etmektir.

“Müslümanların Tarihi” adlı kitabın ikinci cildi, “Hz. Muhammed (s.a.s.)’in Mekke ve Medine Dönemleri” başlığını taşımaktadır. Bu cilt, bir giriş, iki ana bölümden oluşmaktadır. Araştırmanın giriş bölümünde tebliğ ve işkence terimleri açıklanmış ve bu iki terimin birbirleriyle çok yakından ilgili olduğu vurgusu yapılmıştır. “İslami Tebliğin Mekke Dönemi (Tebliğ Sürecinde İşkence)” adını taşıyan birinci bölümde, İslami tebliğin Mekke dönemini inceleyen müellif, özellikle Müslümanlara yapılan işkenceden söz etmiştir. Araştırmanın bu bölümünde; İslami tebliğin kolay olmadığı, işkence çekmeden, eza görmeden ilahi hareketin yürümeyeceği vurgusu yapılmış ve İslami tebliğden dolayı sadece Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ashabının değil, onlardan önceki peygamberler ve onların ümmetlerinin de Allah davası uğruna işkence çektiklerine dikkat çekilmiştir. Fakat burada sadece Hz. Muhammed (s.a.s.) ile ashabının tebliğleri ve onların bu tebliği yaparken çektikleri işkenceler ele alınmıştır. Bu bölümde, inanmayanların ve Allah’ın buyruklarını tanımayanların Müslümanlara uyguladıkları işkencelerin sadece fiziki değil, aynı zamanda ekonomik, sosyolojik, şantaj ve tehdit gibi psikolojik işkenceler olduğunu görmekteyiz.

Bu cildin ikinci bölümü “İslami Tebliğ’in Medine Dönemi (Tebliğ Sürecinde Cihad)” başlığını taşımaktadır. Bu bölümün giriş kısmında, İslami tebliğin Medine döneminin, Mekke döneminden farklılıklar arz ettiğine, hedef aynı olmasına rağmen tebliğ yöntemlerinin değiştiğine dikkat çekilmiş, bu yöntem farklılıklarının çoğunun, Medine döneminde oluşan İslam Devleti’nin yapı ve imkânlarından kaynaklandığı vurgusu yapılmıştır. Mü-

ellifin bu bölüme, “İslami Tebliğ’in Medine Dönemi (Tebliğ Sürecinde Cihad)” başlığını koymasının sebebi, Hz. Muhammed (s.a.s.)’in Medine’de geçen son on senelik peygamberlik döneminin hem sosyal yapılanmayla hem de askeri cihadla/savaşla geçmesindedir. Araştırmanın bu bölümünde müellif, cihadın sadece bir yönü olan siyasi cihadı incelemeyi hedeflediği için meseleleri mümkün merteye özlü aktarmıştır. Burada, devletin yoğun işlerinin yanı sıra, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in askeri cihada ne kadar önem verdiği; on senelik Medine hayatının büyük bir bölümünü Allah yolunda savaşmaya ayırdığı görülmüştür.

Eserin üçüncü cildi, “Örnek Halifeler-Emeviler Dönemi” başlığını taşımaktadır. Bu cilt, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, “Örnek Halifeler Dönemi” başlığını taşımaktadır. Müellif, burada Müslümanların, hem dini hem de siyasi liderleri olan Hz. Muhammed (s.a.s.)’in vefat etmesiyle, devletin idaresini üstlenecek ve ümmetin sosyal işlerini yürütecek, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in halefleri olan “Halife” dediğimiz devlet başkanlarını seçtiklerini belirtmektedir. Bu bölümde, Müslümanların tarihinde “Hulefây-ı Raşidin” diye tanımlanan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin hilafet dönemleri ele alınmıştır. Müellif, çalışmanın kapsamı nedeniyle, bu dönemin sosyal ve kültürel ayrıntılarına girmeyerek, o dönemdeki siyasi olayları tahlil etmekle yetinmiştir.

Bu cildin ikinci bölümü, “Emeviler Dönemi” başlığını taşımaktadır. Müellif, bu bölümde, Emeviler Dönemini (Hicri 41-132) ele alırken, diğer bölümlerde olduğu gibi kronolojik sistemi benimsemiş ve sultan-halifelerin siyasetlerini, icraatlarını bu tarihsel sıralamaya göre anlatmıştır. Müellif’in asıl uğraş alanı “Müslümanların Siyasi Tarihi” olduğu için, o, burada Emevi Devleti’nin diğer müesseseleri üzerinde durmamıştır. Müellif, Resûlullah (s.a.s.) döneminin zorlu mücadelesinden ve örnek halifelerin onun izindeki sebat ve gayretlerinden sonra Müslümanların idari bakımdan saltanat rejimine tabi olmalarının çok dramatik bir gelişme olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle burada saltanat denen tarihe kök salmış yönetim biçimini geniş bir şekilde ele almıştır. Müellif, Emevi Devleti’nin kuruluşuyla beraber ortaya çıkan bu saltanat hastalığına, bu rejimin zulüm bidatlerine rağmen, doksan

bir senelik bu dönemin tamamının mahkûm edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Özellikle Ömer b. Abdülaziz'in, her Müslümanın benimseyeceği, seve seve biat edebileceği bir İslami yönetim dönemini getirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca ilk gününden itibaren devlet içerisindeki siyasi çekişmeleri bir tarafa bırakacak olursak, Emeviler zamanında İslami fetihlerin zirveye ulaştığına; doğuda Çin hududuna kadar olan yerler fethedilirken, İslam mücahitlerinin, batıda Endülüs/İspanya üzerinden Fransa içlerine kadar vardıklarına dikkat çekmiştir. Kısaca, bu dönemde Merkezde iktidar kavgalarının cephede ise cihadın devam ettiğini vurgulamıştır.

Eserin dördüncü cildi, "*Abbasiler-Endülüs Emevileri-Selçuklular-Haçlılar*" başlığını taşımaktadır. Bu cilt, dört ana bölümden oluşmaktadır. "*Abbasiler Dönemi*" adını taşıyan ve kısa bir giriş ile başlayan birinci bölümde, Müslümanların tarihinin ikinci saltanat dönemi olan Abbasiler dönemi ele alınmıştır. Araştırmanın bu bölümünde görülmektedir ki, Emeviler döneminde nasıl iktidar her şeyin, hatta din'in önüne geçmişse, Abbasiler döneminde de her şeyin başı yine iktidar olmuştur. Kısa süren Emevi Devletine kıyasla oldukça uzun ömürlü olan Abbasi Devleti fazla bir fütuhatta bulunamamış; sadece mevcudu elinde tutma mücadelesi vermiştir. İslam coğrafyasındaki imar ve kültür hareketliliği konusunda Abbasiler, Emevilere kıyasla daha iyi görülüyorsa da, müellife göre, Abbasiler bu görece hizmetlerini, hazır buldukları Emevi Devletine borçludurlar. Bu bölümde yine görülmektedir ki, saltanat sisteminde zamanın önemli bir kısmı taht kavgalarıyla, veliahtların birbirleri aleyhine olan çeşitli entrikalarıyla geçmekte, iktidar ve saltanat esas alındığı için saltanatın gereği olarak birçok sultan kendi halkına bile zulüm yapabilmekte, iktidarının devamı için haksızlıklara göz yumabilmektedir. Abbasiler, Müslümanların tarihinde uzun bir dönemi kapsadığı gibi, cereyan eden hâdiseler açısından da oldukça büyük bir öneme sahiptir. Ne var ki, bu önemine rağmen bu bölümün çalışma alanı "*Müslümanların Siyasi Tarihi*" olduğu için müellif, ele aldığı dönemin sahip olduğu çok yönlü zenginliğe, hukuk ve diğer kültür hareketlerindeki ayrıntılara girmeyerek, meselelerin ancak siyasi boyutları üzerinde durmaya çalışmış, meselelerin özünü anlamaya gayret etmiştir. Müellif, bu dönemde

de hâdiselerin seyrini takip edebilmek için yine kronolojik metodu esas almış, tahlil ve tespitlerini buna göre yapmaya çalışmıştır.

Bu cildin ikinci bölümü, “*Endülüs İslam Devleti*” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, kısa bir girişin ardından Endülüs’teki Müslümanların sekiz yüz yıllık serüveni ele alınmaktadır. Müellif burada, Müslümanların bütün tarihleri boyunca olduğu gibi, Endülüs tarihinin de, saltanat sisteminin ne denli zararlı olduğunu, Allah’ın emri olan “Şûra”nın terk edilip, Müslümanları çocuk sultanların emrine verince, müminlerin nasıl zarara uğradıklarını gözler önüne serdiğini belirtmiştir. Müellif bu bölümde, tek gayeleri İslam’ı tebliğ etmek olan Müslümanların, bu vasıflarına sadık kaldıkları sürece, hem tebliğlerini yapmakta muvaffak olduklarını, Fransa içlerine kadar fetihler yaptıklarını; hem de İspanya’da hüküm sürmekte olan Hıristiyan devletlerinin zulüm ve işkenceleri altında inleyen milyonlarca Hıristiyan ve Yahudi’nin bu zulümden kurtulmalarına vesile olduklarını belirtmiştir. Diğer taraftan müellif burada, Müslümanların esas gayeleri olan “İ’lây-ı Kelimetullah”ı bırakıp, taht kavgalarına, iktidar ve saray entrikalarına başlamasıyla, ya da Allah’a ve insanlara karşı olan sorumluluklarını bir tarafa bırakıp, zevk ve sefaya dalmasıyla, düşmanları karşısında her gün yenile yenile küçüldüklerini ve nihayet İspanya tarihinden silinip yok olduklarını ifade etmiştir. Müellif bu bölümde ayrıca, Hz. İsa adına hareket ettiklerini söyleyen İspanya’daki Hıristiyan Devletlerin ortaya attıkları “reconquista/ yeniden fetih” hareketiyle, Endülüs Müslümanlarına karşı kadın-erkek, genç-ihtiyar demeden, din adına tarihin en büyük soykırımını yaptıklarına dikkat çekmiştir.

Bu cildin üçüncü bölümü “*Selçuklular*” başlığını taşımaktadır. Araştırmanın bu bölümüne çok kısa bir giriş ile başlayan müellif, bu bölümde Selçuklular döneminin sosyal ve kültürel ayrıntılarına hiç girmeyerek, o dönemin siyasi olaylarını da kronolojik çerçevede ana hatlarıyla çok kısa bir şekilde tahlil etmiştir.

Bu cildin dördüncü bölümü “*Haçlı Seferleri*” başlığını taşımaktadır. Bu bölüme kısa bir giriş ile başlayan müellif, burada ilk önce, Haçlı Seferleri öncesinde Hıristiyan Batı dünyası ve Müslümanların durumunu ele

almış; daha sonra arkasında yüz binlerce ölü ve bir o kadar da yaralı bırakıp gitmiş olan, sadece Müslümanların değil yüz binlerce Hıristiyan'ın ve Yahudi'nin de felaketine sebep olan ve neredeyse üç asır sürmüş olan Haçlı Seferlerini sırasıyla ele almıştır. Müellif, bu bölümün değerlendirmesinde Müslümanların birlikteliklerini bozup, saltanat uğruna birbirleriyle savaştıklarında, Gayr-i Müslimlerin bundan nasıl faydalandıklarına, kendilerine katliam uyguladıklarına şahit olduklarını; bunun aksine birleştiklerinde de Haçlıları ülkelerinden nasıl çıkardıklarını gördüklerini aktarmıştır. Ayrıca Hıristiyanların da, Haçlıların Müslümanlara ve Ortodoks Hıristiyanlara uyguladıkları vahşet sonucunda, Müslümanların kendilerinden çok daha fazla Allah'ın emrine bağlı olduklarını gördüklerine dikkat çekmiştir.

“*Müslümanların Tarihi*” adlı kitabın beşinci cildi, “*Osmanlı Devleti*” başlığını taşımaktadır. Müellif bu ciltte, Müslümanların tarihi içinde altı asır gibi önemli bir dönemi oluşturan Osmanlı Devleti'ni ele almıştır. Müellif, çalışmasının kapsamı nedeniyle burada, Osmanlı Devleti'ni bütün ayrıntıları ile ele alıp incelemek yerine, Osmanlı Devleti'nin siyasi tarihini kronolojik ve özet olarak ele almış ve bazı tespitlerini okuyucuyla paylaşmıştır. Osmanlı Devleti, dünyamızda imparatorluklar dönemi diye tanımlanabilecek bir dönemin son temsilcilerinden biridir, belki de sonuncusudur. Ancak Müellif, araştırmasında hiçbir zaman “Osmanlı İmparatorluğu” tabirini kullanmamış bunun yerine “Osmanlı Devleti” tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Müellif, bu cildin giriş bölümünün ikinci dipnotunda; Osmanlıların hiçbir zaman devletlerini “İmparatorluk” diye tanımlamadıklarını bunun yerine devletlerini “Devlet-i ‘Aliyye-i Osmaniyye” diye adlandırdıkları aktarmış, bu yüzden kendisinin de bu araştırmasında “İmparatorluk” tabirini kullanmadığını ifade etmiştir. Osmanlı Devleti, bünyesinde etnik kökenleri ve inançları birbirinden farklı elli'ye yakın topluluğu barındırmaktaydı. Müellif, araştırmasında bu devasa yapının altı asır boyunca icra ettiği fonksiyon ve o dönemde dünya sahnesinde oynadığı role değinirken; küçük bir beylikten koca bir devlet oluşturma ve bu devleti altı asır payidar kılmanın, başlı başına büyük ve önemli bir hadise olduğuna dikkati çekmiştir. Müellife göre, Osmanlı Devletine büyük başarıları sağlayan temel

unsur, kuruluş aşamasında kendilerine din olarak kabul ettikleri ve uymaya çalıştıkları İslam dinidir. Bununla birlikte, Osmanlıların inkırazlarını, çöküşlerini hazırlayan etken de, onların giderek İslam dininin esaslarını terk etmeleridir. Din faktörünün yanında, Osmanlı Devleti'nin çöküşünü hazırlayan başka faktörlerinde varlığını kabul eden müellif, bununla birlikte bütün bu faktörlerin şöyle ya da böyle din ile bağlantılı olduğu görüşündedir. Müellifin Osmanlı Devleti'nin yükseliş ve çöküşünü sağlayan ana unsur konusundaki bu temel görüşü; Osmanlı Devleti'nden daha önceki Müslüman Devletlerin de yükseliş ve çöküşünü sağlayan ana unsur konusundaki temel görüşüdür. Nitekim müellif eserinin birçok yerinde; Müslümanların bütün tarihleri boyunca, ne zaman dinleri olan İslam'ı bihakkın uyguladıklarında, ona doğru orantılı olarak devletlerinin de yükseldiğini, dinlerine bigâne kaldıklarında da devletlerinin çöküp gittiğini vurgulamıştır. Müellif, bu bölümün sonunda kitap ile ilgili genel bir değerlendirme yapmıştır. “*Müslümanların Tarihi*” adlı bu kitap; genel bir bibliyografya ve tek başına bir kitap hacmindeki yüz on üç sayfalık bir genel indeks ile sona ermektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, müellifin Hz. Âdem'den başlayıp günümüze kadar gelen Müslümanların siyasi tarihini kısmen ele alan bu çalışması, böyle uzun bir tarih dilimini ele aldığından dolayı, birçok bilgiyi bir arada vermenin avantaj ve dezavantajına sahiptir. Konularla ilgili derli toplu bilgiye ulaşım açısından oldukça faydalı olan bu çalışma, sınır ve kapsamından dolayı doğal olarak okuyucuya her istediğini bulma fırsatını veremeyecektir. Fakat Müslümanların siyasi tarihini konu alan ve farklı bir tarih denemesi olan bu çalışmanın müellifin kitabın önsözünde ifade ettiği “Okyanus'ta ilerlerken varılmak istenen menzile götürmese de, en azından o menzilin deniz fenerini gösterebilecek, deniz fenerini gören okuyucu da, artık aradığı menzile varacak yolları kendisi bulabilecek” nitelikte olduğu söylenebilir. Son olarak 1944 doğumlu olup halen münbit bir şekilde eserler veren Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma gibi önemli ve tanınmış bir tarihçinin kaleminden çıkmış olan “*Müslümanların Tarihi*” adlı kitabın tarihi farklı bir bakış açısı ile görmek isteyen herkes tarafından okunması gerektiğini düşünmekteyiz.

Ayrıca müellifin yaşamı boyunca gösterdiği çalışma azminin mücessemleşmiş hali olan bu kitabın, genelde bütün araştırmacılar özelde ise henüz bu yolun başında olan genç araştırmacılar açısından motive edici nitelikte olduğu söylenebilir.

KİTAP TANITIMI II

Joseph CAMPBELL, Mitolojinin Gücü, Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikâyeler, MediaCat Yayınları, Çev. Zeynep Yaman, İstanbul, 2007, ss. 288.

NECATİ SÜMER

ARŞ. GÖR. SIİRT Ü., İLAHİYAT F., DİNLER TARİHİ BÖLÜMÜ

“*Mitolojinin Gücü*” adlı bu kitap, 2007 yılında Zeynep Yaman’ın çevirisiyle MediaCat yayınlarından çıkmıştır. Bill Moyers ve Joseph Campbell arasındaki diyaloglardan oluşan bu çalışma, bir televizyon çekimi için hazırlanan materyalden oluşmaktadır. Kitapta gazeteci ve televizyon haber yorumcusu olan Bill Moyers, Amerikalı yazar ve mitolojist Joseph Campbell’e mitlerle ilgili sorular sormaktadır. Campbell, bu zihin açıcı sorulara derin analiz-

lerle cevap vermektedir. Mitler aracılığıyla geçmişle gelecek arasında post modern bir bağlantı kuran bu eser, sekiz bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde “*Mit ve Modern Dünya*” tartışılmaktadır. İkinci bölümde “*İçe Yapılan Boşluk*” başlığı altında kurtuluş mitlerine vurgu yapılmaktadır. “*İlk Hikâye Anlatıcılar*” adlı üçüncü bölümde ilk dönemlerde mitlerin nasıl ortaya çıktığına değinilmektedir. Kurban mitlerinin neler olduğu sorunsalı “*Kurban ve Mutluluk*” bölümünde işlenmektedir. “*Kahramanın Macerası*” bölümünde kahramanlarla ilgili bazı mitlerden bahsedilmektedir. Altıncı bölümde “*Tanrıçanın Armağanı*” adı altında tanrıça mitlerinin ortaya çıkış süreci anlatılmaktadır. “*Aşk ve Evlilik Hikâyeleri*” bölümünde bu kavramlara ait çeşitli mitoslar söz konusu edilirken; “*Sonsuzluk Maskeleri*” başlığı altındaki son bölümde ise Tanrı ve ölümsüzlük kavramlarıyla ilgili mitler analiz edilmektedir.

Campbell, *Mit ve Modern Dünya* bölümünde ilk olarak tanrısal öyküler olan mitlere ve onların özelliklerine değinmektedir. Modern dünyanın doğru bir zeminde anlaşılabilmesi için mitlerden yararlanılması gerektiğini belirten Campbell, kişinin iç değerleriyle dış değerleri arasındaki ilişkiyi kuran temel bağlantının mitler olduğunu belirtir. Campbell roman, resim, film vb. tüm sanat yapıtlarında geçmişte yaşanmış ilk tanrısal öykülerin izleri olduğunu söyler. Savunusunu modern romancı Thomas Mann ile örneklendiren Campbell, onun tüm eserlerinin altında yatan temel izleğin mitler olduğunu belirtir. Resim sanatında Picasso’nun çalışmalarını, sinemada “*Yıldız Savaşları*” filmini analiz eden Campbell, bu yapıtların mitler üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla ilk bölümde yazar, mitlerin modern dünyaya sanat ve yaşam deneyimleri aracılığıyla tekrar taşınabileceğine vurgu yapar. Hangi dinden veya ırktan olursa olsun insanların ortak noktalarının çok olduğunu söyleyen Campbell, özellikle mitlerin dayanışma ve birlikte yaşama kültürüne önemli katkılar sağladığını belirtir.

İçe Yapılan Yolculuk bölümünde yazar, mitlerle ilgilenmesinin nedenleri üzerinde durur. Ona göre çocukluk, cinsel olgunluk, kadınlık-erkeklik, evlilik, yaşlılık ve ölüm safhalarının her birini ifade eden önemli mitler var-

dır. Campbell, kendi hayatının farklı dönemlerini de bu mitlere benzeterek anlamlandırmaya çalıştığını söyler. Campbell'e göre kişiler, mitler ışığında cennet ve cehennem kendi içlerinde olduğunu kavrayabilirler. Freud'un "Düşlerin Yorumu" kitabına değinen Campbell, düşler ve yorumların üzerinde mitlerin önemli etkilerinin olduğunu belirtir. O, kişinin bilinçaltına atıp rüyalar yoluyla dışa vurduğu birtakım özlem ve hayallerin kökeninde tanrısal öyküler olduğunu söyler. Kızılderili kültüründen örnekler vererek rüya, düş ve mit arasındaki ilişkiyi dile getiren Campbell, Carl Gustav Jung'un da arketip kavramı ışığında mitler üzerinde durduğunu ifade eder. Ona göre, tüm dünyada ve insanlık tarihinin farklı dönemlerinde arketipler farklı kostümler altında ortaya çıkmıştır. Campbell Yaratılış, Tufan ve Çıkış gibi mitlerin birçok kültürde çeşitli yüzlerle görüldüğünü belirterek mitlerin insanların ve halkların bilinçaltına işlendiğine vurgu yapar. Bir metafor dili olarak şiiri mitlerle ilişkilendiren Campbell, böyle bir ruhsal yolculuğu şamanların yaşadığı esrimeye benzetir. Ona göre metafor Tanrı'nın maskesidir ve onun vasıtasıyla kişiler sonsuzluğa ulaşmak isterler.

Campbell, *İlk Hikâye Anlatıcılar* bölümünde paleolitik dönemden itibaren avcı toplayıcı yaşamın etkilerini yansıtan mitlerin önemine değinir. Mağara duvarlarına çizilen figürleri tarihsel katedral ve şapeller üzerindeki ikonografilerle karşılaştıran yazar, bu iki farklı kültür arasındaki ortak benzerlikleri ortaya koyar. Campbell, Yahudilikteki "Bar Mitzvah" erginleme töreni örneğinden hareketle çeşitli ilkel ritüel ve törenlerin mitoslar aracılığıyla farklı dinlere taşındığını belirtir. Tarihin erken dönemlerinde şamanların kadınlı erkekli geceleri toplanarak bazı esrimeler yaşadığını belirten Campbell, bu tür törenlerin kişinin içsel dünyasını anlamada önemli rol oynadığını dile getirir. O, böyle bir ritüelin yakın zamanda Kızılderili halklar arasında da görüldüğüne dikkat çeker.

Kurban ve Mutluluk bölümünde ise Campbell, neredeyse bütün kültürlerde bulunan kurban ritüeli ve onun insanlar üzerindeki etkileri üzerinde durur. Campbell, kurbanların beli amaçlar için yapılan dinsel bir uygulama olduğunu söyler. Ona göre dünyanın yenilenmesi, bir felaketten kaçınmak ve bir mutluluk ifadesi olarak yapılan bu ritüel, mitler aracılığıyla modern

zamanlara kadar gelmiştir. Fakat Campbell, modern insanın bu mitleri görmezden geldiğinden yakındır. Ona göre kökü mazide olan bu mitlere ilgisizlik, ciddi bir yabancılaşmaya neden olmaktadır. Campbell, kurban miti ile ilgili olarak Mayaları örnek verir. O, Mayaların maçın sonunda kazanan takımın kaptanının kaybeden takımın kaptanı tarafından sahada kurban edildiği bir top oyununu anlatır. Anlatılanlara göre bu oyunda kaptanın başı kesilirdi. Bu oyundan hareketle Campbell, erken dönem kurban verme düşüncesinin özünde kazanma güdüsü ile kurban olma fikri arasında yakın bir ilişki olduğunu söyler. Campbell, sadece kazananın ödüllendirildiği bugünün futbol oyununda ise bu ritüelin nasıl değişime uğradığına vurgu yapar.

Kahramanın Macerası başlığı altındaki beşinci bölümde Campbell, hayatını kendinden daha büyük şeyler uğruna feda edenlerle ilgili mitlere değinir. O, bir başkasına hayat vermek için kendinden vazgeçmek olarak gördüğü doğumu, kahramanca ilk eylem kategorisine koyar. Yazar, bu mitin “Kahramanın Doğumu” başlığı altında birçok kültürde bulunduğu dikkat çeker. Campbell, kahramanın yolculuğu mitini Don Kişot’un evinden ayrılıp bir maceraya atılmasına benzetir. Ona göre kahraman, Don Kişot gibi birçok güçlülük karşılaşıp çeşitli sınanmalardan geçmektedir. En sonunda kahraman yolculuğunu tamamlayıp kurtuluşa veya mutlu bir sona varmaktadır. Campbell, Buda’nın izlediği yolun İsa’nınkine son derece benzediğini söyler. Ona göre bu iki kurtarıcı figürü, oynadıkları rollerden ilk havarilerinin ya da müritlerinin karakterlerine kadar izledikleri yol bakımından birbirine benzerlik göstermektedir. Musa’nın dağın zirvesine çıkıp Tanrı Yehova ile karşılaşması ve ondan kutsal emirleri alıp geri getirmesini de Campbell, tipik bir kahramanlık motifi olarak anlatır. Yazar, kahramanın macerası mitinin bugün film ve edebiyat gibi sanat dallarında sıkça işlendiğini dile getirir.

Tanrıçanın Armağanı bölümünde Joseph Campbell, büyük tanrıça mitlerini ve onların tanrılarla mücadelesini anlatır. Çin dinlerindeki Ying Yang ve Hint dinlerindeki Linga Yoni motifine değinen Campbell, tanrıçanın tanrılarının ayrılmaz bir parçası olduğunu dile getirir. Ona göre tanrıça miti, kadın ve erkeğin kozmik birleşmesini ifade eden kadim bir geleneğin mi-

rasıdır. Fakat Campell, Musevi mitolojisinde Hint-Avrupa mitolojisinin aksine bir tanrıça karşıtlığının olduğunu belirtir. O, Hint-Avrupa mitolojisinde Zeus'un tanrıçayla evlendiğini ve buna benzer mitlerin çok olduğunu dile getirir. Campbell, tanrıça mitlerinde sıkça işlenen "bakire doğumu" izleğine değinir. Ona göre bakire doğumu miti, kalpte merhametin doğuşunu ve hayvani insandan ruhani insanın ortaya çıkışını ifade etmektedir. Bunun ruhsal bir doğum olduğunu belirten yazar, bu mitlerde bakirenin genellikle kulağıyla duyduğu sözden hamile kaldığını ifade eder. Campbell, Buda'nın da annesinin kalp çakrası hizasından, böğründen doğduğunu söyler. Yazar İştâr, Ereşkigal, İsis vb. birçok tanrıçanın mitler aracılığıyla günümüze kadar geldiğini dile getirir. Ona göre bu durum tanrıçaların birçok toplumu derinden etkileyen dişil bir motif olduğunu göstermektedir.

Campbell yedinci bölümde *Aşk ve Evlilik Hikâyeleri* mitlerine değinir. Ona göre aşk teması her toplumda farklı yüzlerle görünür olan yaygın bir motiftir. Campbell, Hindistan'daki aşk tanrılarını örnek verir. O, Hindistan'daki aşk tanrısının bir yayı ve sadak dokusu olan iri ve güçlü bir genç olduğunu ve oklarının "Ölüm getiren Izdırap" gibi isimlerle nitelendirildiğini belirtir. Campbell'e göre aşk, hayatın yanma noktasıdır ve tüm hayat esasında hüznü olduğu için aşk da öyledir. Aşk ne kadar kuvvetli olursa acı da öyle olacaktır. Bu tema Yunan mitlerinde Eros ve Afrodite gibi tanrı ve tanrıçalarla anlam bulur. Hint dünyasında Kali, Rakta-Vija erken dönemlerde Sümer'de İanna, Babil'de İştâr, Mısır'da İsis, Yunan'da Afrodite aşk ve evliliği anlatan önemli figürlerdir. Bunların her birisinin bir hikâyesi vardır. Campbell'e göre bu kutsal öyküler mitler aracılığıyla geçmişten günümüze taşınır. İnsanlar bu mitleri hatırlayarak adeta aynı duyguları ve yaşam deneyimlerini yeniden yaşarlar. Aşkı, evliliğin tohumu olarak anlatan Campbell; evliliği kozmik bir birleşme olarak ifade eder. Ona göre gök ile yerin birleşmesi kadın ve erkeğin evlenmesiyle tecelli bulur.

Son bölümde Campbell, *Sonsuzluk Maskeleri* başlığıyla mitoloji imgelerinin hepimizin içinde olan ruhsal potansiyelin birer yansıması olduğunu dile getirir. Ona göre bizler, bu imgeleri gözümüzde canlandırarak bu ruhsal potansiyelin gücünü hayatımızda uyandırabiliriz. Campbell, farklı

modellerdeki mitlerin kişinin farklı yaşam deneyimlere ulaşabilmesinde önemli katkılar sağladığını söyler. O, “The Masks of God”, “The Way of the Animal Powers” ve “The Mythic Image” gibi kitaplarında farklı kültürlere ait çeşitli mit deneyimlerini ayrıntılı olarak anlattığını belirtir. Campbell, bu eserlerde dairesel zaman veya çember mitini örnek vererek bu mitin birçok kültürde benzerlik taşıdığına vurgu yapar. O, çember imgesinin sihirde, mimaride; antik ve modern çağ örneklerinde, Hindistan’ın kubbe şeklindeki tapınaklarında, Rodezya’nın Paleolitik taş kabartmalarında, Azteklerin taş takvimlerinde, antik Çin’in bronz kalkanlarında ve Eski Ahit’te tekerlek motifiyle ifade bulduğunu belirtir.

Joseph Campbell, mitlerin kutsal öyküler olduğuna vurgu yaparak bunların tarih sahnesinden kolayca silinemeyeceğini belirtir. Ona göre bugün modern dünyada mitler, James Joyce ve Thomas Mann gibi romancıların eserlerinde yaşamaya devam etmektedir. Ayrıca sanat, geçmişte yaşanan deneyimleri tekrar yaşayabilmesi için insana önemli bir olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla *Mitolojinin Gücü* adlı bu kitap, modern insanlara otantik yaşam deneyimleri ve nostaljik bir rehberlik hizmeti sunmaktadır. Milyonlarca yıl öncesinin yaşam biçimlerini, acılarını ve mutluluklarını bize kadar ulaştıran mitler bu yüzden önemli bir işlev görmektedir. Joseph Campbell’in bu kitapta hatırlattığı şey, aslında yüzümüze tutulan tozlu bir aynadır. Ona baktığımızda bütün detaylarıyla belki kendimizi göremeyebiliriz ama bize benzeyen geçmişimizi yeniden hayal meyal hatırlayabiliriz. Bu yüzden mitler, kökü çok derinlerde olan bir ağacın yeni açılmış çiçeklerine benzetilir. Bizler, modern dünyanın insanları olarak bu ağacın yeni açan çiçekleriyiz. Fakat bu ağacın gövdesi ve en derinlerdeki kökleri de bizden bir parçadır. Kendimizi geçmişten yadsıyamayız.

SIİRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
 - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
 - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
 - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
 - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
 - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
 - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması