



T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM

ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM

REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 4 SAYI / NUMBER: 8

TEMMUZ-ARALIK / JULY-DECEMBER / 2006

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlähiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd.Doç.Dr.Nuri KAHVECİ -Yrd.Doç.Dr.Halil APAYDIN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Başkan)

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR / Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI

Doç.Dr. M.Ali KİRMAN / Doç.Dr. Zekeriya PAK

Doç.Dr. A. Kadir EVGİN / Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU

Sayfa Düzeni

Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN / Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlähiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların
sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar,
yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, ço-
ğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlähiyat Fakültesi, Karacasu/Kahramanmaraş

Tel: 0 344 251 23 15 **Faks:** 0344 251 23 08

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2006

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees On This Issue

Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN
Marmara Ü. İlahiyat Fak.

Prof.Dr. Saffet KÖSE
Selçuk Ü. İlahiyat Fak.

Prof.Dr. Nihat DALGIN
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.

Prof.Dr. Muhittin BAĞÇECİ
Erciyes Ü. İlahiyat Fak.

Doç.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN
KSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. İsrail BALCI
Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.

Doç.Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU
KSÜ İlahiyat Fak.

Yrd.Doç.Dr. Mehmet YETİŞGİN
KSÜ Fen-Edebiyat Fak.

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ
KSÜ İlahiyat Fak.

Danışma Kurulu / Advisory Board

◆ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Harran Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Celal ERBAY (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Emrullah YÜKSEL (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. Fahri KAYADİBİ (*İstanbul Ü.*) ◆ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü.*) ◆ Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. İsmail YAKIT (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Kerim YAVUZ (*Çukurova Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nadim MACİT (*Gazi Ü.*) ◆ Prof.Dr. Necip TAYLAN (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü.*) ◆ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*Karadeniz Teknik Ü.*) ◆ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Saim YEPREM (*Marmara Ü.*) ◆ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (*Selçuk Ü.*) ◆ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü.*) ◆ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Ünver GÜNAY (*Erciyes Ü.*) ◆ Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ (*Uludağ Ü.*) ◆ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü.*) ◆ Doç.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü.*) ◆ Doç.Dr. M. Ali KİRMAN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Doç.Dr. Zekeriya PAK (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Doç.Dr. A. Kadir EVGİN (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Doç.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.*) ◆ Yrd.Doç.Dr. İsrail BALCI (*Ondokuz Mayıs Ü.*).

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, Times New Roman yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar disketiyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "*Makalenin Adı*", Makalenin Yayınlandığı Kaynak, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "*Madde Adı*", Ansiklopedinin Adı, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabî bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabî olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmemiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk’ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	7
Protestan Etiğine Dayalı Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme..	9
Prof. Dr. H. Ezber BODUR	9
Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)	22
Dr. Ahmet AKIN	22
Mu'tezile Kelâm Sistemi Ve Halkla İlişkisi	62
Doç. Dr. İsa YÜCEER	62
İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini	89
Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ	89
İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi	112
Araş.Gör. Feyza Şule DÜŞGÜN	112
İslam'da Eklektisizm	137
Yazar: Arthur Jeffery	137
Çev.: Feyza Şule DÜŞGÜN	137
Kitap Tanıtımı	156
Hasan Gökmen	156

Protestan Etiğine Dayalı Liberal Ahlakilik ve Ekonomik Küreselleşme

Prof. Dr. H. Ezber BODUR*

Özet

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde dünya ölçeğinde görülen değişimleri vasıflandırmak için kullanılan küreselleşmenin temel akidelerinden birini, bu süreçte üstten aşağıya tüm toplumların genişleyen ekonominin nimetlerinden yararlanacağı savı oluşturmuştur. Ancak kısa zamanda bunun pek de geçerli olmadığı görülmüş, başta küresel güçler olmak üzere küreselleşmenin sürdürülebilirliği üzerinde çeşitli tartışmalar başlatılmıştır. Bu süreçte başat küresel aktörlerin kimi siyasetçileri ve teorisyenleri Protestan etiğine dayalı liberal ahlakiliğin yeniden üretilip güncelleştirilmesiyle bu tür sıkıntıların üstesinden gelinebileceğini ifade etmişlerdir. Bununla ilintili olarak ülkemizde de bazı dini oluşum ve cemaatlerin Protestan etiği ilkelerinin sadık uygulayıcıları olduklarından övgüyle bahsedilmiştir. Küresel aktörlerin Kalvinist Müslümanlar ya da “İslami Protestanlar” gibi kavramsallaştırılmalarına karşı oluşlarını ifade etmelerine rağmen, zımnen bu liberal ahlakiliğin, Protestan çoğunluklu ülkelere nazaran kendileri tarafından tam bir biçimde uygulandığı mesajı verilmektedir. Bu makalenin ikinci bölümünde bu konu küresel ahlakilik bağlamında analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: yeni ekonomi, neo-liberal doktrin, protestan ahlakı, ulus-devlet, İslami kalvinistler, Anglo-Protestan kültür, Peter Bergrr, Huntington.

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Liberal Morality Based On Protestant Ethic and Economic Globalization

Abstract

One of the main creeds of globalization which is used to describe the changes during the last quarter of the twentieth century has formed the claim that it would benefit all societies, producing worldwide economic expansion which its wealth would trickle down to all people. But in a short time, it became apparent that it would not be realized, firstly the global forces and other various sections related globalization have commenced the discussions on the sustainability of this process. In this process, some of the theorists and politicians of the leading global actors stated that it was possible to overcome the dangerous consequences of globalization by reproducing the liberal morality based on Protestant ethic. In connection with these developments, some of the religious sects and communities which operate their activities secretly in Turkey have been mentioned boastly by these global actors due to their sincere followers of the principles of Protestant ethic. However, although the leaders of these communities have stated to be against the naming of global actors such as “Islamic Calvinist” or “Islamic Protestant”, in fact they seem to be happy tacitly by considering both their application of this ethic was very complete in terms of Protestant majority countries and their activities would be legitimate under the aegis of these forces. The second part of this article will analyze this issue in the context of global morality.

Key Words: *New economy, neo-liberal doctrine, protestant ethic, nation-state, Islamic Calvinists , Anglo-Protestan culture, Peter Berger, Huntington.*

Geride bıraktığımız yüzyılın bilhassa son çeyreğinde dünyamız, daha önce eşi benzeri görülmemiş bir etkinlik ve genişlikte değişim tecrübesi yaşamış ve halen de yaşamaktadır. Bilim adamları, toplum önderleri, siyasetçiler, sosyal bilimciler, iş adamları, sanatçılar, medya mensupları kısaca toplumun her kesiminden insanlar arasında yeni teknolojilerin, yeni kurumsal yapının, yeni kültürün ve yeni ekonominin şekillendirdiği bir dünyanın doğduğu şeklinde yaygın bir kanaat hakim olmuştur.¹

Dünyanın tecrübe ettiği bu olağanüstü değişimi tasvir etmek ve özetlemek üzere küreselleşme sözcüğü kullanılmaya başlamıştır. Buna göre küreselleşme, gelişmiş dünyanın herhangi bir yerinde ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal olayların başka toplumların üzerinde de etkili olması sebebiyle toplumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığın giderek arttığı bir sürece işaret etmektedir. Karşı konulmaz ya da döndürülemez bir güç ve süreç olarak ifade edilen küreselleşmenin meydan okumalarına ve etkilerine karşı boyun eğmekten başka bir çarenin olmadığı da her platformda açık ya da üstü kapalı bir şekilde dile getirilmiştir. Böylece küreselleşme bir yandan dünya ölçeğinde görülen mal ve hizmetlerin, teknolojilerin, fikirlerin, sermayenin, emeğin, kültürel unsurların akışkanlığını belirten bir kavram olması hasebiyle tasvir edici olurken bir yandan da yeni dünya düzeninin ilkelerinin benimsenmesi doğrultusunda zımnen bir yönlendiriciliği de içinde taşımaktadır.

Neo-liberal doktrinin üzerinde şekillenen ekonomik küreselleşme ile ilgili farklı yaklaşım ve stillerde yazılan çok sayıda kitap, dergi, makale vb. türden yayın sayesinde bu konuda geniş bir literatür doğmuştur. Bu çalışmalar ilkin, Enformasyon Teknolojisi Devrimine dayalı küresel enformasyon ve iletişim ağının yol açtığı yeni ekonominin dünya ölçeğinde meydana

¹ Ekonomik küreselleşmenin sonuçları hakkında bkz. F.Capra, *The Hidden Connections*, Harper Collins, London, 2003, s.113-137

na getirdiği derin ve kapsamlı değişimi anlamaya yönelik olmuştur. Küreselleşmenin mahiyetini ve sonuçlarını anlama çerçevesinde gelişen bu teşebbüslerin yanı sıra, küreselleşmenin sosyal, insani ve etik boyutları da bir yandan yeni bilimsel yayınlar ve çalışmalar yoluyla, bir yandan da oluşturulan çeşitli “forum”lar altında ele alınmaya başlamıştır.

Ekonomik küreselleşmenin neo-liberal ideolojisi bağlamındaki prensipleri, çok uluslu şirket liderleri ve yöneticileri, 1990’ların ortasında ortaya çıkan Dünya Ticaret Örgütü, G-7 olarak bilinen önde gelen kapitalist ülkeler, IMF ve Dünya Bankası gibi küresel finansal kurumlar tarafından belirlenmiştir. Böylece, yeni ekonominin kuralları doğrultusunda yürütülen serbest ticaretin sağlayacağı ekonomik gelişmenin üstten aşağıya tüm ülkeleri etkileyeceği ve fakirliği geniş ölçüde ortadan kaldıracacağı hususunda yaygın bir inanç hasıl olmuştur. Ancak küresel ticaretin yoksulluğu ve sosyal dışlanmayı azaltacağı yönündeki neo-liberal iman ve itikadın pek de geçerli olmadığı kısa zamanda görülmüş, hatta bunun yoksulluğu, adaletsizliği ve dışlanmışlığı daha da artırdığı gözlenmiştir.

Böylece küreselleşmenin ekonomik etkilerinin yanı sıra sosyal, siyasal ve kültürel etkilerini de dikkate alan siyasetçiler, bilim adamları hatta bizzat küresel aktörler bu haliyle küreselleşmenin ne kadar sürdürülebilir olduğu hususunda tartışmaya başlamışlardır. Ünlü finansör George Soros, ekonomik küreselleşmenin temellendirildiği neo-liberal doktrinden piyasa fundamentalizmi olarak söz etmiş ve fundamentalizmin her çeşidi gibi bunun da son derece tehlikeli olduğunu belirterek küreselleşmenin geleceği hakkında endişelerini dile getirmiştir.² Böylece küreselleşmenin taşıdığı sosyal dışlanmışlık sosyo-kültürel yozlaşma ve çözülme, çok hızlı ve yaygın çevre kirliliği, yeni hastalıkların yayılması, fakirliğin ve adaletsizliğin artması, yabancılaşıma ve yalnızlaşma toplumsal ümitsizlik ve

² Capra, *The Hidden Connections*, s.137

memnuniyetsizlik gibi birbiriyle ilişkili çok ciddi ekonomik, sosyal,kültürel ve siyasal tehlikeler ekonomik aktörler arasında da önemli endişelere yol açmıştır.

Bu yüzden küreselleşmenin dünyanın giderek belirsiz ve güvenilmez bir mecraya sürüklenmesi karşısında önde gelen küresel güçlerin oluşturduğu Davos Ekonomi Forumunda bir dizi önlemlerin alınmasının şart olduğu dile getirilmiştir. Bu arada neo-liberal doktrinin dayandığı muhafazakar ilişkiye ve bununla ilintili moraliteye önem vererek küreselleşmenin işleyişinde gözlenen aksaklıkların üstesinden gelinebileceği şeklindeki bir kanaatin de dikkatlerden kaçmadığını belirtmek isterim.

Ekonomik küreselleşmeyi “Davos Ruhu” olarak yücelten ünlü din sosyologu Peter Berger, liberal moral değerlere küresel ölçekte yeniden işlerlik kazandırılarak bu süreçte gözlenen aksaklıkların giderilebileceğine inanmaktadır.³ Berger, dönemin iç ve dış siyasal gelişmelerinin neden olduğu kaotik ortamda kaleme aldığı “Kutsal Kubbe” (The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Doubleday, New York, 1967) isimli kitabında dinin birleştirici semboller ve dünya görüşü sağlayıcı fonksiyonuna vurgu yapmaktadır. Sekülerleşme sürecinin dini dünya görüşünü zayıflatacağını dolayısıyla toplumsal dezentegrasyona yol açacağını belirten Berger, daha önceki sekülerleşme ile ilgili görüşlerinden vazgeçerek Anglo-Protestan kültüre etkinlik kazandırılmasını istemektedir. zayıflamasının toplumda dizentegrasyona yol açacağını belirterek Anglo- Protestan kültüre etkinlik kazandırılmasını istemektedir. Böylece muhafazakar bir yaklaşım sergileyen Berger, ortak değerlere bağlılığın toplumsal düzen için bir temel oluşturacağına inanan Amerikalı Fonksiyonalist Talcott Tarsons’un yolundan giderek muhafazakar moralitenin küreselleşmesiyle bu sürecin yol açabileceği sorunların gideri-

³ F. Keyman, “Küreselleşme Sosyal Adalet ve Sol”, Radikal İki, 02.09.2006

lebileceğine inanmaktadır.

Bilhassa kurtuluşçu dinlerin evrenselleşme pratikleri ve bununla eş zamanla yürüyen dış ticaretin uluslararası bir karakter kazanması tarihte küreselleşmenin prototipi olarak görülebilir. Ancak bu tip küreselleşme benzeri süreçte din; merkezî bir konumda iken, bugün seküler karakterli yeni teknolojik ve kültürel güçler küreselleşmenin yeni motivasyon kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Biraz evvel, kısmen değindiğimiz gibi, bu yeni süreçte Evanjelik Protestanlığın izleri görülmekte ve meşrulaştırıcı bir güç olarak bundan yararlanılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Berger, Amerikan toplumunun ayırt edici ana kültürünün temelini Anglo-Protestanlığın oluşturduğunu söyleyen Huntigton'un görüşlerini paylaşmaktadır.

Bilindiği gibi, üzerinde hararetli tartışmaların yapıldığı “Medeniyetler Çatışması” tezini ortaya atan Samuel Huntington’a göre püritanik Protestanlık ya da Anglo-Protestan kültür, Amerikan merkezi kültürünün temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla merkezi kültüre karşı gelebilecek her türlü düşünce ve oluşumun bu egemen ideolojiye karşı yürütülecek bir kampanyanın parçası olarak değerlendirileceği vurgulanmaktadır. Huntigton, Amerika’nın ayırt edici Anglo-Protestan kültürünün oluşturucuları arasında; İngilizce’yi, Hristiyanlığı, dinsel bağlılığı, bireyciliği, iş ve çalışma ahlakını, “tepedeki şehir” mitolojisinde olduğu gibi dünyada cennet yaratma yolunda çalışmayı, yani, Protestan değerleri saymaktadır.⁴ Anglo-Protestan kültürdeki çok çalışma, tutumluluk, kazanma ve servetin yeniden yatırıma yönlendirilmesi gibi öğelerden oluşan iş ahlakı, küreselleşmenin taşıdığı ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel tehlikeleri giderme vasıtası olarak görülmektedir. Böylece Weber’in, modern kapitalizmin güdüleyicisi olarak gördüğü Protestan iş ahlakı, neo-liberal doktrin bağlamında tekrar gündeme getirilmiş olmakta-

⁴ J. B. Tamney, “The Failure of Liberal Morality”, *Sociology of Religion*, 66/2, 2005, s.108.

dır.Böylece hem Berger, hem de Huntington neo-liberalizmin ahlaki çerçevesini çizmeye çalışarak dinden yararlanıp küreselleşmenin ömrünü uzatmaya çalışmaktadır.

Protestan gelenekselciliği ile Amerikan mitolojik unsurları arasında bir etkileşimin ve bunun küreselleşme ile ilişkisinin analizi, yukarıda belirttiğimiz argümanı destekler mahiyettedir. Nitekim, bağımsız olmayı tercih eden kimse anlamında “yalnız” teriminin Amerikan gündelik diline özgü olduğu belirtilmiştir. Böylece Amerikan popüler kültüründe “yalnızlar” önemli mitolojik figürler olmuştur. Hollywood filmlerinde sıkça işlenen tema olarak “yalnız adam”, hatta tüm dünyada başta çocuklar olmak üzere her yaştan insanın zevkle izledikleri çizgi filmlerindeki Süpermen, Batman, Redkit gibi “kötülüklerle savaşan yalnız adam figürü” sembolik olarak güçlü bir küresel aktörün doğmasında katkıda bulunan unsurlardan biri olmuştur. Buna ilaveten Amerikan kültüründe Protestan orijinli bir başka mitolojik figür olan “tepedeki şehir” silueti,⁵ Amerika’nın küresel bir güç olarak yer yüzünde adaleti temsil etme hak ve yetkisine sahip olması biçimindeki anlayışlara dayanak oluşturulmuştur. Böylece, belirtmeye çalıştığımız Amerikan egemen kültüründeki neo-liberal doktrin, küreselleşmenin ekonomik ayağını oluştururken, puritan Protestanlık da küreselleşmenin dini temelini oluşturmuştur.

Bu analizler ışığında, ekonomik küreselleşmenin taşıdığı riskleri bertaraf edebilmek için liberal ahlaki prensipleri benimsemiş muhafazakar ve son derece muğlak olan ılımlı dini oluşumlara dini çoğulculuk bağlamında fırsat verildiği, hatta bunların teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Mesela, dini çoğulculuğun toplumun istikrarı ve işleyişine önemli tehdit oluşturduğunu savunarak kelimenin tam anlamıyla konsensüs teorisyenlerinden biri olan Berger’in cemaatçi yapılara arka çıkması dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim Berger, küçük dini olu-

⁵ Tamney, *The Failure of Liberal Morality*, s.103-104

şumların ya da dini hareketlerin neo-liberal ekonomik doktrine dayalı küreselleşmenin sürdürülebilir olmasında etkili olabileceğini belirtmektedir.⁶ Bu arada neo-liberal ideolojinin baş mimarlarından biri olan Hayek'in de aile benzeri cemaatçi dinsel oluşumların yeni ekonomik modelin işleyişinde fonkyonel olduğu görüşünü hatırlatmak isterim. Aslında bu teorisyenler, bugün Amerikan yönetiminde etkin olan ve fonksiyonalist perspektiften dinin statükonun devamında fonksiyonel olduğuna inanan "neo-con"ların düşünce ve aksiyonlarının temeli ni oluşturmuşlardır.

Halkının çoğunluğunun Müslüman olduğu kimi ülkelerde, neo-liberal küresel ideoloji kapsamında yer alan Protestan iş ahlakına uygun hareket edildiği hatta Protestan çoğunluklu ülkelere göre daha iyi riayet edildiği ifade edilmektedir.⁷ Bu bağlamda ülkemizde, Avrupa İstikrar Girişimi adlı merkezi Berlin' de bulunan bir sivil toplum örgütü tarafından yaptırılan ve kayseri'yi merkez alan "İslami kalvinistler; Orta Anadolu'da değişim ve Muhafazakarlık"⁸ isimli rapordan kısaca söz etmekte yarar vardır.

Adı geçen kuruluş tarafından hazırlatılan raporun 19 Eylül 2005 yılında yayınlanmasını müteakiben Türk basınında, bu rapor etrafında çeşitli tartışmalar yaşanmıştır.⁹ Rapor da, Kayseri'de birçok kişinin, son yıllarda Kayseri ve Orta Anadolu kapitalistlerinin yükselişini Protestan çalışma ahlakına atıfta bulunarak açıkladıklarından söz edilmektedir. Ayrıca raporda görüşlerine başvuru olanların bir bölümünün, Kayseri

⁶ G. Dorrien, "Berger: Theology and Sociology", Woolhead, L.(ed), Peter Berger and the Study of Religion, Routledge, London, 2001, s.26-39.

⁷ S. Alpay, "İslam ile Batı Nerede Ayrılıyor", Zaman, 30.10.2006.

⁸ "Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia", 19 September 2005, Berlin-İstanbul başlıklı raporun tam metni için bkz: www.esiweb.org

⁹ Söz gelimi, S. Yılmaz, "Kayseri ve İslami Kalvinistler", Milliyet, 20.10.2005; Ö. İnce, "Protestosuz Protestanlar", Hürriyet, 08.02.2006; E. Özkök, "Türkiye'nin 'Calvin'i Kim?", Hürriyet, 20.03.2006; Ş. Alpay, "İslami Kalvinistler", Zaman, 08.10.2005; Ö. İnce, "Dinin Ekonomiye Alet Edilmesi", Hürriyet, 17.02.2006, gibi yazılar bunlardan sadece bir kaçıdır.

halkının çok çalışan Protestan olduklarını ve bunların ekonomik yönden yaşanan gelişmeleri anlayabilmek için Batı'da kapitalizmin doğuşunu Protestan ahlakı ile ilişkilendiren Max Weber'in iyi değerlendirilmesi gereğini vurguladıkları belirtilmektedir. Böylece Weberci modelin özelde kayseri merkezli küçük ve orta ölçekli işletmelerde genelde Türk toplumunda uygulanmasıyla batılı toplumlarda görülen kapitalistik gelişmelere benzer sonuçların elde edilebileceği, böylece küreselleşmenin sürdürülebilir kılınabileceği bizzat küresel aktörler tarafından üstü kapalı şekilde ifade edilmektedir.

Bireycilik ve girişimcilik ekseninde oluşturulmaya çalışılan Türk İslam'ının; çok çalışmayı, her türlü spekülative eğilimlerden uzak durmayı, tutumluğu ve kârları yeniden yatırıma döndürmeyi özendirdiği ifade edilerek bunun, Protestan iş etiğinin rehberliğinde, ekonomik başarıya yol açacağı şeklindeki savın, küreselci aktörler tarafından teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Yine raporda liberal moralitenin egemen değerinin özgürlük olduğu ve bu kavramın da muhafazakar çevreler için bireyler üzerinde devlet müdahalesinin olmaması anlamına geldiği şeklindeki Amerikan Anglo-Protestan kültürüne dayalı küreselci anlayışın izlerine rastlanmaktadır. Şöyle ki, bünyesinde Anadolu şirketlerinin çoğunun yer aldığı MÜSİAD'ın yayınları arasında yer alan Homo Islamicus adlı kitapçıkta ekonomik hayatta devlet müdahalesinin sınırlandırılması gereği, Hz. Muhammed'e atıfta bulunarak dile getirilmekte,¹⁰ İslami anlayışta devletin piyasaya müdahalesinin söz konusu olamayacağı vurgulanmak suretiyle ekonomi kurumunun kuralları çerçevesinde yürütülmesi gereken ekonomik faaliyetler dinin alanına sokulmaya çalışılmaktadır. Böylece din, çeşitli çıkarlar için istismar edilmekte, bir yandan da küresel kapitalizm için uygun düşecek çabalar özendirilmiş olmaktadır.

Küreselleşme sürecinin halkının çoğunun Müslüman

¹⁰ Ö. İnce, "Avrupa İstikrar Girişiminin Amacı Ne?", Hürriyet, 15.02.2006

olduğu ülkelerdeki etkileri ve yansımaları, İslam'ın evrenselliği ve toplumsal katmanlara kültürel nüfuzu gibi eski iç dinamik kalıplarını¹¹ harekete geçiren dışsal bir faktör olarak çeşitli reaktif dinsel ve etnik oluşumlara fırsat vermesi biçiminde olmaktadır. Buna göre küreselleşmenin dinsel hayattaki görünümü, dinsel çoğulculuk bağlamında ılıman dini oluşumlardan siyasal köktenci eğilimlere kadar tüm dini cemaat ve eğilimleri içermektedir.

Müslüman çoğunluklu ülkelerde çok çeşitli dinsel oluşumların gelişmesi için uygun ortam yaratan küreselleşme olgusu, bir yandan neo-liberal doktrine bağlı kendilerini ılıman olatrak gören kimi İslamcı cemaatlerin artmasına, bir yandan da radikal dinsel hareketlerin gelişmesine yol açmaktadır. Bilindiği gibi uluslar arası finansal kurumlar yoluyla küreselleşme olgusu, sosyal devlet yapısının zayıflamasıyla sonuçlanacak politikaları liberallik çerçevesinde bu ülkelerde dikte ettirmektedir. Böylece siyasal motivasyonlu radikal dini hareketlerin sosyal refah alanında çeşitli faaliyetlere girişerek güçlenmelerine zemin hazırlamaktadır.

Buna ilaveten, Arap dünyasında küresel aktörlerin desteklediği otoriter ve anti-demokratik rejimler, köktendinci hareketlerin gelişmesi için uygun ortamları hazırlamış gözükmektedir.¹² Ayrıca devleti dinsel pirenslere göre düzenlemeyi amaçlayan çeşitli varyantlarıyla İslamcılık ideolojisi etrafında örgütlenen bu din temelli siyasal oluşumlar, hem küresel güçler, hem de bazı İslamcı ve liberal yazarlar tarafından demokratik çerçevede toplumsal değişimi savundukları ve birer sivil toplum organizasyonları oldukları şeklinde değerlendirilerek teşvik bile görmektedir.

Küreselleşmenin homojenleştirici etkilerinin yanında eş

¹¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: S. A. Arjomand, "Islam, Political Change and Globalization", Thesis, Eleven, Number 76, February 2004, s.9-28.

¹² Bkz.; L. A. Stone, "The Islamic Crescent Islam, Culture and Globalization", Innovation, 15/2, 2002, s.121-131; F. Najjor, "The Arabs, Islam and Globalization", Middle East Policy, 12/3, Fall 2005, s.91-102.

anl  olarak lokal farklılıkları yani partik laristik eğilimleri beslediği şeklinde bir kanaatin sosyal bilimciler arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede küreselleşmenin paradoksal olarak, oldukça yoğun biçimde lokal farklılıkları teşvik etmesini Robertson “glocalisation” terimiyle ifade etmektedir.¹³ Buna göre, çok uluslu şirketlerin başarılı olabilmeleri için mal ve hizmetlerini g t rd kleri ülkelerde önceden mevcut olan kültürel anlam çerçevesine uyarlanmaları vurgulanmıştır. Aslında, son derece donuk ve ruhsuz olan küresel ürünlere lokal pratik ve gelenekler çerçevesinde, yeni bir biçim ve anlam kazandırılması, karşı konulamaz bir g   ve olgu olarak empoze edilen küreselleşmenin, bünyesinde taşıdığı riskleri ve belirsizlikleri giderme çabası olarak görülebilir.

Küreselleşmenin daha evvel belirttiğimiz gibi Müslüman  oğunluklu ülkelerde çeşitli dini oluşumların ve radikal İslam’ın yükselişine ve etnik milliyetçiliklerin artmasına yol açması gibi ürettiği tehditler karşısında ulus-devletin önemi açıkça ortaya çıkmaktadır. şüphesiz küreselleşmenin bilhassa gelişmekte olan ülkelerdeki sosyal ilişkiler ve siyasal kimlikler üzerindeki etkisi bağlamında mikro milliyetçilikleri teşvik etmesi, ülke bütünlüğü açısından çok ciddi tehditler oluşturacak mahiyettedir.

Küreselleşme  ağında ulus-devletlerin durumu ve geleceği hakkında ortaya konan görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür.¹⁴ Bunlardan birincisini, ekonomik küreselleşmenin, sınırları büyük ölçüde ortadan kaldırarak ulusal ekonomileri zayıflatacağı ve sonuçta temel siyasal ve ekonomik birimler olan geleneksel ulus-devletlerin sonunun yakın olduğunu iddia eden tez oluşurmaktadır.

Küreselleşmenin insanlık tarihinde görülen yeni bir d -

¹³ S. Vertigons-P.W.Sutton, “Globalizations Theory and Islamic Praxis”, Global Society, C.16, S.1, 2002, s.34.

¹⁴ Küreselleşmenin Ulus-devlet üzerindeki etkisi ile ilgili üç söylem hakkında bkz. F. Başkan, “Globalization and Nationalism: The Nationalist Action Party of Turkey”, Nationalism and Ethnic Politicizes, 12, 2006, s. 83-105.

nem olmadığını ve bunun daha çok Batılı emperyalizmin yeni bir safhasını teşkil ettiğini ileri süren septik eğilimli yazarlara göre küreselleşme, medeniyetler arası çatışmalara yol açmakta ve bu çerçevede ulus-devletlere büyük görevler düşmektedir. Bu ikinci yaklaşım çerçevesinde ulus-devletlere, neo-liberal kurallara uygun programlar uygulamak bakımından olumlu bir fonksiyon yüklenmekte ve yine küreselleşmeye karşı Avrupa Birliği gibi finansal ve ticari bölgeselleşme ya da bloklaşma sürecinde ulus-devletin gücü ve önemi vurgulanmaktadır.

Üçüncü tez, küreselleşmeyi, tek bir dünya toplumunun ortaya çıkması olarak görmemekte, tersine, küresel dünyaya entegre olanlarla marjinal kalanlar gibi yeni küresel tabakalaşma kalıplarına göre toplumları ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre, küreselleşen dünyaya önemli katkı yapma kapasitesi ve potansiyeli anlamında güçlü ulus-devlet vurgusu yapılmaktadır. Ülkeyi dünyaya kapatmak yerine dünya gerçeklerini gözetken, neo-milliyetçilik temelli ulus-devlet anlayışı benimsenmiş gözükmektedir.

Küreselleşmenin bu haliyle taşıdığı riskler nedeniyle sürdürülemez olduğu görüşü, küresel aktörler arasında yaygınlık kazanmış ve bu çerçevede liberal ahlakçılığa önem veren Dünya Ekonomi Forumu gibi çeşitli toplantılarda bu konu ile ilgili çözüm yolları aranmıştır. Buna karşılık sosyal moraliteyi benimsemiş daha adaletli dünya görüşünü savunan ve insani yönü öne çıkaran “Dünya Sosyal Forumu”da birincisinin tam karşı kutbunda yer alarak bu konuda politika üretmeye çalışmaktadır. Farklı bakış açılarını benimsemiş her iki yaklaşım da küreselleşmenin önü alınamaz bir süreç olduğunu kabulle, bunun ömrünü uzatmaya yönelik çabalar olarak küresel işbirliğini vurgulamakta ve faaliyetlerini küresel platformlara taşımaktadır. Sosyal moraliteye önem vererek daha adil bir dünya oluşturmaya katkı sağlamayı küresel işbirliği bağlamında ele alan bu tür organize çabalar da aslında ulus-devleti zorunlu kılmaktadır.

Küreselleşmenin ulus-devlet karşısındaki tutumu ile ilgili görüşler ışığında, ulus temelli devlet yapılanmalarının hem büyük güçlerin etkisine açık hale gelmiş küçük parçalara bölünme biçiminde ortaya çıkan tehditleri, hem de onun ekonomik, sosyal ve kültürel alanlardaki olumsuz etkilerini önleme bağlamında hala önemini koruduğu anlaşılmaktadır.

Dağılan Osmanlı İmparatorluğunun enkazları arasından Türkiye Cumhuriyetini kuran büyük Atatürk, ulus-devlet modeline dayalı bir siyasi yapılanmanın genç Cumhuriyet için en uygun yol olduğunu görmüş ve uluslaşmaya yönelik reformlara hiç vakit kaybetmeden girişmiştir. Toplumsal entegrasyonu sağlamada hayati öneme haiz modern mekanizmalardan biri olarak gördüğü milliyetçilik etrafındaki ulus-devlet anlayışı, etnisite ve siyasal sınırların özdeşliğine dayalı Batı tipinden ayrı kendine özgü bir model olarak temayüz etmiştir.

Etnik kimliği ve dini ne olursa olsun Türkiye Cumhuriyeti Devletine vatandaşlık bağı ile bağlanan herkesin Türk olduğu ilkesine dayalı Atatürk milliyetçiliğinin temel girdileri, Anayasamızın 2. maddesinde somutlaşan laiklik, demokrasi, sosyal hukuk devleti prensipleridir. Türk devletinin temel ilkelerinin tavizsiz uygulanması, içe kapanmayan küresel dinamikleri dikkate alan ve bu çerçevede ulus ve devleti sürdürülebilir kılan iyi kurulmuş ulus-devlet modeli, küreselleşme ile baş edebilme potansiyeline ve gücüne sahiptir.

Çeşitli dini oluşumların ve ırksal temele dayalı mikro milliyetçiliklerin ulusal bütünlüğümüze ve üniter yapımıza karşı oluşturduğu tehditleri bertaraf edebilmek için Atatürk milliyetçiliğine dayalı, güven politikalarını yeniden önemli hale getirmeye çalışmamız gerekmektedir. Ancak böyle bir mentalite ile, küresel aktörler tarafından küreselleşmenin ömrünü uzatmaya yönelik olarak geliştirilen çeşitli tezlere dayanak olmadan ve bu sürecin olumsuzluklarının maliyetlerinden kurtulabilmek mümkün olabilecektir.

**Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine
Değerlendirmeler (Bursa Örneği)**

Dr. Ahmet AKIN*

Özet

Bu makalede, Osmanlı toplumunun birlik ve huzuruna olumlu katkı sağlayan din görevlilerinin konumları genel hatlarıyla değerlendirilmiştir. Osmanlılarda din hizmetlerini yürüten görevlilerin aldıkları eğitimin şekli ve bu eğitimin genel nitelikleri kısaca belirtilmiştir. Günümüzdeki genel ifadesiyle din görevlisi olarak isimlendirilen imam ve müezzin gibi isimlerle anılan bu grubun Osmanlılarda hangi isimlerle anıldıklarına da değinilmiş ve giydikleri özel kıyafet belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu din görevlilerinin ilmi seviyelerine de kısaca değinilmiştir. 15. ve 16. yüzyıllarda Bursa ve yöresindeki din görevlileri temel alınarak yapılan çalışmada bu bölgedeki bazı din görevlilerinin biyografilerine de yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din görevlisi, Osmanlı Toplumı, Eğitimi, Kıyafeti, Unvanı, Konumu.

**Evaluations About The Status Of The Religious Officials
During The Otoman Rule (The Case Of Bursa)**

Abstract

This article deals with the place of the religious officials who had greatly contributed to the maintenance of the peace and order in the Otoman society for a long period of time. It also examines the characteristics of education given to the religious officials. In addition, the social status of religious officials and their manner of dressing and finery will also be dealt with. Moreover, the biographies of some of the religious officials, especially from Bursa. Province, will be examined in order to

* Kahramanmaraş İl Müftüsü

describe their intellectual level.

Key Words: *Religious Official, Ottoman Society, Educations, Influence, Titles, Formal Dressing.*

Giriş

Bu çalışmada Osmanlı'da hem devlet hem de halk açısından önemli bir görevi üstlenmiş bulunan din görevlilerinin genel hatlarıyla değişik açılardan konumları belirlenmeye çalışılacaktır. Konunun geniş kapsamlı olması dolayısıyla çalışma özellikle XV. ve XVI. asırlara hasredilmiştir. Ancak zaman zaman diğer dönemlere de atıflar yapılmıştır. Osmanlı devlet sınırlarının geniş olması dolayısıyla, diğer bölgelerdeki din görevlilerinin konumlarına az da olsa değinilmiş, ancak konu Bursa özelinde ele alınmıştır.

Çalışmada hedeflenen husus, Osmanlı'daki din görevlilerinin genel hatlarıyla hangi eğitimi alarak nasıl yetiştikleri, belirli kıyafetlerinin ve kendilerine has unvanlarının bulunup bulunmadıkları ile o toplumun şartları dahilinde üstlendikleri misyonun ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Ayrıca etnik kökenleri, gelenekleri ve inanışları çok farklı halk tabakalarını uzun yıllar bir arada barındırmayı başaran Osmanlı'da din görevlilerinin bu başarıdaki fonksiyonları da kısmen belirlenmeye çalışılacaktır.

Osmanlı Türkçesiyle ifade edilmiş olan bazı terkip ve kavramların anlamlarını yitirmemesi, makalenin orijinalliği ve bu alanda çalışma yapan hemen herkes tarafından rahatlıkla anlaşılabilir olmasından dolayı günümüz Türkçesindeki karşılıklarıyla verilmemiştir.

1. Genel Anlamda Osmanlı'da Din Görevlisi

Tarihçilerin ifadesiyle, Osmanlı devleti 13. asrın sonu ile 14. asrın başlarında ortaya çıkmış bir "Uç Beyliği" konumundaydı. Kuruluşundan itibaren süratle beylikten devlete doğru ilerlemiş, idarî teşkilatlanmada özellikle kendinden önceki

Müslüman Türk devletlerini örnek almıştır. Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminin sosyal, kültürel ve idarî kurumlarından büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu kurumları ihtiyaca göre, kademeli olarak ve konuyla ilgisi olan ilim adamlarına danışarak tesis etmiştir.¹ Meselâ, Karacahisar'ın fethinden sonra Osman Gazi'nin buraya kadı ve subaşı ataması, adına hutbe okutması ve pazarcılarından 'töre' gereği vergi alınması emretmiş olması bu husustaki uygulamalardan birkaçını göstermektedir.²

Osmanlı devletinin yargı, eğitim ve diyanet alanlarında hizmetlerini, medrese kökenli 'ilmiye sınıfından' yetişen âlimler yerine getirirdi. Bu kurum da benzer diğer kurumlar gibi, eski Müslüman Türk devletlerinden tevarüs eden bir müessese idi.³ Osmanlı devletinde ilmiye, şeyhülislam, nakibüleşrâf, kazasker, kadı, müderris⁴, imamlar, vaizler, müezzinler, hatipler ve diğer cami hizmetlilerinin teşkil ettiği grup olarak bilinir. Bu gruba aynı zamanda, şer'i ilimlerde ehliyet sahibi anlamında *ehl-i şer'* de denilmekteydi.⁵

Osmanlı devletinde din görevlilerinin üstlenmiş olduğu rolü daha iyi kavramak ve konuyu yerli yerine oturtabilmek

¹ İpşirli, Mehmet, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", Belleten, C. LXI, s. 232, Ankara 1997), 603.

² Aşıkpaşaoğlu, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, 28; Neşri, Mehmet, *Cihannüma*, Yayına Haz.: Faik Reşit Unat, M. Altay Koymen, TTK, Ankara 1987, I, 58; Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz.: Nihal Atsız, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty., 34; Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, 135; İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren yay. İstanbul, 2000, 21.

³ Majer, Hans Georg, "Die Kritik An den Ulema in den Osmanischen Politischen Traktaten des 16. 17. Jahrhunderts" Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, ed. Osman Okyar-Halil İnalçık, Meteksan, Ankara 1980, 147-148; İpşirli, Mehmet "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Bazı Gözlemler", Osmanlı Araştırmaları (OA), VII-VIII, İstanbul 1988, 273-285.

⁴ İpşirli, Mehmet, "İlmiye", DİA, XXII, 141.

⁵ J. Von Hammer, *Osmanlı Tarihi* trc.: Mehmet Ata MEB, İstanbul, 1990, I, 288; Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: Mehmet Harmancı, E yayınları, İstanbul, 1984, I, 197; İpşirli, Mehmet, "Ehl-i Örf" DİA, X, 519; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyan, Fî Kavain-i Al-i Osman*, haz.: Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998, 197.

için, Osmanlı devlet yönetiminde hakim olan resmi ideolojinin iyi bilinmesi gerekir.⁶ Devletin bu ideoloji veya devleti idare eden yöneticilerin toplumsal meselelere yaklaşımları sadece Osmanlıya has bir durum da değildir. Aynı temel düşünce ve anlayışı Selçuklularda da görmek mümkündür. Osmanlı devlet sistemine hakim olan ideoloji, *İslam'ın hâmisi olmak, cihad ve gazâ ruhuna sahip bulunmak*⁷ düşüncesidir. Osmanlı'da hakim olan anlayış, *tedbîr-i imâret-i rûy-i zemîn veya nizâm-ı âlem* ülküsüne inanmak olarak da ifade edilebilir.⁸ Çünkü genel bir değerlendirmeye göre Osmanlı'da din asıl, devlet ise onun fer'i olarak görülmüştür.⁹ İlk devir Osmanlı kroniklerinde bu düşünceyi destekleyen ifadeler rastlamak mümkündür. Meselâ Oruç Bey tarihe dair yazdığı eserinde; *“Din yolunun gayretlileridir. Şeriat yolunu gözetnicilerdir. Dinsizlerden intikam alıcılardır ve kimsesizleri sevicidirler. Garptan şarka İslâm dinini açıcıdırlar ve Hakkın yolundan dışarı olan âsileri kırıncıdırlar...”*¹⁰ ifadeleriyle Osmanlı idarecilerinin vasıflarını ve hedeflerini ortaya koymaktadır. Bu itibarla, Osmanlı sultanları, sözgelimi Fatih, *“sultan-ı zıllullah fi'l-arz”* olarak vasıflandırılmıştır. Bu

⁶ Ocak, Ahmet Yaşar, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 5-9 Eylül 1990). TKK. Ankara, 1994, III, 1201.

⁷ : “... Selçuklu Sultanları İslam âleminin hâmisi, kısaca “Selatin-i İslâm” olduklarının şuuru içinde ve ona göre hareket etmişlerdir...” Bkz. Çetin, Osman, *Anadolu'da İslamiyet*, 98-99, 105; Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, 89-93 ,Gaza konusunda geniş bilgi için Bkz. Emecen, M.Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi, İstanbul, 2003, 75-85.

⁸ Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1205; İnalcık, Halil, “Osmanlı Tarihinde Dönemler”, çev.: Ferhan Kılıdökme Mollaoğlu, Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), s. 10, Ankara 1999, 333; İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, Translated by N. Itzkovitz and C. İmber, Wiedenfeld and Nicolsan, London 1973, 65.

⁹ “Devlet umur-ı din üzere bina olunur, din asıl ve devlet onun fer'i gibi kurulmuştur...” Bkz. Hezarfen Hüseyin Efendi, 197; Kazıcı, Ziya, “Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi”, Diyanet İlmi Dergi, XXXV, s.,1 (Ocak-Şubat-Mart 1999), 7; Zilfi, Madaline, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1988, 23.

¹⁰ Oruç Bey, 18; Aşıkpaşaoğlu, 21, 31; Neşri, I, 61; Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, Kervan Yayıncılık, İstanbul t.y. , 22-23.

suretle o, devletin en üst düzeyde yöneticisi ve İslam dininin de en üst düzey yetkilisi olarak kabul edilmiştir. Osmanlı devletinde resmi işleri yürüten memurların görevlerindeki gayeleri, nizâm-ı âlem ülküsü içinde, mevcut durumu korumak ve onun aynı şekilde kalmasını temin etmektir. Bu durum araştırmacılara göre, Osmanlı'da merkezî bir yapının oluşmasına ve yönetim elemanlarının da bu ideale sadık, uyumlu kişilerden teşekkülüne sebep olmuştur.¹¹

Osmanlı medreselerinde olduğu gibi, camilerinde çalışan din görevlileri de diğer resmi işleri yürüten nizam-ı âlem ülküsü mesajının topluma aktarılmasında önemli bir misyon yüklenmişlerdir. Bu misyon, aynı zamanda halkın yönetime bağlılığını sürekli kılmakta, sadakatini gerçekleştirmektedir.¹²

1600'lü yılların başında Osmanlı devletinin otuz iki eyaletinde yaklaşık 30 milyon insan yaşamaktadır. Bu eyaletler bünyesinde mevcut sancak sayıları da yine yaklaşık olarak 250 ile 300 arasındadır. Kayıtlara göre 1530 – 1540 yılları arasında, sadece Anadolu eyaletlerinde, 3756 hatib, imam ve müezzine vakıflar tarafından maaş ödenmekteydi. Mesela, kayıtlara göre 1520 – 1530 yılları arasında sadece Hüdavendigâr sancağında üç yüz bin kişi yaşamaktaydı. Bu sancağın otuz camisi ve iki yüz elli mescidi mevcuttu. Aynı sancak kazasının Bursa merkezinde 1530 yılında yüzotuz mescid ve on sekiz cami vardı. Bu verilerden hareketle o yıllarda Osmanlı devletinin tamamında görev yapan imam, hatib, müezzin gibi din görevli-

¹¹ Ülker, Necmi, “*Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hakimiyet Anlayışı*”, Osmanlı İmparatorluğunun Kurucusu Osman Gazi ve Dönemi, haz. Kadir Atlansoy,-Sezaî Sevim, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayını, Bursa, 1996, 74; Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*. 1206; Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren, İstanbul, 2000, 127; İnalcık, *The Ottoman Empire*, 66, 335

¹² Unan, Fahri, “*XV. ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuud Efendi Ailesi*”, Türk Yurdu, XI, s., 49 (935), (Eylül 1991), 27-28; Unan, Fahri, “*Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İltîf Performansı Meselesi*”, Osmanlı Sempozyumu VII. Söğüt, 1992, Ertuğrul Gazi Şenlikleri Vakfı Yayını, Ankara 1993, 17-18; Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 82.

si sayısı tahmininde bulunulduğunda karşımıza çok büyük bir rakam çıkmaktadır.¹³ Birden fazla imam, hatib ve müezzinin görev aldığı bazı cami ve mescidler hesaba katılırsa, cami ve mescidlerde din hizmeti veren personel sayısı daha da artacaktır. Bir fikir vermesi bakımından, kayıtlarda belirtildiği kadarıyla, 1660 yılında da Bursa ve köylerinde 202 imamın görev yapmaktaydı.¹⁴ Bu sayıya hatib ve müezzinler dahil değildir. O sırada Bursa'nın merkez nüfusu yaklaşık 40 civarındaydı.¹⁵

Osmanlı devletinin kontrolü altında görev yapmakta olan bu din görevlilerinin sayısı dikkate alındığında devletin vatandaşıyla köprü görevini yürüten bu grubun vatandaşla münasebeti gerek devlet nizamı gerekse toplumsal düzen açısından son derece önemli bir fonksiyon yerine getirdiği görülmektedir. Yönetim ile halk arasında bağ kurma ve iletişimi sağlama görevini de yürüten bu din adamlarının gerek devlet gerekse halk nazarında belli bir ağırlıkta güçleri de mevcuttu.¹⁶ Bu itibarla, din görevliliğinin Osmanlı idaresindeki yerini ve o toplumdaki konumunu belirlerken, serdedilen bu siyasî unsurları da göz önüne alarak tayin etmek ve değerlendirmek gerekmektedir.

Osmanlı ilmiye sınıfının en alt birimini oluşturmakla birlikte din görevlilerinin, zamanın ilmi düşünce anlayışından

¹³Eyaletlerle ilgili sayı için Bkz. İncalcık, Halil "Eyalet", DİA, XI, s. 549; *Koçi Bey Risalesi*, sad.: Zuhurî Danışman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, 118-123; *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz.: İ. Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1991, 64-90; *Barkan*, İstanbul Vakıflar Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli, Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul 1970, 17; İncalcık, Halil, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", Review I, (Birmingham 1978), s. 3- 4, 77.

¹⁴Çetin, Osman, "1660'da Bursa Camilerinde Görev Yapan İmamlar", UÜİFD, (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), VI, s. 6, 1994, 38-40.

¹⁵Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City; Bursa, 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988, 12; 1455-1921 arasında Bursa merkezde 183 cami olduğu belirtilir. Bkz., Baykal, Kazım, Bursa ve Anıtları, Aysan Matbaası, Bursa 1950 , 5.

¹⁶İnan, Hüricihan-İslamoğlu, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü, İletişim, İstanbul 1991, 101; Zilfi, 24; Koçi Bey Risalesi, 25, Yediyıldız, Bahaeddin, "Osmanlı Toplumu", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, IRCİCA, İstanbul 1994, I, 473.

da etkilenmemesi söz konusu değildir. Osmanlı devlet yöneticilerinin İslam'ın sünni anlayışını benimsedikleri, onun korunması ve yayılmasına dönük bir politika izledikleri bilinmektedir.¹⁷ Bundan dolayı sünni düşünce ve geleneğe aykırı tavır ve anlayışlara devletin hakim olduğu topraklar içinde çok fazla müsamahalı yaklaşılmamıştır. Bu durum sadece dini bir endişeden kaynaklanan olgu olmayıp aynı zamanda devletin siyasi otoritesinin de daha güçlü ve etkili olmasının sağlanmasına hizmet etmekteydi. Meselâ, Anadolu'daki ismi "Râfizilik" olan İran menşeli şiîlik akımı veya benzer diğer anlayış ve yorumlar sergileyenlere karşı sürekli mücadele edilmiş, bunların bir grup oluşturmalarına mümkün mertebe müsaade edilmemiştir.¹⁸ XVI. asrın ikinci yarısında Osmanlı devletinin yaşadığı siyasi sıkıntının sebebinin idarenin dinden uzaklaşması olarak değerlendiren bazı din bilginleri, diğer alanların yanında ibadetle ilgili birtakım hususları da tenkit ederek "bid'at" saymış olmaları da yine sünni anlayışa aykırı kabul edildiği için devlet tarafından müsaade edilmeyen hareketler arasında gösterilebilir. Din bilginlerinin eleştirdiği hususlara, ücret karşılığı Kur'an okumak, cenaze götürürken veya gelin getirirken açıktan zikretmek, Kur'an veya ezan okurken hatalı ya da şarkıyı andırır bir şekilde okumak örnek gösterilebilir.¹⁹

Devletin resmen karşı olmasına ve mümkün olduğunca fırsat vermediği, sünniliğe aykırı kabul edilen anlayışların XVII. asırda daha da şiddetlenerek arttıkları görülmektedir. Bu

¹⁷ İnalcık, *The Ottoman Empire*, 176, 191; Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1209, Zilfi, 26; Ocak, *Türkler*, 40-41, 61-65.

¹⁸ Geniş bilgi için Bkz. Ocak, *Osmanlı Resmi İdeolojisi*, 1209-1210; Emrullah Yüksel, "Birgivi", DİA, VI, 191; Ocak, Ahmet-Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadıızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü*, XVII-XXI, s., 1-2 Ankara 1983, 210-213; Unan, Fahri, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniligine Sünni Muhalefet; Birgivi Mehmed Efendi" *Türk Yurdu*, X, s. 36, Ağustos 1950, 33-42; İnalcık, *The Ottoman Empire*, 182-184; Zilfi, 34, 131-143-146.

¹⁹ Unan, *Birgivi Mehmed Efendi*, 37; Ocak, *Kadıızâdeliler*, 211; İlmiye sınıfında bozulma ile ilgili Bkz.: Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Bozulma", UÜİFD, VI. s., 6, 1994, 71-82.

hareketlerin dolaylı olarak da olsa din görevlileri üzerinde de etkisi olduğu bir gerçektir. Osmanlı devlet sınırları içinde yavaş yavaş gelişen radikal söylemlerden etkilenen din görevlilerinden bazıları bunların savunucuları konumuna da gelmiştir. Bu durum din adamları arasında ateşli tartışmaların yaşanmasına da etki etmiştir. Mesela, XVII. asırda radikal yaklaşımların savunucusu olarak vasıflandırabileceğimiz İstanbul Aya-sofya vaizlerinden Üstüvanî Mehmed Efendi (v.1041h./1631m.)'nin savunduğu fikirlere karşı Tatar İmam lakabıyla bilinen İstanbul Mehmed Ağa Camii İmamı Kefevî Hüseyin Efendi şiddetle karşı çıkanlardan biridir. Kefevî Hüseyin Efendi, Birgivi'nin "Tarikât-ı Muhammediye" adlı eserinde yer verdiği bazı hadisleri tenkit eden bir şerh yazdığı bilinmektedir.²⁰

Osmanlı idaresinde din görevlilerinin özellikle XVI. asır ikinci yarısında nasıl bir dini çevre ve siyasi yapı içinde hizmet verdiklerine dair bu bilgiler ışığında konumlarını belirlemek, yükledikleri misyonu incelemek ve değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

2. Din Görevlisinin Eğitimi

Osmanlı eğitim sistemi dört ana kategoriye ayrılır: Askerî ve idarî kadroların yetişmesine yönelik saray eğitim kurumu Enderun; bürokrat yetiştirmek için usta, çırak münasebetleri çerçevesinde resmi dairelerde eğitim veren kalem eğitimi; tasavvuf erbabının yetiştirilmesine yönelik dergâh eğitimi ve ilim adamı yetiştiren medrese eğitimi.²¹

İslam dünyasında medreselerin tarihinin çok eskilere dayandığı bilinmektedir. İslam'ın ilk dönemlerde eğitim-

²⁰ Yazılan eser Şeyhülislam'ın arzusu ile imha edilmiştir. Bkz. Ocak, *Kadızedeliler*, 223; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızedeliler", DİA, XXIV, 101; Zilfi, 145-146; İnalcık, *The Ottoman Empire*, 184-185.

²¹ İpşirli, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, IRCİA, İstanbul 1994, I, 259; Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, MÜİF Yayını, İstanbul 1995, 73; Bunlar enderun, medrese ve tekke eğitimi diye de sınıflandırılabilir.

öğretimin daha çok disipline edilmemiş bir şekilde camilerde veya cami çevresinde oluşturulan yerlerde yapıldığını kaynaklarda ifade edilmektedir. Zamanla camilerin hem fiziki yapısının hem de sosyal ortamının sistemli ve disiplinize edilmiş bir eğitim kurumu olarak yetersiz kalması sonucunda medrese gibi resmi ve programlı eğitimin yapılabileceği kurumların geliştirilmesi zarureti doğmuştur.²²

Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında değişik alanlarda ihtiyaca cevap verecek nitelikte eğitilmiş, yetişmiş eleman ihtiyacını Anadolu Selçukluları'ndan Osmanlı Beyliğine göç eden alanının uzmanı kişilerden karşılamışlardır. Daha sonra bu ihtiyaç düzenli eğitim kurumu olarak kurulan medreseler vasıtasıyla giderilmeye çalışılmıştır. 1324 – 1360 yılları arasında hizmet veren ilk Osmanlı medresesinin Orhan Gazi tarafından İznik'te faaliyete geçirildiği bilinmektedir. Bursa'da, XVI. yüzyıl sonuna kadar, sultanlar, devlet adamları, vezirler, ilim adamları ve hayırsever zenginler tarafından 50 medrese açılmıştır.²³ Bursa'dan sonra Edirne ve İstanbul gibi şehirlerde de medreseler açılmış, özellikle padişah Fatih Sultan Mehmed (1451-1481m.)'den itibaren pek çok şehirde yeni medreseler inşa edilmiştir. Böylece Osmanlı devletinde düzenli bir eğitim kurumu olan medreselerin sayılarında da önemli oranda bir artış olmuştur. XVI. asırda Osmanlı medreselerinin sayısının neredeyse 700'lere yaklaştığı ifade edilir.²⁴

²² Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976, 111-112, 236; en-Nebravi, Fethiye, *Tarihu'Nüzum ve'l-Hadarati'l-İslamiye*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1994, 247-254; Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, 5; Enver er-Rifaî, *el-İslam fi Hadaratihî ve Nüzumihi*, Daru'l-Fikr, Dımeşk 1986, 535-541.

²³ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1988, 2-3; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 15; Hızlı, 10; Sakaoglu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1953, 23-24.

²⁴ Baltacı, Cahid, "XV-XVI. Asır Osmanlı Eğitim ve Öğretim Faaliyetine Toplu Bir Bakış", *DİD*, XV. s., 1 (Ocak-Şubat 1976), 19; Osmanlı medreselerinin tüm ülkede sayısı 350 olarak da verilir. Bkz. İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed.: E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1998, II, 243-244.

Din görevlilerinin, Kur'an-ı Kerim'i iyi okumaları icab ettiğinden, Kur'an eğitimi Hz. Peygamber'in Dârü'l-Erkâm'da talimiyle başlamış, Medine'de Mahreme b. Nevfel'in evinde "Dârü'l-Kurra" adını taşıyan bir Kur'an mektebiyle devam ederek, Mescid-i Nebvî'de tesis edilen suffa okulu ile inkişâf etmiştir. Sahabelerin konuya ehemmiyet vermelerinden dolayı bu husustaki çabaları artarak devam etmiştir. Kur'an ezberleyen ve öğretenlere o devirde "Kurra" denilmiştir.²⁵ Tabiîn ve daha sonraki devirlerde, Kur'an eğitimi cami ve mescidlerde veya hususi hocalar tutularak evlerde sürdürülmüştür.²⁶ Bunun bir yansıması olarak İslâm dünyasında kurulan ilk medreselerin bünyesinde Kur'an talimi amacıyla dâr'ul-kurra'ların mevcut olduğu da bilinmektedir.²⁷

Selçuklular'da ve Karamanoğulları'nda dârü'l-huffaz olarak bilinen kıraât ilminin okutulduğu yerler,²⁸ Osmanlı'da dârü'l-kurra olarak tesis edilmiştir. Dârü'l-kurrâlar birer ihtisâs medresesi olup, bu yerlerde Kur'an-ı Kerim'in düzgün okunması için gerekli ilm-i kıraât ve ilm-i mahârici'l hurûf öğretilirdi. Osmanlı dönemi öncesinde olduğu gibi, Osmanlı devletinde de din görevlileri bu kurumlardan yetişirlerdi.²⁹

Osmanlı dârü'l-kurrâ'ların ilki Yıldırım Bayezid tarafından Bursa Ulucami'inde açılmıştı.³⁰ XVI. yüzyıl sonuna kadar

²⁵ Kurrâ kelimesinin fukaha ve ulema anlamı için Bkz.: Çelebi, 41; Birişik, Abdülhamit, "Kıraat", DİA, XXV, 425.

²⁶ Çelebi, 40, 59, 107; Tetik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, 21, 46, 60, 153, 159; Ahmed-Fuad, Seyyid, *Tarihu'd-Da'veti'l-İslamiyye*, Hanci, Kahire 1994, 53-57, 75, 128-131; Hasan İbrahim Hasan - Ali İ. Hasan, *en-Nüzumu'l-İslamiyye*, Mektebetü'l-Misriyye, Kahire 1970, 157.

²⁷ Çelebi, 256; Tetik, 158.

²⁸ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23; Tetik, 161; Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1964, 8; Baykara, Tuncer, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV.Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000, 206.

²⁹ Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1974, 244; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23.

³⁰ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 22-23; Kazıcı, *İslam Eğitim Tarihi*, s.51; Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara 1982, 52.

Bursa'da üç dâru'l-kurranın mevcut olduğu bilinmektedir.³¹

Osmanlı eğitim sisteminin bir parçası olan temel ve eğitimin verildiği okullara “sıbyan mektebi” adı verilmektedir. Çocuk 4-5 yaşlarında, bir cami veya medrese bitişiğinde bulunan, bazen “mektep” bazen de “muallimhâne” denilen bu okullara başlar. Temel bilgilerin öğretildiği sıbyan mekteplerinde Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, yazı, ilmihal, Arapça dilbilgisi (sarf-nahiv), Dinler Tarihi, Ahlak (Edeb) ve Aritmetik dersleri verilirdi.³² Bu okulların öğretmenini genellikle mahallenin imamlarından veya hatiblerden olurdu.³³

Sıbyan mektebini bitiren veya o seviyede özel bir öğrenim görmüş bir talebe, din görevliliği için bir dâru'l-kurraya girer ve orada hıfzını bitirince, daha üst seviyede bir dâru'l-kurra'ya devam ederdi. Bu tür eğitimin yatılı yürütüldüğü de bilinmektedir.³⁴

Dâru'l-kurralarda ağırlıklı olarak Kıraat ve Tecvid dersleri okutulurdu.³⁵ Tecvid dersinde Şemseddin Muhammed el-Cezerî (v. 833h./1429)'nin “Cezerî” diye şöhret bulan “el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye” adlı eseri; Kıraatte ise, Ebu Muhammed eş-Şatibî (v. 590/1193 m.)'nin “Kaside-i Lâmiye”si ve Cezerî'nin şerh ettiği “Fethu'l-Vâhid” adlı eser takip ediliyor-

³¹ Bursa'da ilk daru'l-kurra'nın Kanunî (1520-1566) zamanında açıldığı ileri sürülmektedir. Bkz. Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1997, 39; Evliya Çelebi, I, 371.

³² Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev.: Gül Çağal Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 54-55; geniş bilgi için Bkz. Hızlı, Mefail, “*Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Okutulan Dersler*” *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi* (İstanbul 12-15 Nisan 1999) Tebliğler, haz.: H. Yavuz Nuhoglu, İRCİCA, İstanbul 2001, 110-115; Baykara, 205; Ülkütaşır, M. Şahin, “*Sıbyan Mektepleri*” *Türk Kültürü*, s. 33 (Temmuz 1965), 594; İhsanoğlu, 231-232; Zilfi, 26, 47.

³³ Bursa Şer'iye Sicili (BŞS), A125, 74a; A112, 77a; A167, 72b karş. Unat, 7; Akyüz, 65; Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul 1993, III, 202.

³⁴ Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, MÜİF Yayını, İstanbul 1996, 163; Tetik, 162; Kazıcı, *İslam Eğitim Tarihi*, 91.

³⁵ Hızlı, 39.

du.³⁶

Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) tarafından oğlu Şehzade Selim adına Tire’de yaptırılan dâru’l-kurranın vakfiyesinde kıraat-ı seb’a, tefsir, hadis okutulması; İmam-ı Şatibi ve Cezeri’nin eserlerinin de ders kitabı olarak takip edilmesi; haftada dört gün eğitim yapılması istenmektedir. Buradan hareketle, cami hizmetlerinde görev almaları hedeflenen din görevlilerine diğer ilimlerin yanında itikat ve amele dair pratik ilmi-hal bilgilerinin de verildiği anlaşılmaktadır.³⁷

1066’da Tokat Ulucami dâru’l-kurrasında, hafızlık yapıldığını ve tefsirde İbn Kesir’in okutulduğunu ve Kur’an’ın yedi usûle göre kıraat edildiğini Evliya Çelebi nakleder.³⁸ Kezâ Antakya’da üç yerde kıraat-ı seb’a, aşere ve takrib üzere Kur’an eğitimi yapılan dâru’l-kurrâların mevcut olduğunu da ilave eder.³⁹

Din görevlisi yetiştiren dâru’l-kurrâların başında şeyhu’l-kurra bulunur ve ders verirdi. Dersler sık sık tekrar ve tatbikata dayanan bir metotla yürütülürdü.⁴⁰ Meselâ, Molla Mahmud Hatib (v. 1012/1603), Süleymaniye dâru’l-kurra’sında öğretici olup, ilm-i tecvid ve kıraatte mahir, fenn-i mûsiki’de tek; sesi ve sedasıyla meşhur bir kişi olarak tanınırdı.⁴¹

Nevşehirli Damat İbrahim Paşa’nın (1134h./1720m) tarihli vakfiyesinde şeyhu’l-kurrâ’nın özellikleri; “... *kâvâid-i ilm-i tecvid-i Kur’an-ı Kerim ve kâvânin-i fenn-i tertil-i Furkân-ı Azimi ve turuk-ı rivâyât-ı meşâyih-i itkân üzere sa’î bir mukri-î*

³⁶Baltacı, Cahid, “Osmanlı Eğitim Sistemi” Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih/Medeniyet/Kültür, ed.: Bekir Şahin, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993, II, 23; Kazıcı, *İslam Eğitim Tarihi*, 92; Yüksel, 164; Hızlı, 89.

³⁷Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 611; Yüksel, 164; Evliya Çelebi, X-XI, 73.

³⁸Evliya Çelebi, V-VI, 1461 ve yine Amasya’da 9 dâru’l-kurra’nın mevcut olduğunu ifade eder. II, 188.

³⁹Evliya Çelebi, III-IV, 42.

⁴⁰Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 24; Akyüz, 65.

⁴¹Nevzade Atâî, *Hadaiku’l-Hakakik fî Tekmilet-i Ş-Şakaik*, (Şakâ’ik-ı Nu’maniye ve Zeyilleri) haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, II, 460.

kâmilü'l-edâ şeyhu'l-kurrâ nasb ve ta'yin olunup, eyyâm-ı mu'tâdede muvazzaf hizmeti ifa ve talimde buluna..." diye sayılmaktadır.⁴² Kezâ bir başka kayıttta ise daru'l-kurrâ şeyhi'nin; "... ilm-i kıraât olan kütüb-i mutebere'nin mütalaâsına kâdir ve fenn-i mezkûrede her vecihle mahîr..." kimse olması istenmiştir.⁴³

Dâru'l-kurrâların ilmî kadrosu, diğer ilim dallarında da yapıldığı tarzda, Osmanlı padişahlarının ilgi ve alakası ile takviye edilerek güçlendirilmiştir. Sözelimi, Sokullu Mehmed Paşa, Kanunî'nin talimatıyla, Mısır'da Kur'an eğitiminde meşhur bir isim olan Şeyh Ahmed el-Mısri'yi İstanbul'a getirterek, Eyyüb Camii'nin imamlığına tayin etmiş ve Kur'an okuyuşunda "*İstanbul Tariki*" diye bilinen kıraat usulünün gelişmesini sağlamıştır.⁴⁴

Görüldüğü gibi dâru'l-kurrâlar, devrin din görevlilerini eğitecek bir donanıma sahip müesseselerdir. Tüm din görevlilerinin aynı oranda yüksek bir eğitin alarak yetiştiğini söylemek biraz zor olsa da, hâkimiyet alameti olarak cuma günü hutbede hükümdarın adını zikreden hatip, ileride temas edileceği gibi, mahallenin yöneticisi olan imam ve zamanı iyi ayarlayarak ezan okuyacak olan müezzinin basit bir seviyede eğitim aldığı ileri sürmek imkansızdır. Kaynaklarda hem müderris hem hatiblik ve imamlık yapan ilim adamlarına rastlamak bu kanaati doğrular mahiyettedir. Sözelimi 1597m/1006 tarihli, Erzurum Halil Ağa Vakfı'nın vakfiyesinde: "... medrese-i merkûmeye müderris olanlar, hitabeti ihtiyar ederlerse kendilerine verilip âhara verilmeye..." denilirken,⁴⁵ Bursa Enbiyaoğlu mescidinin imamı Mehmed Efendi (Şeyh Karabaş)'nin aynı zamanda müderris olduğu bilinmektedir.⁴⁶ Sultan Fatih Ca-

⁴²Ergun, O. Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, Cumhuriyet, İstanbul, 1939, I, 169.

⁴³Hızlı, 108.

⁴⁴Karaçam, 249; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, s. 23.

⁴⁵Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA) 582/1, 90/59.

⁴⁶Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, (BK), BYEBEK, Genel, 45919-4522, III, 271.

mii'nin imamı ve Sadi Çelebi darul-kurrasının müderrisi fıkıhta eser sahibi İbrahim Halebi (v.956/1549)dir.⁴⁷ Edirne Üçşerefeli Cami'de imam ve hatib olan, eş-Şeyh Sinanuddin Efendi (v. 982/1574) için Şeyhulislam Ebussuud Efendi (v. 983/1575m.)'nin⁴⁸ Edirne'den fetva almak için gelenlere “*Sinan varken bize niye gelirler...*” dediği nakledilir.⁴⁹ Bu da özellikle merkezi camilerde görev yapan imamların şeyhulislam kadar bilimsel yeterliliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Osmanlı idare yapısı içinde medrese-cami yakınlığının bir sonucu, medrese öğrencileri için cami bir laboratuvar hizmeti vermekte olup, tatil dönemlerinde talebeler özellikle yeterli din hizmeti alamayan kırsal bölgelerde imamlık yapar ve irşat hizmeti verirlerdi. Aynı şekilde medrese muhterimleri (araştırma görevlileri) arasında gerek medrese mescidinde, gerekse yakın bir camide imamlık yapanların mevcudiyeti bilinmektedir.⁵⁰

Medrese mezunları isterlerse, imamlık görevi alabiliyorlardı. Meselâ İstanbul Sahn Medresesi mezunlarının imamlık yaptıkları bilinmektedir.⁵¹ Görüldüğü gibi, din görevliliği kurumu, medreselerle irtibatlı bir şekilde ilmî bakımdan takviye edilmiş ve eğitim seviyesi ileri sürüldüğü gibi⁵² çok düşük seviyede bırakılmamıştı.

XVII. asır İstanbul Tereke Defterleri üzerine yapılan araştırmada, Sultan Selim Camii imamının geride bıraktığı mallar arasında tefsir, fıkıh ve tecvidle ilgili on cilt kitap mevcuttur. Diğer imam Mehmed b. Şeyh İbrahim'in yirmi dört cilt-

⁴⁷ Mecdi Efendi, *Hadaiku's-Şakaik*, I, 492; Uzunçarşılı, *İlmiye*, 173.

⁴⁸ Ebussuud Efendi için Bkz. Unan, Fahri, “*XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebussuud Efendi Ailesi*”, *Türk Yurdu*, II, s, 49, (Eylül 1991), 25-29.

⁴⁹ Atai, II, 340.

⁵⁰ Hızlı, 160-161; İpşirli, Mehmet, “Cer”, *DİA*, VII, 388-389.

⁵¹ Ünver, A. Süheyl, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul 1946, 121-122; Hızlı, 136; Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cem Yayınları, İstanbul 1995, I, 39.

⁵² Beydilli, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, 21, Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, 29.

lik kitapları arasında da aynı şekilde tefsir, siyer, felsefe ve astronomi ile ilgili eserler bulunmaktadır.⁵³

Aslında bu tür örnekler çoğaltılabilir,⁵⁴ ancak belli bir bilgi birikimi gerektiren, manevî sorumluluğu ağır, ciddi ve önemli bir hizmet sunan din görevlilerinin üstleneceği göreve paralel ve vazife yapacağı camilerin konumuna uygun bir eğitim ve öğretimden geçtikleri söylenebilir. Bunun aksine özellikle Osmanlı idaresinin duraklama ve çöküş dönemi örneklerine bakarak bu görevlilerin eğitimsizliğine hükmetmek⁵⁵ doğru bir değerlendirme olmasa gerektir.

3. Din Görevlilerinin Anıldığı Unvanlar

Osmanlı bürokrasi geleneğinde Padişah tarafından kendilerine yazı yazılan kişi ve makamlarla ilgili belli ihtirâm ve iltifât sözleri kullanılırdı.⁵⁶ Osmanlı devlet yönetimi öteden beri teşrifata büyük önem vermiştir. Nitekim ilk çıkan kanunnâmelerde bilhassa devletin üst düzey yöneticilerine nasıl hitâb edileceği açıkça belirtilmiştir.⁵⁷ İlmiye sınıfının üst seviyesinde görev yapan şeyhülislâm ve müderris için bu unvanların nasıl kullanılacağı, yönetim tarafından tasrih edilmişse⁵⁸ de din görevlileri için belli bir formdan bahsedilmemiştir. Ancak sicillerde ve bazı araştırmalarda Osmanlı'da din görevlileri için kullanılan bir kısım sıfatlara rastlanmaktadır.

Genellikle imamlar için kaynaklarda, “*mefharu'l-eimmeti*

⁵³ Öztürk, Said, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri* (Sosyo-Ekonomik Tahlil), Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1995, 178-179.

⁵⁴ Diğer iyi eğitimli din görevlileri için Bkz. Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz.: Heyet, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997, III, 392; IV, 230; Fındıklı İsmet Efendi, *Hadâiku's-Şakaik fî Tekmiletî Ehl-i Hakaik*, Yayına haz.: Abdülkâki Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989, V, 136; Âli, Gelibolulu Mustafa, *Kitâbu't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, haz.: Ahmet Uğur vd., Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 1997, C, I, 195.

⁵⁵ Din görevlilerine yeterli eğitim verilmediğine dair görüşler için bkz. Beydilli, 21; Sakaoğlu, 19.

⁵⁶ İpşirli, *Kazaskerlik*, 633.

⁵⁷ Özcan, Abdülkadir, “*Fatih Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi*”, *Tarih Dergisi*, s. 33 (Mart 1982), 48.

⁵⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye*, 81, 111, 204; Özcan, 48

ve tacü'l-ümme'ti, salahü'l-milleti ve'd-din, imamü'l-müslimin, kudvetü'l-mümini'l-mahsus bi inâyeti Rabbi'l-âlemin"; müezzinler için ise, "*seyyidü'l-müezzinin ve fahru'l-mü'minin mübeyyinü'l-evkat, mümeyyizü's-salatı ve davûdü'l-hani'l-muhtas bi 'inayeti'l-meliki'l-mennân, lâzâlet beytü'llâhî ma'mure bi vücudihî*" ifadeleri kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁵⁹

Ayrıca belgelerde karşılaşılan hitap şekilleri arasında, *fahru's-saadet*⁶⁰, *derviş*⁶¹, *kudvetu's-saadet*⁶², *es-seyyid*⁶³, *kudvetü's-sülehâ*⁶⁴, *kudvetu't-takvâ*⁶⁵ *mefharu's-suleha, mevlânâ, çelebi*⁶⁶, *molla*⁶⁷, *halife*⁶⁸, *şeyh*⁶⁹, gibi sıfatlarla din görevlilerinin anıldıkları da görülmektedir. Genellikle "efendi"⁷⁰ unvanıyla hitap edilen din görevlileri için seyyid, şeyh, çelebi ve halife unvanlarının da çokça kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Osmanlı toplumunda saygıdan ötürü, Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın oğulları ve Hz Peygamberin torunları olan Hz. Hasan soyundan gelenlere şerif, Hz. Hüseyin soyundan gelenlere seyyid denilirdi. Osmanlı devletinin Hz. Peygamber neslinden gelenlere ayrı bir saygı ve ilgi ile muamele ettiği de bilinmektedir. Osmanlı döneminde devlet bu soyun korunması için *nakibü'l-eşrâflık* teşkilatı kurarak, onların soy kütüklerini tespit etmiş ve birtakım imtiyazlarla onlara sahip çıkmıştır.⁷¹ Üzerlerinde yeşil renk elbise taşıyan, vergiden muaf tutulan ve kendilerine ağır cezalar verilmeyen bu zümre zaviyadarlık,

⁵⁹ Baltacı, *Medreseler*, 60.

⁶⁰ BŞS, B 141, 74 a.

⁶¹ BŞS, B 97, 33 b; A113, 184 a.

⁶² BŞS, B 131, 34 b; B 8, 35 b ; B 23, 98 a.

⁶³ BŞS, B 148, 15 a.

⁶⁴ BŞS, B 25, 140 a.

⁶⁵ BŞS, A 143, 245 b.

⁶⁶ BŞS, B 15, 102 a; A 110, 176 a.

⁶⁷ BŞS, B 5, 16 b.

⁶⁸ BŞS, A 145, 135 a.

⁶⁹ BŞS, B 148, 15 a.

⁷⁰ BŞS, A145, 135 a : B 97, 2 a.

⁷¹ Uzunçarşılı, *İlmiye*, 168; Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1986, 236, 324; Daha fazla bilgi için bkz. Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

müderrislik, kadılık, imamlık ve hatiblik gibi görevlerde istihdam edilmişlerdi.⁷² Bu yaklaşımın bir sonucu olarak sicillerde seyyid unvanı ile anılan pek çok din görevlisine rastlanmaktadır.⁷³

Din görevlileri için kullanılan unvanlar arasında dikkat çekenlerden biri de şeyh unvanıdır.⁷⁴ Bilindiği gibi şeyh, tekke ve zaviyenin idarecisi ve dervişlerin yetişmesini sağlayan ilim ve tasavvuf ehli kişiler için kullanılan bir unvandır.⁷⁵ Buradan hareketle, cami ile tekke münasebetinin bir sonucu, tasavvuf eğitimi almış kişilerin cami veya mescitlerde din görevlisi olarak istihdam edildikleri ifade edilebilir.

Din görevlileri için kullanılan ve üzerinde durulması gereken diğer bir unvan da çelebi'dir. Çok sık olmamakla birlikte bu unvanı taşıyan din görevlilerine de sicillerde rastlanmaktadır.⁷⁶ Çelebi, şehir terbiyesi almış, nâzik, okur yazar, dindar manalarına⁷⁷ geldiği gibi, Osmanlı toplumunda bilgili, soylu, zengin ve saygın kişiler için kullanılan bir unvan olmuştur.⁷⁸ Genel olarak ilmiye mensupları, dinî sahada hizmet edenler, büyük tüccarların oğullarının bu unvanı kullandıkları bilinir.⁷⁹ XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar kültürlü, bilgili, üst tabakaya mensup olanlara, ilim ehillerine bu şekilde hitab edildiği

⁷²Yüksek, Hasan "Osmanlı Toplumunda Sadat-ı Kirâm" Uluslararası Osmanlı Tarih Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan - İzmir), Türk Ocakları İzmir Şubesi, İzmir 2002, 356; Demirel, Ömer, *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rölü*, TTK, Ankara, 2000, 127.

⁷³Örnekler için Bkz. BŞS, B21, 211a; B 5, 16 b.

⁷⁴BŞS, B 148, 32 a; B 131, 50 b; Mesela 1585'de Şeyh Mehmed Efendi, (Üftade Dergahı Şeyhidir) Hz. Emir Camine hatib olmuştur. Mehmed Şemseddin, *Yadigar-ı Şemsi (Bursa Dergahları)*, haz.: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay. Bursa, 1997, 6.

⁷⁵Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yayınları, Bursa 1990, I, 65; Sertoğlu, 330; Öcalan, Hasan Basri, *Bursa'da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Kitabevi, Bursa, 2000, 193.

⁷⁶Daha öncekilere ilave olarak Bkz. BŞS, A 127, 43 a; B 15, 102 a; A 112, 98 a.

⁷⁷Sertoğlu, 72; Kepecioğlu, I, 336; Tarikat mensubu, hususiyle mevlevîşrepler için bkz. Emecen, *İlk Osmanlılar*, 142.

⁷⁸Ergenç, Özer, "Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bilgiler" OA, III, 113

⁷⁹Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 143.

de ifade edilmektedir.⁸⁰ Meselâ, 995/1586 tarihli kayıтта, Bursa şehri ileri gelenleri “ayân-ı vilâyet,” bir konu için mahkemeye müracaat etmişler ve bunlar arasında Mütevelli Murad Bey ve Yıldırım Han İmamı Ali Çelebi b. Piri ve Bezzaristân Kethüdası Hasan Çelebi b. Ramazan ve Sinan Çelebi ile İbrahim Çelebi ve Ali Çelebi’nin bulunması dikkat çekicidir.⁸¹

Din görevlisinin şehrin üst tabakası, tüccar ve idareci arasında, başka bir ifade ile ayan ve eşrafın⁸² yanında yer alması, Osmanlı toplumu içinde din görevlilerinin işgal ettiği statüyü göstermesi bakımından anlamlıdır.

Din görevlilerinin sicillerde karşılaşılan bir diğer unvanı da halife’dir.⁸³ Bilindiği üzere, halife, Hz. Peygamber’den sonra İslam’ın emirlerini uygulayan, Müslüman toplumunun önderi, lideri ve imamı konumundakilere verilen bir unvandır.⁸⁴ Osmanlılarda ise, bu tabir dini bilen, dinin önemli bilgilerini halka öğreten ve uygulatan imamlar için kullanılmıştır.⁸⁵ Tarikatlarda mürşit olmaya ve mürid yetiştirmeye manen yetenekli ve yeterli olanlara da halife denmiştir.⁸⁶

Bu konuyu tamamlarken din görevlileri için kullanılan unvanlardan molla ve mevlana unvanlarına da kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Molla,⁸⁷ mevlananın başka bir kullanım şeklidir.⁸⁸ Toplumda daha sık kullanılan mevlana unvanıdır.⁸⁹ Mevlana unvanı daha çok hatibler ve büyük cami imamları için kullanıldığı gibi⁹⁰, medrese müderrislerine de

⁸⁰İpşirli, Mehmet, “Çelebi”, DİA, VIII, 259.

⁸¹BŞS, A 145, 135 a.

⁸²Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 109; Oğuzoğlu, 71

⁸³BŞS, B 12 99 a; B15, 102 a; A 112, 238 b.

⁸⁴Geniş bilgi için bkz. Yavuz, Hulusi, “Sadrazam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti”, X. Türk Tarih Kongresi (22-26 Eylül 1986) TTK, Ankara, 1994, 2088.

⁸⁵Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 134 ; BŞS A 127, 43 a.

⁸⁶Sertoğlu, 132

⁸⁷BŞS, B5 16b: A113, 110 a: Pakalın, II, s. 549

⁸⁸Ergenç, *Eşraf ve Ayan*, 134

⁸⁹BŞS, B 14, 74 a.

⁹⁰ Abdülmümin Camii hatibi Mevlana Mustafa, Ebu İshak Kazerunî imamı Mevlana Hüseyin, Alaaddin Bey Mescidi imamı mefharu’s-suleha, Mevlana Ali Çelebi, Sultan Yıldırım Cami Hatibi Mevlana Muslihiddin, Debbaglar

aynı şekilde hitap edildiği⁹¹ dikkati çekmektedir. Buradan hareketle, özellikle hatiblerin ve cemaati kalabalık cami veya mescidlerin din görevlilerinin daha seçkin, ilmi yeterliliği olan medrese mezunu kişilerden olduğu değerlendirilmesini yapmak isabetli bir yaklaşım olarak görünmektedir. Meselâ, vefat sebebiyle boşalan Yıldırım Camii imamlığına Mevlânâ Mustafa b. Mehmed'in atandığı, 1049/1639 tarihli sicilden anlaşılmaktadır.⁹² 1609 yılında vefat eden Mehmed Efendi'nin müderrisliği terk ederek, Molla Gürani Camii'nde imamlık yaptığı da yine kayıtlarda yer alan örneklerden biri olarak bilinmektedir.⁹³ Mevlana Süleyman Halife'nin, 20 Ramazan 1069/12 Haziran 1658 tarihinden itibaren günlük 10 akçe ile Bursa Ulu Camii hatibi olarak göreve atandığı anlaşılmaktadır.⁹⁴ Yine Ali Paşa Camii hatibi, Mevlana İbrahim'in, Mevlana Muhyiddin'in yerine, 15 Şaban 1015/17 Kasım 1606 tarihli beratla tayin edildiği görülmektedir.⁹⁵

1003/1594 tarihinde İstanbul Ayasofya Camiinde Cuma namazında vefat eden hatib, kaynaklarda Mevlana Süleyman Halife olarak geçmektedir.⁹⁶ Keza Bursa Yeşil Camii hatibine senelik ceraye; yani buğday vesaire verilmesi istenmiş ve hatiblik mevkiinin "*cümleden tazimü'l-ihirâm*" olduğu, 1075/1664 tarihli berât kaydında ifade edilmişti.⁹⁷ Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi gerek devlet nezdinde gerekse

Mahallesi imamı Mevlana Kemal Halife... gibi. Bkz. BŞS B25, 185 a; B 131, 29 a; B5, 145 b; B12, 99 a; B15, 102 a.

⁹¹ Özcan, 50; Yıldırım Medresesi Müderrisi Mevlana Seyyid Ahmed, Molla Fenari Medresesi müderrisi İlahizade Mevlana Seyyid Ahmed Efendi, Vaiziye Medresesi müderrisi Mevlana Ahmed Efendi, Bkz. Yediyıldız, M. Asım, 185.

⁹² BŞS, 3, 142 b.

⁹³ Kepecioğlu, III, 247.

⁹⁴ BŞS, B131, 46.

⁹⁵ BŞS, B25, 173 b.

⁹⁶ Selanikli Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, haz.: Mehmet İpşirli, TTK, Ankara, 1999, I, 411.

⁹⁷ Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (630/804-1230/1402)*, Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1966, II, 51.

halk nazarında diğerlerine göre daha önemli görülen camiler için bilgi seviyesi yüksek din görevlilerinin vazife aldığı ve bunların diğer görevlilerden makam ve mevki olarak daha önde olduğunu ifade etmek için onlara bu unvanlar verilmekteydi.

Osmanlı devlet yönetiminin ilme ve ilim adamlarına verdiği ehemmiyeti hiçbir milletin vermediğini sadece yerli tarihçiler değil, yabancılar da kabul etmektedir.⁹⁸ XVII. yüzyılda İstanbul'a gelen batılı bir seyyahın ifadeleri bunun en açık ispattır. "*Müftüye (Şeyhülislam) çok saygı gösterirler ve müftü hükümdarı ziyarete gittiği zaman önce hükümdar onu görerek (ayağa) kalkar*".⁹⁹ Bu ifadelerin benzeri bir yaklaşıma fetva mecmualarında da rastlanmaktadır. Ayrıca Osmanlılarda bir imam veya hatibe sözlü hakaret olursa, o kişiye din görevlisine saygısızlığından ötürü ta'zir cezası verileceğine dair fetvalar verilmiştir.¹⁰⁰ Yani Osmanlı'da din görevlilerin sosyal statüleri ve konumları diğer memurlardan da halktan da üstün tutulmuştur.

Yukarıda serdedilen örneklerden hareketle hatib ve imamların bazılarına mevlana gibi itibarlı ve saygı ifade eden unvanla hitap edilmesi, bu zümrenin devlet katındaki üstün statülerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklarda yer alan ve fakih kelimesinin kısaltılmış şekli olan fakı¹⁰¹ tabirinin köy veya mahalle imamları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. İmamlar ve ilim ehli için bu unvanın kullanılmasına dair örnek ilk Osmanlı Sultanı Osman Bey'in

⁹⁸"Ulemanun hiç bir devlette Devlet-i Osmaniyye'de olduğu kadar kudreti yoktur", bkz. Hammer, Joseph Von, Osmanlı Tarihi, Çev.: Mehmet Ata, MEB, İstanbul, 1991, I, 288; Hızlı, 78; Keza Bkz. Shaw, I, 190, 197, 380.

⁹⁹Thévenot, Jean, 1655-1656'da Türkiye, çev.: Nuray Yıldız, Kervan Yayıncılık, İstanbul, 1978, 132; 967/1559 yılında Venedik elçisi (Balyos) Marino de Cevali'nin ifadeleri de dikkat çekicidir. Türklerin üstünlüklerinin ne olduğu sorusuna: "Belki hem ilim ve edep ile arestelermiş..." Bkz. Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, haz.: Abdullah Uçman, Kervan Yayınları, İstanbul, ty., 86.

¹⁰⁰ Menteşzade, Abdurrahim Efendi, *Fetava-yı Abdurrahim*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1243, I, 119.

¹⁰¹ Pakalın, II, 549; Sertoğlu, 107.

ve gazilerin imamı, Karacahisar Kadısı ve hatibi Dursun Fakı (726/1326)'dır.¹⁰² Kaynaklarda belirtildiğine göre o dönemde Bursa'nın mahallelerinden biri Satı Fakı adını taşımaktadır. Sofi (Satı) Fakı'nın oğlu Murad Fakı'nın adı geçen bu mahalle camiinde, XV. asır sonunda imamlık yaptığı bilinmektedir.¹⁰³ Osmanlılarda din görevlileri arasında az da olsa fakı veya fakih unvanı ile anılanlara da rastlanmakta olduğunu ifade etmek gerekir.¹⁰⁴ Bunun bir diğer örneği olarak, 19 Ramazan 990/8 Ekim 1582 tarihli bir sicilde Bursa köylerinde meydana gelen bir olayla ilgili "*karye-i mezbure imamı*" olan Mustafa Fakih'in bilgisine başvurulduğu¹⁰⁵ ifadesini zikredebiliriz.

Bütün bunlara ilave olarak Osmanlı mahkeme zabıtlarının tutulduğu ve şer'îye sicil defterleri olarak isimlendirilen kayıtlarda da şahitlerin isimleri arasında pek çok din görevlisinin unvanıyla birlikte zikredildiğine rastlamak mümkündür.¹⁰⁶ Bu durum, devletin ve halkın din görevlisine duyduğu itimat ve saygının biçimsel anlamda yansımasını gösterir.

Din görevlilerinin halk ile yönetim arasındaki ilişkilerde oynadığı bu nâzım rolüne ışık tutan bilgilere fetva mecmualarında da rastlamak imkan dahilindedir.¹⁰⁷

Osmanlı diplomatik geleneği içinde her belgenin altında yetkili bir imza bulunur. Bu manada, din görevlisinin de bölge-

¹⁰² "Dursun Fakı derler, bir aziz kişi vardı. O halka imamlık ederdî" Bkz. Aşıkpaşaoğlu, 27; Mecdi Efendi, I, 2; Kepecioğlu, I, 395.

¹⁰³ Ergenç, Özer, XVI. Yüzyıl Sonlarında, Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, ty., 43.

¹⁰⁴ Mustafa Fakih b. el-İmam, İmam Mustafa Fakih b. Ali, Bkz. Ergenç, XVI. Yüzyıl Sonlarında, Bursa, 134; Bursa'da Barak Fakı, Akhisar'da da Ali Fakı Köyleri mevcuttur.

¹⁰⁵ BŞS, A 119, 82 a; diğer bir örnek için Bkz. A 113, 216 a.

¹⁰⁶ Örnekler için bkz. BŞS, A 115, 169 a; A 145, 228 b.

¹⁰⁷ "Zeyd, bir camide hatib olan Amr ile çekiştiklerinde, Amr Zeyd'e "seni hakime ilan edip hakkından getirtirim" dedikde, Zeyd de "senin hakime söyleyecek kadar, benim de durumumu söyle..." dese Zeyd'e ne lazım gelir. El cevap; Ta'zir lazım gelir." Bkz. Fetava-yı Abdurrahim; Zeyd imamlık etmeyip naib ittüğü günlerde Amr-ı müteveli Zeyd'ün vazifesini vermemeye kadir olur mu? El cevap; Olur Bkz. Feyzullah Efendi, Fetava-yı Feyziyye, İstanbul, 1266, I, 431.

lerinden yetkililere ulaştırılan birtakım istekleri içeren mahzarlarda¹⁰⁸ imzası bulunurdu.¹⁰⁹ Bu da Osmanlı devlet geleneğinde din görevlisinin konumunun ne derecede olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Din Görevlilerinin Kıyafetleri

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren inançlarına göre müslümanların kıyafeti kendine has bazı özellikler taşımaktadır.¹¹⁰ Osmanlı toplumunda kılık ve kıyafet herkesin cemiyet içindeki statüsünü ayırt edebilecek özellikleri haizdi.¹¹¹ Bu durum, "...her kişi oturmakta ve durmakta ve eğer bir kavgada fesadette kisvetlerinden malum olunalar sormak ve teftiş itmekliğe muhtaç olunmayalar..."¹¹² tarzında zaman zaman çıkarılan emirler, fermanlardan açıkça anlaşılmaktadır. Burada özellikle resmi görevi bulunmayan halk ile devletin resmi işlerini yürütmekle görevli bulunan memurların giyim kuşamlarının farkı beyan edildiği gibi devletin resmi görevlilerinin kıyafet olarak bir nizama sokulduğu da anlaşılmaktadır.¹¹³

Osmanlı toplumunda din görevlileri de ilmiye sınıfına¹¹⁴

¹⁰⁸ Sertoğlu, 206 ; İnalçık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren, İstanbul, 2000, 55.

¹⁰⁹ Mahzarda yazılan hakdır, kerem sultanıma layıktır. Harrerehü el fakir Mustafa, el-imam bi-Taşmescid. Bkz. İpşirli, Mehmet, "*İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri*" Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, İUEF Yayını, İstanbul 1988, 195.

¹¹⁰ Stillman "*Libâs*", E1² (Leiden 1986), V, 733 vd; Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev.: Zeki Megamiz, İkdâm, Dersaadet, 1328, V, 134.

¹¹¹ Majda, T. "*Libas*", E1², V, 751; Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Meva'idü'n-Nefa'is fi Kaidi'l-Mecalis*, TTK, Ankara, 1997, 212.

¹¹² Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, TTK, Ankara, 1988, 97; Hezarfen, 55;

¹¹³ Mesela Osmanlı toplumunda azınlıkların kıyafeti ile müslümanlarınki farklı olmak zorunda idi. 20 985/5 Ağustos 1577 tarihli belgede "*ferman-ı Şerife muhalif libas giyenler siyaset olunmak mukarrerdir...*" ifadelerine benzer sık sık kadılara emirler gönderilmiştir. Bkz. Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı*, Hazırlayan: Abdullah Uysal, Kültür ve Tüizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1987, 73; Björkman, W. "*Sarı*", İA, X, 223.

¹¹⁴ İlmiye tabakaları: 1-Kaza hizmetleri, kadılar, naibler 2-Tedris hizmetleri, müderrisler ve muidler 3-Dini hizmetler, müftüler ve din görevlileri (cami hizmetlileri)dir. Bkz. İpşirli, *Klasik Dönem*, 279; Uzunçarşılı, *İlmiye*, 55, 173.

ait kıyafetler giyerlerdi.¹¹⁵ Din görevlilerinin genel kıyafetleri, başlarında örf diye isimlendirilen beyaz bir sarık, arkalarında çok geniş ve bol, kolları yırtmaçlı bir çeşit cübbeye benzer biniş veya lata, ferace şeklindeydi.¹¹⁶ Elbisenin renkleri konusunda farklılıklar¹¹⁷ olmakla birlikte kullandıkları sarıklar büyük oranda beyaz renkliydi.¹¹⁸ Buna İmam-ı Âzam sarığı da denilirdi.¹¹⁹ Fatih Sultan Mehmed (1451-1481)'in atalarının giydiği padişah kıyafetlerini terk ederek, ulemaya saygısı ve hayranlığı sebebiyle başına ulema sarığı olarak bilinen beyaz sarık sardığı ifade edilmektedir.¹²⁰ Tarikat mensupları ve seyyidlerin kullandıkları sarığın rengi ise yeşildi.¹²¹ Din görevlilerin hemen hemen tamamı sakallı idi.¹²² Çünkü, o dönemde sakal diğer bir takım özelliklerle birlikte bir vakar ve güç ifadesi olarak algılanmaktaydı.¹²³ Din görevlileri bacaklarına dövme şalvar, ayaklarına da sarı kundura veya mest giyerlerdi.¹²⁴ Hutbe okuyan hatibin fetih yoluyla alınan bölgelerde minbere çıkarken yeşil cübbe giymesi ve sarığının üzerine sırma gümüş tel takarak, kınlı kılıçla çıkması¹²⁵ da Osmanlıda hem bir gele-

¹¹⁵ Koçu, R. Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967, 57; Pakalın, II, 53.

¹¹⁶ "Ne cahil cübbe giyse alim olur, ne atlas ile cimri hâkim olur." Bkz. Güvahi, *Pend-name*, haz.: Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1983, 234; Björkman, 230; Pakalın, I, 311.

¹¹⁷ *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, 251, 259 ; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz.: Kazım Arısan, Duygu A. Günay, Tarih Vakfı Yayını, İstanbul 1995, I, 225; Şeker, Mehmet, "Hil'at", DİA, XVIII, 23.

¹¹⁸ Âli, Mevaidün-Nefais, 114; Ricaut, Paul, *Türklerin Siyasi Düsturları*, haz.: M. Reşat Uzman, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty., 171.

¹¹⁹ Âli, *Halâtü'l-Kahire*, 86.

¹²⁰ Hoca Saadettin Efendi, *Tacu'l-Tevarih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1974, I, 67; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahaifü'l-Ahbar* çev.: İsmail Erünsal, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty., 253.

¹²¹ Pakalın, I, 431; Abdülaziz Bey, I, 223; Thevenot, 83.

¹²² Abdülaziz Bey, I, 98.

¹²³ Thevenot, 85; Düzdağ, 67.

¹²⁴ Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998, 124; Pakalın, II, 53, 59.

¹²⁵ Ayyansaraylı, Hafız Hüseyin, *Hadikatü'l-Cevami'*, haz.: İhsan Erzi, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1987, I, 15; Pedersen, "Hatib", İA, V, 365; Harem-i Şerif'te Hatib'in aynı şekilde kılıçla minbere çıktığı belirtilir. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, IX, 757, X, 182.

neği hem de din görevlisinin özel durumlardaki kıyafetini anlatmaktadır.

Osmanlı devlet idarecileri ilim ve din adamlarına iltifat ve ihsan etmekten geri kalmazlardı.¹²⁶ Devrin sosyal hayatında önemli bir yeri olan bu ihsanların başında idarecilerin memurlarına hil'at, kaftan hediye etmeleri gelmektedir.¹²⁷ Bu hususa örnek olarak, 20 Muharrem 923/15 Şubat 1517'de Yavuz Sultan Selim (1512-1520) Kahire'de Melik Müeyyed Camii'nde Cuma namazını kıldıktan sonra hatibe ihsan olarak verdiği 200 dinar ve 3 hil'at¹²⁸ zikredilebilir. Bunun gibi, 12 Rebiyülevvel 1086/7 Haziran 1675 yılında Sultan Selim Camiinde okunan mevlid-i şeriften sonra din görevlilerine ve diğer okuyucu mevlidhanlara hil'at verildiği kayıtlarda belirtilmektedir.¹²⁹ Osmanlı devlet yönetimi tarafından her yıl haremeyn din görevlilerine de para ve biniş gönderdiği bilinmektedir.¹³⁰

Son olarak devlet yöneticilerinin iltifat ve ihsanına mazhar olmaktan geri kalmayan Osmanlı dönemi din görevlilerinin ilmiye sınıfı içinde kılık-kıyafetleriyle de ayırt edilebildiklerini belirtmek yerinde olacaktır.

5. Çok Yönlü Din Görevlileri

Osmanlı'da selatin camilerinin imam ve hatiplerinin daha çok müderrisler arasından seçildiği bilinmektedir. Bu din görevlilerine resmi protokollerde de yer verilirdi.¹³¹ Bu ve benzeri uygulamalar dikkate alındığında Osmanlı'da bazı din görevlilerinin, bürokraside seçkin bir konumda oldukları söyle-

¹²⁶ Lütfi Paşa, *Âsafname*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1326, 15; Şeker, *Hil'at*, XVIII, 23.

¹²⁷ Sertoğlu, 151; Özellikle saltanat değişikliğinde hatibe hil'at giydirme adeti Abbasilere dayanır. Bkz. Baktır, Mustafa, "Hutbe", DİA, XVIII, 426.

¹²⁸ Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, haz.: Kılıslı Rıfat, Matbaa-ı Âmire, 1341, 264; Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972, C, II, 37.

¹²⁹ Hezarfen, 77, 234; Esat Efendi, *Teşrifatü'l-Kadîme*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 9-10.

¹³⁰ Kazıcı, Ziya, *İslam, Kültür ve Medeniyeti*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1996, 197.

¹³¹ Esad Efendi, 31, 39, 40, 44, 59; Önkâl-Bozkurt, 55.

nebilir. Daha sonra kısa biyografilerine değinmeye çalışacağız, değişik zamanlarda Osmanlı ülkesinde görev yapmış ve farklı özellikleriyle temayüz etmiş bazı din görevlilerinin konumları da bu kanaati pekiştirmektedir.

Osmanlı devletinde ilk imam, Şeyh Edebali'nin (v.726 / 1326) damadı Dursun Fakı'dır. Osman Gazi adına Karacahisar'da Cuma, Eskişehir'de Bayram hutbesini okumuştur. Osman Gazi halk da rıza göstermesi üzerine kadılık ve hatiblik görevlerini Dursun Fakı'ya vermiştir. Bu görevi aldıktan sonra ilk Cuma hutbesini Karacahisar'da okumuştur.¹³² Dursun Fakı, Şeyh Edebali'den tefsir, hadis ve fıkıh gibi dini ilimleri tahsil etmiştir. Fetva verecek kadar dini ilimlerde ehliyet sahibi birisiydi. Aynı zamanda bir şairdi. Kaynaklarda "Gazavatnâme" isimli manzum bir eserin olduğundan söz edilmektedir.¹³³

Alaaddin Ali Esved Karahisarî (800 / 1388) da devrin önde gelen alimlerinden biri olarak bilinir. İznik'de müderrisliğin yanında, bir camide hatiblik de görevini de yürütmüştür.¹³⁴

Hamiduddin Aksarayî (v.1412), Yıldırım Bayezid (1360 - 1403) döneminin önde gelen velilerinden biri olarak bilinmektedir. Hacı Bayram-ı Velî (v.833 / 1430)'nin hocasıdır. Bursa Ulu Camiinin ilk açılış hutbesini okumuştur. İyi bir tahsil görüp, ömrünü tasavvuf yolunda hizmete adanmıştı.¹³⁵ Bursa'da ikamet ettiği sürece fırıncılıkla uğraştığı için Bursalılar ona "Somuncu Baba" ve "Ekmekçi Koca" gibi isimler vermişlerdir.

¹³² Aşıkpaşaoğlu, 27-28; Mecdi Efendi, I, 21; Oruç Bey, 29; İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman 1. Defter*, Yay.: Şerafettin Turan, TTK, Ankara, 1991, 111.

¹³³ Aksoy, Hasan, "Dursun Fakih", DİA, X, 7; Kepecioğlu, I, 95; Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1982, 38.

¹³⁴ Özel, Ahmet, "Alaaddin Ali Esved", DİA, II, 318.

¹³⁵ Mecdi Efendi, I, 74; Sicill-i Osmani, II, 110 Geniş bilgi için bkz. Akgündüz Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Velî), Nesebi, Âlisi*, Hulusi Efendi Vakfı Yayını, Somuncu Baba ve İstanbul, 1992.

Bursa'da yakın zamanlara kadar sabah işlerine başlamadan önce esnafın onun ekmek sattığı yerde topluca dúa ettikleri belirtilir.¹³⁶

Kaynaklarda ittifakla Bursa Ulucamii'nde görev yaptığı kabul edilen, bir diğer din görevlisi de meşhur mevlid yazarı Süleyman Çelebi (825 / 1422)'dir. Sultan Yıldırım Bayezid'in Divân-ı Hümâyûn imamı iken, Emir Buharî (v.1429)'nin tavsiyesiyle Ulucamii' ye imam olmuştur. Düzenli bir eğitim gördüğü ve iyi bir terbiye aldığı eserinden de anlaşılmaktadır. Zarif ve alim kişiliğinden ötürü kendisine "Çelebi" denilmiştir. Ömrünün sonuna kadar imamet görevinde kaldığı ve o devrin şartları gereği Halveti tarikatına mensup olduğu belirtilir.¹³⁷

Şüphesiz Bursa Ulucamii'de görev yapmış ve sıradan din görevlilerine göre üstün özellikleri bulunan başka din görevlileri de vardır. Seyyid Ali Efendi el-Aclunî (v.972/1564) de bunlardan birisidir. Kendisi Arabistan bölgesindedir. 953/1546 yılında Ulu Camii'ye imam olmuştur. Camiin kible hücrelerinde uzlete çekilir, sadece vakitlerde görev için hücrelerinden çıktığı rivayet olunan imam vefat edince (972/1564), Emir Sultan mezarlığına defn edilmiştir.¹³⁸

Çok yönlü din görevlilerinden biri olan Amasyalı Alaattin Efendi (v.1003/1594)'dir. Hitabet ve kraat ilimlerinde devrin önemli uzmanlarından biriydi. Ulu Camii'de imamlık yaparken aynı zamanda caminin bitişiğinde mevcut olan daru'l-kurrada şeyhlik görevini de yürütmekteydi. Ayrıca camide hadis ve tefsir dersleri okuturdu. Zeyniyye tarikatı¹³⁹ mensubu olduğu ve Zeyniler Camii'nde hatiblik görevi de yap-

¹³⁶ Algül, *Osmanlı Sultanları*, 111-112.

¹³⁷ Kepecioğlu, IV, 196; Belig İsmail, *Güldeste-i Riyazi İrfan ve Vefayat-ı Dânişverân-ı Nadiran*, Mehmet Eşref nesri, Bursa, 1302, 77; Ali, *Künhü'l-Ahbar*, I, 195; Yedigâr-ı Şemsi, 597; Algül, Hüseyin, *Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Temel Dinamikler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1999, 50; Yediöldüz, Bahaeddin, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü" VD, XIV(1982), 3.

¹³⁸ Baldırzade, Selisi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, BYEEK nu. 1018/1, 439; Baykal Kazım, *Bursa'da Ulu Cami*, Bursa, 1989, 38.

¹³⁹ Zeyniyye tarikatı için Bkz. Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, I, 85-113.

tığı ifade edilmektedir.¹⁴⁰

Bursalı nakşibendi şeyhlerinden Mehmed Efendi'nin oğlu olan Ahmed Efendi (v.1017/1608) de çok yönlü din görevlilerinden birisidir. Ulu Camii imam-hatibi ve aynı zamanda vâizi olarak görev yapmıştır. Halkın kendisine derin bir saygısı vardı. Ahmed Efendi, Keşşaf ve Beyzavi gibi önemli tefsirlerden nakiller yapabilen ilmi ehliyeteye sahip bir kişi olarak bilinmektedir.¹⁴¹

XVI. asrın ikinci yarısında Ulu Camii dışında görev yapan din görevlileri de en az Ulu Camii görevlileri kadar ilim sahibi kişilerdi. Meselâ, Celvetiye¹⁴² tarikatının kurucularından olan Mehmed Muhyiddin Efendi (v.988/1580) de bir süre Ulu Camii'de fahri müezzinlik yaptıktan sonra, Emir sultan Camii hatibliği görevinde bulunmuştur. Kızılcahayır (Kuzgunluk)'da bir cami ve tekke yaparak irşad hizmetlerinde bulunmuştur.¹⁴³

Bir diğer önemli simâ da, Şeyh İshak Efendi (v.999/1590)dir. Başcı Camii'nde imamlık yapan İshak Efendi aynı zamanda nakşibendi¹⁴⁴ tarikatına mensubu idi. Keşf ve kerâmet sahibi olduğu, herkes ile iyi münasebet kurduğu belirtilen bu mümtaz din görevlisi aynı zamanda hadis ve tefsir dersleri de okutmaktaydı.

Muradiye Camii imamı Balıkesirli Muhyiddin Efendi (v.100/1591) de nakşibendi tarikatına mensup ehli tarik bir kişiydi. Derin ilmi vukûfiyeti olan Muhyiddin Efendi, aynı zamanda kozmografya başta olmak üzere, pek çok dalda bilgi sahibi idi. Tecvid bilgisi hususunda dönemin en büyük alimi olarak bilinmekteydi. İmamlık görevinin yanısıra camide ders

¹⁴⁰ Baldırzade, 55a; Baykal, 39.

¹⁴¹ Baldırzade, 19a; Belig, 195; Kepecioğlu, I, 71.

¹⁴² Öcalan, 73.

¹⁴³ Baldırzade, 12 a ; Belig, 111; Kepecioğlu, IV, 289.

¹⁴⁴ Baldırzade, 156.

takrirleri de yaptırdı.¹⁴⁵

Nakkaş Ali Mescidi imamı Hacı Ahmed (v.1008/1599), zamanın önemli tekstil işlerinden olan basmacılık işiyle de uğraşırdı. İlim ve irfan sahibi olarak temayüz etmiş olan Hacı Ahmed'in Farsça'yı da çok iyi bildiği ifade edilmektedir.¹⁴⁶

Bursa Selçuk Hatun Camii imamı "Tatar Hoca" diye anılan Hasan Efendi (1016/1607) ise, Kalenderoğlu eşkıyasının Bursa'yı istilasında şehit edilmişti. Hasan Efendi de imamlığının yanında Bursalı alimlerin kendisine saygı ve hürmet gösterdiği önemli bir şahsiyet olarak bilinmektedir.¹⁴⁷

Hoca Hasan Mahallesi imamı Şeyh Hayreddin Efendi (v. 1017/1608) de Muradiye medresesinde muid iken aynı zamanda Kastamonulu Şeyh Şaban-ı Veli'ye mürid olmuştu. Hayreddin Efendi halveti tarikatına bağlı bir zaviye inşa ederek burada irşad görevini yürütmüştür.¹⁴⁸

Bursa'da çeşitli camilerde vazife yapmış diğer din görevlileri arasında Ubeyd Efendi (v.1067/1656)'nin¹⁴⁹ hem hat hem de musikide, Sarıcalızâde İbrahim Efendi (v.1121/1709)'nin¹⁵⁰ de mûsikide¹⁵¹ mahir, Vahit Çelebi (v.1095/1683)¹⁵² ile şer'i mahkeme katibi olan Rakım İbrahim Efendi (v.1163/1745)¹⁵³ ise hat sanatında önde gelen uzmanlardandır. Meşhur biyografi yazarı İsmail Belig (v.1142/1721) de bu ilim adamlığının yanında Bursa Mantıcı Camiinde imamlık görevinde bulunmuştur. İsmail Belig aynı zamanda iyi bir musikişinas ve önemli bir yazardır.¹⁵⁴

¹⁴⁵ Baldırzade, 806; Belig, 181; Kepecioğlu, III, 356.

¹⁴⁶ Baldırzade, 34 a.

¹⁴⁷ Kepecioğlu, II, 203.

¹⁴⁸ Baldırzade, 36 b; Öcalan, 85.

¹⁴⁹ Gazimihal, Mahmud R., *Bursa'da Musiki*, Bursa, 1943, 12.

¹⁵⁰ Kepecioğlu, I, 294; Gazimihal, 13.

¹⁵¹ Eşrefzade, Şeyh Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Süleha ve Vefayt-ı Urefa*, BYEEK, Orhan nu. 1018/2, 1896; Kepecioğlu, IV, 72.

¹⁵² Belig, 517; Kepecioğlu, IV, 297.

¹⁵³ Eşrefzade, 1946; Kepecioğlu, IV, 72.

¹⁵⁴ Fındıklıade İsmet Efendi, V, 32; Çıpan, Mustafa, "Belig İsmail", DİA, V, 416.

Din görevliliğinin yanında çok farklı alanlarda da meşhur olmuş şahsiyetlerle ilgili yukarıda vermiş olduğumuz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Zikredilen örneklerden de anlaşılacağı gibi XVI. asrın sonu ile XVII. asrın tamamında Bursa'da görev yapmış olan birkaç din görevlisinin biyografisi bu dönemdeki din görevlilerinin ilmi seviyesi hakkında kanaat sahibi olmamız için yeterlidir.¹⁵⁵ Bunlara başka örneklerde eklenmek mümkün olmakla birlikte zikredilen örneklerin konunun anlaşılması için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Yukarıda da temas edildiği gibi Osmanlı dönemi din görevlilerinin bir kısmı hem kendi meslekî alanlarında, hem dini ve dünyevi ilimlerde hem de hat ve mûsiki gibi güzel sanatlar dalında kendilerini yetkin olacak derecede iyi yetiştirmişlerdir. Bu din görevlilerinin arasında günümüze kadar gelmiş önemli eserler verenler de vardır¹⁵⁶

Osmanlı dönemi din görevlilerinin faydalanabildikleri kendilerine özgü iyi birer kütüphaneye sahip oldukları da söylenebilir. Tereke defterleri üzerine yapılan bir araştırmaya göre, 1012/1607 tarihli kayıta imam Ali Çelebi'nin terekesinde 108 cilt kitap bulunmaktadır. Bunların çoğu fıkıh, kelam, mev'iza, tasavvuf gibi alanlarda yazılmış kitaplardır. Bir başka örnek olarak ise, İstanbul Fatih'teki Hafız Paşa imamının kütüphanesinde 83 kitabının olduğu ifade edilmektedir. İmam bu

¹⁵⁵ Osmanlı devletinde Bursa dışındaki din görevlilerinde de durum pek farklı değildi. Meselâ, Osmanlı kadısının el kitabı "Mülteka"nın müellifi İbrahim Halebi (v.956/1545)'nin İstanbul Fatih Camii'nde imamlık yaptığı, Eminönü Hoca Hayreddin Camii'nde imamlık yapmış olan Hatip Zakir Efendi (v.1623)'nin Cuma ve bayram selası besteleleyen bir mûsikişinas olduğu, Edirne Üç Şerefeli imam ve hatibi Sinanüddin Yusuf (965/1557)'un pek çok din ilminde üstad olup Şeyhülislam Ebussuud'un iltifatına mazhar olduğu ve bilâhare İstanbul Süleymaniye Camii'nde hatiplik yaptığı, İstanbul Fatih Camii müezzini Mahmud Efendi (v.1008/1599)'nin sırasıyla İstanbul Kadısı, daha sonra da Rumeli Kadiaskerliği görevinde bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bkz. Sicill-i Osmani, I, 94; III, 295; Mecdi Efendi, I, 492; Uzunçarşılı, İlmiye, 22, 115, 173; Nuri Özcan, "Hasan Efendi, Zakir", DİA, XVI, 319; Nevizade Atayi, Hadaiku'l-Hakaik, II, 340.

¹⁵⁶ Kepecioğlu, III, 356; Bursa'lı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellefleri, İstanbul 1358, I, 36,291,757

kitapları camiye vakfetmiştir.¹⁵⁷ Bu konudaki örnekleri de çoğaltmak mümkündür.

Yukarıdaki örneklerde dikkat çeken bir husus da çoğu görevlinin bir tarikatla ilgisinin olmasıdır. Bunun sebebi o dönemde bir tarikata intisap etmemenin bir kusur ve eksiklik olarak algılanması gösterilebileceği gibi tarikatların gördüğü fonksiyonların da bu konuda önemi büyüktür.¹⁵⁸ Zaman zaman ulema ve meşayih arasında tartışmalar yaşanmış olsa da, Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde bu iki zümrenin ortak hareket ettiği daha çok olmuştur.¹⁵⁹

Sonuç

Uzun asırlar boyunca altmışa yakın etnik ve dilsel gruplar ile Asya, Avrupa ve Afrika'da bilahere bağımsızlığını kazanmış otuz sekiz küsur devleti kısmen veya tamamen idaresi altında bulunduran Osmanlı Devleti'nin temin ettiği sosyal düzen ve barışın (Pax Ottomanica) kaynağı, çok köklü ve sağlam teşkilat yapısında aranmalıdır. Bu sistemde, Osmanlı idarecileri her hususta ulema ile iç içe çalışırlardı. İlmiye sınıfından olan ve merkezi yönetimin taşradaki temsilcilerinden biri de din görevlisidir. O, halkla devlet arasında bir katalizatör ve devletin misyonunu halka taşıyan bir köprü hizmeti vermektedir.

İşte bu derece etkili bir misyonu yerine getiren din görevlisi, klasik Osmanlı medrese geleneği içinde, tarihi Asrı Saadet'e uzanan, "Daru'l-Kurralarda" kaliteli bir eğitim ve öğretimden geçtikten sonra göreve başlarıydı. Bu medreselerin, öğretim programı, sistemi ve kadrosu günün şartlarına göre geliştirilmekte ve zenginleştirilmekteydi. Sözelimi, İmam-ı Şatibi ve Cezeri'nin eserlerinin okutulması; Mısır'dan Şeyh Ahmed el-Mısri gibi bir kıraat uzmanının İstanbul'a davet

¹⁵⁷ Öztürk, 13; Erünsal, II, 67.

¹⁵⁸ Yüksel, 36.

¹⁵⁹ Kara, *Bursa'da Tarikatlar*, 40; Algül, *Osmanlı Sultanları*, 168-169; Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*, TTK, Ankara, 1999, 16; Yüksel, 73.

edilmesi gibi.

Osmanlı toplumu içinde her meslek erbabının belli bir unvanı, giyim ve kuşam şekli bulunmaktaydı. Din görevlisi de bu geleneğe dahildir. Bu unvan ve kıyafet farklılığı, muhtemelen toplumda din görevlisine gösterilen saygı ve itibarın bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir.

Din görevlileri arasında asli hizmetlerinin yanında güzel sanatlar, edebiyat gibi sahalarda eser verenler vardı. Kimi hat, kimi musiki ve edebiyatla uğraşırdı. Bu durum, din görevlilerinin sanat alanında da toplumun önünde olduğunun bir göstergesidir. Keza din görevlilerinin iyi bir kütüphaneye sahip olması da sürekli okuyan ve kendini yenileyen kişiler olmasına işaret etmektedir.

Örneklerini verdiğimiz din görevlileri biyografilerinde dikkat çeken bir başka husus da bunların bir tarıkata intisap etmiş olmalarıdır. Bilindiği üzere, Osmanlı toplumu içinde medrese İslam'ı ile tekke İslam'ı arasında zaman zaman sürtüşmeler vuku bulmuştur. Oysa tarikatlar, tarihi süreç içinde İslam toplumunun dini olduğu kadar sosyo-kültürel alanda şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. İşte din görevlileri kendi ruh dünyalarında medrese İslam'ı ile mistik İslam'ı meczederek, bir senteze kavuşturarak, taraflar arasındaki çekişmelerde yer almamaya gayret göstermişlerdir. Bilakis, her iki kesimle iyi ilişkiler kurarak, halkın tesanüdünü sağlamaya dönük önemli bir misyonun temsilcileri oldukları ifade edilebilir.

Kaynakça

Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz.: Kazım Arısan, Duygu A. Günay, Tarih Vakfı Yayını, İstanbul 1995.

Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri*,

Ahmed-Fuad, Seyyid, *Tarihu'd-Da'veti'l-İslamiyye*, Hanci, Kahire 1994.

- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cem Yayınları, İstanbul 1995.
- Akgündüz Ahmet, *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba (Şeyh Hamid-i Veli), Nesebi, Âlisi*, Hulusi Efendi Vakfı Yayını, Somuncu Baba ve İstanbul, 1992.
- Aksoy, Hasan, "*Dursun Fakih*", DİA, İstanbul.
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara 1982.
- Algül, Hüseyin, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1982.
- Algül, Hüseyin, *Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Temel Dinamikler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1999.
- Âli, Gelibolulu Mustafa, *Kitâbu't-Tarih-i Künhü'l-Ahbar*, haz.: Ahmet Uğur vd., Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 1997.
- Aşıkpaşaoğlu, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (630/804-1230/1402)*, Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1966.
- Baktır, Mustafa, "*Hutbe*", DİA, İstanbul
- Baldırzade, Selisi Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, BYEEK nu. 1018/1
- Baltacı, Cahid, "*Osmanlı Eğitim Sistemi*" Osmanlı Ansiklopedisi, Tarih/Medeniyet/Kültür, ed.: Bekir Şahin, Ağaç Yayınları, İstanbul 1993.
- Baltacı, Cahid, "*XV-XVI. Asır Osmanlı Eğitim ve Öğretim Faaliyetine Toplu Bir Bakış*", DİD, Ankara, C. XV. s., 1 (Ocak-Şubat 1976).
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- Barkan*, İstanbul Vakıflar Tahrir Defteri 953/1546 Tarihli, Fetih Cemiyeti Yayını, İstanbul 1970.

Baykal Kazım, *Bursa'da Ulu Cami*, Bursa, 1989.

Baykara, Tuncer, *Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV.Yüzyıllar)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2000.

Beliğ İsmail, *Güldeste-i Riyazi İrfan ve Vefayat-ı Dânişverân-ı Nadiran*, Mehmet Eşref Nesri, Bursa, 1302.

Beydilli, Kemal, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

Birişik, Abdülhamit, "Kıraat", DİA., İstanbul, C., XXV.

Björkman , W. "Sark", İA, C, X, 223.

Bkz., Baykal, Kazım, *Bursa ve Anıtları*, Aysan Matbaası, Bursa 1950.

Bursa Şer'iye Sicili (BŞS), A125, 74a; A112, 77a; A167, 72b

Bursa'lı Mehmet Tahir, *Osmanlı Mülleifleri*, İstanbul 1358.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadıızâdeliler", DİA, İstanbul, C., XXIV.

Çelebi, Anmet, *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1976.

Çetin Osman, "1660'da Bursa Camilerinde Görev Yapan İmam-lar", UÜİFD, (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), C. VI, s. 6, 1994.

Çetin, *Anadolu'da İslamiyet*, 98-99, 105;

Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981

Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları(1472-1909)*, TTK, Ankara, 1999.

Çıpan, Mustafa, "Beliğ İsmail", DİA, İstanbul, C, V, 416.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1972.

Demirel, Ömer, *Osmanlı Vakıf-Şehir İlişkisine Bir Örnek: Sivas Şehir Hayatında Vakıfların Rolü*, TTK, Ankara, 2000.

Düzdağ, a.g.e. s.67

- Emecen, *İlk Osmanlılar*, 142.
- Emecen, M. Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi, İstanbul, 2003.
- en-Nebravi, Fethiye, *Tarihu’-Nüzum ve’l-Hadarati’l-İslamiye*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire 1994.
- Enver er-Rifai, *el-İslam fî Hadaratihî ve Nüzumihi*, Daru’l-Fikr, Dımeşk 1986.
- Ergenç, Özer, “Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve Ayan Üzerine Bazı Bilgiler” OA, C, III
- Ergenç, Özer, XVI. Yüzyıl Sonlarında, *Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine Bir Araştırma*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara, ty.
- Ergun, O. Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, Cumhuriyet, İstanbul, 1939.
- Eşrefzade, Şeyh Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Süleha ve Vefayât-ı Urefa*, BYEEK, Orhan nu. 1018/2, 1896.
- Evliya Çelebi *Seyahatnamesinden Seçmeler*, haz.: İ. Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1991.
- Feyzullah Efendi, *Fetava-yı Feyziyye*, İstanbul, 1266.
- Fındıklı İsmet Efendi, *Hadâiku’s-Şakaik fî Tekmileti Ehl-i Hakaik*, by, ts.
- Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, çev.: Gül Cağal Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Gazimihal, Mahmud R., *Bursa’ da Musiki*, Bursa, 1943.
- Gerber, Haim, *Economy and Society in an Ottoman City; Bursa, 1600-1700*, The Hebrew University, Jerusalem 1988.
- Güvahi, *Pend-name*, haz.: Mehmet Hengirmen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara, 1983.
- Hammer, Joseph Von, *Osmanlı Tarihi*, Çev.: Mehmet Ata, MEB, İstanbul, 1991.

- Hasan İbrahim Hasan - Ali İ. Hasan, *en-Nüzumu'l-İslamiyye, Mektebetü'l-Mısriyye*, Kahire 1970.
- Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-Beyan, Fî Kavain-i Al-i Osman*, haz.: Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998.
- Hızlı, Mefail, "*Osmanlı Medreselerinde Bozulma*", UÜİFD, C. VI. s., 6, 1994.
- Hızlı, Mefail, "*Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Okutulan Dersler*" Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi (İstanbul 12-15 Nisan 1999) Tebliğler, haz.: H. Yavuz Nuhoglu, İRCİCA, İstanbul 2001.
- Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Esra Fakülte Kitabevi, Bursa 1997.
- Hoca Saadettin Efendi, *Tacu'l-Tevarih*, haz.: İsmet Parmaksızoglu, Kültür Bakanlığı Yayını, İstanbul, 1974.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "*Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri*", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1998.
- İnalcık, Halil "*Eyalet*", DİA, İstanbul,
- İnalcık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren yay. İstanbul, 2000.
- İnalcık, Halil, "*Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings*", Review I, Birmingham 1978.
- İnalcık, Halil, "*Osmanlı Tarihinde Dönemler*", çev. Ferhan Kılıdökme-Mollaoğlu, Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM), s. 10, Ankara 1999.
- İnalcık, Halil, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren, İstanbul, 2000.
- İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, Translated by N. Itzkovitz and C. İmber, Wiedenfeld and Nicolsan, London 1973.

- İnan, Hüricihan-İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Köylü*, İletişim, İstanbul 1991.
- İpşirli, Mehmet “*Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Bazı Gözlemler*”,*Osmanlı Araştırmaları (OA)*, C. VII-VIII, İstanbul 1988.
- İpşirli, Mehmet, “*Cer*”, DİA, İstanbul.
- İpşirli, Mehmet, “*Çelebi*”, DİA, İstanbul.
- İpşirli, Mehmet, “*Ehl-i Örf*” DİA, İstanbul
- İpşirli, Mehmet, “*İlmiye Mensuplarının İmza ve Tasdik Formülleri*” Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, İUEF Yayını, İstanbul 1988.
- İpşirli, Mehmet, “*Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı*”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed.: E. İhsanoğlu, IRCİCA, İstanbul 1994.
- İpşirli, Mehmet, “*Osmanlı Devleti’nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)*”, *Belleten*, C. LXI, s. 232, Ankara 1997.
- J.von Hammer, *Osmanlı Tarihi* trc.: Mehmet Ata MEB, İstanbul, 1990
- Kara, Mustafa, *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*, Uludağ Yayınları, Bursa 1990.
- Karaçam, İsmail, *Kur’an-ı Kerim’in Nüzulü ve Kiraatı*, Ahmed Sait Matbaası, İstanbul 1974.
- Kazıcı, Ziya, “*Osmanlılarda Şeyhülislamlık Müessesesi*”, *Diyanet İlmi Dergi*, C. XXXV, s.,1 (Ocak-Şubat-Mart 1999)
- Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*, MÜİF Yayını, İstanbul 1995.
- Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü*, (BK), BYEBEK, Genel, 45919-4522, C, III, 271.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlıda Seyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Koçi Bey Risalesi*, sad.: Zuhurî Danışman, Milli Eğitim Bası-

mevi, İstanbul 1972.

Koçu, R. Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967.

Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa 1998.

Lütfi Paşa, *Âsafname*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1326

Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, haz.: Kilisli Rifat, Matbaa-ı Âmire, 1341.

Majda, T. "Libas", E12, C, V, 751;

Majer, Hans Georg, "Die Kritik An den Ulema in den Osmanischen Politischen Traktaten des 16. 17. Jahrhunderts" Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, ed.: Osman Okyar-Halil İnalcık, Meteksan, Ankara 1980.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Mecdi Efendi, *Hadaiku's-Şakaik*, by., ts.

Mehmed Şemseddin, *Yadigar-ı Şemsi (Bursa Dergahları)*, haz.: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Uludağ Yay. Bursa, 1997.

Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz.: Heyet, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

Menteşzade, Abdurrahim Efendi, *Fetavayı Abdurrahim*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1243.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahaifü'l-Ahbar* çev.: İsmail Erünsal, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty.

Neşrî, Mehmet, *Cihannüma* TTK, Ankara 1987.

Nevizade Ataî, *Hadaiku'l-Hakakik fî Tekmiletî's-Şakaik*, (Şakâ'ik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri) haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

Nevizade Atayi, *Hadaiku'l-Hakaik*, C, II, 340.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış:

- ‘Kadıızâdeliler Hareketi’”, Türk Kültürü, C. XVII-XXI, s., 1-2 Ankara 1983.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeoloji ve Buna Muhalefet Problemi”, XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 5-9 Eylül 1990) TTK. Ankara, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı*, Eren, İstanbul, 2000.
- Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi*, Haz.: Nihal Atsız, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty.
- Öcalan, Hasan Basri, *Bursa’da Tasavvuf Kültürü (XVII. Yüzyıl)*, Gaye Kitabevi, Bursa, 2000.
- Özcan, Abdülkadir, “Fatih Teşkilât Kânunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, Tarih Dergisi, s, 33 (Mart 1982).
- Özcan, Nuri, “Hasan Efendi, Zakir”, DİA, İstanbul, C, XVI, 319;
- Özel, Ahmet, “Alaaddin Ali Esved” , DİA, İstanbul, C, II, 318.
- Öztürk, Said, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Terekke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1995.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul 1993.
- Pedersen, “*Hatib*”, İA, Eskişehir, 1995
- Ricaut, Paul, *Türklerin Siyasi Düsturları*, haz.: M. Reşat Uzmen, Kervan Yayıncılık, İstanbul ty.
- Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1953.
- Sakaoğlu, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Selanikli Mustafa Efendi, *Tarih-i Selaniki*, haz.: Mehmet İpşirli,

TTK, Ankara, 1999.

Sertoğlu, Mithat, *Osmanlı Tarih Lugatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1986.

Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: Mehmet Harmancı, E yayınları, İstanbul, 1984.

Stillman "Libās", E12 (Leiden 1986)

Sultan Murad Han, *Fatih Sultan Mehmed'e Nasihatler*, haz.: Abdullah Uçman, Kervan Yayınları, İstanbul, ty.

Şeker, Mehmet, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Meva'idü'n-Nefa'is fi Kaidi'l-Mecalis*, by, ts.

Şeker, Mehmet, "Hil'ât", DİA, İstanbul.

Tetkik, Necati, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.

Thévenot, Jean, *1655-1656'da Türkiye*, çev.: Nuray Yıldız, Kervan Yayıncılık, İstanbul, 1978.

Tursun Bey, *Tarih-i Ebi'l- Feth*, Kervan Yayıncılık, İstanbul t.y.

Unan, Fahri, "Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselelerinin İlmî Performansı Meselesi", Osmanlı Sempozyumu VII. Söğüt, 1992, Ertuğrul Gazi Şenlikleri Vakfı Yayını, Ankara 1993.

Unan, Fahri, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademeleri İçerisinde Ebussuud Efendi Ailesi", Türk Yurdu, C. II, s, 49, (Eylül 1991).

Unan, Fahri, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Sünnî Muhalefet; Birgivî Mehmed Efendi", Türk Yurdu, C. 10, s.36, Ağustos 1950.

Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1964.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1988.

Ülker, Necmi, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hakimi-

- yet Anlayışı*”, Osmanlı İmparatorluğunun
Ülkütaşır, M. Şahin, “*Sıbyan Mektepleri*” Türk Kültürü, s. 33
(Temmuz 1965).
- Ünver, A. Süheyl, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul 1946.
- Yediyıldız, Bahaeddin, “*Osmanlı Toplumunu*”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, ed.: E. İhsanoğlu, İRCİCA, İstanbul 1994.
- Yediyıldız, Bahaeddin, “*Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü*”, VD, C, XIV(1982).
- Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, TTK, Ankara, 1988.
- Yüksek, Hasan “*Osmanlı Toplumunda Sadat-ı Kirâm*” Uluslararası Osmanlı Tarih Sempozyumu Bildirileri (8-10 Nisan – İzmir), Türk Ocakları İzmir Şubesi, İzmir 2002.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr*, MÜİF Yayını, İstanbul 1996.
- Yüksel, Emrullah, “*Birgivi*”, DİA, İstanbul VI,
- Zeydan, Corci, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, çev.: Zeki Megamiz, İkdâm, Dersaadet, 1328.
- Zilfi, Madaline, *The Politics of Piety: The Otoman Ulema in the Postclasiccal Age (1600-1800)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1988.

Mu'tezile Kelâm Sistemi Ve Halkla İlişkisi

Doç. Dr. İsa YÜCEER*

Özet

Mu'tezile benimsediği kelam sistemini İslam toplumuna kabul ettirmede bir takım zorluklar yaşamıştır. Onun yaygın olan düşünceye getirdiği özgün anlayışlar söz konusudur. Başlı başına kendine özgü bütünlüğü olan farklı düşünceler sunması alışılmışın dışında bir özellik taşımaktadır.

Mu'tezile'nin orijinal görüşleri İslam'da yeni bir kelami düşüncenin ortaya çıkışını sağlamıştır. Kelami etkinliklere ileri düzeydeki katkıları farklı kesimlerin kabul ettiği bir realitedir. Akli düşünceyle kelam ilkelerini savunanlar onlara yer vermek durumunda kalacaktır.

Anahtar Kelimeler: Düşünce, Sistem, Ekol, Kelâm, Özgün, Yapılanma.

The System of Mu'tazilah Theology And It's Relation With People

Abstract

Mu'tezile had certain problems for making the Islamic Society adopt his system of Islamic theology. There are original understandings brought by him to the common thinking. It is unorthodox that different ideas with original integrity are put forward.

The original opinions of Mu'tezile, led to the emergence of a new theological thinking. His advanced contributions to theological activities are accepted by different segments. The rational advocates of the principles of Islamic theology shall have to give place to these contributions.

Keywords: Thinking, System, School, Islamic Theology, Original, Structuring.

* YYÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi VAN. myyuceer@yahoo.com

Giriş

Mu'tezile, nassın hâkim olduğu ortamda akli yöntemde yoğunlaşma zorluğunu bilerek uygulamıştır. O ortamda farklı düşünce sahibi kimseler olarak ilkelerini yaymaları kolay olmamıştır. Temel sorunlardan birisi de tarafların birbirini anlamada zorluk çekmesi veya anlamazdan gelmesidir. Suçlamalar ve aşırı ithamlar bilerek yapılmıştır.¹ Farklı ekollerin ileri gelenlerinin muhataplarının kelâmî görüşlerini sağlıklı inceleme sorunu yaşadığı bilinmektedir. Ötekinin bir başka açıdan gördüğü ve metni farklı anladığı, alışılmışın dışında bir görüş ortaya attığını kabullenmek kolay olmamıştır. Nassın zâhirine sıkı sıkıya bağlı olan toplumda, ona farklı yorum getirmeye insanların çoğu zaman tahammülü olmamaktadır. Belki de birçok kesimin sorunu kendi görüşlerini doğru bulup diğerlerini yanlış görmekle ilgilidir.

Hız. Peygamberin vefatından sonra peygambersiz toplumda onun bıraktıklarıyla düşünce ve inanç hayatı devam edecekti. Fıkıh alanındaki farklı görüşler ve içtihatlar tabii kabul ediliyor, fakat kelimadaki farklı düşüncelerin doğru olabileceğini birçok kesim kabul etmek istemiyordu.

Sonuçta tabii olarak toplumda farklı ekoller oluşmuş ve bunlar düşünce dünyasının gerçeği haline gelmiştir. Sorunlar Emevilerin cebirci ve otoriteyi baskıyla kabul ettirme anlayışı Cebriyeyi bitirmiştir. Abbâsilerin birinci döneminde Kaderiyye ve Mu'tezilenin halku'l-Kur'an/Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul ettirmek için yaptığı baskı Mu'tezileyi Mihne/çile ile birlikte bitme noktasına getirmiştir.

Abbasilerin ikinci döneminde Hanbelilerin baskısı Hanbeliliği küçültmüş, siyasilerin uzaktan müdahale edip fazla ilişmediği, maddi destekle medrese kurarak ayakta tuttuğu Eş'arilik güçlenerek varlığını korumuştur. Maturidilik ise mer-

¹ El-Bağdâdî ve el-İsferâinî eserlerinde Mutezileye karşı aşırı tavrı alanların en belirginleridirler.

kezden uzak ortamda varlığını sürdürmüş, Hanefiliğin itikâdî dünyasını dile getirmiştir.

Bu hengamede siyasilerle ilişki içindeki Mu'tezilenin ayakta kalması ve yıpranmaması kolay değildi. Hadis Ehlinin hâkim olduğu toplumda halk düzeyinde akılcı ekolün kabul görmesi beklenemezdi. O ancak düşünce ekolü olarak düşünür kesimden benimseyenler arasında kalabilirdi. Bu da belli oranda gerçekleşebilmiştir.

İlkeleri Savunma ve Hâkim Kılmada Zorluklar

Müslümanlar arasında dinin naslarının yorumsuz uygulamasına dayanan bir metot hâkimken, İslâm düşüncesinde buna muhalif birçok anlayış tarzları gelişmiştir. Mu'tezilenin doğuşuyla birlikte yeni bir gelişme olarak akli metot tüm itikâdî alana uygulanmıştır. Bunun getirdiği birtakım olumsuzluklar da yaşanmıştır. Zira mucize, keramet, ahiret ahvali ve gayb alemini Mu'tezilenin zuhuru öncesinde yaygın olan anlayıştan farklı olarak bunların yeni yöntemlerle akılla izah edilmesi için çaba verilmiş, bunun o toplumda kabul görmesi ise kolay olmamıştır.² Ayrıca dünyadaki ortamın şartlarını ahiret için de geçerli kabul etmenin uygun olmadığı bilinmektedir. Nassın hâkim olduğu ortamda konuları akılla izah etme çabasının birtakım zorlukları da beraberinde getirmesi beklenen bir tutumdur.

Şüphesiz Müslümanlar için Mu'tezile düşüncesi bir açılım olmuştur. Her konuyu akılla değerlendirme anlayışı gelişmiş ve felsefeyle ilişkiler büyük oranda yoğunlaşmıştır. Fakat din denince iman, îkan, itaat, kabul, tasdik ve gönül verme gibi birtakım kabuller öne çıkmaktadır. Daha önceden tartış-

² Bu konularla ilgili inançları aklen caiz gören ve deliller ortaya koyan çalışmalar vardır. Seyfeddin el-Âmidî, *Gayetu'l-meram fi ilmi'l-keîâm*, tahkik: Hasan Muhammed Abdullatif, Metâbiu'l-Ehram et-Ticariyye, Kahire, 1971, s. 315, 318; Muhammed Gazâlî, *el-İktisat fi'l-itikâd*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1980, s. 132; Ebu Muhammed, Ali b Ahmed, İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-mîlel ve'l-ehva ve'n-nihal*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyra, neşir Ukaz, Cidde, 1982, I, 145.

şılmamış konuları tartışma ortamına çekip orada uzun zaman tutmak, tartışmaya karşı olanları rahatsız etmiştir. Hadis rivayetiyle uğraşanlar elde ettiği bilgileri ezberleyerek ve yazarak koruyup başkalarına aktarma çabası vermişlerdir. Bunlar için Mu'tezile metodu kabul edilmesi kolay olmayan bir uygulamaydı. Bu nedenle iki kesim arasında sürtüşmelerin olması beklenen bir olguydu. Bu arada suçlamaların olması ve Mu'tezile'nin dinde yeni uygulama başlattığı için bidat ehli olarak suçlanması ılımlı bir muhalefetti.³ Bununla birlikte onlara karşı kullanılan daha sert ifadeler de olmuştur.

Ekol teşekkül ederken o dönemde mevcut olan düşünceye muhalefetle kurulduğundan söz edilebilir. Bu durum belirgin olarak öğrencinin hocasının görüşlerine katılmayarak ayrı bir ders halkası oluşturmada görülür.⁴ Bu nedenle Mu'tezile mevcut olan ekollere muhalifti. Toplumda yaygın olan anlayışlara dinin anlaşılmasında tatbik edilen yöntemlere muhalefet ederek yeni bir anlayış tarzı geliştirmiştir. Bu tarzın kabul görmesi zaman alacaktı. İlk kurucular Vasil b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761) bilebildiğimiz kadarıyla ortaya attıkları düşünceleri ve hayat tarzlarında samimi kimselerdi. Şüphesiz kurumlar ilk kurulduğu haliyle kalmakta, yeni liderler elinde yeni düşünceler ortaya çıkmakta, yeni gelişmeler göstermekte, başkalarını etkilemekte ve kendisi etkilenmektedir.⁵ Muhtelif kesimlerle ilişkilerinin bir takım yansımaları olmaktadır. Mu'tezile mezhebi ise kuruluş aşamasından sonra yoğun yayılma faaliyetine girip, hızlı gelişme ve hakim olma eğilimi göstermiştir.⁶ Bir dönem Abbasi Devletinin

³ Hadis Ehlinin Mu'tezile hakkındaki tutumları sert ve suçlamaları ağır olduğu görülmektedir.

⁴ Vasil b. Atâ (ö.131/748) hocası Hasan Basrî (ö.110/728) ile ihtilafa düşüp ondan ve Basra camisinde devam ettiği ders halkasından ayrılırken, hocasının görüşlerine alternatif görüşler ortaya koyarak ayrılmıştır.

⁵ Ekolün kuruluş aşaması için bk. Cafer Karadaş, *Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, kış 2003, s. 7-26.

⁶ Muhaliflerine karşı konumlarına ve aşırı ifadelerine örnekler için bk. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, Matbaatu'l-Katolikiye, Beyrut, 1957, s. 123.

resmi mezhebi olmuş, tüm halkı kendi düşüncesine ve çizgisine getirme çabası vermiştir. Böyle büyük bir projenin kolaylıkla kabul görmesi ise beklendiği şekilde kolay olmamıştır. Bir de bu projeyi siyasilerden yararlanarak gerçekleştirme ve onların yönteminden yararlanma fikrinin kabul görmesi onları fazlasıyla yıpratmıştır. Çünkü akılcı ekolün bir dönem akıl almaz baskılar yapması onun yanlısları arasında yer almıştır.⁷

Siyasilerin ülke çapında hâkim olan Ehl-i Sünnet anlayışı yerine Mu'tezile'yi hâkim kılma planının halk tarafından kabul görüp görmeyeceğinin araştırılması yapılmamış ve inancılı baskıyla kabul ettirme yolu izlenmiştir.⁸ Yeni kurulan ve farklı metot ve fikirlerle ortaya çıkan bir mezhebin mevcut tüm mezheplere cephe alarak kendini empoze etmesi kolay kabul gören bir teklif değildi. Aynı dine mensup insanların benimstedikleri mezheplerini bırakıp yeni kurulan ve fazla tanınmayan bir mezhebe geçmeleri, hem de resmi kanalların arzusuyla bunu yapmaları beklenemezdi. Dinin konularına açıklık getirilirken ayetlerin zahirinin esas alınması, buna ilave olarak hadislerin delil olarak kullanılması genel yaygın anlayıştı. Mu'tezile ile bu düşünceye yeni bir boyut kazandırılıyordu. Gerekli görüldüğünde de ayetlere akli yorumlar getiriliyordu. Bu uyulama ise geçmişte alışılmamış bir yöntemdi.⁹ Hadislerin ise mütevatır derecesinde olması aranıyor, bu düzeyde olmayanlara itikadi konularda delil olarak sıcak bakılmıyordu. Gerçekte bu durumda olan hadis sayısının az olduğunu onlar da biliyorlardı.¹⁰ Ancak bu tavırlarını bilerek belirginleştirmişlerdir.

⁷ Mutezilede akla verilen değer için bk. Ramazan Altıntaş, *Mu'tezile'de Akıl Anlayışı*, Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri, Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 2004, s. 317 vd.

⁸ el-Hayyât, *a.y.*

⁹ Zemahşerî bu hususta ekolünün düşüncelerinin açıklığa kavuşturulması olunda büyük çaba vermiştir. Geniş bilgi için bk. Zülfiyar Durmuş, *Mu'tezili Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşabih'e ilişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 259-274.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Kenan Yakuboğlu, *Mu'tezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 315 vd.

İnsanlar yeniye kabulde zorluklar yaşar, tereddütler geçirirler ve ikna edilmeye ihtiyaç duyarlar. Mu'tezile aklı yöntemiyle insanları kendi ekolüne çekebilecek güçteydi. Zira öncü ve düşünürleri güçlüydü. Bunlar edip, şair ve belagat sahibi kimselerdi.¹¹ Bunların faaliyetleri sayesinde kendilerini kabul ettirebilirlerdi. Buradaki sorun dinin her alanının akılla izaha çalışılmasındaydı. Özellikle ahiretle ilgili konularda bunun bir takım sorunlar ortaya çıkaracağı biliniyordu.¹²

Mu'tezile baştan tüm sorunların üstesinden gelebileceğinin hazırlıklarını yapmış olmalı ki muhaddis, fakih ve tüm bilginlere kendini kabul ettirme gibi çok geniş çapta bir proje geliştirmiştir. Yeni bir kurumun bu seviyeye gelmesi zordu. Buna karşı muhalefetin olması bekleniyordu. Çünkü özellikle muhaddislerin kendi yöntemlerinden vazgeçmeleri beklene-
mezdi. Müslümanlar arasındaki ilişkilerin sertleşmesi ve it-
hamlarda yoğunluk olması, din kardeşliği fikrinin askıya alı-
narak ağır ifadeler kullanılması istenmeyen gelişmelerdi.

Tüm muhalefete rağmen Mu'tezile, ilkelerinden ve yön-
teminden taviz vermemiş ve doğru yolda olduğunu savunmuş-
tur. Muhalif olanlar özellikle muhaddisler de kendi çizgilerini
sürdürmüşlerdir. Bu arada Ehl-i Sünneti savunan ve temsil
edenler Eş'arilik ve Maturidiliği kurmuşlar, böylece Müslüman
halk genelde Mu'tezile'ye girmemiş, kendine daha yakın gördü-
ğü bu yeni iki ekolü benimsemiş ve bunların yayılmasını sağ-

¹¹ Ebu Osman Ömer b. Bahr el-Câhız, *Resâilü Câhız*, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, Kahire trs. Tema olarak sadece edebi değil sosyal ve itikâdî konulara da girmiştir. Türklerin Menkıbeleri "Menakıbu't-Türk" s. 1-86, Risâletu'l-meaş ve'l me'ad, evi'l-ahlakı'l-mahmude ve'l-mezmume, s. 87-134, Kitabu kitmânu's-sır ve hıfzı'l-lisân, s. 135-172, Kitabu fahru's-sudan ale'l-beydan s. 173-226, Risâletun fi'l- cid-di ve'l-hezel s. 226-278, Risâletun fi nefyi't-teşbih, s. 278-308, Risâletu'l-fütüya, s. 309-332, Kitabu faslı ma beyne'l-adaveti ve'l-hased s. 333-373, Risâletun fi sınaatı'l-kuvvad, s. 374-393; İkinci cildde; fi'n-nabiteti ila ebi'l-velid, Kitabu'l-hicab, Mufaharatu'l- cevâri ve'l-ulemâ, Kitabu'l-kıyan, Zemmu ahlakıl- küttab, Kitabu'l- bigal, el Hanin ila'l-evtan bunlar arasındadır.

¹² Semiyatla ilgili konulardır el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut, trs., s. 337-430, ahiret s. 71-384, cesetlerin haşrı s. 372, cennet nimetleri s. 373.

lamıştır. Eş'arilik, Maturidilik, Şia ve Mu'tezile akli metodu uygulayan ekoller olarak bilinmiş, fakat halk Mu'tezile öncülerine değil, Ehl-i Sünnet bünyesinde oluşan kelimcılara güvenmiş ve itibar etmiştir. Onların mezhebine mensup olmayı kurtuluş yolu (Naciye Fırkası) cennete, cemelullaha ve şefaate vesile olacak, ruyete götürecek yol olarak görmüştür.¹³

Şüphesiz kilisenin nakilci anlayışı ve felsefenin salt akılcı anlayışının hâkim olduğu çevrelerle ilişki kuran Müslümanlar bunlardan etkileneceklerdi. Kurulan nakilcilik karşısında akılcılığın etkisinde kalacak, belli düzeyde de olsa etkilenme olacaktı. Mu'tezile bu etkilenmeyi hızlandırmış ve akli yöntemiyle nasların izahını İslâm'ın metinlerinde tatbik etmiştir. Mu'tezile bunu yapmamış olsaydı, İslâm filozofları eliyle salt felsefe İslâm toplumunda yayılma sürecine girecekti. Mu'tezile, kelâm-felsefe ilişkisinin ilerlemesini, kelâmın felsefeye meylini, hatta onunla bütünleşmesini, felsefi yöntemle kelâmî problemlere çözüm arama çabasını kapsamlı tutmuş, kendi metodunu bu doğrultuda oluşturmuştur.¹⁴

Onun taraftarları inanarak bu düşünceleri kabul etmiş olmalı ki, bu mezhebi bırakıp başka mezheplere geçen insanların varlığı ile ilgili yoğun bilgiler aktarılamamaktadır. İlkeler özümseyerek alındığında taraftarlar kalıcı olmuş, baskı döneminde Mu'tezile'den görünenler ise baskıdan kurtulmak için o yolu izlemişlerdir. Mu'tezile verdiği çabalarıyla dinde ve dinin itikâdî meselelerinde akli yöntemin uygulanabileceğinin örneğini vermiştir. Çok ayet, az hadis, fazla yorum ve akli izahlarla dini izah projesini uygulamışlardır. Şüphesiz kelâmî mesele-

¹³ Ehl-i Sünnet müellifleri kurtulan taraf olarak kendi ekollerini görmektedir. Nureddin es-Sabûnî, *Maturidiye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (*el-Bidaye fi usuli'd-din*) DİB, Ankara 1995, s. 31.

¹⁴ Kelâm felsefe münasebetinde Mu'tezile'nin katkılarının yoğunluğu bilinmektedir. Sonuçta kelâmı felsefenin birlikteliği ve aynı konuları işlemesi sonucuna varılmıştır. Örnekler için bk. el-İcî *a.g.e.*, arazlar s. 96-181, cevherler s. 182-265, cisim s. 183-344, felekler s. 200-215, unsurlar s. 216-224, mürekkepler s. 225-242, nefis s. 229-260, cisimler s. 244-256, akıl s. 262-5.

lerde hadis kullanmamaları ve onların hadise karşı oldukları şeklinde yapılan aleyhtarlıktan kaynaklanan problemler bulunmaktadır.

Onlar kendileri için belirledikleri ilkelere sadık kalmışlar ve bunu her dönemde yürütmüşlerdir. Menkıbe, kıssa, aslı belli olmayan rivayetler, haberler, eserler, nakiller bunların düşünce dünyasında önemli yer almamaktadır.¹⁵ Özellikle olağanüstülükler içeren anlatımlar onlar açısından nakledilmeye değer bulunmamaktadır. Bu yaklaşımlarıyla akli yöntemi esas aldıklarından kendileriyle ters düşme konumunda olmamak istemiş olabilirler. Şüphesiz harikuladeliikleri izahta zorlanmışlardır. Buna rağmen belirledikleri sistem onlar için önemliydi. Her meseleyi kendi sistemleri açısından değerlendirmeleri muhalifleri tarafından sağlıklı görülmemiştir.¹⁶

Mu'tezile Kur'an'da geçtiği şekilde mu'cizeyi kabul ediyor ve bunu akılla doğru olarak açıklıyordu. Onların bu açıklamaları Ehl-i Sünnet kelamına da geçmiştir. Ancak Mu'tezile kerameti –mucize ile keramet birbirine karışır diye- reddetmiştir. Mutezile ve Ehl-i Sünnete göre, mucize aklen zat-i imkan ile mümkündür. Fakat tabiat kanunlarına aykırıdır. Allah her mümküni yaratmaya kadirdir ve peygamberlerinin elinde onların doğruluklarına alamet olsun diye mucizeler yaratmıştır. Böylece Mu'tezile mucizeyi izah etmede akli aşmaza girmemiştir. Haddi zatında dinde aklen mümkün olmayan yani muhal olan bir şey itikad konusu olmaz.

Mümin kimse aklın önemini ve dindeki yerini inkar etmez. Din akıllıları muhatap almış ve akla hitap etmiştir. Dinin emirlerini yerine getirmek ve dinin mükellef kabul ettiği kişi konumunda olmak için akıllı olmak gerekmektedir.¹⁷ Fakat tüm dini yapıyı akılla izah etme çabası bir takım aşmazları da

¹⁵ Rivayet ağırlıklı yapı Mu'tezile anlayışı ile bağdaşmamaktadır.

¹⁶ Mutezilenin ilkeleri için bk. Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 27 vd.

¹⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Daru'r-reyyan, Kahire, 1987, IV, 297.

beraberinde getirmiş ve sorunlar yaşanmıştır.

Sonuçta Ehl-i Sünnet kelâm ilmi oluşunca, Mu'tezile yıpranmış, artık Ehl-i Sünnet sürekli güçlenirken Mu'tezile zayıflamıştır. Müslümanların çok güçlü fikir adamlarının çoğunluğu Ehl-i Sünnet safında yer almış, Mu'tezile her dönemde güçlü önderler yetiştirememenin sarsıntısını yaşamış, belli miktarda taraftar bulabilmiştir. Onun yöntemi Müslümanlar için bir kazanım olmakla beraber, ona cevap verme, reddiye yazma, fikirlerini çürütme girişimi büyük boyutta olmuştur. Kaderiye reddiye yazarlar ve Muattılayı iptal çalışması yapanların hedefinde Mu'tezile vardı.¹⁸ Sünnet yolunu savunup bidatları yok etme girişimlerinin hedefinde Mu'tezile bulunuyordu. Anlayış ve düşünceleri sürekli yanlışlar, batıllar, saçmalıklar ve kabul edilemez yaklaşımlar olarak tanıtılırken, Mu'tezile'nin yayılması ve taraftar bulması kolay olmamıştır.¹⁹

Aleyhindeki tüm oluşumlara rağmen Mu'tezile temel prensiplerini belirlemiş ve buna çağrı yapmıştır. Bunların doğru olduğu fikri telkin edilmiş ve bunlar deliller ışığında savunulmuştur. Geneline isim itibariyle dinin kavramları seçilmiştir. Tevhid her Müslüman'ın kabul ettiği bir prensiptir.²⁰ Fakat Mu'tezile bu kavramın içini kendi fikirleriyle doldurmuştur.²¹

¹⁸ Mu'tezile Kaderiye lafzının ayıplama anlamından dolayı bundan özellikle kaçınmış adl ve tevhit ashabı olmayı tercih etmiştir. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal* Mektebetu'l-ancelu'l-Misriyye, Kahire, 1977, s. 48; Seyfeddin el-Âmidî, *Gayetu'l-meram fi ilmi'l-kelem*, s. 27. Abdülkerim Belba, *Edebu'l-Mu'tezile ıla nihayeti'l-karni'r-rabii'l-hicri*, Daru Nahdatu li't-Tabaati ve'n-Neşr, Kahire, trs., s. 136. Eleştirel yaklaşım için bk. Ebu Muhammed, Ali b. Ahmed, İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, IV, 79. III, 227. Ahmet Mahmut Suphi, *Fi ilmi'l-kelem -Mu'tezile-*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 351; Abdulkahir b. Tahir el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-firak*, Daru'l-Marife, Beyrut, trs.

¹⁹ Mu'tezile ile ilgili çağdaş çalışmalar ve kaynaklar için b. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi*, Marife, Yıl 3, Sayı 3, Kış 2003, s. 55-69.

²⁰ Ebu'l-Muin Meymun b. Mumammed en-Nesefi, *Tabşıratu'l-Edille*, Tahkik: Hüseyin Atay, DİB Ank., 1993, Allah'ın kelamının hadis olmadığı s. 339, Kur'an'ın mahluk olmadığı, Kelamullah olduğu s. 393, Allah'ın kelamının sundukları s. 394.

²¹ Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Ravendi*, s. 80, Zat ve sıfatları kendi düşünceleri

İyiliği emir ve kötülükten nehiy ayetlerle emredilen İslâmî bir esastır. Fakat Mu'tezile bunu genelde kendi mezhebini yayma ve görüşlerini kabul ettirme yolunda kullanmıştır.

Mu'tezile her ne kadar mihne sonrası dönemde güçlü öncüler yetiştirememişse de, varlığını kaynaklar eliyle sevenleri tarafından korumuş ve benimsenmiştir.²² Akılcı yöntemden hareket etmeleri nedeniyle daha rahat ve üretken olabilirlerdi. Düşünce ortamları buna müsaitti. Fakat bu konuda süreklilik sağlanamamıştır.

Vasıl b. Ata (ö.131/748) ile başlayan süreç Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ile destek görmüştür. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö.230/844) ve İbrahim en-Nazzam (ö.221/836) eliyle felsefeyle bütünleşen bir yapı almıştır. Ebu Ali el-Cübbai (ö.321/933) ile oğlu Ebu Haşim (ö.321/93) zirvedeki Mu'tezili düşünceyi koruma çabası verdiyse de, artık içte sorunlar başlamıştı. Mu'tezile'nin ilk kuruluş aşamasında Vasıl b. Ata'nın Hasan el-Basri'nin ders halkasından bir soruya hocadan önce cevap vererek ayrılması ve ayrı bir ders halkası kurarak Mu'tezile'yi oluşturmasının bir örneği yaşanmıştır. Büyük Mu'tezile imamı Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö.324/936) babalığı ve aynı zamanda hocası olan Ebu Ali el-Cübbai'ye üç kardeş meselesi olarak bilinen soruyu sormuş ve aldığı cevaptan ikna olmamış, daha başka nedenler de bir araya gelince, Mu'tezile'den ayrılmış ve Eş'ariliği kurmuştur.²³

Mu'tezile kendi içinde parçalanma sürecine girerken, ayrılan şahıs bu ekole hasım ve muhalif olmuş, Ehl-i Sünnet içinde yer almış ve daha sonra da Eş'arilik oluşmuştur. Bu

doğrultusunda izah tarzı örneğidir. Abdulcebbar, *el-Muhit*, Tevhid babları s. 35, Kadim oluş s. 45, 60, 99.

²²Geniş bilgi için bk. İsa Yüceer, *Mevkifu'l-İmam Ahmed b. Hanbel mine'z-Zenadika ve'l-Cehmiye*, Van, 1995, s. 535-558.

²³ Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyîn*, H. R. tahkiki, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, trs., s. 100-278.

yeni oluşumun imamları her dönemde Mu'tezile'ye reddiye yazma ve cevap verme yolunu izlemiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari Mu'tezile'yi eski mezhebi olarak çok iyi bilen bir kimseydi. Bu mezhepten dönüşü sonrası onu yıkma çabası vermiş, kendisinden sonra gelen Eş'arilik imamaları da aynı yöntemi uygulamıştır.²⁴

Sonuçta Mu'tezile'nin kendi içinden hasım bir grup ortaya çıkmış ve mezhep darbe almıştır. Her meselede iki kutup olan Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile karşılaştırması ve muhalefeti devam etmiştir. Buna Maturidilik ve Selefiye de eklenince, Mu'tezile'nin hasımları güçlü olmuştur. Hadis Ehli ve Selef imamaları kelâm ilmine karşı tavır alıp kelâmın aleyhine ifadeler kullanırken, Mu'tezile'nin temsil ettiği kelâmı kastetmişlerdir. Bu aleyhte tavırdan sadece Mu'tezile kelâm anlayışı değil, tüm kelâm ilmi payını almıştır.

Aleyhte bu oluşumlar varken mihne nedeniyle halk ve ulema nazarında da itibar kaybeden Mu'tezile'nin artık eski gücüne tekrar kavuşması kolay görülmemiştir. Tabii olmak, kendi seyrinde devam etmek, övgü ve yergide aşırılıktan sakınmak, inançta baskıya yer vermemek en sağlıklı gelişmedir. Duygusal öncüleri elinde siyasi liderler sayesinde bazı Mu'tezililer sebebiyle gözden düşen Mu'tezile, zaman içinde itibar kaybetmiştir. Gösterilen aşırılıkların üzerinden asırlar geçmesine rağmen olumsuzluklar unutulmamış ve belleklerde inanca baskı yarası tazeliğini korumuştur. Mu'tezile baskı uygulayarak kendisinden beklenmeyen bir hareketi yapmıştır. Akılcı bir ekolün vicdana baskı sistemine nasıl alet olduğunu veya alet edildiğini araştıranlar kabul edilmesi güç bir sonuca varsalar da, bu bir realite olarak gerçekleşmiştir. Bunu tüm zaman, mekan ve şahsiyetlere genel geçerli bir anlayış olarak belirlemek de yanlış olur. Geçmişte bir dönemde belirli kimse-lerin uygulaması olarak görülmüş ve sınırlı bir uygulama ol-

²⁴ İmam Eş'ari'nin eski mezhebinin görüşlerini iptal için faaliyetleri olmuş, kendisinde sonra da Mu'tezile'yi eleştirme fikri onun ekolüne yansımıştır.

muştur

Yetiştirdiği düşünürleri, ortaya koyduğu eserleri ve fikirleriyle İslam düşünce tarihinde akli metodun temsilciliğini yaptığı bilinen Mu'tezile, bir düşünce ve kelâm akımıdır. Düşünceleri baştan itibaren net olarak ortaya konmuş ve bu temel esaslar her dönemde önemini korumuştur.

Olaylar böyle bir ekolün ortaya çıkmasına ortam hazırlarken, aleyhine gelişen hâdiseler onu sınırlı bir güçte tutmuş ve büyümesini önlemiştir. O kendi hasmını kendi içinden yetiştirmiş bir güçtür. Bir başka ekol içinde kendine yer edinme ve o kılıfta korunmayı da başarmış, bu yönüyle yok olma tehlikesi yaşayan fikirlerini koruma ve hayatta kalma örneğini sunmuştur. Asırlar geçince onun zayıflamış görünmesine rağmen, özellikle kelâmda zayıf olmadığı ve canlılığını koruduğu tespitini yapmak mümkündür. Siyasî görüşleriyle Emevî ve Abbâsî yönetimleri döneminde kendini koruma, tehlikeden uzak kalma ve varlığını sürdürme imkanı bulmuştur. Selçuklu ve Osmanlılar ise kendilerini Ehl-i Sünnet'in temsilcisi konumunda gördüklerinden, Sünni akımlara rağbet etmiş, Şia'yla çok yakın münasebeti olan Mu'tezile'ye yer vermek, İran'la ilişkiler de göz önünde tutulursa, işine gelmemiştir. Mu'tezile baskı yaparken de baskı görürken de bir İslâm itikâdi mezhebi olarak bunu yapmış ve görmüştür. Şia ile iyi geçinmeyi çok iyi başarmış ve kendini onlara kabul ettirmiştir. Hem de Hz. Ali'yi eleştirerek bunu yaparken, Ehl-i Sünnet Hz. Ali ve soyuna saygıya rağmen Şia'yla yeterince diyalogu sürekli başaramamıştır. Mu'tezile'nin Şia'yla birlikteliği veya onu kendine taraf-tar edinmeyi başarması dikkat çekicidir. Şia ona hami olurken, mutedil Şia'ya Mu'tezile'den çok daha yakın olan Ehl-i Sünnet'le sorunlar çözölememiştir.

Şüphesiz bu fırkanın arka planı vardır. Vasilî hocasından ve birlikte olduğu ortamından ayırıp, samimi arkadaşlarıyla birlikte güçlü bir akıl okulu kurmaya sevk eden siyasi, fikri,

sosyal, kültürel, ilmi, ameli ve felsefi ortam vardır. Bunların hepsi de belli oranda bu okulun doğmasında etkili olmuştur. Yayılması ise mensuplarının organizeli, sistemli ve akıllı çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Duygusal kadılarının gereksiz girişimleriyle adları kötüye çıkmış ve yıpranmışlardır. Şüphesiz onun da dostları yanında hasımları da vardı. Onlar bu ekolü bid'at ve dalalet ehli, batıl yol olmakla itham etmişler, fakat Mu'tezile tüm ithamları görmezden gelerek doğru bildiği yolunda devam etmiştir.²⁵

Tüm eleştirilere rağmen İslâm'a yapılan hücumları cevaplandırma, şüpheleri giderme, diğer dinlere karşı durmada büyük başarı göstermiştir. O, dışa karşı başarısıyla takdir toplarken, içte bazılarının yaptığı istenmeyen tutumları ile yoğun tepki almıştır. O, fikir savaşında önemli bir savaşçı, fiziki savaşta ortalıkta görünmeyen bir düşünceyi temsil eden, kendi yetiştirdiği Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve ekolü tarafından yıpratılmış bir akımdır. Fakat her iki kesim de kendilerini başkalarıyla kıyaslayarak orta, mutedil ve aşırılıktan arınmış ekol olarak kabul edebilir. Bu durumda kendisinin durduğu yere göre konumu belirlenir. Sevenleri ve mensupları tarafından ekolün öncüleri problemlere çözümler getiren kesim olarak takdim edilmektedir. Mu'tezile de özellikle kelamî meselelerde kendini bu konumda görmektedir.²⁶

Mu'tezile kendi düşünceleri doğrultusunda İslâm'ı temsil etmiş, yaşamış ve yaşatmıştır. Onun ortaya koyduğu fikirler anlaşılmayı, geliştirmeyi, yeni ortamlarda yenilenmeyi beklemektedir. Geçmişte çok eleştirilmiş ve şahsiyetleri itham edilmiştir. Her şeyden önce kişiler hakkındaki suçlamalar geniş araştırma ister, onların dindarlık düzeyi ise kendilerine aittir.

²⁵ Bunun yanında yapılan eleştirilere verilmiş cevaplar ve yazılmış reddiyeler bulunmaktadır. Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı buna belirgin örnektir. Zemahşeri ise tefsirinde münasebet düştükçe yer vermiştir.

²⁶ "Mutlak tefvizci (insana mutlak hürriyet tanıyan) bir anlayışın öncülüğünü ve temsilciliğini yaptıkları" ile ilgili bilgiler için bk. Mustafa Sönmez, *Kelâmî Düşüncede Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi (Mu'tezili Yaklaşımın Bir Tahlili)*, EKEV, Akademi Dergisi, Yıl 8, Sayı 20, Yaz 2004, s. 144.

Fikir dünyasına miras kalan, onların görüşleridir. Beğenip beğenmemek farklı bir şeydir. Bir düşünürün ortaya attığı fikirleri düşünce olarak değerlendirmek ve düşünce dünyasına kazandırmak bir kazanım olacaktır. Onları hak-batıl, doğru-yanlış olarak değil, Müslüman olduğunu söyleyen bir şahsın düşünceleri olarak algılayıp bu açıdan bakmak, dinin metinlerine getirdikleri izahları acaba böyle olma ihtimali de olabilir mi? Sorusundan hareket ederek değerlendirmek bir açılım olacaktır. Tarih olmuş düşünceleri yeniden gözden geçirmek, yapılmış yorumlara tekrar göz atmak, konulara bir de onların açısından bakarak değerlendirmek ufuk açıcı olacaktır.

Görüşlerin beğenilip beğenilmemesi farklı bir husus ve algılayanların kendi tahlilleri ile ilgilidir. Fakat Mu'tezile, ilkelere İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış bir metodun ürünüdür. Bu metodu kabul edip, özümseyip kendine yol olarak seçenler ve uğrunda mücadele edenler olmuştur. İslâm medeniyeti içinde salt akılcılar, akli düşünceyi öne çıkaran ve naslara akli yorumlar getirenler ve bunun muhalifleri olagelmıştır. Tevhit ehli olarak değerlendirilen bu kesim kendilerini Müslüman görmekle kalmayıp, kendi cedel, münazara ve mücadele yöntemleriyle öncülerini dinin, özellikle de tevhidin savunucusu olarak görmektedirler.²⁷

Muhaliflerinin onlara ağır itham ve suçlamalarının varlığında şüphe yoktur. Mezhepler kurum halini alıp taraflar birbirini muhalif olarak görmeye başladıktan sonra, arada sertliklerin olması ve istenmeyen ifadelerin kullanılması tabii birer gelişme olarak görülmektedir. Mu'tezile'yi doğru ve yanlış (hata ve savap)larıyla birlikte almak, İslâm'a hizmetleri ve Müslümanlara reva gördükleri ile birlikte değerlendirmek doğru olacaktır.

Bir mezhep akli esas alınca, orada insan ürünü olan düşünceler yoğunlaşacaktır. Aklın verilerinin ise farklı olması

²⁷ Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 562-3.

tabiidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin diğer mezheplere karşı yoğun ihtilâfı yanında, kendi içinde de ihtilaflar yaşanmıştır. Sonuçta tüm gruplar ana prensiplere bağlı kalmakla beraber, içte farklı görüş beyan edenler olmuş, bunlar genelde görüş sahiplerinin adıyla anılan Vasıliye, Amriye, Hüzeyliye, Nazzamiye gibi fırkalar olmuştur.²⁸ Bu da farklı görüş ortaya atmanın tabii bir sonucudur.

Tüm bu gelişmeleri, İslâm'da ihtilaf çıkarma, tefrika yaratma, ayrımcılık yapma gibi değerlendirenler olabilir. Konuya bir de ortaya çıkan ürünler açısından baktığımızda, dini düşüncede bu kadar yoğun çalışma yapıldığı ve görüş beyan edildiği anlaşılır. İnsan akli dini konularda farklı yorumlar yapabilmiş, muhtemel anlamları tespit etmiş, akıl yürütmüş ve düşünce mahsulü olan sonuçlar alınmıştır.²⁹ Bunlar şahısların ortaya attığı düşünce biçimleridir. Bu fikirlerin sahipleri kendilerinin Tevhit ehli, İslâm'a mensup olduklarını söylemekte ve dini alışılmışın dışında bir metotla savunmaktadırlar.³⁰

Zahire göre hüküm vermek, ortaya konan eserler ve fikirlerle değerlendirme yapmak zorunludur. İnsan ameli olan tüm işlerle hata ihtimali vardır. Mutlak kemalat ise Allah'a mahsustur. Hata içermeyen söz O'nun kelâmıdır. İnsan hata etme ihtimalini de göz önünde bulundurarak bir takım görüşler ortaya koyar. Konuya birde onun açısından bakmak, onun gördüğü yönüyle görmek, muhtelif ihtimalleri gözden uzak tutmamak, farklılıklara açık olmak gerekmektedir. Dinin biza-tihi bir güç olduğu, dinin sahibinin Allah olduğu, beşerin de kendi güç ve imkanları dahilinde yöntemleri farklı da olsa ona hizmet sunup, Allah'tan karşılık alabileceğini göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır. Hasımı çoğaltmak değil, tanımak

²⁸ Kapsam için bk. İsa Yüceer, *Mu'tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Van, 1995, 62-224.

²⁹ Kesin bilgi görüşleri için bk. Cihat Tunç, *Kelam İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?*, *Bilimname*, Yıl 1, Sayı II, 2003/2, s. 153-4.

³⁰ Fahreddin Razi, *İtikâdâtı fırakı'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, Mektebetü Külliyyâtü'l-Ezheriye, H. R. tahkiki, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1978, s. 30.

ve maksadını bilmek gerekmektedir. Hasımı azaltma ve fırkalar arasında dostlukların kurulması yolu izlenebilir. Ayrıca Mu'tezile'nin Müslüman hasımları onu hasım görürken, o gerçekten hasım mı? Yoksa tanınamamış veya yanlış anlaşılmış bir yakın mıydı? Sorusu cevap beklemektedir. İkinci elden tanıma, başkasının gözlüğüyle görerek tanıma yolu izlenmiş ve bu da sağlıklı bir tanıma olmuştur. Belki de Müslümanların farklı mezheplerinin mensuplarının en büyük sorunu birbirlerini gereği kadar bilmemek ve gereksiz düşmanlıklar oluşturmaktır. Onlar birbirlerini tanıdığına birçok problemleri de çözülmüş olacaklardır.³¹

Bu ekolün Kelâm İlminin kuruluşu, cedelin gelişmesi ve kelâmda kullanılması ve İslam'a karşı olanlara cevap verilmesinde katkıları inkar edilemez bir husustur. Dışa karşı verdikleri mücadelede başarılı oldukları bilinmektedir. Nübüvveti savunma ve tevhit müdafaası yapma belirgin faaliyetleri arasındadır.³² Felsefenin Müslümanlar tarafından kabul edilmesinde etkili olmuşlar, kendi inançlarını savunurken teşbih, tecsim, hulul ve ittihat gibi fikirleri de reddetmişlerdir. Naslara teviller getirmiş, düşünceye yeni fikirler sunmuşlar ve genelde akli izahlar yapmışlardır.

Bu ekolün yıpranış ve bir yerde yıkılışının nedenleri vardır. Nassın hâkim olduğu ortamda akli fazla önemsemesi onun aleyhine olmuştur. Birçok konudaki tutumu Müslümanlarca yadırganmış, görüşlerini Şia benimsemişse de, onu temsil edememiştir. Üst düzeydeki fikri meseleleri halka taşıması kabul edilmemesine sebep olmuş, fikir hürriyetini muhalife yeterince uygulamaması yoğun eleştiri almasının temel neden-

³¹Ahmet Emin, *Fecru'l-İslam*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, trs., s. 296.

İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 189. Yazar Mu'tezile'ye burada yoğun eleştiri getirir.

el-Eş'ari bu eserinde sunduğu görüşleri Müslümanların görüşleri olarak değerlendirmiş, bunu eserinin ismine yansıtmış ve Mu'tezile'ye geniş yer vermiş, Bağdâdi ve İsfârâinînin sert yaklaşımı ile karşılaştırılınca, Eş'ari'nin yaklaşımının ılımlı olduğu görülür. Bk, Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 100-278.

³²Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 585, 685.

leri arasında yer almıştır. Muhaliflere işkenceyi reva görmeleri, fakih ve muhaddislere karşı yersiz tavırları temel zayıflama nedeni olmuştur. Onlardan sonra teslimiyetçi anlayış gelişmiş, İslâm filozofları ise kendi alanlarında ilerlerken, Mu'tezile'nin yerini tutamamışlardır.

Mu'tezile -Halk İlişkisi

Mu'tezile prensipleriyle halkın seviyesine inememiş ve halkın düzeyinde olamamıştır.³³ Felsefi düzeyi yüksek olan düşünürler, kendileriyle ilgilenen muhataplarına o düşünceleri anlatma imkânı bulacaktı. Bunların da sayısı az olmuştur. İnsanlık tarihinde felsefeye taraftar olanlar her dönemde büyük çoğunluklar olmamıştır. Onlar da belirli kesimlerle yollarını devam ettirmişlerdir. Yoğun felsefi çalışmanın içinde olan kimsenin halkın seviyesinde düşünce üretmesi veya halkın onu anlaması kolay olmamaktadır. Mu'tezile de sürekli bu sorunu yaşamıştır.³⁴

İnanç bazında ise halkın Müslüman olduğundan itibaren inandığı ve kendisine inanması telkin edilen Allah'ın sıfatlarının varlığı, ahirette cennette görülmesinin gerçekleşeceği, peygamberlerin ve diğer şefaathahlinin şefaathedeceğı, ashabin adil olduğuy, insanın fiillerini Allah'ın yarattığı, Kur'an'ın kadim olduğuy gibi yaygın inançların tamamında Mu'tezile muhalif görüşler ortaya atmıştır.³⁵ Bu çerçevede Mu'tezile nakli ve akli

³³ Politik olarak gözden düşüşleri, "her iki okul da halkın güvensizliğı ve düşmanlığıyla karşı karşıya kaldı" değerlendirmesinin izahı için bk. Mahmut Ay, *Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile*, İslâmiyât, cilt 6, Sayı 1, Ocak-Mart 2003, s. 131.

³⁴ el-Malatî, Ebu'l-Hasan, Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-red ala ehl-i'l ehvâ ve'l-bida'*, tahkik. Muhammed Zahit el-Kevserî, Mısır, 1949, s. 40; A. Sami Neşşâr, *Neş'etü fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Mearif, Beyrut, 1978, I, 431; Kaderiye denmesi, kulların fiillerini kendine isnat etmeleri nedeniyle dir. Kendileri ise Kaderiye adına kaderin hayır ve şerrini Allah'a isnat edenlerin bu ismi almaya daha layık olduğuy görüşündedirler. Kendilerini "Adl ve Tevhit Ehli" olarak adlandırmayı daha uygun bulmuşlardır. Abdurrahman el-İci, *el-Mevâkıf*, s. 415; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâinî, *et-Tabsir fi'd-Din*, Matbaatu'l-Envar, Kahire, 1940, s. 43.

³⁵ el-Hayyat, *a.g.e.*, Dehriye'ye cevap s. 23, Mecusilere cevap s. 33, İbn Ravendi'ye cevap, 109, Şia'nın görüşleri arasında katılmadıkları konulara cevaplar. İmamet, s. 75, beda görüşleri, s. 93-5, recat görüşleri, s. 95, Ehl-i

yöntemlerle kendi fikirlerini savunmuş ve delillerini ortaya koymuştur. Fakat dinin naslarına verdiği anlamlar, getirdiği yorumlar, sunduğu akli deliller, felsefi izahlar, mantık önermeleri ve benzeri sunulan fikirler, halkın her kesiminin anlayabileceği hususlar değildi. Bu konularla yoğun şekilde ilgilenen ve ilmi düzeyi olan kimseler bunları anlayabiliyordu. Bu nedenle halkın seviyesinde dil kullanamadıklarından, halk onlara temayül etmemiş, bir yerde anlayamamıştır. Muhalifleri de Mu'tezile inançları hakkında suçlama yapmış, yanlış ve batıl olduğunu belirtmiş ve bu ekolden sakındırmıştır. Bundan dolayı halkın bunlara itibar etmesi mümkün olmamıştır. Haklarında iyi şeyler söylenmeyen kimselerin halkı kendi sözlerini kabul etme konusunda ikna etmeleri büyük boyuta ulaşamamıştır. Halk kendisine yakın hissettiği çevrelere meylederken, Mu'tezile felsefi münazara ve cedele ilgi duyanlarca benimsenmiştir.³⁶

Mu'tezile'nin önemli bir sorununun da kendini çok üstün görüp halka üstten bakması olarak görülebilir. Adeta fildişi kulesinde durmuş, halkın oraya gelmesi, kendi düşünce düzeyine ulaşması ve ele alınan felsefi konuları anlaması beklenmiştir. Kendi ilkelerini sunmayı dinin iyiliği emretmek prensibi çerçevesinde yapmışsa da, bunlar da halk düzeyinde yapılamamıştır. Ekol halkın memnun olup olmadığını düşünmemiş, kendi doğrularını kendi yöntemleriyle telkin etme çabası vermiştir. Onların tevhit anlayışı ve tüm inanç dünyasının gönderdiği sevaplarla ilgili düşünceleri umum halkı rahatsız ve rencide edici boyutlara ulaşmıştır. Kendilerinin birçok

Beyt görüşleri, s. 98-100, sahabeyi tekfire cevaplar, s. 101-4, Şia'dan Allah'ın suretinin olduğu görüşünü kabul edenlere cevap, s. 104, Şia-Mu'tezi'le ihtilafının en belirginlerinden Mesih konusu, s. 107, Şia'ya itirazlar s. 110-2, İmamet, s. 115, Şia'nın ümmetin icmasından ayrıldığı değerlendirilmesi s. 117-120.

³⁶İbn Haldun, *Mukaddime*, Kahire, 1969, s. 401-2.

izah tarzları halkın seviyesinde olmayıp, ileri düzeyde tevil bilgisi isteyen hususlardı.

Konulara bakış açıları da başkalarından farklıydı. Pek çok konu ahiret alemini ilgilendiriyor, insanlar da o alemle ilgili azap, ceza ve tehdit değil, rahmet, merhamet, şefkat ve mağfiretle ilgili bilgilere temayül gösteriyordu. Büyük günah işleyen kimse tevbe etmeden vefat ederse cehennemde ebedi kalır, fakat azabı kafirlerin azabından daha hafif olur şeklindeki Mu'tezili düşünce halkı tatmin etmiyordu.³⁷ Bunun yerine Allah'ın merhametiyle tecelli edeceği, büyük günah işleyenleri de affedebileceği şeklindeki düşünce, özellikle peygambere ve diğer şefaata etme yetkisindekilere verilecek izinle şefaatin gerçekleşeceği inancı daha makbul görülüyor ve halk Mu'tezile'ye değil, Ehl-i Sünnet'e temayül gösteriyordu. Kişi ölünce amelinin kesildiği fikri değil, sadaka-i cariyeleri yanında, ölüye arkasından gönderilen sevaplı işlerin ona ulaştığı ve affedilmesine neden olabileceği şeklindeki ılımlı yaklaşım daha makbul görünüyordu. Mu'tezile çok teknik konuları kesin çizgilerle belirlerken, daha esnek, şeffaf ve Allah'ın rahmetiyle tecelli edeceği, bu rahmetin sonucu kişilerin affa uğrayacağı ile ilgili rivayetleri alan ve halka ahirete kurtuluş ümidi telkin eden Sünni düşünce tarzı daha cazip geliyordu. Mu'tezile büyük günah işleyeninin tevbe etmesi halinde ebedi cehennemden kurtuluşuna imkan tanırken, o tevbenin kabul edilip edilmediği, kişinin tevbe izhar ederken samimi olup olmadığı, makbul bir tevbe yapıp yapmadığı konusuna dikkat çekilmemiştir. Onlar sürekli günaha tevbe etme ilkesini öne sürmüşlerdir. Tevbe ise çok kapalı bir kavramdır. Sadece kişinin o günahı bırakması değil, pişmanlığı, onu işlediğine nedameti, bir daha işlememeye kararlılığı, samimi duygularla Allah'a istiğfarını takdim etmesi gibi esasları kapsar. Bununla Mu'tezilenin tevbe anlayı-

³⁷Muhaliflerine karşı konumlarına ve aşırı ifadelerine örnekler için bk. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *a.g.e.*, s. 123.

şının isabetsiz olduğu veya tevbenin gereksiz olduğu şeklinde bir sonuca varmak söz konusu değildir. Tevbenin gerekli olduğu ve dinin konuyla ilgili emirlerinin bulunduğu bir realitedir. Burada belirtmek istediğimiz ise Mu'tezile'nin konuyu tevbe ağırlıklı olarak ele alışıyla ilgilidir.

Kur'an'ın kadimliğine inanmak gibi inançları, farklı bir mezhebin inancı, Ehl-i Sünnet'in düşünce tarzı, hürmet edilen bir fikir olarak görme yerine, sıradan kimseler olan raiyenin ve avamın inancı olarak görüyorlardı. Umum halkın inandıkları itibara alarak değer verdiği hususlar değildi! Bu nedenle esas itibar edilecek hususlar onların kendi inanç dünyasıydı. Bu durumda hakir görülen, sefih ve avam olarak kabul edilen büyük halk kitlesinin Mu'tezile'ye itibar etmesi beklenemezdi.

Şayet Mu'tezile bir yanlılık yapıp özellikle Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı Şia ve Haricilerin yaptığı türden bir savaşa girişecek olsaydı, taraftar bulamaz, halktan kimseyi çevresinde toplayamaz, desteksiz kalırdı. Onlar da muhtemelen bunu biliyordu. Bu nedenle mevcut yönetimlere karşı savaşa girişmemişler, görüşlerini sözlü takdim etmiş ve edebiyattan yararlanmışlardır. Özellikle Vasıl halkın arasına davetçiler göndermiş, uzak bölgelere dailer yollamak suretiyle mezhebi oralarda yayma çabası vermiş, kıtali göze alamamıştır. Alsa da bu konuda taraftar toplayamayacağını biliyordu.

Hanbeli, Selefi ve bir noktaya kadar genel Ehl-i Sünnet ekolleri ayet ve hadis nasları doğrultusunda görüşlerini ortaya konuyor ve bunların doğru olduğunu belirtiyordu.³⁸ Özellikle

³⁸ Muhaliflerin onları yıpratıcı çalışmalarının örneği olarak İbn Teymiye, *Minhâcu's-sünne*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, trs., vardır. Kitabın adında *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelami's-Şia ve'l-Kaderiyye* ifadesi kullanılmıştır. Eleştiri kitabın ismine yansımıştır. Rafıza olarak adlandırdığı Şia'nın başta imamet olmak üzere görüşlerini eleştirir. Buna geniş yer verir. İsminde de belirttiği gibi Kaderiler de eleştiri konusudur. Bunlarla Mu'tezile'yi kasteder. Onların vaid, I, 214, ruyet I, 215 görüşleri bunlar arasındadır. Çoğu yerde İmamî- Kaderî olarak adlandırdığı iki fırkanın ortak yönlerini bulur ve bunlara eleştiri getirir. Husun-kubuh II, 22, Allah'ın kaderine razı olmama II, 40, vaad vaid II 43, cemaatten ayrıldıkları II, 174. Bu konulara özellikle vurgu yapar.

Hadis Ehli konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktan öte bir şeyin yapılmasını uygun görmüyordu. Allah böyle emretti, Resulullah böyle buyurdu, Selefin görüşü budur şeklindeki takdim halkı tatmin ediyordu.³⁹ Mu'tezile ise kendi dönemine kadar gelen itikadi anlayışın hilafına davranıyordu. Bunu da görüşlerini beyan etme, teviller yapma, mantikî izah tarzlarını sunma, felsefî yöntemlerde yoğunlaşma, akli nazar ve istidlalleri kullanarak yapıyordu. Kendilerine göre bunlar doğrulardı. Burada Mu'tezile'nin hatası konuları basite indirgeyerek savunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu üst düzey konular, ehlinin ilgilendiği ve mütehassıs kimselerin ilgi duyduğu hususlardı. Fikrî üst düzeyde de olsa, halkın düzeyinde olmayan yorumları halkın kabul etmesi kolay değildi.

Bir diğer yönden Mu'tezile'nin yaklaşımları yeniydi. Yenilik hareketlerinin kolay kabul edilemeyeceği bilinmektedir. Halkın geçmişte alıştığı ayet, hadis, sahabe ve Selef imamlarının kavlinin nakledildiği klasik bir izah yöntemi vardı. Mu'tezile getirdiği yenilikle dini akli yöntemlerle açıklıyor, aklın verilerini ve istidlalini kullanıyordu. İslam tarihinde bu alışılmamış bir yöntemdi. Buna alışmak ve bunların halk nazarında kabul görmesi zaman istemekteydi. Yöntem itibarıyla Hz. Peygamber soyuna bağlılık, maneviyatı telkin, ilham, keramet, kabile birliği, mistik hayat vb. türünden her hangi bir yönleme de sahip olmayan Mu'tezile, Şia, Havariç, tasavvuf gibi pek çok alandan farklı olarak, salt akli yöntemle hareket ediyor, dinin naslarını da akılla yorumlayarak sunuyordu. Halkın buna iltifat etmesi özellikle h. II. asır ortamında kolay değildi. Bu metot kabul görmek için zaman isteyen bir anlayış tarzıydı. Zamanla halktan onlara ilgi duyanlar olacaktı.

Şu var ki zaman Mu'tezile'nin aleyhine işlemiş, mihne

³⁹ Ehli Sünnet'in görüşü olarak Allah'ın kelamının ezeli oluşu görüşü için bk. Nureddin es-Sabuni, *Mâturidiyye Akaidi (el-Bidaye fi usuli'd-din)* s. 31; Âmidî, *a.g.e.*, s. 88; Nesefî, *a.g.e.*, s. 339, 393; Gazalî, *a.g.e.*, s. 73, 91; el-İcî, *a.g.e.*, s. 213.

olayı onları yıpratmış, halkın nazarında sakıncalı görülmeye başlamışlar, halk onları itikadi konularda baskı yapan, zalim yönetimle işbirliği yapıp halkı ezen kesim olarak görmüştür. O halkın gözüne henüz girmek üzere iken kan kaybetmeye başlamıştır. Bundan sonra da kendini bir daha toparlayamamış, yapılan yanlışlar böyle bir mezhebin tarih sayfaları arasında kalmasına sebep olmuştur. Bu ekol tabii seyrinde devam etseydi, Aristokratlardan, felsefeye ilgi duyanlardan, akli yöntemi benimseyenlerden, mantıki yöntemi kabul edenlerden hayli taraftar bulur ve halktan da onunla ilgilenenler olurdu. Ehl-i Sünnet birinci, Şia ikinci sırayı alırken, o da önemsenirdi. İslam aleminde ve tüm dünyada hayli mensubu bulunan mezhepler arasında, belki üçüncü veya dördüncü sırada yer alabilir, Hariciler düzeyinde mensuba sahip olabilir ve taraftar bulabilirdi. Şüphesiz mezhebin mensubunun yoğun olması onun sürekliliğini sağlayan önemli bir faktördür. Mu'tezile'nin zayıflama nedeni olarak Mütevekkil'in halife olması sonrasında o kesimin yıpratılması, mânevî baskıya maruz bırakılması, eleştiride kendileri hakkında aşırı gidilmesi ve kötü tanıtım yolunun izlenmesidir. Bu yaklaşım onların halk nazarında itibar kaybetmelerine neden olmuştur.

Mezhep bünyesinde de Vasıl dönemindeki ilk ortaya çıkış heyecanı ve aksiyonu her dönemde korunamamış, zamanla o düşüncelere davet ve mezhebe çağrı sistemi Ahmed İbn Ebi Duad (ö.240/54)'ın kadılığı döneminde baskı yapmaya dönüşünce, mezhep bir takım zorluklar yaşamış, Abbasi Halifesi Mütevekkil'den sonra da artık yasaklı konumuna düşmüştür.⁴⁰ İlkelerinin tartışılması yasaklanan bir ekolün toplumda tutunması, eserlerini yayınlaması ve taraftar bulması kolay

⁴⁰ Vasıl dine çağrısı ve usullerini iyi bilen bir kimseydi. Düşüncelerinde samimi ve içten olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Duad ise siyasilerle kadılık görevi gereği yoğun ilişki içinde olmuş ve siyasetin yapısı gereği tayin vb. işlerinde yoğunlaşmıştır. Bir davetçi olarak mezhebi yayma girişimi o mezhebe taraftar sağlarken bir siyasi olarak taraftarlarına görev bulma vb. çabası yıpratıcı olmaktadır

olmamıştır.⁴¹

Fıkhi mezheplerle ilgili olarak “dört mezhep haktır, hak mezhep dördtür, dört hak mezhep vardır” gibi ifadeler halk arasında yayılmış, Hanefi, Şafii, Hanbeli ve Maliki mezheplerinin hak olduğu fikri toplumda insanlar arasında konuşulan bir husus olmuştur. Realitede ise bu bir halk algılaması, sıradan insanın bakış açısıdır. Mu'tezile ise kendini halk nazarında hak mezhepler arasına kabul ettiremediği gibi, halk nazarında da tanınmamış, “hak mezhep” olarak bilinmesini sağlayamamıştır.⁴² Halkın tanımadığı bir düşünceye temayül etmesi ise beklenemezdi. Kurumlar bazında eğitim ve öğretimi verilmemiş, ancak özel ilgi duyanlar onu tanıma imkanı bulmuştur.

Halk genelde onu hak mezhep olarak değil eleştirilen, ilkeleri özellikle Ehl-i Sünnet tarafından tenkit edilen bir mezhep olarak tanımıştır. Onların prensipleri değil eleştirenlerin düşünceleri doğru düşünce olarak takdim edilmiş, halk onlara değil onları tenkit eden Ehl-i Sünnet'e meyletmiştir. Halkın nazarında dini nasları okuyup onunla yetinenler daha muteber görülmüş, fazla ayet ve hadis okumak, dini kavramları yoğun biçimde kullanmak dindarlık alameti olarak kabul edilmiş, saygı ve tazim görmüştür. Felsefeyle meşguliyet, mantıkla ilgilenmek, düşünce, nazar ve istidlal ağırlıklı faaliyetlerde bulunmak ve akli deliller getirmek ise halkın düzeyinde olmadığından ilgi görememiştir. Bu alanlarla ilgilenenlere değer verilmemiş, insanların akli yöntemleri anlamaları da kolay ol-

⁴¹ İyi günlerden sonra yasaklı günlerin gelmesi hayatın bir cilvesi olabilir. Burada sorun olabilir. Mu'tezile açısından asıl sorun revaçta olduğu günleri ilerde aleyhine olacak şekilde kullanmasıdır.

⁴² Aleyhlerinde yapılan eleştirel çalışmalar onların hak mezhep olarak tanınmasını önleyici olmuştur. O kendi özgün gayreti ile hak olduğunu ispatlayan girişimlere sahip olsa da hak ehline reva gördüğü işler onu yıpratıcı olmuştur. Dinin nasları hakkında yaptığı yorumlar halkın kabul edeceği türden değildi. Halkın inançlarını yakından ilgilendiren şefaathane vb. konusundaki yorumlardı. Bu girişimi de onun yasaklı konuma gelmesine neden olmuştur. Devlete bağlı olan halk onun yetkilisinin getirdiği yasağa uyar, bu da Mu'tezilenin aleyhine olmuştur.

mamıştır.

Mu'tezile, taraftar, muhalif ve tüm çevresiyle yoğun ilişkisi olan bir ekoldür. Onu teyit edenler yanında eleştirenler de olmuş, eleştirilerin çoğu Ehl-i Sünnet kesiminden gelmiştir. Zira inanç dünyasına bu iki kesimin bakış tarzları ve izahta kullandıkları yöntemleri farklıydı. Farklı kurumlar oluşmuş ve bunlar kendi düşünce dünyalarını ve dini izah biçimlerini doğru bularak savunurken, muhaliflerini de görüşlerinin yanlış ve delillerinin yetersizliği gibi konularda eleştirmişlerdir.

Güçlü kelami ekollerin oluşması İslami düşünce açısından bir kazanımdır. Bunların kendi içinde sert tenkitlerle birbirlerini yıpratmaları geçmişin olumsuzlukları arasındadır. Mu'tezile metot olarak kuruluşundan önceki dönemden farklı bir çizgi ve alışılmışın dışında bir yöntem takip ettiği için yadırgandığında şüphe yoktur.⁴³ Güçlü muhalefete karşı kendini savunurken dışa karşı da İslam'ı savunduğu bilinmektedir. Aradaki ihtilafları içtihat farklılığı olarak algılamak mümkündür. Çözüm bekleyen sorunlara veya ortaya atılan problemlere karşı her kesim kendi prensipleri doğrultusunda görüş beyan etmiş ve bu sonuçlar farklılık arz etmiştir. Özellikle aklı önemseyen, yorumu esas alan bir ekolün farklı düşünceler beyan etmesinden daha tabii ne olabilir ki?

İlişkilerdeki suçlama, itham ve aşırılıklar olmaması gereken hususlardır. Mu'tezile'nin bir farklılık olarak ortaya çıkışından itibaren muhalifleri tarafından eleştirilmiştir. Bu ekol kendi yöntemini belirlemiş ve bunlara sadık kalarak din savunusu yapmıştır. Onların dine sundukları hizmetleri inkar etmek mümkün değildir. Çağdaş dünyada ortaya çıkan birçok kelim problemine onların yöntemi kullanılarak cevap üretile-

⁴³Mesudi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murucu'z-zeheb ve meadinu'l-cevher*, Kahire, 1968, III, 152; İrfan Abdulhamit, *Dırasat fi'l-fırakı ve'l akaidi'l-İslamiyye*, Bağdat, 1967, s. 113; Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi't-teklif*, tahkik Ömer Seyit Azmi, Müessesetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme, Kahire trs., s. 193. Bu kavramı Allah'a isnat etmeyenler, Allah'a caiz olmayan vasıflar belirlemesi yapmışlardır.

bilecektir. Geçmişte bu yöntem birçok yararlar sağladığı gibi yine sağlayabilecek düzeydedir. Bu ekolün düşünürlerinin görüşlerini her şeyiyle dışlamak yerine, faydalı olan yönlerinin alınması yolu izlenebilir. Geçmişte aşırı hasımlıklar hiçbir kesime yarar sağlamamıştır. Bu nedenle İslam'ın içinde ortaya çıkan akli kelâm okulu olarak bilinen bu Müslümanların da ürettiği birçok özgün düşünce bulunmaktadır. Bu ekol tefsir, kelâm ve İslam düşüncesinin birçok alanında varlığını göstermiştir. Bu çabaları yok saymak mümkün değildir.

Onlara karşı muhalefet edenler yöntemlerinin yanlış olduğu tezini savunmuşlardır. Fakat onlara göre bu yöntem sağlıklı ve yararlıdır. Var olanı yok saymanın kabul edilemez bir yaklaşım olduğu açıktır. Varı var kabul edip onun katkılarından yararlanmak çok daha büyük yararlar sağlayacaktır. Geçmişin hasımlıklarının devam ettirilmesi yersizdir. Zira çoğu hasımlık Mu'tezile-Ehl-i Sünnet hasımlığında olduğu gibi sunidir. Bunun sürdürülmesi, yanlışta devam etmek olacağından insanları ortaya koydukları düşünceleri ile tanımak ve kabul etmek çok daha sağlıklı olacaktır.

Müslümanların İslam'a mensup olduğunu söyleyen kesimlere karşı hasımlık değil ılımlı tutum takınmak, onları değerlendirmeye alması ve yöntemlerinin geçerli olduğu alanlarda uygulamasının yapılması önemli bir açılım olacaktır.

Sonuç

Ortaya çıkan bir ekolün hayatta kalabilmesi ve varlığını her dönemde devam ettirebilmesi, halk düzeyinde kabul görmesiyle mümkündür. Ekolün halk tarafından kabul edilmesi, halkın inanç olarak kabul ettiği değerlere saygı ile sağlanacaktır. Kelâmî düşünceleri halkın inandığı şekilde kabul etme değil, farklı yorum yapmayı seçen Mu'tezile'yi halkın kabul etmesi kolay olmadığından ekolün yaygın hale gelmesi de gerçekleşmemiştir.

Mu'tezile ihtiyacı olmadığı halde saray ve saraylılarla bir

dönem de olsa yoğun ilişki kurmakla zahirde fayda görmüş görünse de, gerçekte kendi sonunu hazırlamıştır. Kendini siyasilere anlatma yerine halka anlatsaydı, büyük bir kesimin kabul ettiği önemli bir mezhep olarak kabul görecekti.

Nizamiye Medreseleri eliyle Eş'arilik yaygın hale getirilmeseydi, Mu'tezile ve Şia geniş bir alanda yaygın bir mezhep olacaktı. Akılcı bir ekolün akıl almaz baskılara razı gelmesi, din bir tarafa aklın onay vermeyeceği bir tutum olduğunu en iyi bilen yine onlar olmalıydı. Siyasilerden yararlanma çabası onların gözlerini ve basiretlerini bir dönem kapattığı için yıpranmışlar, sonra da toparlanmak kolay olmamıştır.

İslam'ın kendi içinde oluşan bu düşünce tarzı özgün görüşleriyle özgün bir itikâdi fırka ve kelâm okulu olarak varlığını korumuştur. Müslümanlar aklî yorumlarla dini savunmaya ihtiyaç duyduklarından Mu'tezile'den yararlanma ihtiyacı duymuş ve onların aleyhinde söylenenler belirli bir zaman sonra azalmıştır. Onlara olumsuz bakmama deneyimine girenler, geçmişin müminler arasındaki çekişmelerine ara vermeye ihtiyaç duyacaklardır. Özellikle dışa açılma sürecinde Mu'tezile'nin dini savunma deneyimi ve kullandığı yöntemler yararlı olacaktır.

İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini

Yrd.Doç.Dr. Nuri KAHVECİ*

Özet

Bu çalışmada menfaatlerin hukuki konumları belirlenmeye çalışılmış, bu itibarla menfaatlerin aynılara bağlı arazlar olarak nitelendirildiklerine vurgu yapılmıştır. Ayrıca menfaatlerin maddi mallar gibi değerlendirilerek akitlere konu olup olamayacağı hususuna değinilmiştir. Geçmiş dönem İslam hukukçularının menfaatlerin zarar doğurucu fiiller karşısındaki konumlarıyla ilgili yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır. Sözleşmeye konu olabilecekleri kabul edilen menfaatlerin zarar doğurucu fiile maruz kalmaları halinde tazmin zorunluluğunun bulunup bulunmadığı meselesi de tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Menfaat, Zarar, Tazminat, İslam Hukuku

Compensation Of Benefits In Islamic Law

Abstract

In this article, it is defined jurristical status of benefits and it is emphasized that benefits are attributed depen on essences. Besides, the benefits may be subject of commercial contrats like physical goods on occound of law. Otherwise, in this researceh, it is emphasized that classical Islamic jurists were argumentin status of benefits. The benefits may be occur subject of hire contrats. If there is damage of benefits, it must be paid. This condition is named compensation of benefits.

Key Words: Benefit, Damage, Compensation, Islamic Law

* KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
nurikahveci@ksu.edu.tr

Giriş

Genel hatlarıyla menkul veya gayri menkul mallardan yararlanma ve hizmet sözleşmesiyle insanların sağladığı menfaatlerin, asıllarından bağımsız düşünülerek her hangi bir zarar doğurucu fiile maruz kalmaları sonucunda tazminata konu olup olamayacakları meselesinin değerlendirilmesi hukuken bazı problemlerin çözümü açısından önemlidir. Burada bir nevi araz olan menfaatlerin bağlı oldukları aynlardan ayrı düşünülerek aynlar gibi kabul edilip edilmemesiyle ilgili geçmiş dönem İslam hukukçularının yaklaşımları ortaya konulduktan sonra farklı yaklaşımların olup olamayacağı irdelenecektir.

Menfaat kavramının hak kavramıyla yakın ilişkisi bulunmaktadır. İslam hukukunda yer alan hükümlerin hemen hemen tamamı gerek toplumun gerekse fertlerin menfaat ve maslahatlarını gerçekleştirme gayesine yönelik olarak izah edilmeye çalışıldığı gibi hak teorisi de menfaat ve maslahat temeline oturtularak açıklanmaya çalışılmıştır.

Menfaat kavramı iktisat bilimi açısından ise, bir hazzın temini anlamında kullanılır. Ayrıca menfaat kavramının anlam alanına bir zararın veya elem verici bir hususun insanlardan uzaklaştırılması da dahil edilmektedir. Nitekim bu husus, Mecelle’de yer alan “*Def’i mefasit celbi menafi’dan evladır*”¹ şeklindeki külli kaideye insanlara yarar sağlama anlamında kullanılmıştır.

İslam hukukçularının maddi mallar için belirlemiş oldukları unsurların menfaatlerde bulunup bulunmadığı meselesi de konu açısından önemlidir. Bundan dolayı öncelikle menfaatlerin hukuki mahiyetlerinin belirlenmesi ve buna göre tazminata konu olup olamayacakları ya da hangi hallerde tazmin edilmeleri gerektiği hususlarının tesbitine çalışılacaktır.

1. Hukuki Mahiyeti Açısından Menfaatler

¹ Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1986, mad. 30.

Kelime olarak, fayda, yarar, hayır², iyiye götüren, maddi manevi kendisinden istifade edilen şey³ gibi anlamları bulunan menfaat, İslam hukuk literatüründe çoğu zaman maslahat ile eş anlamlı kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada daha çok menfaat, hukuki kavram olarak evde iskan etme, arabayı kullanma, dükkandan yararlanma veya bir takım işlerin yürütülmesi için insanların hizmetlerinden istifade etmeden kaynaklanan faydalanmayı ifade edecek şekilde değerlendirilecektir.

İlke olarak sadece maddi mallar üzerinde mülkiyet hakkı doğacağı kabul edilmektedir. Fikir ürünü eserler gibi maddi olmayan değerler ile alacaklar üzerinde mülkiyet hakkının doğmayacağı kabul edilmiştir. Mülkiyet hakkının kapsamına, asıl eşya ile birlikte onun mütemmim cüzleri ve teferruatı da dahildir⁴. Bunlar ancak asıl eşya ile birlikte mülkiyete konu olmaktadır. Menfaatler de hukuken bu kabilden değerlendirilmektedirler. Bundan dolayı menfaatler tek başlarına, ayndan bağımsız olarak, hukuki işlemlere konu edildiğinde üzerinde milkü'l-menfaa ve milkü'l-intifâ niteliğindeki sınırlı aynî haklar kurulabilir. Bu işlemler temelde kira, vasiyet, vakıf ve iâre gibi hukuki işlemlerdir. Ancak Hanefiler, menfaatin mali değerden yoksun ve konum itibarıyla ayndan daha düşük seviyede bulunduğunu varsaydıklarından menfaatlerin hukuki işlemlere konu olmasını sınırlı şartlarda kabul etmişlerdir⁵.

İslam hukukçularının malı bütüncül bir bakışla değil bu şekilde ayn-menfaat şeklindeki iki ayrı parçadan oluşuyor gibi algılamaları İslam hukukunun diğer hukuk sistemlerinden farklı ve orijinal bir yönü olarak da değerlendirilebilir. Bu anlamda İslam hukukunun eşya ile ilgili tasarımı gerek Roma gerekse kara Avrupa'sı hukuk sistemlerinden belirgin bir şe-

² İbn Manzûr, Ebi Fadl Cemaluddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994, VIII, 359.

³ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, 288.

⁴ Akıntürk, Turgut, *Temel Hukuk*, Ankara, 1983, 199.

⁵ Hacak, Hasan, "Menfaat", DİA, İstanbul, 2004, XXIX, 133.

kilde farklıdır. Bu iki hukuk sisteminde böyle bir ayırıma rastlanmayıp eşyanın satımında olduğu gibi kira akdinde de akdin konusu yine eşyanın kendisidir⁶. Roma hukukundan gelen maddi ve gayri maddi mal ayırımı ilk bakışta ayn-menfaat ayırımını çağrışırsa da aslında bu iki ayırım arasında her hangi bir ilişki bulunmamaktadır. Buradaki maddi mal ve gayri maddi mal ayırımı özellikle normal mallarla fikir ve sanat eserlerini ayırmak için yapılmıştır. Bu durum ise, eşya hukuku ile fikir hakları hukukunun konularını birbirinden ayırmayı amaçlamaktadır⁷.

İslam hukuku doktrinindeki bir yaklaşıma göre, menfaat, bizatihi kaim olan, aklen, varlığından söz edebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlanan aynların⁸ heyet ve şekil olarak onlardan istenilen faydanın elde edilmesine müsait ve hazır durumda bulunması halini ifade eder⁹. Örneğin, çok sağlam yapılı bir çelik kasa içine konulacak para gibi kıymetli eşyaların korunması için uygun bir ortam oluşturmasının yanında ayrıca hırsızlık olaylarına karşı güven vermesi de onun diğer önemli bir fonksiyonu yerine getirdiğini ifade eder. Bu ve benzeri özellikleriyle çelik kasa aynı özellikleri taşımayan diğerlerinden ayrılmaktadır. Buradaki ayırıcı vasıf da onun sağladığı menfaatten kaynaklanır.

Malların insanlara sağlamış olduğu menfaatlerin hukuki konumlarıyla ilgili İslam hukuk doktrinde farklı görüşler mevcuttur. Genel olarak İslam hukukçuları bir maldan yararlanılması, bir eşyanın kullanılması, bir insanın hizmetinden istifade edilmesi gibi yollarla elde edildiğini varsaydıkları faydalanmayı menfaat olarak nitelendirip ona bir varlık atfederler. Bu yaklaşım eşyanın iki ayrı varlıktan meydana geldiğini ifade

⁶ Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara, 1991, 185.

⁷ Hacak, Hasan, "Mal", DİA, İstanbul, 2003, XXVII, 463.

⁸ De Vuax, B. Cara, "Cevher", Çev.: Heyet, Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997, III, 124.

⁹ Zencânî, Şihabüddin Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcû'l-Furû' ale'l-Usûl*, Dımeşk, 1962, 111.

eder. Bunlar varlığıyla bizzat eşyanın kendisi ile bu eşyanın kullanılmasıyla sağlanan veya onun faydalanmaya dönük yönü olarak görülen menfaatidir. İslam hukukçularının bu yaklaşımı eşyanın cevher ve arazlardan oluştuğunu anlatmaktadır. Buna göre ayn eşyanın cevherini, menfaat ise onun arazlarını oluşturmaktadır¹⁰.

Cevher, kısaca, kendisi bizatihi var olup, mevcut olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan varlıktır. Cevher daima başka bir şey ile kaim olan arazın zıddıdır. Nitekim cisim mantıken renkten önce gelir ve ona nispetle, cevher telakki edilmiştir. Renk gibi diğer vasıflar ise cisme nispetle araz kabul edilirler¹¹. Araz ise, genel olarak cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen bir kavramdır. Araz cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak her hangi bir konuya dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun yok olmasıyla ortadan kalkan şeydir¹². Dolayısıyla araz her hangi bir cevhere arız olan ve bu cevherin zatından hariç bulunan bir vasıftır¹³. Bu manada cisimlerin arazlardan uzak düşünülmesi de zordur¹⁴.

Genel anlamda arazlar eşyanın rengi, kokusu, biçimi, hareketi, bulunduğu durum gibi sıfatları olduğundan bir aynın kullanılması ve ondan istifade edilmesi de kategori olarak bu vasıflardan ibarettir. Dolayısıyla menfaat diye isimlendirilen şey konum itibariyle arazdır¹⁵. Arabaya binmek, evde oturmak, bir kimse için iş yapmak gibi durumların hepsi arazdır. Ayn üzerinde gerçekleşen bu husus, arazlara ait genel özellikler doğrultusunda peş peşe iki anda varlığını sürdüremeyip varlı-

¹⁰ Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001, XI, 86; Kadızâde Şemsüddin Ahmed, *Netâicü'l-Efkâr*, Beyrut, ts., IX, 356.

¹¹ De Vuax, III, 124.

¹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", DİA, İstanbul, 1991, III, 338.

¹³ Yaltkaya, M. Şerafettin, "Araz", Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997, I, 557.

¹⁴ Yüksel, Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986, 14.

¹⁵ Zencânî, 110.

ğa geldiklerinin hemen arkasından yok olurlar¹⁶.

Hanefi hukukçular, genel itibariyle menfaatleri ayn olarak nitelendirilen maddi mallar gibi değerlendirmemişlerdir. Onlara göre, menfaatler sadece ortaya çıktıkları anda mevcut olup maddi mallar gibi biriktirilmeleri, işgal edilmeleri ve ihrazları mümkün değildir. Çünkü menfaatler belirli zamanlarda ortaya çıkarlar, ortaya çıkmadan önce ise, hukuki tabirle madümdurlar ve elde edilmekle de yine yok olacaklardır. Menfaatlerin mal edinilmesi (temevvül) mümkün olmadığından bunlar iktisadi anlamda mal olma sıfatını da haiz değildirler¹⁷. İhraz edilmeleri mümkün görülmeeyen menfaatlerin hukuki anlamda değer taşımaları da düşünülmemektedir¹⁸. Yine Hanefilere göre, eşyanın hukuki değeri sadece onun aynında mevcut olup, menfaatler ise, aynlardan bağımsız olarak hukuki değer taşımazlar.

İslam hukuku doktrindeki genel yaklaşıma göre bir malın mütekavvim oluşundan maksat, onun muhrez mal olmasıdır. Buradan hareketle Hanefi hukukçular menfaatlerde mütekavvimlik vasfının olmadığını ileri sürmektedirler. Ayrıca menfaatin madümiyeti de mütekavvim olmasına manidir. Bundan dolayı Hanefi mezhebinde *menfaatler tek başına mütekavvim mal sayılmazlar* şeklinde bir kaide konulmuştur¹⁹.

Hanefi hukukçulara göre, aynlardaki gibi

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 86; XV, 82; Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü'l-Serahsî*, Beyrut, ts., I, 56.

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 87; Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabü Bedai'u's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut, 1986, VII, 145; Zeylâi, Osman b. Ali, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut, ts., V, 234; Debûsî, Ubeydullah b. Ömer, *Te'sisu'n-Nazâr*, Kahire, ts., 86; Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li Dirâseti's-Şeri'âti'l-İslâmiyye*, Bağdad, 1969, 219; Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Şer'iyye*, Kuveyt, ts., 26; Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyâtü'd-Damân*, Dımeşk, 1982, 120; Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcare Akdi* (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum, 1982, 35.

¹⁸ Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm (Şerhu Kavaidi'l-Küllîye)*, İstanbul, r.:1330, I, 795.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 86; Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fikhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd (el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âmm)*, Dımeşk, 1963, III, 145; Bardakoğlu, *İcare*, 35.

mutekavvimlik özelliği taşımayan ve tek başlarına sözleşmelere konu olmaları hukuken mümkün görülmeyen menfaatler, kira, ariyet, vakıf gibi bazı özel akitlerin konusu olduklarında, mülk olabilecekleri ve konu oldukları sözleşme sayesinde mutekavvimlik kazanacakları kabul edilmektedir²⁰. Zira menfaatlerin belirli bazı akitlere konu olabileceği hususunda nasslar bulunduğu gibi, bu konuda cari olan örf ve adet de mevcuttur. Ayrıca menfaatlerin belirli akitlere konu olmaları insanlar açısından bir ihtiyaç olduğu gibi burada zaruret de söz konusu olmaktadır. Yine Hanefiler, menfaat üzerine akit yapan iki tarafın rızalarının bulunması halinde menfaatlerin aynlarda olduğu gibi mutekavvim olarak kabul edilebileceğini, dolayısıyla akitlere de konu olabileceğini kabul etmişlerdir²¹.

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı gibi Hanefiler, cevherin arazdan üstün olduğu prensibine benzer şekilde aynın menfaatten üstün olacağını, dolayısıyla aralarında bir eşitsizliğin bulunduğunu varsaymaktadırlar²². Bu yaklaşımın sonucu olarak onlar menfaatlerin hukuki işlemlere konu olmasını belirli muamelelerle sınırlandırmışlardır. Menfaatlerin hukuki işlemlere konu olmasındaki dayanakları da bir nevi istisnai olup istihsan deliline dayanmaktadır²³. Örneğin menfaatin satışı anlamındaki kira sözleşmelerinde akit yapıldığı anda madûm olan menfaat kiralayanın kiraladığı maldan yararlanmaya başlamasıyla peyder pey meydana gelmekte, aynı şekilde malını kiraya veren de kira bedelini peyder pey hak etmektedir²⁴.

Hanefî doktrinin hakim olduğu Mecelle’de kural olarak menfaatlerin tazmini kabul edilmemekle birlikte²⁵, menfaatler

²⁰ Serahsî, *Mebûsût*, XI, 86; Hafif, Ali, *Muâmelât*, 45; Zuhaylî, *Damân*, 120

²¹ Zeylâî, V, 234; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 120

²² Ali Haydar, I, 671.

²³ Kâsânî, IV, 173; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts., VI, 166.

²⁴ Serahsî, *el-Mebûsût*, XV, 82, vd; Kâsânî, IV, 201; Kadızâde, IX, 61, 70 – 71.

²⁵ Mecelle, 596

mülk olarak nitelendirilmiştir²⁶. Buradaki çelişkili gibi görünen durum aslında toplumsal açıdan menfaatlerin sözleşmelere konu olmalarına duyulan ihtiyaçtan ve bu konudaki yaygın uygulamadan kaynaklanmaktadır.

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise, araz olarak nitelendirilen menfaatler bağlı oldukları aynlardan müstakil olarak hukuki ve iktisadi bir değer taşıdıkları kabul edilmektedirler. Bu yaklaşımın sonucu olarak menfaatler, gerçek anlamda olmasa bile hükmen mal özelliği taşırlar²⁷. Bu durum menfaatlerin aynı zamanda mütekavvim olma niteliğini haiz olduklarının kabulü anlamına gelmektedir²⁸. Çünkü maddi malların insanların yararlanmaları için yaratılmış oldukları şüphesizdir. Menfaatler de bu özelliğe sahiptirler. Genel yaklaşıma göre kendisinden istifade edilebilen aynlar hukuken mal olarak kabul edilir. Zira mallarda esas olan istifade edilebilir özellikte olmalarıdır. Genel anlamda kendisinden fayda temin edilemeyen şeyler mal olarak nitelendirilmezler²⁹. Bu yaklaşımdan da anlaşılabileceği gibi İslam hukukçularının çoğunluğu ayn ile menfaat arasında bir fark görmeyip her ikisini hukuki açıdan eşit kabul etmektedir. Bu durum menfaatlerin sadece akitlere konu olması haliyle sınırlı olmayıp menfaatler hukuki anlamda her bakımdan aynlara denk kabul edilmiştir. Bunun doğal sonucu olarak aynların konu olabileceği her türlü hukuki işlemlere menfaatlerin de konu olabileceği kabul edilir.

Menfaatleri aynlar gibi mal olarak kabul eden İslam hukukçularına göre menfaatler aslen, hükmen ve örfen olmak üzere üç ayrı açıdan mal olma özelliği taşımaktadırlar.

²⁶ Mecelle, 125

²⁷ Zencânî, 111.

²⁸ Şirbini, Şeyh Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni' Elfâzi'l-Minhâc*, İstanbul, 1959, II, 286; Debûsî, 86; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, İstanbul, r.: 1328, 130.

²⁹ İbn Rüşd, Kadı Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed (Marûf İbn Rüşd el-Hafid), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985, II, 184; Zeylâi, V, 234; Seyyid Bey, 130; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhayli, *Damân*, 122

Menfaatlerin aslen mal kabul edilmeleri, insanoğlunun faydalanıp ihtiyaçlarını gidermesi maslahatı için yaratılmış olma özelliklerine binaendir. Buradaki maslahat, aslında eşyanın bizzat kendisiyle değil onun sağladığı menfaatle gerçekleşebilir. Aynların mal olarak nitelendirilmesi de ancak onların menfaatleri itibarıyla söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı bir şeyin piyasa değeri olarak da kabul edilen maddi değeri onun menfaatlerinin derecesine eşittir³⁰. Örneğin, Müslümanlar açısından bir menfaat temin edilemeyecek olan şaraba bir değer atfedilmeyip Müslümanlar için mal kabul edilmemesi durumu böyledir.

Menfaatlerin örf açısından mal görülmeleri, her hangi bir şeyin kiralanmasının ticaret çeşitleri arasında kabul edilmesi şeklindeki uygulamaya dayanır. Çok genel tanımıyla ticaret, malı mal ile mübadele etmektir. Bunun için bir şirketin ticaret yapmak üzere görev ve yetki verdiği ortağı bu yetkiye dayanarak bir şey kiralama hakkına da sahiptir. Şayet menfaatler mal olarak kabul edilmeseydi, ticaretle görevli şirket ortağının bir şeyi kiralama hakkına sahip olmaması gerekirdi. Zira ticaretle görevlendirilmiş olan şirket ortağı bir malı mal olmayan bir şey ile değiştirme hakkına sahip değildir³¹. Örneğin, ticaret yapmakla görevlendirilen, Müslümanlara et ticareti yapan şirketin ortağı, şirketin parasını vererek domuz eti satın alma hakkına sahip değildir.

Menfaatler aslen de mal olarak kabul edilir. Çünkü çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularına göre menfaatler nikah akdinde mehir olarak kabul edilmektedir³². Onların bu görüşleri, Kur'an'daki, "... Bana iki yıl çalışmana karşılık bu iki kız-

³⁰ Seyyid Bey, 130.

³¹ Seyyid Bey, 131.

³² Şafi'i, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts., VIII, 223; Ceziri, Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mısır, 1969, IV, 106-107; Ahmed Ferec, Seyyid Ahmed, *ez-Zevâc ve Ahkâmuhu fî Mezhebi Ehli's-Sünne*, Beyrut, 1989, 164; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İstanbul, 1983, 290.

dan birini sana nikahlamak istiyorum...”³³ ayetiyle, Hz. Peygamber’in, “...Seni Kur’an’dan yanında (ezberinde) olan karşılığı evlendirdim”³⁴ ve “Seni ona Kur’an öğretmen karşılığı onunla evlendirdim”³⁵ şeklindeki hadisleridir. Kur’an’daki, “... Bunlardan başkasını namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı. Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin...”³⁶ ayetiyle de mehirlerin mal olduğu ifade edildiğine göre menfaatler de hükmen mal olarak kabul edilmelidir³⁷.

Menfaatleri aynlar gibi mal olarak kabul eden İslam hukukçuları onların aynı zamanda mütekavvim olduklarını da iddia etmektedir. Onlara göre mütekavvimlik bir kıymet taşımaktan ve muhterem olmaktan ibarettir. Menfaatler de insanlar arasında önemli değerlere sahiptir. İnsanlar aynaları menfaatlerinden dolayı alıp satarak değiştirirler. Bunun için malları mütekavvim kılan şeyin menfaat olduğu açıktır. Kendisinde mütekavvimlik özelliği bulunmayan bir şeyin başkasını mütekavvim yapması mümkün olamayacağı için menfaatlerin mütekavvim oldukları açıkça ortadadır³⁸.

2. Menfaatlerin Zarara Uğraması

Bir araz olarak kabul edilen menfaatlere karşı işlenen haksız fiillerin, maddi mallarda olduğu gibi, zarar doğurup doğurmayacağı ve bu zararların tazmini konusu da İslam hukuk doktrininde tartışmalı hususlar arasında yer almaktadır. Konuyla ilgili farklı görüşler mezheplerin meseleye bakış açılarından kaynaklanmıştır. Bu bakış açılarının odaklandığı hu-

³³ el-Kasâs 28/27.

³⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Fedailü'l-Kur'an 21, Nikah 37, 40 İstanbul, ts.; Darimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî, *es-Sünen*, Nikah 19, Beyrut, 1987; Ebu Davud, Süleyman İbnü'l-Eş'âsi's-Sicistânî, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, 1988; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, ts.; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, 1975.

³⁵ İbn Mâce, Nikah 17.

³⁶ en-Nisa 4/24.

³⁷ Seyyid Bey, 131.

³⁸ Seyyid Bey, 132.

sus da menfaatlerin maddi mallar gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda yoğunlaşmaktadır.

Hukuki konumlarını belirlemeye çalıştığımız menfaatlere karşı meydana gelen zarar doğurucu haksız fiiller neticesinde oluşan mahrumiyetlerin tazmini gereken diğer zararlar gibi değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususu da geçmiş dönem İslam hukukçuları arasında ihtilafıdır. Hanefî hukukçulara göre, menfaatler tek başlarına varlıklarını koruyamadığı için madûm olarak kabul edilirler ve bunların aslen gasp ve itlaf gibi haksız fiillere maruz kalmaları imkansızdır. Buna göre, bir eşyayı gasp eden kişi ondan menfaatlenmiş olsa bile, gasp edilen şeye hiçbir zarar vermeden, bir müddet sonra gasp ettiği haliyle sahibine teslim etmesi durumunda, gasp edilene verilmiş bir zarar söz konusu olmadığı için onun menfaatinin de zarara uğramadığı kabul edilir³⁹.

Menfaatlerin kendilerini araz olarak kabul etmekle birlikte hukuken cevher ile eş değerde gören İslam hukukçularının çoğunluğuna göre ise, menfaatlere karşı yapılan haksız saldırılar sonucu oluşan menfaat kayıpları bir malın telef veya gasp edilmesinde olduğu gibi zarar doğurucu eylem olduğu kesindir⁴⁰. Örneğin, bir araba, ev veya hayvan gasp eden kişi ya da bunlara benzer nitelikte olup gelir getirebilecek özellikteki malları gasp eden kişinin sırf kendisinin bile onlardan faydalanmış olması gasp edilen şey için bir zararın varlığını gerektirmektedir⁴¹.

³⁹ Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-Fukaha*, Beyrut, ts., 177; Debusî, 86; Kenânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Akdi'l-Muzam li'l-Hükkâm fîmâ Yercî Beyne Eydihim Mine'l-Ukûd ve'l-Ahkâm*, Beyrut, ts., II, 72-73; Hafif, *Muâmelât*, 408.

⁴⁰ Hacak, "Menfaat", 133.

⁴¹ Taberî, *İhtilâf*, 176; Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Firuzabadi, *el-Mühezzeb fi'l-Fikhi'l-İmâmi's-Safi'i*, Mısır, ts., II, 377, 381; İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Umde fi'l-Fikhi'l-Hanbelî*, Beyrut, 1991, 166; Nevevî, Ebu Zekerîya Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*, Beyrut, ts., XIV, 274; Merdâvî, Alaüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, Beyrut, 1957, VI, 128; Bacûrî, İbn İbrahim, *Hâşiyetü'l-Bacûrî alâ Şerhi'l-'Izzî*, Beyrut, ts., II, 13; İbn Abdilber, Ebu

3. Menfaatlerin Tazmini

İslam hukukçuları esasen genel mahiyeti itibariyle her türlü zararın kendine uygun bir şekilde tazminine ait meseleleri geniş bir şekilde hukuki yönleriyle değerlendirmiş ve buna ait bir doktrin oluşturmuşlardır⁴². Bu doktrinde karşılaşılan farklı görüşler belirlenerek özelde menfaatlerin tazmini hususu öne çıkarılmaya çalışılacaktır.

Aynlarla eşit olup olmadığı ve zarara uğrayıp uğramayacakları hususunda farklı görüşlerin bulunduğu İslam hukuk doktrininde, bunun neticesi olarak menfaatlerin tazmin edilip edilmeyeceği konusunda da değişik yaklaşımlar mevcuttur. Özellikle ilk dönem Hanefî hukukçulara göre, zatında mutekavvim olma özelliği barındırmayan bir şeyin zarara uğraması söz konusu olamayacağı için her hangi bir karşılık gerekmez. Bunun doğal sonucu olarak menfaatlerin tazmin edilmeyeceği esası doğmaktadır⁴³. Bu durum, daha önce de ifade edildiği gibi cevher ile arazların birbirine denk kabul edilmeyişi yaklaşımına dayanmaktadır. Bu anlayışa sahip İslam hukukçuları, menfaatlerin bağımsız bir şekilde mutlak manada zarara uğramayacakları görüşünde oldukları için tazminata konu olmayacakları kanaatindedirler. Ancak çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularının görüşüne göre menfaatler araz olmalarına rağmen hukuken aynla eşdeğerde kabul edildiklerinden aynlar gibi zarara uğramaları durumunda tazmin edilmeleri zorunludur⁴⁴.

Menfaatler konusunda İslam hukukçuları arasındaki bu

Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Kitabü'l-Kâfî fî'l-Fıkhi Ehli'l-Medineti'l-Malikî*, Riyad, 1980, II, 844; Hısnî, Takıyuddin Ebi Bekir b. Muhammed el-Huseynî eş-Şafiî, *Kifâyetü'l-İhtiyâr fî Halli Çayeti'l-İhtisâr*, Beyrut, 1996, 399.

⁴² Bilmen, VIII, 273.

⁴³ Semerkandî, Alaaddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, 1984, III, 90; Senhurî, Abdurrezzak, *Mesâdirü'l-Hak fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1984, VI, 171.

⁴⁴ Seyyid Bey, 127; Zuhaylî, *Damân*, 120.

farklı yaklaşım, menfaatlerin maddi mallar gibi mutekavvim niteliğini haiz olarak kabul edilip edilemeyeceği konusundaki yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Zira menfaatlerin tazminata konu olamayacağı görüşünde olan İslam hukukçularına göre menfaatler ile maddi mallar arasında şekil ve mana bakımından her hangi bir benzerlik bulunmadığından menfaatler maddi malların sahip olduğu özelliği taşımazlar⁴⁵. Maddi mallar somut oldukları halde menfaatler daha çok soyut niteliktedirler. Bundan dolayı haksız saldırılara maruz kalmaları halinde maddi bir değerle karşılanmaları bir açıdan mümkün görülmediğinden menfaatlere karşı haksız fiil işleyen kişi için her hangi bir tazmin borcunun doğmayacağı değerlendirilmesi yapılmıştır.

Hanefiler menfaatlerin tam olarak veya eksik bir şekilde karşılığının bulunamayacağı gerekçesinden hareketle ve misli gayrı makul ile bunların tazmin edileceği hususunda ne doğrudan bir nass ne de bu hususa delalet eden bir nass bulunmadığı için tazmin edilmelerini hukuken doğru bulmazlar⁴⁶.

Hanefi hukukçulara göre, zarar doğurucu nitelikte bir haksız fiile maruz kalan nesnenin tazmine konu olabilmesi için onun mal olması gerekir. Onlara göre mal ise, iktisadi değeri olan ve insan tabiatının meylettiği, maddi niteliği bulunan varlıklar olarak tanımlanmaktadır⁴⁷. Buna göre iktisadi bir değer taşımayan ölü hayvan etinin ve tabaklanmamış derisinin, kan ve benzeri nesnelerinin ve Hanefilerce maddi bir varlığa sahip olarak kabul edilmeyen menfaatlerin gasp ve itlaf gibi haksız fiillere maruz kalması mümkün değildir. Aynı şekilde mal kabul edilmediği için hür bir çocuğun kaçırılması da gasp olarak kabul edilmez⁴⁸. Hanefi hukukçulara göre bir malın gasp gibi bir haksız fiile maruz kalması sonucu tazmine konu olabilmesi için onun mutekavvim, muhrez ve menkul gibi vasıflarının bu-

⁴⁵ Seyyid Bey, 127.

⁴⁶ Seyyid Bey, 130.

⁴⁷ Zerka, *Fıkıh*, III, 131.

⁴⁸ Aydın, M. Akif, "Gasp" DİA, İstanbul, 1996, XIII, 388.

lunması şarttır⁴⁹.

Hanefilerin genel yaklaşımı böyle olmakla birlikte bazı özel durumlarda onlar da menfaatin tazminini kabul etmektedirler. Onlar bu özel durumlarda menfaat karşılığında tazminat olarak ecr-i misil ödenmesi gerektiği görüşündedirler. Buna göre özel durum olarak istisna edilen bir vakfa veya yetime ait olan ya da kiralık bulunan bir malın gasp ve benzeri haksız fiille menfaatlenilmesine engel olan kişi bunu kullansa da, âtil olarak bekletse de, ecr-i misil ödemek zorundadır. Aynı durum gasp edilerek kiraya verilen mallar için de söz konusudur. Yalnız bu durumda gâsıbın almış olduğu kira (ecr-i müsemmâ) ecr-i misilden fazla ise aldığı kira bedelini, az ise ecr-i misli ödemek zorundadır. Kullanım sırasında taşınır veya taşınmaz malda bir eksilme meydana gelirse, Hanefî hukukçulara göre hem bu eksilmenin hem de menfaatin tazmini mümkün olmadığından, bedel-i noksân ile ecr-i misilden hangisi yüksek ise tazminat olarak onun ödenmesi gerekir. Şafî ve Hanbelîler ise, her ikisinin de ayrı ayrı tazmin edilmesi gerektiği kanaatinde-dirler⁵⁰.

Menfaati maddi mallar arasında kabul etmeyen Hanefî hukukçulara göre malın elde edilmesi, kazanılması, ihtiyaç duyulduğunda kullanılmak üzere saklanması ve biriktirilmesi mümkündür. Menfaatler ise, kazanılıp biriktirilebilir bir özelliğe sahip değildir. Çünkü menfaatler aynlara ait bir vasıftan ibarettir. Uzun bir müddet kalmaları mümkün değildir. Bunlar daha önce mevcut değilken sonradan ortaya çıkarlar ve yeniden kaybolabilecek özelliktedirler. Her an kaybolma özelliği gösteren şeylerin de mal olarak düşünülmesi doğru değildir⁵¹. Bu görüşe sahip İslam hukukçularına göre her ne kadar menfaatler hukuken mal kabul edilmezlerse de istihsan deliline dayanılarak belirli akitlerle mal haline gelerek akdin konusunu

⁴⁹ Zerka, *Fıkıh*, III, 143, v.d. Aydın, 388.

⁵⁰ Aydın, 391.

⁵¹ Zeylâi, V, 234; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhayli, *Damân*, 120.

oluşturabilirler. Kira ve ariyet gibi akitler⁵² bunun örnekleridir. Buradaki istihsanın dayanağı nasslar ve bu konudaki örfdür. Zira menfaatlerin akde konu olabileceğine dair nasslar mevcuttur. Bu hususta örf ve adet cari olduğu gibi zaruret de söz konusudur. Bütün bunlara ilave olarak iki tarafın rızasının bulunması durumunda menfaatlerin mutekavvim mal olarak kabul edilebileceği de ifade edilmektedir⁵³. Ancak bu gibi hallerde menfaatler aslen mal kabul edilmeyip hüküm itibariyle mal kabul edilirler⁵⁴. Aslında genel yaklaşım menfaatlerin, insanlara aynlardan faydalanma imkanı verdiği, kendilerinin hukuken mal olmadıkları yönündedir⁵⁵.

Menfaatler aynların özelliklerini taşımadıkları için maddi mal gibi kabul edilemeyeceği görüşünde olan İslam hukukçularına göre menfaat kabilinden sayılan haklar da maddi mallar gibi kabul edilmemişlerdir. Yani bu görüşte olanlara göre mallar ile ilgili olan hakk-ı şirb, hakk-ı hıdane, geçit hakkı, süknâ hakkı gibi gayr-ı menkullere bağlı haklar maddi mallar gibi kabul edilemezler⁵⁶.

Menfaatlerde mutekavvimlik özelliği de bulunmadığını söyleyen İslam hukukçuları bunun zorunlu sonucu olarak menfaatlerin fevtinde tazminat borcunun doğacağını da kabul etmezler. Zira İslam hukuku kaynaklarında menfaatlerin zayi olması durumunda tazminat borcunun doğacağına dair ne açık bir nass, ne de bu hususa delalet eden bir nass mevcuttur⁵⁷.

Hanefilerin bu konuya yaklaşımlarına örnek olması ba-

⁵² Serahsî, *Mebsut*, XV, 82; Merğînânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir er-Reşedânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986; III, 231; Debûsî, 86; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, II, 50; Zebidî, Muhammed Murteza, *Kitâbü 'Ukûdi'l-Cevâhiri'l-Münîfe*, Beyrut, 1985, 83; Meydânî, Abdulgani el-Ğanimî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts., II, 88.

⁵³ Zeylâî, V, 234; Zeydan, *Medhal*, 219; Zuhaylî, *Damân*, 120.

⁵⁴ Serahsî, *Mebsut*, XV, 83.

⁵⁵ Hafif, *Muâmelât*, 26.

⁵⁶ Kâsânî, VI, 189; Zeydan, *Medhal*, 218.

⁵⁷ Seyid Bey, 127.

kımından klasik fıkıh kitaplarındaki örneklerden birinde, birisi bir ev gasp edip içinde de bir müddet oturmuş bulunsa, bu oturmadan kendisine sağladığı menfaat için her hangi bir tazminat ödemeyeceği⁵⁸ değerlendirmesi yapılmıştır. Yine bunun gibi, bir kişi bir hayvan gasp edip sonra bu hayvanı kiraya vermiş bulunsa ya da ev gasp ederek kiralamış olsa gâsıbın aldığı ücret malı gasbedilen kişiye verilmez, bu gasbedenin hakkı kabul edilir⁵⁹. Ancak dinen bu ücret gasbedene helal olmayıp bunu tasadduk etmesi gerekir⁶⁰ yaklaşımı da konuya verilebilecek bir diğer örnektir. Hanefiler burada *ücret ile zaman müctemi' olmaz*⁶¹ kaidesini uygulamaktadırlar.

Hanefi hukukçulara göre, menfaat statüsünde olan insanın işgücü de ancak hizmet sözleşmesi gibi bir akde konu olması halinde tazminat söz konusu olabilir. Herhangi bir akde konu olmayan işgücü tazminat borcu doğurmaz. Konuyla ilgili klasik fıkıh kitaplarında yapılan değerlendirmelerden birinde, bir köleyi gasp ederek zorla çalıştıran veya hür bir insanı zorla hapseden ya da bir yerde tutan kişinin sırf bu fiilinden dolayı bir tazminat borcu altına girmeyeceği değerlendirilmesi yapılmıştır. Şayet köleyi gasp eden kişi onu çalıştırarak bir gelir elde etmiş ise, elde ettiği gelir diyaneten kendisine helal olmakla birlikte hukuken onun kabul edilir. Ancak ahlaken kölenin çalışmasından elde etmiş olduğu geliri kölenin sahibine vermesi uygun bulunmuş olup, bu meblağın kölenin sahibi için helal olacağı değerlendirilmesi yapılmıştır⁶².

Ancak bazı İslam hukukçuları hür bir kimseyi zorla kendi işinde ya da başka bir işte çalıştıran kişinin ecr-i misil diye isimlendirilen emsal değer ödemesi gerektiği şeklindeki yaklaşımın da Hanefi hukukçuların görüşü olduğunu ifade

⁵⁸ Debûsî, 86.

⁵⁹ Semerkandî, III, 91.

⁶⁰ Taberî, *İhtilâf*, 177; Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1991, VII, 218.

⁶¹ Mecelle, md., 86; Zuhaylî, *Fıkıh*, VII, 199.

⁶² Merğînânî, IV, 14; Zeylâî, V, 225; İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, VI, 188; Senhürî, *Mesâdir*, VI, 174.

etmişlerdir⁶³.

Çoğunluğu oluşturan İslam hukukçularının yaklaşımına göre ise, menfaatler mutekavvim özelliğine sahip mal olarak kabul edilmiştir⁶⁴. Çünkü aynlar insanların yararlanmaları için yaratılmış şeylerdir. Yararlanma bakımından menfaatler de bunlardan farklı değildirler. Genel bir değerlendirmeye göre bir aynın kendisinden istifade edilebiliyorsa o ayn mal olarak kabul edilir. Zira hukuki açıdan mallardan istifade etmek esastır. Fayda temin edilmeyen ve istifade olunamayan şeyler ise mal kabul edilmezler⁶⁵.

İslam hukuku doktrinde menfaatlerin mutekavvim mal olarak kabul edilip edilmeyeceği konusundaki farklı görüşler menfaatlerin hukuka aykırı fiillere maruz kalmaları durumunda, bu fiilin faili aleyhine bir tazminat borcunun doğup doğmayacağı ihtilafının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu konudaki farklı görüşlerin sonucu olarak kısaca, menfaatlerin mal olduğunu kabul etmeyen İslam hukukçuları, haksız fiiller karşısında tazminat borcunun doğmayacağı görüşündedirler⁶⁶. Menfaatleri mutekavvim mal olarak kabul eden İslam hukukçuları ise, diğer mallar gibi haklar ve menfaatlerin her hangi bir haksız saldırıya maruz kalmaları neticesinde meydana gelecek kayıpların faile yükletilecek bir tazminat yükümlülüğünü doğuracağı kanaatindedirler⁶⁷.

Yeri gelmişken İslam hukukçularının menfaatlerin kira gibi her hangi bir akde konu olmaları durumunda mal ile tazminlerinin zorunlu olacağı hususunda ittifak ettiklerini belirtmek gerekir. Buradaki ittifak, menfaatlerin akde konu olmasına insanların duydukları ihtiyaç konusundaki fikir birliğinin

⁶³ Hafif, *Damân*, I, 61.

⁶⁴ Zencânî, 110; Şirbinî, II, 286; Seyid Bey, 130.

⁶⁵ İbn Rüşd, 11, 184; Zeylâi, V, 234; Seyid Bey, 130; Zeydan, *Medhâl*, 219; Zuhayli, *Damân*, 122.

⁶⁶ Taberî, *İhtilâf*, 177; Debûsi, 86; Kenânî, II, 73; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye*, XXXI, 238; Hafif, *Muâmelât*, 26.

⁶⁷ Taberî, *İhtilâf*, 176; Debûsi, 86; İbn Abdilber, II, 844; Kenânî, II, 72.

bir sonucudur⁶⁸.

Bazı çağdaş İslam hukukçularının da tercih ettikleri gibi⁶⁹, konu günümüz sosyo-ekonomik şartları açısından değerlendirildiğinde, bu husustaki problemlerin tarafları haksızlığa uğratmadan çözüme kavuşturulması bakımından, bir kişinin başkasına ait malların menfaatlerine verdiği zarardan dolayı tazminat borcunun doğması gerektiği ilkesinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan ihtiyaçlarının giderek arttığı günümüzde menfaatlerin tazmin edilmemesi yönündeki yaklaşımların istismar yolunu açması⁷⁰ muhtemel görünmektedir. Bunun neticesi olarak da adeta menfaat kaybıyla sonuçlanan zararlara razı olma anlayışı benimsenmiş olacaktır. Böyle bir yaklaşımın hukuk mantığına uygun almayacağı ortadadır. İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de her konuda adaletli davranmak övülmüş⁷¹, haksızlık yapmak ve zulmetmek ise yerilmiştir⁷². Günümüzde artarak gelişen fikri ve sınai haklar ile telif hakları gibi pek çok hak ve menfaatin korunmasına dönük hükümlere dayanak olması açısından, bunların zarar verici fiillere maruz kalmaları halinde tazminat borcunun doğacağının kabul edilmesinin hukukun gayesine daha uygun olduğu söylenebilir.

Günümüzde kısaca mallar, bir zarara uğradıkları zaman nasıl bu zararın tazmini zorunlu olup, mala zarar veren şahıs onu tazmin ediyorsa hak ve menfaatlerin de ihlal sebebiyle meydana gelen zararların tazmin edilmeleri gerektiği noktasına

⁶⁸ Serahsî, *Mebûsât*, XV, 82; İbn Rüşd, II, 193; Merğînânî, III, 231; Mevsilî, II, 50; Şirbinî, II, 332; Ğamrâvî, Muhammed ez-Zuhri, *es-Siracü'l-Vehhâc*, İstanbul, ts., 287; Meydânî, II, 88; Seyyid Bey, 132; Senhuri, *Mesâdir*, VI, 237; Ali Hafif, *Muâmelât*, 26; Zuhaylî, *Damân*, 163; Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyâtü'd-Damân fi'l-Fikhi'l-İslâmiyyi'l-Âmm*, Kuveyt, 1986, 65.

⁶⁹ Seyyid Bey, 138; Zeydan, *Medhâl*, 220.

⁷⁰ Seyyid Bey, 138.

⁷¹ Maide: 5 /42.

⁷² Alu İmran: 3 /57.

gelinmiştir⁷³. Buna göre menfaatlere ne surette olursa olsun zarar veren kişi mağdur lehine tazminat ödemekle mükellef kılınmalıdır.

Sonuç

Geçmiş dönem İslam hukukçuları menfaatleri temellen-dirirken ayn ve araz ayırımından hareket ederek menfaatlerin aynlara bağlı arazlar oldukları şeklinde bir yaklaşım sergile-mişlerdir. Bütün İslam hukukçuları bu konuda hemfikir olma-larına rağmen, özellikle Hanefî hukukçular, ayna bağlı olarak varlıkları kabul edilen menfaatlerin aynlarla eşdeğerde olma-dıkları gerçeğini vurgulayarak bunların aynlarla aynı hukuki statüde değerlendirilmelerini uygun bulmamışlardır. Onlara göre araz olan menfaatler aynlara nispetle daha düşük seviye-dedirler. Bunun sonucu olarak da, bunların ihtiyaç ve masla-hat gibi özel durumlar olmaksızın, tek başlarına akitlere konu olamayacaklarını savunmuşlardır. Buna karşılık diğer İslam hukukçuları özellikle akde konu olma ve zarar verici fiillere maruz kalma açısından araz niteliğindeki menfaatlerle onların bağlı olduğu aynlar arasında her hangi bir fark gözetmemişler-dir.

Bu iki ayrı yaklaşım menfaatlerin tazmin edilip edilme-yeceği konusunda iki farklı değerlendirmenin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Menfaatleri aynlardan düşük seviye-de varsayan İslam hukukçularına göre zarar doğurucu bir fiile maruz kalan menfaatlerin mutlak olarak tazminleri söz konu-su olmamaktadır. Menfaatleri aynlarla eşit kabul eden İslam hukukçuları ise, onların zarar doğurucu fiile maruz kalmaları halinde aynlarda olduğu gibi tazmin edilmelerini zorunlu gör-mektedir. Ancak bütün İslam hukukçularının özel durumlarda ve sözleşmelere konu olmaları halinde mal olarak değerlendi-ri-leceği ve ihlali halinde tazmin edilmeleri gerektiği hususunda hemfikir olduklarını belirtmek gerekir.

⁷³ Seyyid Bey, 132.

Sonuç olarak günün şartları da dikkate alındığında menfaatlerin tazminiyle ilgili geçmiş dönem İslam hukukçularının çoğunluğunun yaklaşımları doğrultusunda her türlü zarar verici fiile maruz kalmalarıyla mutlak anlamda tazmin edilmelerinin hukukun gayesi ve hakların korunması bağlamında daha isabetli olacağı kanaatini taşıyoruz.

Kaynakça

- Ahmed Ferec, Seyyid Ahmed, *ez-Zevâc ve Ahkâmuhu fî Mezhebi Ehli's-Sünne*, Beyrut, 1989.
- Akıntürk, Turgut, *Temel Hukuk*, Ankara, 1983.
- Akıntürk, Turgut, *Borçlar Hukuku*, Ankara, 1991.
- Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm (Şerhu Kavaidi'l-Küllîye)*, İstanbul, r.:1330.
- Aydın, M. Akif, "Gasp" DİA, İstanbul, 1996.
- Bacûrî, İbn İbrahim, *Hâşiyetü'l-Bacûrî alâ Şerhi'l-'İzzî*, Beyrut, ts.
- Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda ve Modern Hukukta İcare Akdi* (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum, 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, Fedailü'l-Kur'an 21, Nikah 37, 40 İstanbul, ts.
- Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fıkh Ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mısır, 1969.
- Darimî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî, *es-Sünen*, Beyrut, 1987.
- De Vuax, B. Cara, "Cevher", Çev.: Heyet, Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer, *Te'sisu'n-Nazâr*, Kahire, ts.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İstanbul, 1983.

- Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'âsi's-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut, 1988.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998.
- Feyzullah, Muhammed Fevzi, *Nazariyâtü'd-Damân fi'l-Fıkhî'l-İslâmiyyi'l-Âmm*, Kuveyt, 1986.
- Hacak, Hasan, “Mal”, DİA, İstanbul, 2003, XXVII, 463.
- Hacak, Hasan, “Menfaat”, DİA, İstanbul, 2004, XXIX, 133.
- Hafif, Ali, *Ahkâmü'l-Muâmelâti's-Şer'iyye*, Kuveyt, ts.
- Hısnî, Takıyuddin Ebi Bekir b. Muhammed el-Huseynî eş-Şafiî, *Kifâyetü'l-İhtiyâr fî Halli Ğayeti'l-İhtisâr*, Beyrut, 1996.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Kitabü'l-Kâfi fi'l-Fıkhî Ehli'l-Medineti'l-Malikî*, Riyad, 1980.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud, *el-Umde fi'l-Fıkhî'l-Hanbelî*, Beyrut, 1991.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975.
- İbn Manzûr, Ebî Fadl Cemaluddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1994.
- İbn Rüşd, Kadı Ebi'l-Velid Muhammed b. Ahmed (Marûf İbn Rüşd el-Hafid), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, İstanbul, 1985.
- Kadıızâde Şemsüddin Ahmed, *Netâicü'l-Efkâr*, Beyrut, ts.
- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Kitabü Bedai'u's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut, 1986.
- Kenânî, Ebu Muhammed Abdullâh b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Akdi'l-Muzam li'l-Hükkâm fîmâ Yercî Beyne Eydihim Mine'l-Ukûd ve'l-Ahkâm*, Beyrut, ts.

- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1986.
- Merdâvî, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, Beyrut, 1957.
- Merginânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir er-Reşedanî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984.
- Meydânî, Abdulgani el-Ğanimî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhü'l-Mühezzeb*, Beyrut, ts.
- Semerkindî, Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, 1984.
- Senhurî, Abdurrezzak, *Mesâdirü'l-Hak fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1984.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut, 2001.
- Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü'l-Serahsî*, Beyrut, ts.
- Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü Dersleri*, İstanbul, r.: 1328.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, ts.
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Firuzabadî, *el-Mühezzeb fî'l-Fıkhi'l-İmâmi's-Şafîî*, Mısır, ts.
- Şirbinî, Şeyh Muhammed, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni' Elfâzi'l-Minhâc*, İstanbul, 1959.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-Fukaha*, Beyrut, ts.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, Nikah 17, Beyrut, ts.
- Yaltkaya, M. Şerafettin, "Araz", Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi, Eskişehir, 1997.

- Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, DİA, İstanbul, 1991.
- Yüksel, Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum, 1986.
- Zebîdî, Muhammed Murteza, *Kitâbü ‘Ukûdi’l-Cevâhiri’l-Münîfe*, Beyrut, 1985.
- Zencânî, Şihabüddin Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcû’l-Furû’ ale’l-Usûl*, Dimeşk, 1962.
- Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü’l-İslâmî fî Sevbîhi’l-Cedîd (el-Medhalü’l-Fıkhıyyü’l-Âmm)*, Dimeşk, 1963.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Medhal li Dirâseti’s-Şeri’âti’l-İslâmiyye*, Bağdad, 1969.
- Zeylâî, Osman b. Ali, *Tebyînü’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Beyrut, ts., V.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Çev.: Heyet), İstanbul, 1991.
- Zuhaylî, Vehbe, *Nazariyâtü’d-Damân*, Dimeşk, 1982.

İslam Hukuku Açısından Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi

Araş. Gör. Feyza Şule DÜŞGÜN*

Özet

Her toplumun kendine has sosyal, kültürel, politik ve ekonomik şartları ve yapısı bulunmaktadır. Kanunlar oluşturulurken bu şartlara dikkat edilmesi, kanunların sorunsuz bir şekilde uygulanması açısından gereklidir. Vahyin oluşum sürecinde de sosyal realite dikkate alınmış, İslam'ın genel ilke ve gayelerine aykırı olmamak şartıyla toplumun örf ve adetleri ya olduğu gibi ya da kısmi değişiklikler yapılarak kabul edilmiştir. İslam'ın genel ilke ve gayelerine ters düşen örf ve adetler ise kaldırılmıştır. Bu kabul ya da redlerin mahiyetini anlamak, hukukun toplum hayatındaki işlevini kavramak açısından yararlı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sosyal Realite, Vahiy, Toplum

The Relationship Between Social Reality And Revelation (Quranic Verses) From Perspective Of Islamic Law

Abstract

Every society has itself condition and structure of social and culturel and politic. Take care when constitution the law be necessary for practice as problemless. In process of revelation constitution, social reality take cared and accepted customs with completely or part change providing that it not crosswise to principle and aim of Islamic Law. The understanding that this acceptances or denials will beneficial for understand what act

* Araş. Gör., KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku

of law in society life.

Key Words: *Islamic Law, Social Reality, Revelation (Quranic Verses), Society*

Giriş

Her hukuk sistemi, varlığını sosyal bir ortamda devam ettirir. Hukuk, toplumun ihtiyaçlarından doğar ve onlara cevap verebildiği, çatışmaları önleyip toplumda düzeni sağlayabildiği oranda etkili olur. Hukukun esaslı toplumun ihtiyaçlarıysa, kanunlar da toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel realitelerini yansıtmak durumundadır.¹ Bununla beraber toplum-hukuk ilişkisi böyle tek yönlü bir iletişime hasredilemeyecek kadar kompleks bir yapıdır. Hukuk toplumdan, toplum da hukuktan tecrit edilemez.

Araştırmamızda İslam hukukunun birincil kaynağı olan vahyin toplumu şekillendirmedeki işlevinden ziyade sosyal gerçekliğin vahyi ne yönde etkilediğini inceleyeceğiz. Şüphesiz her toplumun kendine has sosyal, kültürel, ekonomik ve politik şartları vardır. Hukukun görevi ise bu şartları göz önünde bulundurarak toplumun mevcut hayatını belirli kurallar dahilinde sürdürmesini sağlamaktır. Hukukla toplumun çatıştığı yerde anarşi başlar, hukuk toplumun değerlerini göz önünde bulundurarak toplumda düzeni sağlamaya çalışmalıdır. Bunun yanında hukukun toplumu iyiye ve adaletli olana yönlendirme gibi bir misyonu da bulunmaktadır. Toplumun belirli kesiminin uygulamaları toplum düzenine zarar veriyorsa hukuk ona müdahale eder. Aradaki bu dengeyi iyi bir şekilde kurmak da yine hukukun işidir.

İslam hukukunun birincil kaynağı olan vahyi de bu bağlamda ele almak gerekmektedir. Zira o, hem toplumda dü-

¹ Aksu, Zahid, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, 82

zeni sağlamak hem de toplumu yönlendirmek amacını gütmüştür. Bunu yaparken de mevcut şartları göz önünde bulundurmuş, zaman zaman onunla çatışmış, zararlı gördüklerini kaldırmış ya da değiştirmiş, zaman zaman da toplumun uygulamalarını kabul etmiştir.² Bu kabul ya da redlerin mahiyetini anlayabilmek için vahyin indiği dönemin sosyal ve kültürel şartlarını bilmek ve vahyin onları kabul ya da reddindeki arka planı iyi anlamak gerekmektedir. Bu alt zemin sağlıklı bir şekilde kurulduktan sonra Allah'ın teşrideki amacına ulaşmak ve hükümlerin esas konuluş gayelerine vakıf olmak mümkün olacaktır. Bunun bize sağlayacağı teorik faydanın yanında İslam hukukunun donmuş, belirli kalıplar içine sıkıştırılmış literalist vizyonu değişmesine yardımcı olunarak, günümüz hukuk bilimine katkıda bulunulabilecektir.

1.Vahiy ve Olgu Kavramlarının Tanımları

Kur'an'ın anahtar terimi³ olarak kabul edilen vahiy, sözlükte “işaret, kitabet, risalet, ilham, gizli söz” anlamlarına gelmektedir.⁴ Vahiy kelimesinin lügatteki kök anlamlarının tümü, gizlilik içerisinde gerçekleşen bir haber iletmeyi ifade eder.⁵ İslami ilimlerdeki anlamı ise Allah'ın insanlığa yönelik hitabına delalet eden tüm metinleri kapsar.⁶

Sosyal olgu ise toplum tarafından benimsenmiş, uzun ömürlü hale getirilmiş hatta kurumsallaştırılmış olan toplumsal olay çeşitleridir. Sosyal olgu, kolektiftir, bireyin dışında ve onun iradesinden bağımsız olarak gerçekleşir.⁷ Davranışları ve bireysel ilişkileri belirler, onlara sabit veya değişken değerler

² Zeydan, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, Çev.: Ali Şafak, Kayıhan Yay., İstanbul 1995, 21

³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, 53

⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l Arap*, XV, Dar'us-Sadr Yay., Beyrut 1990, 379-382

⁵ Ebu Zeyd, 53

⁶ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1983, 37-39

⁷ Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, 233-234

yükler.⁸

Vahiy ve olgu kavramlarının kısa bir tanımını verdikten sonra, vahyin oluşum sürecinde İslam öncesi Arap toplumunun sosyal ve hukuki yapısına değinmemiz gerekmektedir. İnsanların belirli olaylara belirli tepkiler vermelerinin altında yatan maddi ve manevi sebeplerin bilinmesi, bireylerin ve toplumun düzen için neye ihtiyacının olduğunun tespitine, bu da toplumda devamlılığın ve düzenin sağlanmasını amaçlayan hukuka yardımcı olacaktır.

2. İslam Öncesi Arap Toplumunun İctimai Ve Hukuki Yapısı

Arap yarımadası, yaklaşık olarak iki milyon sekizyüzbin metrekaaredir. Arabistan, kuzeyde, Münbit Hilal adı altında tanınmış çöllerle, doğu ve güneyde Basra Körfezi ve Hint okyanusu ile, Batı'da ise Kızıl Deniz'le çevrelenmiştir. Güneybatıdaki Yemen Bölgesi, nispeten ziraata ve yerleşik medeniyetlerin gelişmesine elverişli, ekilebilen bir bölgedir. Geri kalan yerler, çöllerden ibarettir.⁹ Mekke, Medine ve Taif gibi şehirler, İslam öncesi Arabistan'da önemli bir konuma sahipti. Mekke, Güney Arabistan, Suriye ile ticari bağları olan bir şehirdi. Taif yine işlek bir ticaret şehri, Medine ise tarıma elverişli bir şehir olması nedeniyle önem taşıyordu.¹⁰

Arabistan'ın siyasal, sosyal ve ekonomik yapısını büyük oranda coğrafi şartlar etkilemişti. Tarım için uygun bir iklime sahip Güney Arabistan'da ticaret ve ziraate dayalı bir kültür oluşturulmuştu. Kuzey Arabistan'ın sosyal yapısını ise memle-

⁸ Ayengin, Tevhid, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Erzurum 1999, 124

⁹ Shahid, İrfan, "*İslam Öncesi Arabistan*", İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, I, Çev.: İlhan Kutluer, Kitabevi Yay., Ankara 1997, 20-21; Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev.: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2003, 33

¹⁰ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Yay., London 1964, 6; Miquel, Andre, *Doğuşundan Günümüze İslam Medeniyeti*, I, Çev.: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Dağıtım Kitabevi, İstanbul 2003, 44

ketin büyük kısmını kaplayan çöller belirlemişti.¹¹ Arabistan'da toplumun temel yapısını, aileler ve klanlar, hayvancılıkla uğraşanlar oluşturuyordu. Bedeviler deve yetiştirmeye uygun kırlar bulmak için sürekli göç ediyorlardı. Yaz aylarında vahalarına ya da köylerine yakın yerlerde konaklayıp hayvansal ürünlerini tahıl, hurma, kapkacak, silah ve elbiselerle değiştiriyorlardı.¹²

Göçebeliliğin yaygın olduğu bu bölgede, göçebe hayatına uygun bir kültür oluşmuştu.¹³ Sürekli bir yerden bir yere göç etmek durumunda olan göçebelerin kişiliği de bu zorlu hayat koşullarına paralel olarak gelişmişti.¹⁴ Çöl hayatı bireylerin kişiliklerini de etkilemiş, onların duygu, düşünüş ve algılamalarına tesir etmişti. Bu konuda örnek olarak, Araplarda çok önemli olan "şeref" duygusu verilebilir. Çölde, bu duygu daha yoğun bir şekilde günlük hayata etki ederken, Mekke'de Kabe'nin ekonomik hayatı ferahlatması nedeniyle daha da yumuşamıştır.¹⁵ Çöl hayatında bedeviler, esnek bir yapılanmaya gitmiş ve bu da herkesin önemli ölçüde bireysel özgürlüğünün gelişmesine neden olmuştu. Sulak otlak alanları için sürekli mücadele etmek zorunda olan bedeviler için erkeklik, cesaret, ataklık ve kanaatkarlık, son derece önemli kişisel meziyetlerdendi.¹⁶

Bölgede insanlar, hem çevre ve iklim şartlarıyla mücadele etmek hem de kabilelerine karşı herhangi bir saldırıda birlik olmak için klanlar halinde yaşamışlardı. Bedevinin, tek başına yaşamını sürdürebileceği bir ekonomik döngünün ol-

¹¹ Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev.: Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 2002, 2-3

¹² Lapidus, Ira M., *İslam Toplamları Tarihi*, Çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2003, 44

¹³ Lapidus, 44-45

¹⁴ Günaltay, Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, 30

¹⁵ Brockelmann, 4

¹⁶ Lindholm, Charles, *İslam Toplamlarında Gelenek ve Değişim*, Çev.: Nihal Çelik-Nurgül Durmuş, Elips Yay., Ankara 2004, 37-38

maması da onların beraber yaşamalarının bir nedeniydi.¹⁷ Bu nedenle kabilecilik ve bir kabileye ait olma, onlar için son derece önemliydi. “Kabile” Arabistan’daki sosyal yapının oluşturduğu bir sosyal modeldi.¹⁸ Kabile, küçük oymaklardan veya daha küçük oymakları içine alabilen, daha büyük ortak tarih ve atalara sahip olan topluluktur.¹⁹ Kabilenin en önemli unsuru akrabalıktı. Göçebeler, birbirine sıkı sıkıya bağlı akrabalık grupları, baba, oğulları ve onların çocuklarından oluşan ataerkil ailelerde yaşarlardı. Bu aileler, ayrıca, birkaç yüz çadırdan oluşan klanlarla bir güç oluşturup birlikte göç ederler, ortak meralara sahip olurlar ve savaşlarda birlikte mücadele ederlerdi Fert, mensup olduğu toplumun bir üyesi olması sıfatıyla hak ve vazifelere sahipti.²⁰ Klan, bedevinin zihinsel dünyasını tayin etmekteydi. Bu birlik ve beraberlik, onları bireysel tepkilerden çok kolektif tepki vermeye yöneltmişti. Asabiye adı verilen bir grup dayanışmasıyla bireyin sorumluluğu üstlenilmişti.²¹ Birlik, beraberlik ve bağlılık duygusu, aslında özgür ve saf bir bireyci olan bedeviyi tehlike anında suçlu olup olmadığına bile bakmaksızın kardeşini korumaya yöneltmişti.²²

Arap kabileleri arasında, sürekli baskınlar söz konusuydu. Yaşadığı toprak, kullandığı kaynaklar, iklim, şiddetli kuraklıklar aleyhine dönen bölge insanı, yaşamak için komşu topraklara saldırıyordu. Bu baskınlarda kadınlar ve çocuklar, köle olarak satmak, takas olarak kullanmak veya cariyeye yapmak üzere kaçırılır ve baskınlar kimi zaman huzuru darmadağın edecek şekilde çığırından çıkardı. Bir kabilenin güvenliği, savaş gücüne dayanırdı.²³

¹⁷ Miquel, 37

¹⁸ Lapidus, 42

¹⁹ Miquel, 40

²⁰ Lewis, 42; Lapidus, 42-44

²¹ Lapidus, 44-45

²² Brockelmann, 3

²³ Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke’de*, Çev.: M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, AÜ Basımevi, Ankara 1986, 24; Ali, Cevad, *el-Mufasssal fî tarihi’l-Arab kable’l-İslâm*, V, Matba’atü Câmîati Bağdâd, Bağdat 1993, 399; Miquel, 37

Çöl hayatında, aile bireylerinin kalabalık ve bilhassa erkek olması son derece önemliydi. Çöllerde süren zorlu hayat şartlarında erkeğin üstlendiği vazife, toplumda ataerkil bir yapının oluşmasına neden olmuştu.²⁴

Arabistan halkı için din, sosyal hayatın en önemli fenomenlerinden biriydi. Arabistan ikliminin kendine özgü şartlarının, coğrafi konumunun, yarımadanın uçsuz bucaksız çöllerrinin dini inancın şekillenmesinde büyük etkisi olmuştu.²⁵ Çöl hayatında tabiatla sürekli iç içe olan, zorlu çöl şartlarıyla mücadele durumunda kalan bedevi, kendini koruyup kollayacak kutsal bir güce sığınma ihtiyacı duyardı. Çölün sonsuz havasında kendine tutunacak bir dal arayan bedevi, herhangi bir nesneye kutsallık atfetme yoluna giderdi. Arap paganizminin nedenleri coğrafi şartlar ve atalardan kalma alışkanlıklardır denilebilir.²⁶

İslam öncesi Araplarda, kendilerini yaratan, koruyan ve kollayan gerçek bir Tanrı fikri de vardı. Bu duruma Kur'an'da sık sık değinilmektedir:

*“Andolsun ki onlara: ‘Gökleri ve yeri kim yarattı’ diye soracak olsan, onlar mutlaka: ‘Onları çok güçlü olan, çok iyi bilen Allah yarattı’ diye karşılık vereceklerdir”*²⁷

*“Sen onlara: ‘Gökten yağmuru indiren ve onunla ölmüş olan toprağa yeniden hayat veren kimdir?’ diye soracak olsan, onlar kesinlikle: ‘Allah’tır’ diye karşılık vereceklerdir...”*²⁸

Arapların dini düşüncesinde, atalara bağlılık son derece önemliydi. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilmiştir; *“Onlara: ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ dendiğinde, onlar: ‘Hayır! Biz, atalarımızı yapar bulduğumuz şeylere uyarız’ diyerek karşılık verirler. Ama ya ataları hiçbir şey akıl edememiş ve doğru yolu bu-*

²⁴ Günaltay, 30-31

²⁵ Günaltay, 66

²⁶ Haykal, Muhammad Husein, *The Life of Muhammad*, Shorouk Yay., London 1983,16

²⁷ Zuhurf, 43/9

²⁸ Ankebut, 29/63

lamamıŝsalar!"²⁹

Din Araplar üzerinde birleştirici bir etki yapabiliyordu ve dini hayatın sosyal yönü oldukça önemliydi. Bir takım kutsal yerler onları çekiyor, Mekke'ye, Ukkaz'a birçok kabile gelip tavaf ediyordu. Bu yüzden Kabe, Arapların dini tarihinin en önemli objelerinden biri olmuştur.³⁰

Araplar için genel bir dünya görüşünün oluŝumunda, onlara ortak ahlak ve yükümlölükler yükleyen şeref kavramının kazanımında ve yaşamlarını düzene koyan hukuk kurallarının oluŝmasında dinin büyük etkisi vardı.³¹ Araplar için dine riayet, siyasi itaati gösterir, dini inkar, siyaseti inkar gibi algılanırdı.³²

Arap toplumunda organize bir politik otoritenin olmayışı nedeniyle belirli bir hukuk sistemi de yoktu. İslam öncesi Arabistan'da yerleşik hukuki müesseseler yoktu, bedevi Arapların çoğunluğunun örfi hukukları vardı. Örfi hukuk, kaideler ve tatbikat bakımından basit sayılamazdı. Aile, şahıs, miras ve ceza hukukuna hem bedeviler hem de yerleşik halk arasında Arapların eski kabile sistemi hakim olmuştu.³³ Kabile kardeŝleri arasında çıkan her türlü anlaşmazlık, sık sık yapılan toplantılarda çözümlenirdi. Kabileye yabancı olanlar arasındaki anlaşmazlıklarda da bir hakime, bir ruhaniye ya da kahine başvurulurdu. Bölgede hukuki müesseseler olmadığı için her birey, akrabalarından birisinin malını çalana veya onu katledene karşı kendi hakkını kendi almak zorundaydı. İlkel bir yöntem gibi görünse de, kısas, bu toplumda eŝitliğı sağlamak açısından önemliydi. Bazı durumlarda, kişinin kısas yapması, yıllar boyu sürecekan davalarını önleyebiliyordu. Bu çöl hu-

²⁹ Bakara, 2/170

³⁰ Haykal, 20-21; Seydiŝehri, İbnü'l-Emin Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi*, Sad.: Ahmed L. Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1995, 285

³¹ Brockelmann, 8

³² Lewis, 43-44

³³ Roberts, R., *The Social Laws of the Ooran*, Curzon Yay., London 1971,87; Ali, 429-430

kuku bütün Hicaz şehirlerinde, Taif, Mekke ve Medine’de de geçerliydi. Bedevinin bütün işlerini tayin eden yüksek şeref duygusu, onların genel ahlak ve hukuk esasları sayılabilirdi.³⁴

3. Sosyal Realite ve Vahiy İlişkisi

Bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, yaşamlarını devam ettirebilmek için maddi ve manevi birtakım unsurlara ihtiyaç duyarlar. Bu unsurlar, toplumda insanların belirli işleri yapmak için görev paylaşımı yapmasını zorunlu kılar. İnsanların hayatını düzene koymak için oluşturulan sosyal ve siyasal kurumlar, o ülkenin tarihi ve coğrafi yapısına uygun olarak oluşur ve gelişirler. İnsanlar, hayatlarını düzenlemek ve kolaylaştırmak için, bu şartlara bağlı olarak birtakım davranış kalıpları oluşturur. Din, ahlak ve hukuk kuralları sonucunda oluşan bu davranış kalıpları, toplum hayatı açısından son derece önemlidir.³⁵

Sosyal yaşamın olduğu her yerde, insanlığın devamı açısından korunması zorunlu olan bir kısım ortak değer ve kurumlar vardır. Ancak bu kurum ve değerlerin korunma ve yaşatılma şekilleri dünyanın her yerinde aynı değildir. Bu ortak değer ve kurumların devamlılığını sağlamaya yönelik uygulamalar, toplumdan topluma farklılık arzedeabildiği gibi aynı toplum içerisinde bile farklı olabilir. Çeşitli coğrafyalarda insanların oluşturdukları ortak değer ve kurumların kökenini belirlemek kolay değildir. Bu değer ve inançlar, tarihi, coğrafi, ekonomik ve politik unsurlara göre belirlenirler. Bu unsurların sonucunda oluşan ortak sosyal hafıza, çoğu zaman bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bireyin davranışlarına yansır. Ortak tarih ve coğrafyaya sahip insanların ortak sosyal hafızaya sahip olmaları da bulundukları bölgenin örf ve adetlerini belirle-

³⁴ Schacht, 8; Brockelmann, 8; Watt, 24-25

³⁵ Bebel, Auguste, *Hız. Muhammed ve Arap Kültürü*, Çev.: Veysel Atayman, Alan Yay., İstanbul 1997, 9-13; Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, 755; Kirman, 233-234

yen bir etkendir.³⁶

Araştırmamızın önceki bölümünde coğrafi, tarihi ve sosyo-politik yapısı hakkında kısa bilgiler verdiğimiz Arabistan, köklü bir kültüre ve bu kültürün yansımaları olan örf ve adetlere sahiptir. Bu bölgede aile, ceza ve ticaret hukuku v.d. alanlarında, yaptırımını son derece güçlü olan örf ve adet kuralları bulunmaktadır. Toplumda siyasal bir otoritenin ve bir hukuk sisteminin olmayışı, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde, bu örf ve adetlerin önemli rol oynamasını sağlamıştır. Araplar, bu örf ve adetlerin atalarından kendilerine miras kaldığına inanmaları nedeniyle, bunların korunmalarına ve toplum içerisinde yürürlüklerini kaybetmemelerine dikkat etmişlerdir.³⁷

Bir topluma, geliştirmiş olduğu sosyal düzen ve değerlere tamamen zıt olmayan yeni kuralları benimsetmek mümkün olabilir. Ancak aksi şekilde olan normları benimsetmek ve içselleştirmek kolay olmaz. Toplumu ulaşmış olduğu kültür düzeyinin daha altına inmeye ya da yapay bir sıçramayla üzerine çıkarmaya çalışmak, ona bu koşulları dayatmak ve benimsetmek pek çok sıkıntıya yol açabilir. Buna bağlı olarak, benimsemenin gerçekleşmesi için, koşullar ile toplumun kültür düzeyi arasındaki farklılığın belli sınırları aşmaması gerekir.³⁸ Hukuk, toplumsal düzen fonksiyonunu yerine getirirken toplumun kültürü ve değer yargılarını göz önünde bulundurur.

Vahiy de, ilk dönem İslam toplumunu şekillendirmeye çalışırken bu gerçekliği gözönünde bulundurmuş ve toplumun ortak değer ve inanışlarını dikkate almıştır.³⁹ Kur'an, öncelikle, belirli bir tarihte belirli bir hayat tarzı olan insanlara hitap

³⁶ Gedi Noa - Yigal Elam, "History and Memory", VIII, Bloomington 1996, 1-3

³⁷ Ali, 429-430

³⁸ Bebel, 11

³⁹ Coulson, Names, "Muslim Custom and Case-Law", Die Welt des Islams, VI, Leiden 1959, 13

Gedi-Yigal, 8

etmiştir.⁴⁰ Bu toplumun, sosyal bir realite olarak öteden beri yapageldikleri adetleri, gelenek görenekleri, hayat felsefeleri vardır. Kur'an, istediği dönüşümü yaparken bu değerlerin hepsini ortadan kaldırmamış, bir kısmını belirli bir değişim sürecine tabi tutmuştur. İnsanlar, genellikle değişime karşı olumsuz bir tavır takınırlar. Toplumsal yaşam değerlerinin oluşması uzun yıllar aldığından, insanların bunları bir anda terk etmesi kolay değildir. Kur'an da bu gerçeği göz önünde bulundurarak, tamamen orijinal bir hukuk sistemi kurmaktan ziyade varolan sistemi düzenleme yolunu seçmiştir.⁴¹

İdeal bir topluma ulaşmak için önce toplumsal altyapı hazırlanmış, daha sonra şekillendirilmeye gidilmiştir. Mekke döneminde bu alt yapıyı hazırlamaya yönelik, ileride detaylandırılacak genel külli hükümler konmuştur. Tüm hükümlerin bir anda değil de yeni gelişmelere paralel olarak konulmasının yanı sıra asıl hükümler önce konmuş, tamamlayıcı hükümler bunu izlemiştir. Ayrıca hükümlerin içerisinde de bir tedriciliğe gidilmiştir. Mükellefiyetlerde kolaydan zora doğru bir seyir izlenmiş, nihai yasaklar bir anda konmamıştır.⁴²

Kur'an'ın peyderpey inişinde ilk alıcının durumunun gözetilmesinin yanında metnin olguyla ilişkisinin önemli bir yeri vardır.⁴³ Kur'an, belirlenmiş hükümleri bir bütün halinde insanlara sunmamış, insan hayatına toplum gerçeklerine de itibar etmiştir.⁴⁴ O, Mekke döneminde inananları düşmanla savaşmak gibi nefse ağır gelen emirleri, içki, faiz, kumar gibi bırakılması güç alışkanlıkları terk etmeyi birden bire emretmemiştir. İlk planda insanları geçmişteki putperestlik gibi bozuk

⁴⁰Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev.: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, 70

⁴¹ Shaban, M.A., *Islamic History- A New Interpretation-*, Cambridge Univ. Yay., New York 1976, 14-15; Aksu, 149

⁴² Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF Yay., İstanbul 1994, 140; Kahveci, Nuri, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, Kahramanmaraş 2005, 58

⁴³ Ebu Zeyd, 128

⁴⁴ Erdoğan, 141

itikatlardan, insanlık dışı adetlerden uzaklaştırmıştır. Bunu yapmak için ahiret hayatından, cennet cehennem gibi ceza ve mükafatlardan bahsetmiş, onların zihnine hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağı inancını yerleştirmiştir. İnsanlara, öncelikle Müslüman kişiliği kazandırılmış, sonra bazı bireysel ve toplumsal müeyyideler uygulamaya konulmuştur.⁴⁵

Kur'an, bu süreçte insanlara tepeden inme birtakım kurallar şeklinde gelmemiş, sosyal hayatla iç içe olmuştur. Toplum hayatını düzenlemek için getirilen hukuki normlarda, Arap toplumunun tamamen yabancı olduğu konular yoktur. Bu kurallar, toplumda varolan bir gerçeğin Kur'an perspektifinden değerlendirilmesi şeklinde olmuştur. Kur'an'ın önem verdiği husus, eski inanışların bütünüyle sökülüp atılması değil, mevcut inanışların genişletilmesi ve onlara bazı ilavelerin yapılmasıdır. Yeni dinle bağdaşması imkansız olanlar zamanla ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.⁴⁶

Metnin olguyla olan ilişkisini ve diyalektiğini gösteren en önemli ilimlerden biri olan esbab-ı nüzul ilmi, Kur'an'ın indiği toplumun yapısını yansıtarak, onun hükümlerini anlamaya yardımcı olmuştur.⁴⁷ Gerçek bir anlama için ayetlerin iniş sebebini bilmek, Kur'an tarafından çözüm getirilen, açıklanan ve cevap verilen tarihi durumlar hakkında da bir takım ön bilgilere sahip olmak gerekmektedir. Kur'an'dan elde edilen ampirik gerçekler onun yirmi küsür yıl peyderpey nazil olduğunu, her bir ayet ya da ayet grubunun inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiğini, doğrudan inen ayet sayısının son derece az olduğunu teyit etmektedir. Metinlere vücut veren olayların bilinmesi bu nedenle önemlidir.⁴⁸ Nüzul sebepleri, Kur'an'ın ifadelerine ışık tutan, Kur'an'ın kime ne demek iste-

⁴⁵ Lewis, 33-35

⁴⁶ Watt, 74-76; Kahveci, 54

⁴⁷ Fazlurrahman, "Kuran'ı Yorumlama", Çev.: Osman Taştan, İslami Araştırmalar, V, 1997, 101; Hanefi, Hasan, "Esbab-ı nüzulün anlamı nedir?", Çev.: Mehmet Emin Maşalı, AÜİF dergisi, AÜ Yay, XXXXIII, 1998, 45

⁴⁸ Ebu Zeyd, 126; Pak, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, 98-99

diğini açıklaştıran tarihi bilgilerdir. Bununla Kur'an belirli bir zaman dilimine hasredilmiş olmamakta, aksine onun ruhuna nüfuz edebilmek için gerekli alt yapı kurulmaya çalışılmaktadır.⁴⁹

Kur'an'ın amacı, fertler ile cemiyetlerin bütünlüğünü korumak ve geliştirmek olduğundan bu bütünlüğü destekleyecek uygulamalar da vahiyde yer almıştır.⁵⁰ Vahyin oluşum sürecinde akl-ı selim ile Allah'ın hükmü her zaman paralel olmuştur.

Vahiy içerisinde Kur'an'ın indiği Arap toplumunun tarihi, sosyal ve hukuki yapısından söz eden somut örnekler bulunmaktadır. Bunlar, bu olguların vahyin ilgi alanına girdiğini ve onun inişinde etkili olduğunu göstermektedir. Kişinin kendisiyle, toplumla ve Allah'la olan ilişkilerini düzenlemesini amaç edinen İslam, Arap toplumunun ve önceki ilahi din ve hukuk sistemlerinin hüküm ve uygulamalarını, kendi değerlerine, hayat felsefesine ve ontoloji anlayışına uygun olanları aynen kabul etmiş, bozuk olanları da değiştirmiş ya da tamamen reddetmiştir. Yeni bir düzen getirmeyi amaçlayan dinin olması gerekeninin olandan farklı olması gerekmektedir. Eğer bir sistem olanı tamamen kabul ediyorsa o yeni bir düzen kurmaya yönelik olmaktan çok varolanı tasvir ediyor demektir.⁵¹

Bu nedenle İslam'ın temel ilkeleriyle çatışan, bununla beraber toplumun örf ve adetlerinden olan uygulamaları kesin olarak kaldırmıştır. Kur'an Arapların İslam öncesi geleneklerini kabul etmekle birlikte, o toplumda önemli bir değişim meydana getirmiştir.

Önceki bölümde değindiğimiz gibi, İslam öncesi Arabistan, kan davaları ve kabileler arasındaki savaşlar nedeniyle oldukça düzensiz ve güvensiz bir toplum haline gelmişti. Bu

⁴⁹ Fazlurrahman, 101

⁵⁰ Hanefi, 230; Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, 8

⁵¹ Ayengin, 98

toplumun sosyal düzenini sağlayacak güçlü örf ve adetleri bulunmakla beraber, toplumdaki düzensizlik ve yönetim eksikliği bunların uygulanmasına olanak vermiyordu. Kur'an, Hz. Muhammed vasıtasıyla bu toplumu öncelikle bir din etrafında bütün haline getirmeye çalıştı. Arap geleneğine ters olmayan ümmet oluşumu, siyasal ve toplumsal işbirliği için din unsuruyla güçlendirildi. Ümmet, ilahi iradeyi temsil ettiği ve kan kardeşliğinin yanı sıra din kardeşliğini de içerdiği için toplum içerisinde yönetim daha somut ve uyulabilir hale getirildi.⁵²

Aile hayatında bazı düzenlemeler yapıldı ve bu aile birliği içerisinde kadınların ve çocukların konumu yeniden düzenlendi.⁵³ Bireysel ahlak alanında, Arap toplumunun meziyetleri yeni toplum için yeniden anlamlandırıldı. Arap geleneklerini yeni din için anlamlandıran Kur'an bunları yeni duruma dahil etti.⁵⁴

Kur'an'ın tamamıyla reddettiği uygulamalara nazaran değiştirerek ya da olduğu gibi kabul ettiği uygulamalar daha fazladır.⁵⁵ Çünkü İslam'ın hareket noktası mevcut olanı yıkmak değil, mevcut bir realiteyi ıslahtır. Ayrıca Kur'an'ın reddettiği zararlı nikah çeşitleri, içki kumar, faiz ve fuhuş zaten o dönem Araplarının vicdanlarında mahkum ettiği uygulamalardı. İslam öncesinde Kabe'nin tamiri için para yardımı toplanırken buna verilecek paranın faizle kazanılmamış olması şart koşulmuştu. Fuhuş, onlarda da kötü bir ilişki şekliydi, hakkı yenenlerin yanında olmak için Hılfu'l-fudul adı verilen bir oluşum söz konusuydu. Köle azadı, hac ibadeti, oruç, nikah, talak, iddet, kısas, kasame, diyet gibi uygulamalar onlarca da biliniyor ve uygulanıyordu.⁵⁶ İslam'ın ahlaksızlık, zalimlik ola-

⁵² Lapidus, 72

⁵³ Abbott, Namia, "Women and The State In Early Islam", Journal of Near Eastern Studies, I, Chicago 1942, 106; Esposito, John L., "Women's Rights in Islam", Islamic Studies, XIV, London 1975, 103-110

⁵⁴ Watt, "Kur'an Vahyi, 73; Lapidus, 72

⁵⁵ Erdoğan, Mehmet, Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu, İslamiyat, VII, 2004, 69

⁵⁶ Günaltay, 109; Ateş, Ali Osman, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf

rak nitelendirdiği vasıflar İslam öncesi Araplarında da böyle biliniyordu. Ancak uygulamada keyfilik söz konusuydu, bütün bunlar bilinmekle beraber uygulanmaktan geri kalınmıyordu. İslam bu bilinen şeyleri, ahlak zeminine oturttu, sistemleştirdi, varolan bu uygulamaları ilahi irade ve emirle irtibatlandırarak insanların yaşamlarını düzene koydu⁵⁷, emir ve yasakları insanların dikkate alıp uygulamalarını sağladı.

4. Vahiy Olgu İlişkisinin İslam Hukukuna Yansıyan Yönü

Vahiy, toplumsal düzen fonksiyonunu yerine getirirken bunu toplumun uygulamaları zemininde yapmıştır.⁵⁸ Aile hukuku alanında nikah, mehir⁵⁹, miras⁶⁰, boşanma⁶¹, evlat edinme⁶² gibi toplumun uygulamaları belirli değişiklikler yapılarak düzenlenmiştir. Ceza hukuku alanında, kısas⁶³, kasame, diyet⁶⁴ gibi uygulamalar ve ticari hayatla ilgili hükümler de kısmi değişiklikler yapılarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ın İslam öncesi dönem uygulamalarını, genel olarak, ya olduğu şekliyle ya da kısmi değişiklikler yaparak kabul ettiğini ve bazılarını da tamamen reddettiğini belirtmiştik. Bu durumları birer örnekle somutlaştırarak görüşümüzü temellendirmeye çalışacağız;

Evlenilmesi yasak olan kişiler için İslam öncesi ve sonrası dönemde benzer ve farklı uygulamalar bulunmaktadır.

ve Adetleri, Beyan Yay., İstanbul 1996, 434-452

⁵⁷ Erdoğan, "Kur'an Vahyi", 61

⁵⁸ Hatiboğlu, M. Sait, "Kur'an'ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", İslamiyat, VII, 2004, 67

⁵⁹ Nisa, 4/4

⁶⁰ Nisa, 4/33

⁶¹ Talak, 65/1

⁶² Ahzab, 33/4-5

⁶³ Bakara, 2/178

⁶⁴ Nisa, 4/92

Kur'an, genel olarak İslam öncesi devirdeki yasaklığı onaylamış ancak buna bazı ilaveler yapmıştır. İslam öncesi dönemde, Araplar, öz anneleri, kızları, halaları, teyzeleri ile nikahlanamazlardı. Evlilik için süt yakınlığı da bir engel teşkil ediyordu.⁶⁵ Bu yasaklıklar İslam'da da onaylanmıştır.

Bu dönemde, bir kadın, kızı ile aynı şahıs tarafından nikahlanabiliyordu, iki kız kardeşin aynı anda nikahlanması da söz konusuydu.⁶⁶ Babasının ölümü ardından ölenin oğlu, üvey annesiyle nikahlanabiliyordu.⁶⁷ Bu adetler de İslam'da kesin olarak kaldırılmıştır:

“Babalarınızla evlenmiş olan kadınlarla evlenmeyiniz. Ancak cahiliyet devrinde geçen geçmiştir, çünkü bu pek çirkin pek iğrenç bir şeydi. Ne kötü bir adetti!”⁶⁸

“Size, analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren süt analarınız, süt kardeşleriniz, eşlerinizin anneleri, gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızdan olup da evlerinizde bulunan üvey kızlarınız-eğer onlarla gerdeğe girmemiş iseniz (kızlarıyla evlenmeniz) hiçbir sakınca yoktur- öz oğullarınızın eşleri ile evlenmeniz ve iki kız kardeşi aynı anda bir arada bulundurmamız haram kılınmıştır. Geçmişte olanlar geçmiştir...”⁶⁹

Yukarıdaki örneklerde de görüleceği gibi, evlenilmesi yasak olan kişiler için toplumda varolan uygulama genel olarak kabul edilmiş ancak bazı ilaveler yapılarak kısmi değişikliğe gidilmiştir.

Kur'an'ın tamamen reddettiği adetler konusunda ise zihar örnek verilebilir. Zihar, bir adamın karısına, “sen bana anamın sırtı gibisin” demesi sonucu, karısından ebadiyen bo-

⁶⁵ Ateş, 309

⁶⁶ Hudari, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, Çev.: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974, 95-96

⁶⁷ Çağatay, 134; Ali, 534; Taberi, Muhammed b.Cerir, *Tefsîru't-Taberî*, I-XV, Dâru'l Âlam, Amman 2002, 323

⁶⁸ Nisa, 4/22

⁶⁹ Nisa, 4/23

şanmış olmasıydı.⁷⁰ Zihar konusunda bir kadının Hz. Peygamber'e şikayette bulunması üzerine gelen ayetle, zihar, boşanma değil kefarete gerektiren bir yemin olarak kabul edilmiştir⁷¹:

"İçinizden, eşlerinden, kendilerine 'Sen bana anamın sırtı gibisin' diyerek ayrılmaya kalkışanlara gelince; onlar şu gerçeği akıllarından hiçbir zaman çıkarmasınlar ki, onlar asla anneleri değildirler. Onların anneleri, ancak kendilerini doğuranlardır. Demek ki onlar, çok çirkin ve asılsız bir söz söylemektedirler.." ⁷²

Kur'an, İslam öncesi dönemde varolan kısas uygulamasını da kabul etmiştir:

"Ey iman edenler, maktûller hakkında size kısas farz kılındı. Hür, hür ile, köle, köle ile, dişi, dişi ile kısas olunur..." ⁷³

İslam öncesi dönemin bazı uygulamalarının Kur'an tarafından dikkate alınması, hukuk oluşturma açısından büyük önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak ortaya, belirli bir tarihsel bağlamda oluşturulan hükümlerin günümüzde herhangi bir topluma aynen uygulanması ya da bu hükümlerin arka planındaki gayenin araştırılarak yeni hükümler oluşturulması gibi iki durum çıkmaktadır.⁷⁴ Belirli bir tarihsel zeminde, toplumun uygulamaları dikkate alınarak oluşturulan hükümlerin o toplumun siyasi-sosyal ve ekonomik şartlarından farklı başka bir topluma uygulanması konusu tartışmalıdır. Kur'an'ın aile-ceza-ticaret hukuku gibi alanlarda verdiği hükümlerin dünyanın diğer bölgelerinde ve farklı zamanlarda birebir uygulanması ya da uygulanmaması onun evrenselliği bağlamında tartışılmıştır.

⁷⁰ Berki Ş-Hamidi H., *İslam Hususi Hukukunun Ana Prensipleri, Kur'an'da Hukuk*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1962, 57; Ali, 550

⁷¹ Şâtibi, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, II, Çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1999, 78

⁷² Mücadele, 58/2

⁷³ Bakara, 2/178

⁷⁴ Fazlurrahman, 55

Kur'an'daki hükümlerin birbirinden farklı toplumlara aynı şekilde uygulanması, Kur'an'ın hedeflediği sosyal adalet ve eşitliği sağlayabiliyorsa bu durumda hükümler uygulanır. Aksi halde, Kur'an'ın indiği ilk toplumdan farklı sorunları ve farklı koşulları olan bir toplumda bu hükümlerin uygulanması toplumda düzen ve güvenliği sağlamıyorsa bu hükümlerden ziyade hükmün ardında yatan sebebin bulunup hükmün yeni koşullara uygun hale getirilmesi daha doğru olabilir. Çünkü hukuki hükümlerin birebir alınıp uygulanmasından ziyade hükümlerin ruhunun anlaşılıp ona göre yeni hukuki hükümler oluşturulması hükümlerin geçerliliğini sağlayabilir.

Kur'an'ın indiği tarih ve coğrafya ile yakın ilişkisinin bizimle arasındaki zamansal ve kültürel mesafenin dikkate alınması hükümlerin geçerliliği açısından önemlidir.⁷⁵ Belirli bir toplumda oluşturulan hükümler, yasama tekniğini göstermesi açısından evrensel bir özellik taşıyabilirler. Hukuk normları oluşturulurken, Kur'an'ın aile, ticaret ve ceza hukuku alanlarında toplumun uygulamalarını dikkate alması ve o dönemde istenilen toplum yapısına ulaşılması, hukuk sistemlerinde yerelliğin dikkate alınmasının önemli olduğuna dair bir delil olabilir.

Kur'an'ın örf ve adetleri hukuk normları oluşturulurken dikkate alması, hukukun işlevselliği açısından önemlidir. Günümüzde, ticaret, aile ve ceza hukukuyla ilgili Kur'an'daki hükümler üzerinde birçok tartışma mevcuttur. Bu tartışmaların odak noktası zamansal ve kültürel açıdan günümüzle arasında büyük farkların bulunduğu bir topluma inen hükümlerin günümüz açısından uygulanmasının zorunlu olup olmadığıdır. Kur'an'ın hem evrenselliği hedef edinmesi hem de kendisinde yerel unsurlar bulundurması bu konuda görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kur'an'ın sadece literal yorum bağlamında tartışılmasının bu sorunların devam etme-

⁷⁵ Fazlurrahman, 72-73

sine neden olduğu bir gerçektir. Kur'an'ın asıl hedefinin bireyler ve toplumların düzen ve güvenlik içerisinde devamlılığını sürdürmesi gerçeğinden hareketle, bu hedefi gerçekleştirecek unsurların da kabul edilmesi gerekmektedir. Kur'an'ın toplum hayatında önemli fonksiyonu bulunan örf ve adetleri dikkate alması bunun göstergelerindendir. Zira, toplumda varolan herhangi bir sorunun giderilmesinde, toplumdaki uygulama işe yarıyorsa, yeni bir kural getirilmemiş ve varolan uygulanmıştır.

Kur'an vahyi, somutlaştığı toplumun günlük hayattaki uygulamalarını dikkate alıp, hedefini bunlar üzerinden gerçekleştirmişse bunun bugünkü topluma vereceği mesajlar vardır. Bu genel felsefe aslında pek çok pratik sorunun aydınlatılması açısından gereklidir. Günümüz dünyasında İslam hakkında en çok tartışılan konular, el kesme, İslam'da kadının konumu (şahitlik, miras), faiz, kölelik, savaş gibi konulardır. Kur'an'da bu konuda varolan hükümler, hükmün indiği sosyo-ekonomik ve kültürel bağlam göz ardı edilerek yorumlandığında İslam'ın bugünün sorunlarına cevap veremediği yargıları kuvvetlenecektir. Ancak, İslam öncesi ve sonrası dönem, objektif bir tarih metodolojisi içerisinde incelendiğinde o dönem için Kur'an'ın toplumdaki olumlu dönüştürücü fonksiyonu anlaşılabilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, aradaki kültürel ve zamansal mesafenin dikkate alınarak bu hükümlerin yorumlanması, bir yasama faaliyetinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyacaktır. Bu yasama faaliyetinin dikkate alınmasından ziyade sonuç olarak ortaya çıkan hükümler bugüne taşınırsa, bu konudaki sorunlar ve ithamlar devam edecektir.

İslam hukukunun genel gayesi, bireysel ve toplumsal menfaatleri korumak, hayatın devamı için düzeni sağlamaktır. Toplum düzen ve devamlılığı için, bireyin din, can, akıl, mal, nesil güvenliğinin sağlanması, öncelikli olarak gözetilmesi ge-

reken gayeler olarak belirlenmiştir.⁷⁶ Kur'an'ın İslam öncesi dönemin uygulamalarını dikkate alması, örfü İslam hukukunun kaynaklarından biri yapmıştır. İslam hukuk tarihi boyunca İslam hukukçuları, şer'i delillere veya İslam hukukunun temel kurallarından birine aykırı düşmeyen örfü hüküm çıkarırken dikkate almışlardır. Nasslara ve İslam'ın genel ruhuna aykırı olmayan örf ve adetlerin, hükümler oluşturulurken göz önünde bulundurulması gerektiği konusunda İslam hukukçuları büyük ölçüde hemfikirdirler.⁷⁷ Örf ve adetler, insanların karşılaştıkları sorunlara doğruluğu denenmiş çözümler sunar.⁷⁸ Verilecek hükümler bunların aksi olduğu takdirde insan ya hükme uymayacak ya da sorunlarını çözemeyip zor durumda kalacaktır. Bu nedenle akl-ı selim sahibi insanların alışkanlık haline getirdiği yeme-içme adetleri, ticari adetleri, ve sosyal hayatla ilgili bazı düzenlemeleri hükümler oluşturulurken dikkate alınmaktadır.⁷⁹

Üst hukuk normlarıyla veya kutsal metinlerle çatışan örfler ise, herhangi bir mecburiyet olmadığı sürece herhangi bir hükme kaynak olarak kabul edilmemiştir.⁸⁰ Bir davranışın bireyde ve toplumda herhangi bir zarar meydana getiriyor olması her ne kadar kişilerin veya toplumların alışkanlıkları da olsa o alışkanlığın yasaklanmasını gerektirmektedir.⁸¹ Kur'an'da kesin olarak yasaklanan içki ve kumar gibi birey ve toplum hayatını zedeleyici, onlara uzun ya da kısa vadede zarar verici alışkanlıklar bu türden adetlere girmektedirler.⁸²

⁷⁶ İbn Âşûr, M. Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev.: Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yay., İstanbul 1988, 151-155

⁷⁷ Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve'l Âde fi Ra'yi'l Fukaha*, Matbaatü'l-Ezher, Kahire 1947, 23; Hallaf, Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev.: Hüseyin Atay, AÜ Yay., Ankara 1985, 272-273

⁷⁸ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 1996, 95

⁷⁹ Hallaf, 272; Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996, 196.

⁸⁰ Ebu Sünne, 21

⁸¹ İnalıcık, Halil, "Örf", *İslam Ansiklopedisi*, VIII, Meb Yay., Eskişehir 1997, 480

⁸² Hallaf, 272-273

Yasamanın özünü maslahatların oluşturduğu esastan hareketle, toplum düzenini sağlayacak, bireyleri cemiyet haline getirecek olan örf ve adetlere, hukuki vasıflamalar yapılırken dikkat edilmesi, bireylerin karşılaştıkları problemleri daha kolay çözmeleri açısından önemlidir.⁸³ Bu durum Mecelle’de “*Örf ile tayin, nass ile tayin gibidir.*”⁸⁴ denilerek temel bir kural haline getirilmiştir.

Sonuç

Kur’an vahyinin muhataplarıyla olan ilişkisi etkin bir iletişim şeklidir.⁸⁵ Kur’an vahyi, muhataplarını çevreleyen koşulları her yönden dikkate almış, bununla beraber inisiyatifi her zaman elinde tutmuştur. Çünkü onun toplumda düzeni sağlamanın yanında toplumu yönlendirme gibi bir misyonu da bulunmaktadır. Kur’an, soyut muhataplara hitap eden mücerret-düşünsel bir metin değildir. Arap toplumuyla diyalojik olarak oluşmuştur. Vahyin oluşum sürecinde Allah ile kul ortaklaşa bir teşri faaliyetinde bulunmuş ve vahyin içeriğinin belirlenmesinde insan etkin bir rol oynamıştır.⁸⁶

Gerek esbab-ı nüzul ilmi, gerekse Hz. Peygamber’e yöneltilen sorulara cevaben inen ayetler ve Kur’an’da bulunan Arap örf ve adetleri, o toplumun sosyal, kültürel, ekonomik v.d. şartlarının Kur’an metnine yansıdığını gösterir. Bununla beraber anlatılanların tarihsel bir temele dayanıyor olması onların sürekliliğine mani değildir.

Bildiğimiz gibi nasslar sınırlı, olaylar ise sonsuzdur. Sonsuz olaylara sınırlı nasslarla çözüm bulabilmek için o nassların mantığını ve ruhunu iyi kavramak gerekmektedir.⁸⁷ Hükümler, toplumun sorunlarına çözüm getiremediği halde

⁸³ Kahveci, 50-51

⁸⁴ Mecelle, mad., 45

⁸⁵ Paçacı, Mehmet, *Kur’an ve Tarihsellik Tartışmaları*, Bayrak Yay., Ankara 2000, 23; Pak, 150-151

⁸⁶ Pak, 99

⁸⁷ Sargın, İzzet, “*Değişim ve Hukuk*”, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, Kahramanmaraş 2003, 110-111

uygulanmaya devam edilmek isteniyor ve bununla da Allah'ın hitabının devamlılığını sağlamak amacı güdülüyorsa bununla varılmak istenen amaca ulaşamayacağı bir gerçektir.⁸⁸ Vahyin sürekliliği ve evrenselliği Kur'an'ın mantığını kavramak ve bu mantığı hayatta karşılaşılan durumlarda uygulamakla sağlanabilir.⁸⁹

Kaynakça

- ABBOTT, Namia, “*Women and The State In Early Islam*”, Journal of Near Eastern Studies, I, Chicago 1942
- AKSU, Zahit, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, İlahiyat Yay., Ankara 2005
- ALİ, Cevad, *el-Mufasssal fî tarîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Matba'atü Câmîati Bağdâd, Bağdat 1993
- ATEŞ, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996
- AYENGİN, Tevhid, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Erzurum 1999
- BEBEL, Auguste, *Hız. Muhammed ve Arap Kültürü*, Çev.: Veysel Atayman, Alan Yay., İstanbul 1997
- BERKİ, Ş -HAMİDİ, H.,. *İslam Hususi Hukukunun Ana Prensipleri, Kur'an'da Hukuk*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1962
- BROCKELMANN, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev.: Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 2002
- CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1983
- COULSON, Names, “*Muslim Custom and Case-Law*”, Die Welt des Islams, VI, Leiden 1959
- EBU SÜNNE, Ahmed Fehmi, *el-Urf ve'l-Âde fî Ra'yi'l-Fukahâ*,

⁸⁸ Şâtıbî, 7

⁸⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, 55

Matbaatü'l- Ezher, Kahire 1947

EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001

ERDOĞAN, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİF Yay. İstanbul 1994

_____, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslamiyat*, VII, 2004

ESPOSİTO, John L., "Women's Rights in Islam", *Islamic Studies*, XIV, London 1975

FAZLURRAHMAN, "Kur'an'ı Yorumlama", Çev.: Osman Taştan, *İslami Araştırmalar*, VII, 1997

_____, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999

GEDİ, Noa- Elam, Yigal, *History and Memory*, VIII, Bloomington 1996

GÜLER, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999

GÜNALTAI, Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997

GÜNGÖR, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul 2006

HATİBOĞLU, M. Sait, "Kur'an-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", *İslamiyat*, VII, 2004

HALLAF, Abdulvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev.: Hüseyin Atay, AÜ Yay., Ankara 1985

HANEFİ, Hasan, "Esbab-ı nüzulün anlamı nedir?", Çev.: Mehmet Emin Maşalı, AÜİF dergisi, XXXXIII, AÜ Yay., Ankara 1998

HAYKAL, Muhammad Husein, *The Life of Muhammad*, Shorouk Yay., London 1983

HUDÂRİ, Muhammed, *İslam Hukuku Tarihi*, Çev.: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İstanbul 1974

İBN ÂŞÜR, M. Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, İklim Yay., Çev.: Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988

İBN MANZÜR, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânül-Arap*, Dar'us-Sadr Yay., XV, Lübnan 1990

İNALCIK, Halil, "Örf", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., VIII, Eskişehir 1997

KAHVECI, Nuri, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI, Kahramanmaraş 2005

- KİRMAN, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004
- KIYICI, Selahattin, *İslam Hukukunda Örf ve Adetler*, İşaret Yay., İstanbul 1990
- LAPIDUS, Ira M., *İslam Toplamları Tarihi*, Çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2003
- LEWIS, Bernard, *Tarihte Araplar*, Çev.: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2003
- LINDHOLM, Charles, *İslam Toplamlarında Gelenek ve Değişim*, Çev.: Nihal Çelik, Elips Yay., Ankara 2004
- MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999
- MIQUEL, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, Çev.: Ahmet Fidan-Hasan Menteş, Birleşik Yay., İstanbul 2003
- PAÇACI, Mehmet, *Kur'an ve Tarihsellik Tartışmaları*, Bayrak Yay., Ankara 2000
- PAK, Zekeriya, *Allah-İnsan İletişimi*, İlahiyat Yay., Ankara 2005
- ROBERTS, R., *The Social Laws of the Qoran*, Curzon Yay., London 1971
- SARGIN, İzzet, "Değişim ve Hukuk", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, II, Kahramanmaraş 2003
- SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford Univ. Yay., London 1964
- SEYDİŞEHİRİ, İbnü'l Emin Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi*, Sad.: Ahmed L. Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1995
- SHABAN, M. A., *Islamic History -A New Interpretation-*, Cambridge Univ. Yay., New York 1976
- SHAHID, İrfan, "İslam Öncesi Arabistan", İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, I, Çev.: İlhan Kutluer, Kitabevi Yay., İstanbul 1997
- ŞA'BAN, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1996
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, II, Çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1999
- TABERÎ, Muhammed b.Cerir, *Tefsîru't-Taberî*, I-XV, Dâru'l Âlam, Amman 2002
- WATT, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev.: Mehmet S.Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982
- _____, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, AÜ Basımevi, Ankara 1986

136 ▪ *İletişimde Kaynağın Güvenilirliği*

ZEYDAN, Abdulkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, Çev.: Ali Şafak, Kayıhan
Yay., İstanbul 1995

İslam'da Eklektisizm*

Yazar: Arthur Jeffery

Çev.: Feyza Şule DÜŞGÜN**

Eklektisizm (seçmecilik), din ve felsefe tarihinde oldukça sık gündeme gelmiş olan bir fenomendir. Biz, onu, doğuşundaki canlılıkla bağlantısını kaybetmiş tüm düşünce akımlarının tarihinde kaçınılmaz bir evre olarak dikkate alabiliriz. O bazı durumlarda çöküş süreci nedeniyle ortaya çıkmıştır; düşünce akımları, kendilerindeki yaşam kaynağı ve gücü bulmaya yönelmeyip, eksikliklerini dış kaynaklarla tamamlamaya çalışmışlardır. Eklektisizme neden olan diğer bir durum da bağlantısızlıktır; akımların kendi kaynaklarıyla bağlantılarını koparmaya ve harici kaynaklarla bağlantı kurmaya çalışması bu durumun nedenidir. Her iki durumda da eklektisizm, çöküşten sonra ortaya çıkan bir dönem olmuştur.

Tarihsel olarak eklektisizmin en popüler dönemi, Post-Aristo sisteminin zayıfladığı, Neo-Platonizm'in son ataklarını yaptığı ve Yunan felsefesinin skolastisizmin karanlığına battığı zamandır. Bu durumda onun varlık sebebi, çöküşe bağlanabilir. Yunanistan'daki kuvvetli üç yüz yıl ve verimli düşünceler Ariston sisteminde doruğa ulaşmıştı. Bu dönem onun olgunluk dönemi idi ve eklektik döneme kadar, her ne kadar subjektif sistemler olarak bilinen Stoisizm, Epiküranizm, Septisizm varolsa da yaşam gücünün azaldığını söyleyebiliriz, yine bu dönemde aralarında anlaşmaya vardıkları, farklılıkların yumuşatılması ve onların hepsinin uydurma bir felsefe saltanatı olmasıyla sonuçlanan, Stoist ve Epikürist, Pironist ve Yeni Akademi liderleri arasındaki akademik ve felsefi kavgaları bulabiliriz. Stace "orada entellektüel güç zayıfladığı gibi, farklılıkların

* Makale The Muslim Word, XII, 1922, 230-247'de yayımlanmıştır.

** Araş.Gör., KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku

unutulması ve rahatlığa doğru bir meyil olmuştu –Doğuluların yaptığı gibi- bu doğallık ve hayali bir rahatlık fikri, daima tüm dinlerin ve felsefelerin benzer isteğiydi. Bu yüzden eklektisizm, ekollerin temel karakteristiği olmaya başlamıştı” der.¹

Bu ruh, Romalılar tarafından fazlasıyla teşvik edilmişti çünkü onlar Yunan felsefesinin oluşmasını sağlayan reel yaşama hiçbir katkı yapmamışlardı ve gerçekçi yapıları onları felsefi ekollerin ince metafizik farklılıkları konusunda tahammülsüz yapmıştı. Biz gayet gerçekçi bir şekilde, vali Gellius’un, ince bir yönetimle onların önemsiz kavgalarını halledebileceğini temin ettiğini söylemekteyiz, yani, kendisi filozof olmasa bile, O Atina filozoflarını uzlaştırmaya çalışmış ve onlar arasında aracılık yapmayı teklif etmişti.

Fakat ekollerin verdikleri tavizler bile Yunan felsefesinin bozulan canlılığını düzenlemek için yetersiz olmuştu ve yeni yaşam doğulu elementler tarafından kuşatılmıştı. Yunan-Roma dünyasının eski dini neredeyse yok olmuştu; eski felsefe Post-Aristo sisteminde bir din olmaya çalışmış fakat başarılı olmamıştı, böylece bir Doğu inançları seli onun esip gitmesine neden olmuştu.² Mısırlı’nın Isis inancı; Trakya-Frigyalıların Attis inancı, Sabazius’un, Cybelle’nin inancı; İranlı’nın Mithra dini, bunların tümü onların takipçileriydi; Glover’in söylediği gibi, “Doğudan sadece Tanrılar gelmedi, yeni dini inançlar serisi de geldi....³ Onlar Batının tüm dinlerini doğululaştırdı ve tüm batıl inanç ve fantastik eğilimleri geliştirdiler. Uzun vadede, felsefeyi kendilerine mal edip, düşündükleri ve yaptıkları her şeyi savunmak için onu kullandılar ve mistisizme filozofça bir renk vererek kendilerini büyüttüler.”⁴

¹A *Critical history of Grek Philosophy* 1920, 369

² Erwin Rohde, *Psyche*, II, 397

³ *Conflict of Religions in the Roman Empire*, 24

⁴ Kalthoff’un bahsettiği bu Doğulu dini düşünceler, zamanın sosyalist komünist eğiliminin bir uzantısıydı. Onun *Die Entstehung des Christentums* kitabına bkz, bölüm II

Neo-Platonizm'in tanık olduğu⁵ bu yeni yaşam kaynağı, Plotinus'a çok canlı bir atılım sağlasa ve Proclus ve Pophyry'de daha zayıf kalsa da, Iamblicus'un sihir ve astrolojisinde hızla yok olmuştu. Bu zorunlu olarak böyle olmuştu, çünkü gelecek, ölmekte olan Paganizmin hesaba katmak istemediği yeni bir yaşam ve güç kaynağıyla gelen Hristiyanlığa aitti.

Yahudi düşüncesinde, hemen hemen Yunan felsefesindekiyle çağdaş ve ona çok şey borçlu olan, benzer bir eklektisizm dönemi vardır. Ve bunun tek temsilcisi, bir İskenderiye Yahudisi olan Philo'dur. Kozmopolit İskenderiye şehrinde, Filistin'in kökleriyle bağlantı kopmuş ve Yahudi düşünce-sinden olmayan büyük akımlarla temas kurarken Yahudilik, farklılıklarını ve dolayısıyla da canlılığını kaybetmeye başlamıştı, Philo, Plato ve Musa'yı, ilkel İbrani teolojisi ve Yunan metafiziğini birleştirdiği bir eklektisizmle enerji kazanmaya çalışmıştı. Sistem başlamadan bitmişti.

Budizm'de de aynı durumla karşılaşırız. İki büyük ekolün doğuşu belirsizliklerle doludur, fakat bu Sron de Tsan'ın saltanatında Padmasambhava'dan Tibet'e göç eden Hindu keşişler zamanında daha belirgin hale gelmiştir, Mahayana Ekolü akımın ilk gücünü tüketmiş ve harici dini kaynakların katılımıyla yaşatılmıştır. Güney Ekolu, Hinayana, Buda'nın agnostik (bilinemezci) felsefesini uzun süre korumuştur ve onu hala az ya da çok korumaktadır, fakat öne çıkan ekol, gelişmeye, büyümeye elverişli Kuzeydekidir, çünkü o, sistemine ilkel animizmin çok çeşitli tekniklerini dahil etmiş, Hinduizm'den ve daha sonra da Hristiyanlıktan oldukça fazla alıntı yapmıştır.⁶ Hatta bu o kadar fazladır ki Mahayana Budizmi'nde özellikle Budist elementleri bulmak zordur. Tibet'in Budizm yazımında, genellikle Lamaism (Tibet Budacılığı) olarak bilinir, Waddel

⁵ Dean, Inge *Philosophy of Plotinus*'da buna karşı çıkar, fakat gerçekler onun karşısında görünüyor. *Philosophy of Plotinus*, Platoncuların Doğu mistisizminden karlı çıktığı bir gelişme olabilir.

⁶ Bkz. Waddell'in *Lamaism or the Buddhism of Tibet*, 1895, Hristiyanlık, Nestorian Misyonundan alıntıdır.

şöyle söyler⁷ “İlkel Lamaism, Sivaite mistisizmi, sihir ve Hint-Tibet düşüncesinin Mahayana Budizmi'nin rengi verilmiş keşişçe bir sentezi olarak tanımlanabilir ve Lamaism hala bu karakterini korumaktadır.” Aynı şey Çin ve Japonya'daki Budizm için de söylenebilir ve Hinayana Budizminin büyük etkisi olsa da, modern Burma'da da aynı şeyler söz konusudur.⁸ Bu durumun, Kuzey ekolünde Budizm'in tamamiyle yok olmasından kalan eklektik bir durum olduğu açıktır.

İlk Gnostisizm (bilinircilik), Hristiyanlıkta yeni bir dönem başlatmak isteyen insanlar tarafından gerçekleştirilen bir eklektik akım teşebbüsüydü, fakat onun ruhuna dahil olunmadı ve doktrinlerinden hiçbirini idrak edilemedi.⁹ Fakat Gnostisizm, kısa sürdü.¹⁰ Windelband “Gnostiklerin ilk teşebbüsü yeni din için uygun bir dünya görüşü yaratmak olmuştur, bir Suriyelinin dinlerin sentezi fantazisinden kaynaklanan bu akım, Helenistik filozofların uğraşlarına rağmen garip oluşumlara yol açmış ve kilise onları kesin bir şekilde reddetmişti.”¹¹ Hristiyan tarihindeki en çarpıcı eklektik akım, Theosopy (Hikmet) diye anılan modern akımdır, bu akım Hinduizm, Budizm, Neo-platonizm, Gnostik spekülasyon, sihir ve fizikğin Hristiyanlığın zayıf etkisiyle esrarengiz bir birleşim olmuştur.¹²

Bu akım, en çok, kişisel bir dini yaşantı biçimi olarak

⁷ Op.cit., 30, bkz. Grünwedel'in *Der Lamaismus in Kultur der Gegenwart I*, III, 1906, ve Pozdnejev'in *Skizzen aus dem lamaistischen Klosterleben in der Mongolei*, 1887

⁸ Birmanya Budizmi'nin doğal bir sentezi için ilginç bir örnek, bkz. J.J. *Recht und Sitte*, 40, *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*,

⁹ Bkz. H.Ritter, *Historie de La Philosophie Chretienne*, bölüm I, 101 (Traduction of Trullard). Geleneksel “tüm Gnostiklerin babası” Simon Movide, Dr. Salmon'un onun hakkındaki *Dictionary of Christian Biography*'daki makalesi ilginçtir. Bölüm IV, 68

¹⁰ Dosetizm (İsa'nın Tanrısal bir ruh olduğunu ve belirli bir süre 'görünmek için' bedene girdiğini kabul eden akım) ve Gnostisizm (İsa'nın normal bir insan olduğunu ve Tanrısal hiçbir özellik taşımadığını savunan akım) anlayışları insanoğlunu tatmin edememişlerdir. Sıradan insanlar yaşamlarında çarpıcı şeyler hissediler ve onları reddederler” Glover'in *Conflict of Religions*, 15

¹¹ *History of Philosophy*, 1914, 210

¹² Bu hususta, Rene Guenon'un son kitabı çok ilginçtir, *Theosophisme, Histoire d'une pseudo Religion*, 1921, 274

hristiyanlıkla bağlantısını kaybetmiş insanlar tarafından başlatılmış ve devam ettirilmiştir, daha sonra dış kaynaklarda hayat bulmakta başarısız olmuş ve her birinin birçok yandaşı bulunan taklit inançlarda dini bir yarar aramaya çalışmıştır. Hakiki Hristiyanlığın bir bölümü, Mrs. Besant'ın “*Esoteric Christianity*” incelemesinde ya da Mr. Leadbeater'in “*The Christian Creed*” ve onun son makalesi “*The Theosophist*”de bulunmaktadır.

Hinduizm'de benzer bir akım da Dr. Farquhar'ın¹³19. yy'ın tüm dini akımlarının en etkilisi addettiği Brahma Samaj'dır.¹⁴ Kurucusu Ram Mohan Ray, bir Brahman doğumlu olmasına rağmen, Sufizm'den ve daha sonra Serampore'de Hristiyan misyonerlerden derin bir şekilde etkilenmiştir, fakat akımın tam olarak eklektik yapısı, Samaj görüşmeleri için İbadet Kitabı Slokasangraha'yı (Hindu, Budist, Yahudi, Hristiyan, Muhammedi ve Çinli kutsal metinlerin bir bileşkesi) hazırlayan, üçüncü ve en büyük liderleri Keshab Chandra Sen'de en iyi şekilde görülmektedir.¹⁵ O, doğuyla batının entelektüel alanda kavgasından doğmuş bir akımdır ve hala eğitimli Hinduların önceki inançlarının imkansızlığından kurtulabilmek için sürdürdükleri bir teşebbüstür, fakat S.Sastri'nin “*History of the Brahma Samaj*”¹⁶ incelemesinde de Hinduizmin hala varolduğu açıkça görülebilir, gerçek dini ruh orada hala vardır ve bu bugünkü üyelerinin uygulamalarında da görülür.¹⁷ Fakat eklektisizm, Brahma Samaj'ın tek karakteristiği değildir, Hinduizm'de azalmaya başlayan ruha karşı bir atak olan tüm

¹³ Dr.J.N. Farquhar tarafından *Modern Religious Movements in India*'daki Hartford-Lamson derslerinde ele alınan en iyi English of the Theosophical Society sayılabilir , 1918, 208-209, O Tibet'te Mahatmalar tarafından anlatılan ve Fransız ve İngiliz yazarlardan çokça intihal yapılmış olan Madam Blavatsky'nin yazılarının öğretimini göstermiştir.

¹⁴ Op. Cit. 29

¹⁵ Farquahr, 46, bkz. W.Geden'in *Studies in the Religions the East*,1913, 417. *The Slokasangraha* 1904'de K.G.Nath tarafından, Calcutta'da basılmıştır.

¹⁶ 2.basım, Calcutta, 1911-1912

¹⁷ E.g. Thakur Kahan Chandra Varma, *A New Discover*'nin yazarı: *Christ a Myth*, 1918

modern reform akımlarında da bu vardır. Biz burada sadece tüm dinlerin aynı amaca ulaşmak için insanlara rehberlik ettiğini düşünen Ramakrishna Parahamsa'ya yer vermeyi tercih ettik.¹⁸ Dr. Farguhar, çizilmesine Parahamsa'nın sebep olduğu bir resmi yeniden ortaya koymuştur.¹⁹ Bu resmin arka planında üç yapı; bir Hristiyan kilisesi, bir Muhammedi cami ve bir Hindu tapınağı, ön planda; Hristiyanlarla bir grup Hindu, Müslim, Sih, Parsee, bir Çinli Konfüçyan ve bir Anglikan papaz adayının dansı, solda; Keshab Sandra Sen tarafından çizilen Ramakrishna portresi ve onun Dinlerin Birliği açıklaması vardır.

İslam'a döndüğümüzde, İslam'ın tam bir eklektik sistem olarak ortaya çıkıp çıkmadığı sorusu karşımıza çıkar. Arnold'un şu sözleri iyi bilinir; "İslam, annesi Arap Sabeanizmi, babası da Yahudilik olmak üzere çölde doğdu, onu büyüten ise Doğu Hristiyanlığıydı" ve Avrupalı bilim adamlarının araştırmaları da bunu doğrulamaya çalışmıştır. Geiger'in "*Judaism and Islam*"²⁰ ve St. Clair Tisdall'ın "*Original Sources of the Qur'an*"²¹ incelemelerinden Dr. Zwemer'in ortaya çıkardığı sonuç şuydu; "İslam bir buluş değil bir karışımdır; orada Muhammed'in eski malzemeye yeni bir devayı birleştirerek insan hastalıklarına çare bulması ve onları kılıçla zorlaması dışında bir şey yoktur"²²

Fakat bu, gerçek bir eklektisizm miydi? Muhammed'in, Hacer'ul Esved'e saygı ve Mekke Haccı örneğinde olduğu gibi, Pagan Araplarının çeşitli uygulama ve inançlarını kendi siste-

¹⁸ Bu ilginç Devrimcinin tüm röportajları, bkz. Max Muller'in *Ramakrishna, His Life and Sayings*, 1910

¹⁹ *Modern Religious Movements in India*, 198

²⁰ Rabbi Abraham Geiger'in çalışması *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, ilk olarak 1833'de a Prize Essay at Bonn'da çıktı. Bir İngiliz bayan tarafından çevrildi ve *Judaism and Islam* adı altında 1898'de Madras'ta S.P.C.K tarafından yayımlandı

²¹ S.P.C.K.1911. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir İngiliz basımı, *Yanabi'ul İslam* (1900)

²² *Arabia the Cradle of Islam*, 1912, 170, Analitik bir liste aynı çalışmanın 178. sayfasında verilmiştir.

mine taşıdığı tartışılmaz bir gerçektir. Onun düşünce sisteminin büyük bölümünü Sabeanizm ve Zerdüştlüğe bağlı olarak oluşturduğu²³, Yahudi Talmud'undan ve Hristiyan Apocryphal İncili'nden de birçok efsane aldığı da bir gerçektir. Biz şimdiye kadar söylediğimiz gibi onun kendi yanlışlıklarını örtmek için “*Ehl-i Kitab*”dan alıntı yaptığını söyleyebiliriz, fakat yine de, İslam'da bu elementlerin kullanılmasından bağımsız, önemli, orijinal bir güç yok muydu? Şüphesiz böyle de olabilir. Becker ve Caetani'nin 'akımın yaşam kaynağı dinden çok ekonomik ve politiktir' görüşleriyle de, Macdonald'ın 'oradaki güç kesinlikle dinseldi ve oradaki faktörlere bağlı olmayan orijinal bir yaşam gücü vardı' görüşüyle de hemfikir olabiliriz.

İslam'ın bu yaşam gücünü, o günün dini yaşantısından alması garip değildir. Hristiyanlık'ta da tamamen aynı şey söz konusudur. Son dönemden sonra Yunan İncillerini, Tevrat'ı ve Hahamlık Yazmalarını tetkik eden bir insan, Hristiyanlığın Yahudiliğin katıksız bir uzantısı olmadığını deklare etmekte tereddüt etmez. Yahudi dindarların çoğu onun sıradan okuyucu için anlaşılır olduğunu düşünse de, bu dini yaşamın tamamen istila edilmesidir.

Yeni Ahit'in oluşturulmasında Romalıların etkisi olduğu gibi,²⁴ gelişen kilise teolojisinin formülasyonunda da Yunanlıların etkisi açıkça görülebilir, Dr. Clemen'in tezi şudur; “İlk

²³ Onun astrolojisi Sabaen, Cin, Huriler, Sırat köprüsü ve Zerdüşlüktür, fakat düşünce sisteminin büyük bölümü Yahudilikten alınmadır. Ayrıca Der İslam'da çıkan 2 ilginç makaleye de bakınız, Dr. Wesnick'in IV, 219-235 “Animismus und Damonenglaube im Untergrunde des jüdischen und islamischen rituellen Gebete” ve George Jacob'ın II, s:232-234 “Fortleben von antiken Mysterien und Alt- Christlichem im Islam” İslami Eskatoloji'nin tarihi henüz tam olarak yazılmamıştır.

²⁴ “Hristiyanlık Doğu ile Batı arasındaki çarpışmadan doğmuştur, Hristiyanlık tarihi, yerel ve ırksal yoğun farklılıkları olan birçok akımın ürünüdür. Yahudilik, Yunan ve Roma'dan yeni inanç elementleri almıştır, Tanrı'nın katında onların hepsinin değeri vardır. Yahudilerin, Yunanlıların ve Romalıların Hristiyan kilisesine bağlanması onların ırksal tabiatlarını ya da verimli maneviyatlarını ve düşünce tarzlarını eksiltmez. Yunan Yeni Ahit'e Eski'si vasıtasıyla ulaşmıştır, Yunan sinagog vasıtasıyla kiliseye ulaşsa bile, Romalı onun politikasını yorumladığında da ona felsefesini vermemiştir.” H.B.Workman, *Christian Thought to the Reformation*, 1911, 2

Hristiyanlık ve onun gayri Yahudi kaynakları,²⁵ yani etkileri apaçık ortada olan İsrail ve Yahudi dini gibi, diğer dinler de aralarında derin bir rekabet olduğu zaman bile, Hristiyanlığın eski yapısında iz bırakmışlardır.” Hristiyanlığın Noel ve Pas-kalya gibi pagan festivallerini aldığına ve onları hristiyanlaştırdığına ya da Grek düşüncesini ve Roma organizasyonunu kendine adapte etmesine şaşmamalı, Dr. Angus’un dediği gibi:²⁶

“Hristiyanlık, çatışan zıtlıkların zorlaştığı çağa uyum getirdi. Vahiy, saf dinin doğruluğunu, akli ve ilave olarak bazı zorunlu gerçekleri onaylar. Hristiyanlık, tüm sistemlerce ilan edilen gerçeklerin bir sentezidir. O, Yunan’ın soyut monoteizmini, oryantal kùltlerin henoteistik monoteizmine yükseltmiştir, Yahudiliğin deistik monoteizmini evrensel bir kardeşliğe çevirmiştir; soyut monoteizmi tanrılığın sade ve basit olmadığı, fakat zengin ve çeşitli bir yaşama sahip olan politeizm gerçeğiyle doğrulamıştır; septisizmin aşkınlığıyla panteizmin içkinliğini, mistisizm ve İbrani düşüncesini birleştirmiştir. Doğru inançlarının insan sevgisini, yaşamı ve ölümü tarih olan “Man of Sorrows” (acıların çocuğu İsa) ile yüceltmıştır. Bununla beraber, Angus’un söylediklerine bakılırsa, Hristiyanlık bir eklektisizm değildir, -“Hristiyanlık dünyaya en çok ihtiyacı olan şeyi verdi, bu, kişiliğin gücü ve bu gücün, her ne kadar onlardan uzak ve bağımsız olsa da, çevredeki elementlerden alınıp kullanılmasıdır.”

Bu İslam’da da böyledir. Orijinal güç, politik ya da dinsel olsun olmasın, bir kişiliğin ruhsal gücüdür. Mesela, onlar çevrelerinden aldıkları sözleri kendileri ifadeleştirmişlerdir,

²⁵ Dr.Clemen’in *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testament* tezinin İngilizce çevirisi, 1908. Clemen sık sık aşırı uçtadır, fakat Bolland’ın *De Thesophie in Christendom en Judendom*’ındaki kadar değildir. İlk çalışmalarında İskenderiye Ekolü düşüncesinden ya da Lublinski’nin *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur*’ündeki 1910 sert tezinden Hristiyanlığa fayda sağlamaya çalışır, onlardan biri Drews’in Hristiyan miti yanılıgıdır, Smith and J.M.Robertson

²⁶ *The Enviroment of Early Christianity*, 1914, 225-226

ama kaynak olarak onların değildir ve diğer cümlelerinde de kendilerinde olmayanı ifade etmişlerdir. Temelinde o bir eklektisizm değildir.

Fakat Hristiyanlığın aksine, İslam'ın yaşam gücü hiçbir zaman devamlı olmamıştır. Siyasetle ya da diğer büyük amaçlarla desteklenmiştir, çeşitli zamanlarda dışa doğru hamleler yapmış ve bir müddet gücünü devam ettirmiş, fakat sadece bir dini güç olarak kısa sürede tükenmiştir. O, doğuşunda bir din olarak Arapları çok az etkileyebilmiştir. Bedevileri iyi bilen Sir Richard Burton şöyle yazar;²⁷

“Muhammed ve arkadaşları sadece daha medeni olan bedevileri etkilemişti; orada şehir civarı ve sahildekiler hariç, bugün bile az ya da hiç dini inancı olmayan ilkel insanlar vardı, bedevinin inancı üzerinde İslam'ın etkisi zayıftı. Onların isteği, atalarını ve Mekke'yi aziz tutacak bir peygamber gönderilmesi ve onun Kabe'yi muhtemel saldırılara karşı korumasıydı.”

Burton'un ifadesi bedevileri iyi bilen diğerlerinininkiyle ve Arap olmayan İslam bölgelerinden yazarlarla paraleldir ya da daha iyidir.²⁸ İslam bir din olarak ilk varoluşundan beri eklektisizmle yenilenmekten karlı çıkmıştır. Bunlar bu makalenin limiti içinde verilmesi mümkün olan sadece birkaç örnektir, fakat önemli ve özgündür.

Politik-felsefik yapısı İbn Meymun tarafından oluşturulan ve 19.yy'da Basra'nın İhvan'us-Safa'sı olarak bilinen İs-

²⁷ *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al Madinah and Meccah*, popüler baskım, 1919, II, 109

²⁸ Çin Müslümanlığına örnek olarak Dr.Sell'in tezi “ Çin'de İslam elverişli koşullara sahipti ve başarılı olamadı.”(*Moslems in China*, 1913, 10) orada Marshall Broomhall'ın çalışmalarında Dabry de Theirsant ve D'Ollone gibi, İslam'ın din olarak onlar için ne anlama geldiğine dair güçlü tezler vardır. Hindistan'daki İslam'a gelince, bu konuda Batı kültürüyle uyanan Müslümanların kendilerinin ifadeleri yeterlidir. Çoğu risalelerinde Müslüman taraftar üyelerin dini eksikliğine ve onların düşük durumuna hayıflanırlar. Örnek için Ahmad Batcha'nın ifadelerine bak, B.A (Madras) Ishait-i-Islam Kitapları serisinde no.1'de

lam'ın Pisagorcularını* ele alalım.²⁹ Bu ilginç ekol, açıkça geleneksel İslam'da olmayan bazı gerçek dini değerleri bulmaya çalışan bir teşebbüstür. Onları Tanrı için ruhun asimilesini amaçlayan bir teselli ve kurtarıcı dinidir. Bu, şimdiye kadar normal bir insan için mümkündü fakat geleneksel İslam'da mümkün değildi, genellikle çeviriler bunda onlara yardım etmişti. Onların itirazları başka bir yorum geliştirmişti, de Boer'den de aktarıldığı gibi:³⁰

“Şüphesiz Hristiyan ve Zerdüşt inancı, Kardeşler için daha çok dini vahiy olarak kabul edilmiştir.” Onlar şöyle söylediler: “Peygamberimiz Muhammet, kendi halinde çöl sakınlarından ibaret olan ve ne bu dünyanın güzelliklerine uygun bir konseptte ne de dünya üstü ruhsal karaktere sahip şehirli olmayan insanlara gönderildi. Kur'an'ın bu insanların anlayışlarına intibak edebileceği ham ifadeleri, kültürlü olanlar tarafından manevi bir mana olarak anlaşılmalıdır.”

Onlara “bu dünyanın güzelliklerine uygun bir konsept” ve “dünya üstü ruhsal bir karakter” veren bu yeni yorum, zorunlu olarak diğer dinlerle irtibat kurmuş ve bir eklektik sistemle sonuçlanmıştı. Boer'in söylediği gibi;³¹

“Kardeşler, kendilerinin eklektisizmini açıkça beyan ederler. Onlar tüm din ve milletlerin irfanının toplanmasını isterler. Nuh ve İbrahim, Sokrates ve Plato, Zerdüşt ve İsa,

* Pisagoranizm, Pisagor tarafından kurulan dini kardeşliği ön planda tutan felsefi ekoldür. (Çev.)

²⁹ Orada bu Brethern ve Pisagorcular arasında garip benzerlik noktaları vardır. İkisi de esrarcılığa doğru güçlü bir gidiş içerisindedir. İkisi de politik hilelere teslim olmuş ve bu suretle kötü duruma düşmüşlerdir. İkisi de ilerleme dereceleriyle manastır kardeşliğinin bir çeşididir. İkisi de felsefelerini Doğal Bilimler üzerine temellendirmişlerdir ve Brethern Doğal Felsefeler'in öğretilerinde ve Pisagor da Tıp ve Matematikte. İkisi de Gizli kutsallık iddiasındadırlar ve öğrenim ve Ansiklopedi compendiumunun ürünüdürler.

³⁰ *History of Philosophy in Islam*, 1903, 93-94. Boer'in *Geschichte der Philosophie im Islam*'ının İngilizce bir çevirisi, 1901. Onun Hasting'in *Encyclopedia of Religion and Ethics*'inde “Moslem Philosophy” adlı makalesine bkz.

³¹ Op.cit. 84,85

Muhammed ve Ali onların akılcı dinlerinin ilk şehitleri gibi onurludurlar.³² Dini hukuk literal anlamda, normal bir insan için iyi olanı belirler, bir ilaç güçsüz ve hasta ruhlu biri içindir; derin felsefi anlayış ise güçlü zekalar içindir. Beden ölüme adanmış olsa da, ölüm doğanın saf yaşamında tekrar dirilmek anlamına gelir, bu onların dünyevi hayatları süresince felsefi anlamlara dikkat etmeleri, ahmakça bir uykuya karşı uyanık olmaları için gereklidir. Bu durum efsanelerle ve Yunan, Yahudi-Hristiyan, İran ya da Hindistan orijinli mitler tarafından, tekrarlanarak sonsuzlaşmaktadır. Bu düşünce sisteminde, her fani şey, bir sembole dönüşmüştür. Şimdiye kadar Kardeşlerin görüşlerinde yer aldığı gibi, pozitif dinin ve doğal görüşün bitişinde, tinselci felsefe, insanoğlunun tüm bilgi ve gayretini toplamıştır.

Onların ahlak sistemleri de eklektiktir. Aristo gibi bir ideal adam figürü kurarlar fakat ahlaki prensipler konusunda uzun felsefi tartışmaların sonuçlarının ifadesi yerine Aaron Matthew'in ideal misyoneri gibi, çeşitli insan karakterlerinden alınmış bir tasvir karışımını tercih ederler. "İdeal ve ahlaken mükemmel insan Doğu İran kökenli, yüksek eğitimlilikte, inançta Arap; akıllılıkta bir İbrani, rehberlikte bir Hristiyan mürit, dindarlıkta bir Suriyeli keşiş, bağımsız bilimlerde bir Yunan, esrarların yorumlanmasında bir Hindu, fakat son olarak ve özellikle ruhsal yaşamda bir Sufi gibi olmalıdır."³³ Muhakkak böyle bir sistem yaşam için mümkün değildir ve "Encyclopedia"larının öğretimini hala tartışsalar bile onların dini akımları kendileriyle ölmüştür.

³² Bu konuda, Pozitif Din formülasyonuyla Comte Brethern görüşlerine dair ilginç bir yaklaşımı bulunmaktadır. Onlar sosyal yaşama ve zamanın örgütlü dinine dair oldukça kritik alışkanlıkları paylaşmışlardır. Bununla birlikte adları, Pythagoreanlar gibi bir Kardeşliğin organizesi için çok da gerekli değildir, Goldziher Muhammedanische Studien'inde onlardan İhvan-us-Safa olarak bahsetmiştir ya da Arapça anlamına uygun bir şekilde yani saf ve içten olduklarından başka hiçbir manaya gelmeyen Brethern of Purity olarak bahsetmiştir.

³³ de Boer, Op.cit., 95

Şimdi daha iyi bilinen ve haklı olarak daha ünlü bir akıma yani Sufizm'e dönersek orada da aynı eklektisizmi buluruz. Onun orijini, geleneksel İslam'ın kısırlığına entelektüel bir tepki veren ve yarar gözetmeyen ruhsal bir arzuydu. "İlk zamandan beri Müslüman toplumunda, geleneksel öğreti ve entelektüel düşünceleri eşit olarak reddeden bir esas bulunmaktaydı. Bu, dinin aslının başka bir yerde, yani onun organ ve mührünün kalbte olduğunu hissetmekti" der Macdonald.³⁴ Ya da Hughes'in "*Dictionary of Islam*"ında³⁵ dediği gibi-

"Sufizm, insan ruhunun belirsiz bir protestosu olarak, daha saf bir itikattan sonra yoğun bir arzuyla, İslamiyetin merkezinde ortaya çıkmıştır. Sufiler sistemlerini Kur'an'ın kesin ilkeleri üzerine kurdular, tanrısal bir vahiy olduğu için onun itibarına gerçekten saygı da duydular fakat gerçekte hocalarının sözünü ya da Mistik sırrı onun yerine koydular. Ku'an'ın kısır ifadeleriyle tatmin olmadılar, Sufizm insan bilincine ve bizim doğal isteklerimize hoşgörülüydü ve bizi öncelikle Muhammedi cennetin götürebileceği yerden daha soylu umutlara götürmek için çabaladı."

Sufizmin kritik tarihi yeteri kadar yazılmamıştır. Onun kökeniyle ilgili sorular kafa karıştırıcıdır³⁶, fakat İslam'da bu özel yaşamın meydana gelişi bir spontane, ya da Arabizme karşı bir İranlı tepkisi olsun, ya da Hindistan'ın Vedanta Felsefesinden gelsin, ya da günümüz yazarlarının bir düşünce eğilimi ya da Neo-platonik orijin³⁷ olsun veya olmasın onda İslami

³⁴ D.B.Macdonald *Religious Attitude and Life in Islam*, 1909, 159. Ayrıca bkz. Vorlesungen über den Islam'da Goldziher'in dördüncü denemesine, 1910

³⁵ 1896 basımı, 620, II, e.b.Cowell'in Oxford Essay for 1985'inden alınmıştır.

³⁶ Onun kökeni hakkında çeşitli tartışmalarla ilgili Browne's Literary History of Persia'nın ilk bölümüne bkz., 1902, Bölüm I, 416

³⁷ Özellikle Dr. Nicholson'un 1906 J.R.A.S' deki makalesine ve daha sonra 1907 Literary History of the Arabs bkz. Daha eski teori, bir Hindistanlının kabul ettiğiydi, Hughes, op.cit, 689: "Sufizm, sadece Hindu filozoflarının Vedanta Ekolünün Müslümanlığa bir uyarlamasıdır." Sufizm meselesinde tam olarak, Goldziher'in Vienna Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes'deki Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus makalesine bkz. 1899, daha önemlisi için yine Nicholson'un Mystics of Islam, 1914

olmayan kaynaklara geniş yer verildiğine ve onlarda gerçek yaşamın bulunup ona tam bir İslami renk verildiğine dair bir şüphe yoktur. Sufizm şairlerinin Panteizmi, İslam'ın monoteizmi kadar sert değildir, o Vedantik'tir; sevgiliyle aşıkların birliğindeki Sufi sevinci, yarattıklarıyla geleneksel Allah vahyi arasında yoktur, o Plotinus'un ve ekolünün kendinden geçmesidir; orada eski Zerdüştlük itikadının kalıntıları görülebileceği Sufi öğretisinin esasları vardır. Böyle bir eklektik sistemde, çoğu taraftarının Sufizmi İslam'la zıt saymadıkları için Sufi uygulamalarını zor bulmamaları şaşırtıcı değildir, Gardner'den alındığı gibi³⁸: "Müslüman Sufilerinin bir kısmında kendi Sufi mertebelerinde belirli bir aşamaya ulaşır ulaşmaz formel İslam'dan uzaklaşmaya doğru bir meyil vardır" Bu akımın yaşam kaynağı İslami değildi³⁹, ona İslami bir kılıf verilmişti, bu da uzun süreli olmadı ve o düşünüşe geçti

Müslüman mistisizminin İslami olmayan bu karakteri, İslam'ın diğer dini ayinlerinde de görülür, bunlar, onların mistik gelişim dersleri, efendiye arzları, zikir gibi özel pratikleri, ve panteistik felsefelerinde görülür.

İslam'da eklektisizmin göze çarpan bir başka durumu da Bab'ın* dininde ve onun daha modern bir şekli Bahaizm'de görülür. Onun orijini de geleneksel bir düşünce olarak İslam'da herhangi bir değeri olmayan ruhsal bir açıktır. Canon Sell⁴⁰ "O, hakikat için büyük bir arzu, aşk, kişilik rehberi, ölümsüz hitabın en iyi şekilde kabul edebilecek insan için Tanrı'nın ilhamını beyan eder"⁴¹ der. Doğuşunda Şia'nın mistik

³⁸ W.R.W.Gardner'in Al-Ghazali, 1919, 66. Gazali'nin sistemi oldukça eklektiktir notu önemlidir.

³⁹ Sufiler sistemlerinin Muhammedin misyonundan da önce olduğunu iddia ederler, onların karakteristikleri tüm dünyada ortak olan mit geleneğinden kendilerine uyanı aldığını gösterir, Underhill'in *Mysticism in Islam*, 114-115

* Babizm'in İranlı kurucusu. (Çev.)

⁴⁰ *Faith in Islam*, dördüncü baskı, 1920, 209

⁴¹ İmame'nin kendi doktrini, şüphesiz Yunan düşüncesinden de yararlanmıştı. Bu esele tam olarak "der hellenistische gottmensch und der imam-begriff" çalışmasında ve Tor Andrae'nin *Die person Muhammeds in lehre*

İmame doktrini ve Sufi sistemiyle yakın bir ilişki içerisindeydi. Böylece o Sufi mistisizminin eklektik ruhuyla birleşmiş ve bu da gelişimini zayıflatmaktan ziyade kuvvetlendirmişti. Kabala mistisizminin eski şeklini birkaç kaynaktan alması ilginçtir, özellikle 19 numarayla bağ vardır (Bayan bölümlerinin numarası), ve metafizik doktrininin daha eski biçimlerini de almıştır. Sistem, Mukayeseli Dinler öğrencileri vasıtasıyla topladığı hikayelerden serbestçe alıntılar yapmış ve daha sonra ona eklektik olarak, bir Hristiyan için Hristiyanlık, bir Budist için Budizm'in öğretimi; bir Sufi için mistik yolun son vahyi ve ideal insan; bir Müslüman için Mehdinin gelişi olarak şekil verilme-yeye başlanmıştır. Dr. Sell'in söylediği gibi; "onların bir Müslüman mezhebi diye anılması çok doğru değildir, çünkü Kur'an'ı nerdeyse terketmiş ve Muhammed'i hükümsüz kılmışlardı." Böylece, tüm gerçek eklektik sistemler bu yolu takip etmiş ve bu durum Amerika ve İngiltere'de⁴² akımları canlandıracak yere, ruhsal bir güç olarak uygulamada kendi kendini çökertmiştir.

Bizim burada bahsedeceğimiz, İslam'daki eklektik akımın sonuncusu, modern Hindistan Ahmediyya mezhebidir, 1988'de Mirza Ghulam Ahmad Khan tarafından kurulmuştur ve şimdi esasen İngiltere'de Ahmediyya Misyonunun lideri olan. Khwajah Kamaluddin tarafından savunulmaktadır. Akımın tüm literatürü, merhum H.A.Walter⁴³ tarafından yazılmıştır, biz burada sadece o gerçekten nasıl eklektik olduğuyla ilgilendik. Ahmediyya akımının orijini, beyinlerini Batı bilgisine açmış⁴⁴ ve İslam'ın eleştirisini Batının gücünde hisseden

und glauben seiner gemeinde'de işlenmiştir, Stockholm, 1918.

⁴² Hayatının son yıllarında bile İbrani alimleriyle irtibattaydı, T.K.Cheyne

⁴³ The Ahmediyya Movement, 1918. Onun, Hasting E.R.E. bölüm.X Goldziher'in son çalışması Vorlesungen über den Islam'daki "Qadiani" makalesine bkz., 1910, ve Dr. Griswold'un Mirza Ghulam Ahmad, 1902

⁴⁴ Dr. Farguhar (Modern Religious Movements in India, 137) "büyük ölçüde Central Punjab'da Hristiyan Misyonunun göze çarpan başarısına ve

entellektüel Müslümanlardı, çünkü İslam'ın bazı yorumları modern bilgiyle daha uyumlu hale getirilmeli ve geleneksel İslam ekollerinde bulunmayan dini bir değer üretilmeliydi. Ahmad, yaşamının biçimlenen yıllarında Hristiyan misyonerlerle ve Khwaja Kamaluddinle çok fazla ilişki içinde olmuştu, biz onun bir misyoner kolejinde eğitim gördüğünü söylüyoruz. Üstelik hem Mukayeseli Dinleri hem de *The Review of Religions*'ı⁴⁵ geniş şekilde okumuştur.

İslam'ın ana temellerinde bir reform fikri ve Aligarh'ın rasyonalist okulu⁴⁶ ilgi görmedi, Mirza Ghulab Ahmad, Mehdi fikrini yeniden canlandırdı ve kendinin Mehdinin sözü, Peygamberin torunu ve İslam'ı tüm dünyada üstün hale getirebilecek İmamların sonuncusu olduğunu iddia etti. Fakat bu konuda küçük bir alıntı söz konusuydu, o Hristiyanların ve Yahudilerin Mesih umuduna sahip çıkmış ve daha sonra kuvvet kazanmak için başka teşebbüslerde bulunmuştu; kendisinin Krişna'nın en son Avatarı olduğunu ilan etmişti. Ölümünden sonra da onun için iddialar atılmıştır. Mr. Walters, Ahmedî reisinin yazışmalarından bir bölümünü şöyle aktarır:⁴⁷

“Her şeye gücü yeten, bağışlayan, müşfik, taptığımız, her şeyin hakimi Allah'a şükürler olsun. Onun inayetiyle Peygamber yücelsin, bu günler o Peygamberin eski günlerine benziyor. *Ahmad*, vaat edilen Mesih'tir, Müslümanların Mehdisi, Krişna, İranlıların reformcusu, çağın tüm milletlerinin umudu-İslam'ın savunucusu, Hristiyanlığın reformcusu, Hinduizmin Avatar'ı, Doğunun Buda'sı, ona inanan ve onun barış sancağı

Dyananda ve onun Samaj'ının sertliğinden doğan bir tepkidir.

⁴⁵ Ortodoks Hinduizm, Arya Samaj, Brahma Samaj, ve Theosophy, Sihizm, Budizm, Caynizm ve Zerdüşizm, Bahaizm, Hristiyan bilimi ve Hristiyanlık, eski ve modern, Şia, Ehl-i Hadis, Kharijities, Sufi ve taraftarları onların hepsi en az İslam kadar alıntı yapmıştır, eski ve modern, Şia, Ehl-i Hadis, Kharijities, Sufi ve taraftarları.

⁴⁶ Sir Syed Ahmad Khan ve Syed Amir Ali

⁴⁷ The Ahmadiyya Movement, 51-52

altına sığınanlar kutsanmıştır.”

Orada sadece Ahmed'in kişiliğinde dinlerin bir sentezi yoktu, aynı zamanda kendinin düşündüğü ve onun taraftarları tarafından savunulan inançlar da vardı. Mesela, onun Mehdi kavramı bir karışımdır. Geleneksel Mehdi beklentisine göre o, inanmayanlara karşı son Cihata öncülük edecek bir kan insanıdır.⁴⁸

Ahmad, İslam'ın büyük din savaşının lideri olmasına rağmen bir barış insanıydı, İsa'nın vaazlarının esas olan barış vaazlarını birleştirmeye çalışmıştı. Geleneği sert bir şekilde eleştirdiği doğrudur fakat yorumlarının ve düşüncelerinin olduğu broşür ve dergi sayfalarında⁴⁹ tamamen Sufi ve Hristiyan etkisi olduğu açıktır.⁵⁰

Aynı şey taraftarlarının yazılarında da vardır. Ahmediyya akımının en ünlü İngiliz muhtedisi Lord Harley'dir. O 1915'te, geleneksel dini inanca cevap olabilecek Hristiyanlığın ve İslam'ın garip bir sentezi olan "A Western Awakening to Islam"⁵¹ isimli küçük bir kitap yayınlamıştır.

Bu anti-geleneksel eklektisizm, Kur'an'ın⁵² tefsiriyle birlikte yeni İngilizce versiyonunda, Khwajah Kamaluddin yazılarında ve ana konulardaki söylevlerinde çok açık olarak görülür. Son Madras ziyaretinde bir konferans sırasında onun şöyle söylediği bildirilmiştir:

"Hindular ve Muhammediler eğer birbirlerinin peygamberlerini kabul ederlerse birleşik bir bağda kolayca bir araya

⁴⁸ Bu karakter en modern Mehdi taraftarları tarafından devam ettirilmiştir, bkz. Darmsteter'in *Le Mahdi depuis l'origine de l'Islam jusqu'à nos jours*, 1985

⁴⁹ *The Review of Religions* ve özellikle onun kitapçığı, *The Teaching of Islam*, 1910

⁵⁰ Mr. Walter yukarıda bahsedilen çalışmasının 3.bölümünde çeşitli alıntılar verir.

⁵¹ London, J.S.Phillips. Yazarın en çok İslam ya da Hristiyanlık bilgisizliği şaşırtır.

⁵² *Faith in Islam*'ın (1920) dördüncü basımında, Canon Sell bu yorumu tercih eder: "Onda sağlam bilim eksikliği, Müslüman inancından uzaklaşması, bilgisiz dogmatikliği ve Hristiyanlığa şiddetli nefreti göze çarpar" 226

gelebilirler. Muhammediler için kendi Peygamberleriyle Hindu peygamberlerini karşılaştırmada herhangi bir kötülük yoktur ve tabi ki tersi için de aynı şey geçerli. O onlara, Musa, İsa, Ramahandra, Krişna, Buda ve Muhammed'i Allah'ın gerçek peygamber ve elçileri ve dinlerin tüm kitaplarını Allah'ın kitabı ve Kur'an'ın da son ilahi vahiy olarak kabul edecek, diğer dinlerin hastalıklarından konuşmayı yasaklayacak bir çeşit birliğin yaratılmasının ve bu yönde bir deklarasyonun gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini sormuştur.”⁵³

İslam, tarih boyunca dış kaynaklardan aldığı dini ilhamı ve kendinde bulamadığı hayat kaynağını sonunda ikincil uzantılarının bazı çalışmalarında bulmuştur. Mesela, ilginç ve az bilinen itikad, Yezidiliğin, İslam'ın şeytana tapanlarının ilkeleri tam bir bağdaştırmacılıkla (syncretism) doludur, Dr. Isya Joseph onları şöyle yazar:

“İlk mezhepler tarihinde, birçok Hristiyan, İranlı ve Müslüman onunla birleşmişti; oldukça ilginç pagan inançları ya da adetleri modern Yezidizm'de bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, gerçek Yezidi dinini, Yezidi, Hristiyan, Müslüman (özellikle Sufi) ve pagan elementlerinin bir birleşimi olarak tanımlamak kolaydır.”⁵⁴

Aynı şey, İsmaililerin birçok dalı için de geçerlidir. Mesela, Rusya'da ve Türkistan'ın Bokharian ilinde oturan İsmaililerin Shungnani doktrini, -Mir İslama'nın ilk cildinin 4.makale bölümünde- Semenoff tarafından İslam'ın, Hristiyanlığın ve muhtemelen Budist kaynaklardan elde edilen meten psikoze düşüncesinin ilginç bir karışımı olarak tanımlanmıştır. Onların arasında dinin şeklinin Muhammedi olmasına rağmen, hareket ettirici gücün “meten psikoze” olması göze çarpar. Sadece bu da değil, İsmaili akımı derin bir şekilde köklerinde misyoner amacın uzandığı Grek felsefesinden etki-

⁵³ bildiriye bkz., Moslem Word, XI, 87-88

⁵⁴ *Devil Worship*, 1919. Bkz. J.Menant, Les Yezidis.

lenmiştir ve modern Ahmediyya akımına çok benzemektedir⁵⁵, onlar herhangi bir dini inancı adapte etmek ve çevrelerindeki herhangi bir dini rengi almak için hazırdır. Arnold'un söylediği gibi:

“Onlar bilgisiz halk yığınlarını mucizelerden aldıkları olağanüstü performansları ve onların meraklarını uyandıran esrarlı ifadeleriyle büyülemişlerdi. Dindarlar için dini arzu ve erdemin modeli gibi görünmüşler; mistikler için popüler öğretilerin gizli anlamlarını açıklamışlar ve onları kapasitelerine uygun esrar derecelerine göre üyeliğe kabul etmişlerdir. Zamanın birçok inancının ortak amacı olan kurtuluş için istekli taraftarları istismar etmişlerdir, Müslümanlar için İmam Mehдинin gelmesinin, Yahudiler için Mesih'in ve Hristiyanlar için teselli edicinin yaklaştığını ilan etmişlerdir; fakat bunların amacının sadece Ali'nin büyük bir kurtarıcı olarak gelmesiyle gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.”⁵⁶

Gerekli olursa benzer sonuçları destekleyecek ifadeler çokça verilebilir, fakat yukarıda toplanan deliller onun kaynağını göstermekte yeterlidir, İslam ilk gelişme döneminde kendine ait orijinal bir yaşam gücüne sahip olsa bile bu yaşam gücü dışarıdan yeni yaşam kaynakları almadan onu çok uzaklara taşımak için yetersizdi. Tarihin tüm dönemlerinde Müs-

⁵⁵ De Lacy son çalışması *Arabic Thought and its Place in History*, 169' da şöyle yazar: “İlkinden sonuna kadar tüm Arab formundaki İsmaili akımları entelektüel uyanış nedeniyle Yunan felsefesiyle bağlantı kurmuşlardır, fakat tabi ki, İsmaili muhtediler kendi bilgisiz tabakalarından aldıkları güçle, Qarmatianlarla, ve politik arzular beslemiş, ve Mısır saldırısından önce Afrika'da Fatimiler'le güçlenmeye çalışmışlardı. Fakat bu çok huzursuz şartlar altında bile görevlerinin bir parçası olan felsefe ve bilim yayılmasına misyonerlerin ya da da'islerin dikkat ettiği görülür, Fatamid Khalif'in Ali vaazında görüldüğü gibi.

⁵⁶ *The Preaching of Islam*, 2.baskı, 1913, 211-212. Ayrıca aşağıdakiler de aynı parçadan alınmışlardır- O şöyle der: “Özetle, yollarını Hindistan'a çeviren ve doktrinlerini Hindulara bağlı oluşturan İsmaili misyonerlere göre, Ali onuncu Avatar Vishnu'nun sözcüsüdür, onlar bunu Alamut'tan aldıklarını öne sürerler. Ayrıca bir Mahdi Purana yazmışlar ve İsmaililerin kabul edilen düşünce yapılarını kendilerindeki mistisizmle birleştirmeye çalışan, Saktas'ın sol eli Vamaerins'in taklidi ilahiler oluşturmuşlardır. Referansı Sachedina Nanjieni'nin Khaia Vrittant, 1892

lûman bölgelerin manevi ve entellektüel durumlarında görüleceği gibi, İslam her nereye fetheden bir güç olarak gittiyse, dinsel enerji ve yaşam gücü depoları hemen tükenmiştir.⁵⁷ Yaşamın tüm canlılığı ve misyoner akımların gayreti, onun yaşam kaynaklarının azalışına neden olmuş ve bu da doğal olarak sürecin sonunun gelip gelmediği sorusunu akla getirmiştir. Bir gerçek kesindir o da, İslam İslam olarak eninde sonunda tükenmelidir. Dini bir yaşam olarak İslam uzun süre İslam dünyasının bedenini canlandıramaz ve onu canlandırabilecek kaynaklar da İslam'ın yapısını kaçınılmaz olarak kendi suretlerine doğru değiştirirler.⁵⁸ Ve orada müslümanlar arasında Hristiyan misyonerlerinin büyük umudu yatar. İslam'daki son eklektik akımda, Hristiyan düşüncesi çok güçlü bir etki yapmıştır ve eğer Hristiyan misyonerler, Hristiyan ideali ve ruhuyla insanların düşüncelerine, özellikle de eğitilmiş insanların, gittikçe daha fazla etki edebilirse, Hristiyan yaşam gücü kaçınılmaz olarak onları kendi imajına doğru değiştirebilir. Bu durum, doğu kiliselerimizde bildiğimiz gibi, Hristiyanlığın bedensel olarak Müslüman dünyasına girişi şeklinde olmayacaktır; Müslüman dünyasında daha doğal sonuçlar olacaktır, orada ruhsal yaşam ifadesi bizim organize ettiğimiz kilise yaşamından çok farklı şekilde olan bir Hristiyan kilisesi gelişebilir⁵⁹, fakat bu asla Rabbimiz ve efendimiz İsa Mesih vasıtasıyla bir insana gelen “daha üretken yaşam” düşüncesinden daha az gerçekçi olmayacaktır.

⁵⁷ Bu ilginç bir biçimde, Dr. T.W. Arnold'un *Preaching of Islam*'da yer almıştır, kitabı İslam'ın doğal bir savunmasında tercih edilse bile, çok önemli değildir.

⁵⁸ Özellikle Bahaizm ve Ahmadiyya Akımında.

⁵⁹ Sadhu Sundar Singh olayında ve Kutsal Sannyasi Akımında açıkça görüldüğü gibi.

Kitap Tanıtımı

Hasan Gökmen*

**Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo- Ekonomik
Ve Kültürel Yapısı (XVIII.Yy.İlk Yarısı)**

Hayri ERTEN – ANKARA: Kültür Bakanlığı, 2001 221s.
ISBN 975-17-2740-5)

Bu çalışma Dr. Hayri ERTEN tarafından Osmanlı İmparatorluğunun 1699-1750 yılları arasında Konya yöresinde 2705 adet aile ile ilgili muhtelif konularda şer'iyye sicilleri kaynaklarından hareketle ailenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı üzerine yapılmış bir doktora çalışmasıdır. Giriş, üç ana bölüm, sonuç, bibliyografya, ekler olarak toplam 221 sayfadan meydana gelmiştir. Bu çalışma Kültür Bakanlığı Yayınları arasında yayımlanmıştır.

Çalışmanın I. bölümünde XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'nın ve Konya'nın sosyo-ekonomik ve kültürel durumunu tarihçe, yönetim, eğitim, ekonomi ve nüfus başlıkları altında incelenmiştir. Yazar, II. bölümde ailenin oluşum süreci ana başlığı altında nişan, evliliğe rıza, evliliğin toplumsal onayı, çok eşlilik gibi alt başlıklarda konuyu izaha çalışmıştır. Ailenin temel öğeleri sosyal statüleri ve rolleri ana başlığında ise eşlerin ailedeki otorite ve ekonomik bakımdan statüsü üzerinde durulmuş, eşlerin ev içinde ve ev dışındaki rolleri, ailenin ortalama çocuk sayıları ve ailenin diğer üyeleri (köle ve cariye-ler) konuları işlenmiştir. Erten, ailenin çözülme sürecinde de boşanma ve boşanma çeşitleri üzerinde durmuş, boşanma sonrası anne ve çocukları koruyan müesseseleri izaha çalışmıştır. Son bölüm olan III. bölümde ise sosyal tabakalaşma, kültürel unsurlar ve aile tipolojisi üzerinde durulmuştur.

* KSÜ Sosyal Bilimler Entitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Erten, I. bölümde araştırmaya konu olan tarihsel süreçte Osmanlı toplumunun ve Konya yöresinin sosyo-ekonomik ve kültürel durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Uzun bir dönem Osmanlı yönetiminde kalan Konya'nın sosyo-ekonomik ve kültürel durumu hakkında öncelikle tarihçeyle başlanarak, tarihinin (Çatalhöyük) MÖ VI ile VII binli yıllara kadar gittiğini, Konya'nın Hititlerden Frigyalılara ve İranlılara kadar tarihî ilişkisinin olduğuna değinilmiştir. Konya Müslümanlar tarafından ilk kez Selçuklu Hükümdarı Alparslan tarafından 1068 yılında fethedilmiş, 1467 yılında II. Mehmet (Fatih) tarafından kesin olarak Osmanlı sınırlarına dâhil edilmiştir. Bu dönemde Konya, Karaman eyaletinde birkaç merkez sancağından biridir. Nüfusu yapılan farklı çalışmalara isnaden 22.235 olarak belirtilmiş ancak bu rakamın daha fazla olacağı da ortaya konmuştur. Eğitim kurumları olarak Cumhuriyet Dönemine kadar ayakta kalabilen Atabey Medresesi, 1860 yılına kadar faaliyetini sürdüren Gühertaş Medresesi, günümüze kadar ulaşan İnce Minare Mektebi ve Daru'l-Hadisi, İplikçi Medresesi, 1900'lü yıllara kadar mevcut olan Kadı Kalemşah, Karatay Sırçalı, Celaliye, Seyyid Abdurrahim ve Nalıncı Medresesi eğitim kurumları olarak hizmette bulunmuşlardır.

II. bölümde, ailenin oluşum süreçleri ile alakalı bulgulara temas edilmiş, bu oluşum süreçlerini yazar, nişan (namzet) evlilik öncesi evlenecek kişilerin ve ailelerinin birbirlerini tanıma süreci olarak belirtmiştir. Özellikle İslamî toplumlar eleştirilirken, kadın konusunda ve kadının her anlamda seçme hakkının olmadığından bahsedildiğini belirtir. Yazar, nişanlılık döneminin kişilerin birbirlerini tanımak için bir fonksiyon icra ettiğini ve bu süreçte doğan bir olumsuzluk neticesinde nişanın atılabildiğini ve nişandan vazgeçen tarafın genelde (% 79) kadınlar olduğunu belirtiyor (s.35) ve buradan İslam'daki kadının sosyal statüsü hakkındaki olumsuz yorumları bertaraf etmeye çalışarak bir anlamda nesnellikten uzaklaştığı söylenebilir. Bu kanaatimiz sadece yazarın bu konu bağlamındaki

yaklaşımından dolayı oluşmuş değildir. Çalışma boyunca konular işlenirken öncelikle yapılmış olumsuz değerlendirmeler zikredilip akabinde konunun sınırlılıklarına rağmen -ki kendisi de bunu belirtmiştir (s.7)- genellemelere giderek savunmacı bir tavır ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer oluşum süreci olan “evliliğe rıza” hakkında da kadının ve erkeğin evlilik olayına ve eş seçimine aktif olarak katıldıklarını belirterek aynı tavrını sürdürmüştür. Nikâhtan bahsederken de, kişinin aile yaşamını sürdürebilmesi açısından nikâhın toplumun onayını sağladığına vurgu yapmış, nikâhın o dönemdeki yönetim biçiminden dolayı din adamların katılımlarının neticesinde evlilik olgusuna dini bir form yükletildiğinden bahsetmiştir. Yazar, aslında İslam hukukunun nikâhın bir din adamı tarafından kıyılmasını ve dini bazı ritüellerin olmasını şart koşmadığını, evliliğin sosyal bir olgu olduğunu belirtmiştir. Evlilikte “mehr” olgusuna temasında bunun kadına ekonomik açıdan bir dayanak noktası sağladığını ve boşanmalarda caydırıcı bir fonksiyon icra ettiğini ifade etmiştir. Yazar evlilik türlerinden bahsederken de özellikle eş sayısı üzerinde durmuş, İslâm’ın çok evliliği teşvik etmediğini, sadece belirli şartların oluşması durumunda müsaade ettiğini belirtmiş ve incelediği örneklem açısından da çok eşli evliliğin pek benimsenmediğini belirtmiştir. Çok eşliliği benimseyen kişi profilini çizerken, varlıklı ve nüfuzlu insanların olduğunu ve söylendiği gibi “Osmanlı ailesinde çok kadınla evliliğin yaygın olduğu, her erkeğin yürürken ardında onu takip eden iki, üç veya dört hanımının bulunduğu...” (s.68) şeklindeki kanaatlerin doğru olmadığını belirtmiştir. Ancak, “Osmanlı toplumunda çok eşli evlilik olgusunun gerek dini, gerekse de sosyolojik gerekçelerden dolayı benimsenmiş olduğu düşüncesini göz ardı etmemek gerekir” şeklinde bir ifadenin de kullanılmasının daha nesnel bir yaklaşım olacağı söylenebilir. Zaten çok eşli evliliklerin ekonomik külfeti düşünüldüğünde toplumda yaygın bir oranda uygulanmasının pek mümkün olamayacağı sosyolojik olarak da

açıktır. Bu düşünceyi yazarın kendisi de çalışmasında belirtmiştir. (s.64) Yalnız bu çalışmanın mahkemelere yansımış vakalardan çıkarımlarda bulunularak ortaya konduğunu ve bir o kadar ailenin de bu kayıtlara geçmediğini gözden uzak tutmak gerekir. Örneğin günümüzde trafik kazaları üzerine bir araştırma yapılsa ve polis kayıtları incelenerek kazaya neden olan olaylar içinde alkollü araç kullanımından dolayı gerçekleşen kazaların payının çok fazla olmadığı tespit edilse bu sonuçtan, günümüzde alkol tüketiminin miktarı hakkında kesin bir kanaate varabilir miyiz?

Erten, ailenin temel öğeleri, sosyal statü ve rolleri ana başlığı altında, eşlerin ailedeki statülerini otorite bakımından ve ekonomik bakımından sınıflamış, İslâm'ın, yapısı gereği aile yönetimini erkeğe verdiğini belirtmiştir. Ama bunun İslâm'ı kadını ikinci plana attığı anlamına gelmediğini, kadının aile içindeki diğer görevlerine bakıldığında İslâm'ın aile içerisinde anneye de fazlaca roller biçtiğinin görüleceğini söylemiştir. Yazar İslam hukukuna göre kadının ekonomik açıdan bağımsız olduğunu ve kadının gerek kocasıyla gerekse yabancı kişilerle parasal ilişkilerde bulunabileceğini belirttikten sonra araştırmasını temellendirdiği şer'îyye sicilleri ışığında Konya ailesinde eşlerin XVII. yüzyılda Bursa, Ankara ve Kayseri'de olduğu gibi "ayrı ayrı mal ve mülk edinebildikleri, servetlerini ellerinde tutabildikleri, bu servetlerini diledikleri gibi harcama hakkına sahip olabildikleri ve bu hakları sayesinde kocalarının statülerine bakmaksızın dava edebildiklerini söylemek mümkündür" (s.78, 79) şeklinde bir yargıda bulunmuştur. Ancak bir sonraki cümlede ise "o dönemde, tüm kadınların ekonomik haklarını korumak için kocalarını dava ettikleri şeklinde de bir genellemede bulunmak yanlış olabilir." nitelemesi bizce bir çelişki gibi algılanabilir. Yazar aynı sayfanın devamında da Osmanlı ailesinde durum bu iken "Avrupa toplumlarının çoğunda" genellemesiyle kadının olumsuz statüsünden bahsederek savunmacı tavrını sürdürmüştür.

Erten, ailelerin çocuk sayılarında ekonomik faaliyetlerin ve ekonomik gücün etkili olduğunu ortaya koymuş, cariyeler ve kölelerden de ailenin diğer fertleri olarak bahsetmiş ve İslam'ın bu kişilerle olan ilişkiler konusunda gayet olumlu ilkelere ortaya koyduğunu ve onları ailenin birer ferdi gibi algılanmasını emrettiğini söylemiştir. Cariye ve köle statüsünün genelde daha merkezi birimlerde yaygınlık kazandığını, Anadolu eyaletlerinde cariyeler ve köle statüsünde olanların sayısının düştüğünü belirtmiştir. Ailenin çözülmesi ana başlığı altında ailenin çözülme biçimleri olarak, kocanın tek taraflı boşanması, karşılıklı rıza ile boşanma (muhalaa), kadının şartlı rıza ile boşanması ve din ayrılığı nedeniyle boşanma tasniflerine gitmiştir. Yazar, yapmış olduğu şer'iyye sicilleri okumalarında 1699-1750 yılları arasında mahkemelere yansıyan boşanma davalarında %70 oranında karşılıklı olarak boşanma, % 15,8 kadına şartlı boşanma hakkı tanıyan boşanma, %13,3 kocanın doğrudan boşanması, % 0,85 din ayrılığı nedeniyle boşanma oranlarını tespit etmiştir. Konya yöresi için bu verileri, kocanın keyfi olarak karısını boşayabildiği yargısının doğru olmadığını bir göstergesi olarak değerlendirmiştir. Kadına tanınan şartlı boşama usulünün, kocanın çalışmak veya herhangi bir nedenden dolayı şehir dışına çıkması ve söylediği tarihlerde dönmesi durumunda karısının bu nedenle boşanma davası açabildiği veya gerek İslam hukukunun tanıdığı gerekse kocanın evlilik öncesi ya da evlilik esnasında karısına verdiği sözleri yerine getirmemesi sebeplerinden karısının boşanma davası açabileceği şeklinde açıklamıştır. Erten, kadınlar da hiçbir sosyal baskıya aldırılmadan bu haklarını kullanabilmişlerdir demiştir.

Ailenin hukukî ilişkileri boşanmayla sona ermediği, boşanmadan sonra da bir dizi hukukî sorumluluklar olarak devam ettiğini, özellikle İslam hukuku aileleri ve çocukları koruyucu müessesler geliştirerek, ailenin devamını bir anlamda toplumun devamını ve sağlıklı işlemlerini koruma altına aldığı-

nı belirtmiştir. Bu müesseseleri Erten, nafaka, hıdâne, mehir ve vasilik şeklinde sıralamıştır. Nafakayı anne veya babasından birisi ölen çocuklara ebeveynlerinin bıraktığı mirastan kendilerine tekabül eden hisselerden tasarruf etmeleri için mahkemelerce verilen, bunun yanında sadece ölüm neticesinde olmayıp boşanmadan dolayı babanın çocuk ve annesi için verdiği ailenin devamını sağlayan maddi bir kaynak olduğu şeklinde tanımlamıştır. Ebeveynin küçük çocuklarıyla verasetin haricinde sosyo-kültürel ve ekonomik bağlarının da devam ettiğini, hangi şekilde olursa olsun parçalanmış ailelerde çocukların belli bir yaşa kadar bakımı, yetiştirilmesi ve terbiyesi (hıdâne) için belli bir hiyerarşiye göre çocukların yakınlarına verildiğini belirtmiştir. Bu hiyerarşinin en üstünde anne, eğer anne hayatta değil veya yeniden başka bir erkekle evlenmişse sırasıyla, anneanneye, babaanneye, öz kız kardeşe ve bunlardan sonra da babaya, dedeye ve erkek kardeşe, verileceğini söyleyerek İslam'ın ailenin korunmasına verdiği önemi ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar, koca keyfi olarak veya doğrudan eşini boşaması durumunda karısına mehr-i müeccelini ödemek zorunda olduğunu ve bu uygulamanın hem kocayı boşanma konusunda düşünmeye sevk ettiğini (ekonomik yükümlülüğünden dolayı) hem de kadını ekonomik açıdan mağdur olmasını bir nebze hafiflettiğini belirtmiştir. Vasilik konusunda ise, parçalanmış ailelerin küçük yaştaki çocuklarının varlıklarının korunması açısından ergenlik yaşına gelinceye kadar bu değerlerinin belli insanlar tarafından koruma altına alınması yönünde bir düzenleme olduğundan bahsetmiştir.

Kitabın son bölümü olan III. bölümde Konya toplumunda sosyal tabakalaşma konusuna değinmiş ve bu bölümde sosyal tabakalaşmanın kriterleri üzerinde durulmuştur. “Toplumların hiyerarşik şekillerde tabakalaşması, sosyal yapının gereği olarak sosyal sistemin çalışması için de gereklidir” (s.132). Sosyal tabakalaşma ve sınıflaşma Osmanlı toplumunda da gözlemlenen bir durumdur. Sosyal tabakalaşma ve sınıf-

sal ayrımın kriterleri din ve sosyal statü olarak belirtilmiştir. Erten, ayrı dine mensup olan bu iki toplumun birbirlerini dışlamadıklarını ve birlikte sosyal yaşamlarını sürdürdükleri tespitinde bulunmuştur (s.136). Aynı sayfada söyleminin dayanaklarından biri olarak da, gayr-i müslimlerin % 92.7'sinin şehirde yaşamalarını göstermiştir (s.137). Yazar, “müslümanlar gibi gayr-i müslimlerin şehir hayatı sürüyor olmalarından, iki ayrı sınıfın hoşgörüsüyle sosyal birliktelik içinde yaşamışlar” demektedir. Oysa bir hoşgörü ortamından söz edilebilir ise de, şehir merkezinde yaşıyor olmalarına rağmen, genelde ayrı mahallelerde oturmayı tercih etmeleri, bu sınıfların homojen bir şehir hayatı ilişkisi içinde olmadıkları kanaatini oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunun çoğunluk olarak İslam dinine mensup olması, İslam dininin hak din, diğer dinlerin ise mensuh (geçerliliklerini kaybetmiş) olması inancı, bu toplumun sosyal ilişkilerinde nasıl bir etki yaratacağı düşünülmeli gereken bir sosyal gerçektir. Kültürel unsurlar ana başlığı altında kıyafet şekilleri, ev mimarisi, ev dekoru, ev eşyaları konuları incelenmiş ve o dönemin kültürel öğeleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak bu öğelerin hukuki metinler içerisinde aranıp bulunabilmesinin pek yeterli olamayacağını yazar da belirtmiş ve bu noktada farklı kaynaklara da başvurulduğunu açıklamıştır. Konya yöresi ev mimarisinin özellikleri coğrafi, ekonomik ve gerekse de dini değerlerinden dolayı sade, tek katlı ve toprak yapı şeklinde olduğunu belirtilmiştir. Yazar, giyim tarzlarında da coğrafi ekonomik ve dini mensubiyetlerinin etkili olduğunu belirtmiştir.

Erten, son olarak Osmanlı aile tipolojisini ortaya koymaya çalışmış ve bunun da sadece ekonomik temellere değil, çocuğa verilen mevki, nesebi anlayış şekli, karı-kocaya göre hısımlık ilişkilerini anlama tarzı ve onları hesap ediş şekli, eş sayısı, grup ilişkileri, çiftlerin yerleşim yeri ve otorite ilişkileri kriterler olarak ön görmüş ve bu kriterler ışığında XVIII. yüzyılda Konya ailesi araştırma bulgularını göz önünde tutarak

değerlendirmeler yapmıştır. Osmanlı aile tipolojisi olarak “Türklerin İslam’ı kabulleriyle birlikte pederi (ataerkil) aileye olan meyli, hemen hemen pederi aile özellikleriyle boyanmıştır. Özellikle ailenin en temel üyesinden biri olan Müslüman bir kadın hukuk normlarında çalışma, miras, mülkiyet kontrolü, koca seçimi ve boşanmayı başlatma hakla kazanmıştır. İslam’da, koca ve eşinin hakları ve birbirlerine olan karşılıklı sorumlulukları belirtilerek reislik, ailede kocaya verilmekle birlikte belirli hukukî kurallara bağlanarak bazı sınırlılıklar getirilmiştir. Aile üyeleri, birbirlerinin aile içerisindeki konumlarına bakmaksızın birbirlerinin özel mülkiyetlerine saygı duymuşlar ve karşılığını vererek birbirleriyle alış verişte bulunmuşlardır.” Osmanlı ailesinin çekirdek aile veya pederi aile tipi, batı toplumlarının çekirdek ailesinden farklılık arz ettiğine değinilmiş, Osmanlı ailesi arasında kültürel, dini ve akrabalık bağlarının oldukça fonksiyonel olup, “bu bağlar yardımlaşma, saygı ve sevgiyle aileleri birbirlerine bağladığını, bir ağ deseni görünümünde” olduğu çalışmada ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak, özellikle aile konusu üzerinde yazarın kimi yerde nesnellikten uzaklaştığı ve savunmacı bir kimlik ortaya koyduğu söylenebilirse de, birincil kaynaklardan oluşan vesikalara dayanarak “tarihî bir sürecin ailesi” hakkında değerli bilgiler içeren ve büyük bir emek mahsulü olan bu çalışmanın Osmanlı aile yapısı hakkında çalışmalar yapacaklar için oldukça yararlı bilgiler ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.