



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

DİN ve MUHALEFET

Şinasi GÜNDÜZ

Muhalefet, Kime ve Neye:
Dinsel Söylemde Muhalefet

M. Hayri KIRBAŞOĞLU

Son Muhalifin İzinde:
Yeryüzünün Son "Göksel Muhalifi"
Hz. Muhammed (sav)

Burhanettin TATAR

Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları:
Baskı, Susturma ve Unutulmuşluk

Abdulnâsır SÜT

İslam Düşüncesinde Muhalefet

Levent ÇAVUŞ

Mekke'de Hz. Muhammed'in (sav) Muhalefeti

İhsan ARSLAN

Hiz. Peygamber Döneminde
Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet

Şevket KOTAN

Bir Zâhidin Örnek Muhalefeti:
Hasan Basrî

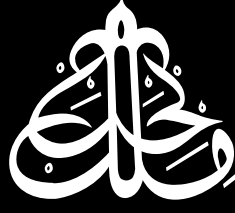
Hakan OLGUN

Hiz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko:
Kadim Mısır'ın Ma'at Doktrini

Ömer Ali YILDIRIM

Otoriteye Muhalefet:
Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Muhalefeti ve
Gazzâlîci Muhalefet Tavrını Dönüştürmesi

cilt: 15 sayı: 2 Temmuz - Aralık '18



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 15 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık/July – December 2018

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 15 Sayı/Number: 2 Temmuz - Aralık / July - December 2018

e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Hakan Olgun

Editör Kurulu/ Editorial Board*

Mehmet Alıcı, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, Hakan Olgun,

M. Mahfuz Söylemez, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University of Malezya); Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi.); Mehmet Akif

Aydın (Prof. Dr., Medipol Üniversitesi); Dursun Ali Aykıt (Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi); Yılmaz Can (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ahmet Çakır (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Üniversitesi); Waleck S. Dalpour (Prof. Dr., University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi); Richard Foltz, (Prof., Concordia University);

Erman Gören (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Recep Gün (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University); Mehmet Katar (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi); Şevket Kotan (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); George F. McLean (Prof. Dr., Catholic University, Washington DC); Yasin Meral (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Gothe Universität); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; Unicamp, Brasil); Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Isparta); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi); Bobby S. Sayyid (Dr., Leeds University); İsmail Taşpınar (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Martin Whittingham (Dr., Oxford University); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Baskı Yeri ve Tarihi / Place & Date of Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2018

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanmış yazıların bütünü yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-7 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 8-33 | Şinasi GÜNDÜZ
Muhalefet, Kime ve Neye: Dinsel Söylemde Muhalefet
Opposition; to Whom and What? Opposition in Religious Discourse
- 34-49 | M. Hayri KIRBAŞOĞLU
Son Muhalifin İzinde: Yeryüzünün Son “Göksel Muhalifi”
Hz. Muhammed (sav)
On the Footprint of Last Opponent: Prophet Muhammad (pbuh) the Last Celestial Opponent of the World
- 51-59 | Burhanettin TATAR
Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları: Baskı,
Susturma ve Unutulmuşluk
The Problem of Tradition as a Drifting Power into Oblivion: Supressing, Silencing and Forgetting
- 60-83 | Abdülnasır SÜT
İslam Düşüncesinde Muhalefet
The Opposition in the Islamic Thought
- 84-107 | Levent ÇAVUŞ
Mekke’de Hz. Muhammed’in (sav) Muhalefeti
Prophet Muhammad’s (pbuh) Opposition in Mecca
- 108-133 | İhsan ARSLAN
Hz. Peygamber Döneminde Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet
Freedom of Thought and Opposition in the Time of Prophet Muhammad
- 134-147 | Şevket KOTAN
Bir Zâhidin Örnek Muhalefeti: Hasan Basrî
An Exemplary Opposition of a Pious: Hasan al-Basrî

149-169	Hakan OLGUN Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın <i>Ma'at</i> Doktrini The Status quo that Moses Faced: The <i>Ma'at</i> Doctrine of Ancient Egypt
170-189	Ömer Ali YILDIRIM Otoriteye Muhalefet: Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Muhalefeti ve Gazzâfîci Muhalefet Tavrını Dönüştürmesi Opposition to the Authority: al-Shahrastânî's Oppositon to Ibn Sînâ and the Transformation of al-Ghazzâlî's Opposition Attitude

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

190-200	<i>Manetho, with an English Translation</i> , tr., ed.: William Gillan Waddell.
201-204	Dennis R. Macdonald, <i>Homeros Destanları ve Markos İncili</i> .

Editörden

Din zaviyesinden bakıldığında muhalefet kavramının ne anlam ifade ettiği ve nasıl anlaşıldığı her daim ilgi konusu olmuştur. Bu husus, özellikle dindarlık ve iktidar tartışmalarının gündem oluşturduğu ve dindarların iktidara eklemlendiği söyleminin yaygınlaştığı ortamlarda daha bir anlam kazanmıştır. Geçmişten günümüze neredeyse bütün dini gelenekler bağlamında güç ve otoriteyle ilişkiler doğrudan veya dolaylı olarak hep gündem oluşturmıştır. Dinin otoriteye yaklaşımıyla mevcut iktidarlara ve egemen geleneklerle ilişkinin sınırlarının nasıl olması gerektiği hemen her dinin cevaplama durumunda olduğu önemli bir sorunsal ifade etmiştir. Tarihsel sürece bakıldığında, din ve din mensuplarının güç ve iktidarla ilişkilerinin genelde istikrarsız seyrettiği görülmektedir. Öyle ki dini gelenekler ve bağlıları sıklıkla egemen güçlerin baskı ve takibatına maruz kalmış, ancak zaman zaman da şu ya da bu şekilde güç ve iktidarın öznesi haline gelmiş ve iktidara eklemlenme durumunda kalmışlardır.

Günümüzde küresel ölçekte farklı din mensuplarının, özellikle de içinde bulunduğumuz coğrafyada Müslüman kimliği taşıyan birçok kesimin adeta gücü kutsayan iktidar algıları ve bu doğrultuda egemen güçlere ve paradigmalara eklemlenmeye yönelik tutum ve tavırları dikkat çekicidir. Dolayısıyla dinin otorite ve egemenlik kavramlarına bakışı ile itaat ve muhalefet kavramları çerçevesinde iktidara yönelik öngördüğü tutumun mahiyeti yanında dindar bireylerin ve toplulukların egemen güçlerle ve sistemle ilişkisinde nasıl bir tecrübe ortaya koydukları ve dinin öngördüğü perspektiften hareketle aslında nasıl bir duruşun olması gerektiği pek çok çevrede çeşitli yönleriyle tartışılmaktadır.

Güç odaklarıyla siyasal, sosyal ve kültürel bağlamda kurulacak ilişkilerin, egemen güçlerce sınırları çizilen yasal ve yasadışı kategorizasyonuna ve bunlara yönelik paradigmalara dair tutumların nasıl olması gerektiği, toplumsal yapıda yer alan farklı grupların kategorize edilmesinde belirleyici olmuştur. Bu doğrultuda otoriteye itaat, her dönem muktedirlerince bireye ve topluma biçilen temel davranış modeli olarak tanımlanmıştır. Buna karşın geçmişten günümüze tarihin her döneminde mevcut iktidara ya da otoriteye ve bunlar tarafından belirlenen sosyal, siyasal yapıya itaat, otorite tarafından “makbul” sayılan bireyleri ve toplumu üretirken, cârî sistemi ve egemenleri eleştirmek, sorgulamak ya da karşı çıkmak “makbul görülmeyen”, “isyankâr” bireyleri ve yapıları ortaya çıkarmıştır. Otorite ve temsil ettiği değerleri sorgulamak, eleştirmek ve karşı çıkmak, tarihin her döneminde hoş karşılanmayan “başkaldırı” eylemleri olarak addedilmiş ve “anarşi” ve “isyan” kavramları bunlar üzerinden tanımlanmaya çalışılmıştır.

Tarihsel düzlemde tecrübe edilen egemen ve otoriter yapının toplumsal meşruiyet tanımlamasını tekelinde tutma gayreti elbette öncelikle din kurumlarıyla yüzleşilmesini gerektirmiştir. Diğer yandan dinsel geleneklerin mevcut otoriter yapılar karşısındaki tutumları da bu geleneklerin temelinde yer alan teolojik argümanların sınıandığı dışa vurumlar olarak görülmüştür. Dolayısıyla din ve muhalefet kavramları arasındaki ilişki otorite ve iktidar kavramlarını da içerecek şekilde insanlık tarihinin en kadim sorunsallarından birisini ifade etmektedir.

Milel ve Nihal dergisinin din ve muhalefet konusunun ele alındığı bu tematik sayısı, başta İslam olmak üzere diğer dinsel geleneklere de atıf yapılan; konuya tarihsel, doktrinal, felsefi ve mitolojik perspektiflerden yaklaşan makalelerden oluşmaktadır. Şinasi Gündüz, “Muhalefet, Kime ve Neye: Dinsel Söylemde Muhalefet” başlıklı makalesinde dinsel söylem bağlamında muhalefetin muhatabını tanımlamaktadır. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Son Muhalifin İzinde: Yeryüzünün Son ‘Göksel Muhalifi’ Hz. Muhammed (sav)” başlıklı makalesiyle son peygamber Hz. Muhammed’in muhalif tutumunu bir model olarak öne çı-

karmaktadır. “Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları: Baskı, Susturma ve Unutulmuşluk” adını taşıyan makalesinde Burhanettin Tatar, Kur’anî hakikatin keşfi önünde konumlandırılan geleneğin yıkıcı etkisine vurgu yapmaktadır. Abdulnasır Süt, “İslam Düşüncesinde Muhalefet” makalesiyle İslam düşünce geleneğindeki muhalif tutumları Müslümanların fikri ve siyasi tarih perspektifinden ele almaktadır. “Mekke’de Hz. Muhammed’in (sav) Muhalefeti” başlıklı makalesinde Levent Çavuş, Mekke dönemindeki nebevi muhalefet tutumunu irdelemektedir. İhsan Arslan, “Hz. Peygamber Döneminde Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet” adını taşıyan makalesinde Hz. Peygamber döneminde kurulan eleştiri geleneğini tarihsel örnekler eşliğinde tanımlamaktadır. “Bir Zâhidin Örnek Muhalefeti: Hasan Basrî” başlıklı makalesinde Şevket Kotan, Hasan Basrî’nin muhalefet anlayışını örneklemektedir. Hakan Olgun, “Hz. Musa’nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır’ın *Ma’at* Doktrini” adlı makalesinde Hz. Musa’nın firavuna karşı muhalefetinin esasen firavun otoritesinin meşruiyet temeli olarak Mısır mitolojisini eleştiren bir muhalefet olduğuna işaret etmektedir. Son olarak Ömer Ali Yıldırım, “Otoriteye Muhalefet: Şehristânî’nin İbn Sînâ’ya Muhalefeti ve Gazzâlîci Muhalefet Tavrını Dönüştürmesi” başlıklı makalesinde İslam felsefe geleneğindeki muhalif tutumları örneklemektedir.

Din ve muhalefet ilişkisini işleyen bu sayımıza katkı sağlayan bütün yazarlarımıza teşekkür ediyoruz.

Bir sonraki sayıda tekrar buluşmak üzere...

Editör

Muhalefet, Kime ve Neye: Dinsel Söylemde Muhalefet

Şinasi GÜNDÜZ*

Opposition; to Whom and What? Opposition in Religious Discourse

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2018). Opposition; to Whom and What? Opposition in Religious Discourse, Milel ve Nihal, 15 (2), 8-33.

Abstract: Many governments have tried to legitimate themselves by religious discourse and, by doing this, demanded obedience from the society. However, there have been frequent clashes between religion and religious groups and the ruling class from the past to present. The ruling class has declared every movement that does not obey and acts as opponent unlawful, and has tried to destroy. Religious traditions, on the other hand, take the concept of opposition in two contexts: the first is the opposition to the supreme being/beings of religion and the values it predicts. Religion does not accept such opposition and treats it as a deviation and sin. The latter is the opposition to the earthly authorities. Concerning this each tradition has an understanding due to its concept of authority. Some religions like Christianity bless the concept of sovereignty, predict obedience to any government in earth and criticize opposition. The others like Islam accept God as the absolute authority and the relationship with earthly Powers is addressed in this content. It is consequently considered that every authority that does not receive its reference form God and God's will is null and unlawful. It is also accepted as a duty for every believer to oppose such authorities. The Qur'an, as a matter of fact, gives many examples of the opposition of the prophets to such authorities throughout history.

Keywords: opposition, authority, religion, religious discourse, Islam, Christianity.



* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[sigunduz@gmail.com].

Atıf/©: Gündüz, Şinasi, (2018). Muhalefet, Kime ve Neye: Dinsel Söylemde Muhalefet, Milet ve Nihal, 15 (2), 8-33.

Öz: Birçok iktidar dinden ve dinin bazı kutsallarından hareketle kendisini meşrulaştırmış ve toplumdan kendilerine itaat istemişlerdir. Bununla birlikte geçmişten günümüze din ve dini gruplarla iktidar sahipleri arasında sıklıkla çatışmalar yaşanmıştır. İktidar kendisine itaat etmeyen ve muhalif davranan her akımı gayrimeşru ilan etmiş ve bir şekilde yok etmeye çalışmıştır. Dini gelenekler muhalefet kavramını iki bağlamda ele alır: bunlardan ilki dinin üstün varlıklarına ve öngördüğü değerlere muhalefettir. Din böylesi bir muhalefeti kabul etmez; sapkınlık ve günah olarak görür. İkinci ise dünyevi egemenlere yönelik muhalefettir. Bunu ise her din kendi iktidar algısından hareketle tanımlar. Öyle ki egemenliği kutsayan Hıristiyanlık gibi yapılar dünyevi iktidarlara itaati öngörür ve muhalefeti eleştirir. İslam gibi dinler ise mutlak otorite olarak Allah'ı kabul ettiğinden dünyevi iktidarla ilişkiyi bu bağlamda ele alır. Referansını Allah'tan ve Allah'ın sınırlarından almayan her iktidarı zulüm olarak değerlendirir ve böylesi iktidarlara muhalefeti inanan birey için bir görev addeder. Nitekim Kur'an tarih boyu peygamberlerin böylesi otoritelere karşı yaptıkları muhalefetten birçok örnek verir.

Anahtar Kelimeler: muhalefet, otorite, din, dinsel söylem, İslam, Hıristiyanlık.

Giriş: Din ve Muhalefet

Din, dinsel söylem ve “dindarlar” açısından bakıldığında muhalefet kavramının ne anlam ifade ettiği ve nasıl anlaşıldığı her daim ilgi konusu olmuştur. Bu husus, özellikle dindarlık ve iktidar tartışmalarının gündem oluşturduğu ve “iktidara eklenilen dindarlar” söyleminin yaygınlaştığı ortamlarda daha bir anlam kazanmıştır. Bu çalışma günümüzde dindar bireylerin ve grupların itaat ya da muhalefet bağlamında iktidarla ilişkilerini konu alacak değildir. Çalışmada dinde, hassaten İslam ve Hıristiyanlık gibi yapılarda muhalefetin ne’liği ve nasıllığı konusu ele alınacak ve kutsal metinlerden ve din tarihinden hareketle muhalefetin bağlamı üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede dinsel öğretide dinin hitap ettiği birey ve toplum için muhalefetin aslolan bir tutum olup olmadığı ve muhalefet etmenin sınırları tartışılacaktır.

Yalnız İslam ve Müslümanlar için değil geçmişten günümüze hemen hemen tüm dini gelenekler bağlamında güç ve otoriteyle ilişkiler doğrudan ya da dolaylı olarak hep gündem olmuştur. Dinin otoriteye/egemenliğe yaklaşımıyla mevcut iktidarlara ve egemen geleneklerle ilişkinin sınırlarının nasıl olması gerektiği hemen her dinin cevaplama durumunda olduğu/kaldığı önemli bir sorunsal olmuştur. Tarihsel süreçte din ve din mensuplarının güç ve iktidarla ilişkileri genelde iniş çıkışlı olmuştur. Öyle ki dini gelenekler ve bağlamları sıklıkla egemen güçlerin baskı ve takibatına maruz

kalmış, ancak zaman zaman da şu ya da bu şekilde güç ve iktidarın öznesi haline gelmiş ve iktidara eklemleme durumunda kalmışlardır.

Günümüzde dünya genelinde farklı din bağlarının, özellikle de içinde bulunduğumuz coğrafyada Müslüman kimliği taşıyan birçok kesimin adeta gücü kutsayan iktidar algıları ve bu doğrultuda egemen güçlere ve paradigmalara eklemlemeye yönelik tutum ve tavırları dikkat çekicidir. Dolayısıyla dinin otorite ve egemenlik kavramlarına bakışı ile itaat ve muhalefet kavramları çerçevesinde iktidara yönelik öngördüğü tutumun ne'liği yanında dindar bireylerin ve toplulukların egemen güçlerle ve sistemle ilişkisinde nasıl bir tecrübe ortaya koydukları ve dinin öngördüğü perspektiften hareketle aslında nasıl bir duruşun olması gerektiği çeşitli yönlerden tartışılmaktadır.

Sosyal, siyasal ve kültürel yapılarda güç odaklarıyla ilişkilerin, egemen güçlerce sınırları çizilen yasal olan-olmayan, iyi-kötü ve doğru-yanlış kategorizasyonuna ve bunlara yönelik paradigmalara dair tutumların nasıl olması gerektiği toplumsal yapıda yer alan farklı grupların kategorize edilmesinde belirleyici olmuştur. Kuşkusuz bütün bunlarda temel olan kriter "iktidar/otorite ve itaat" ilişkisidir. Bu ilişkinin ne'liği ve nasıllığı, iktidar açısından bireyin ve toplumun tanımlanmasında belirleyici bir ölçüttür. Bu doğrultuda otoriteye itaat, her dönem muktedirlerince bireye ve topluma biçilen temel rol olmuştur. Birey ve toplum otoritenin kendisine biçtiği, uygun gördüğü bu rol çerçevesinde değerlendirilmektedir: Egemen güçlere ya da bunlarca temsil edilen, belirlenen zihniyete itaat ile tâbi olup kabullenmeyi temsil eden "makbul, meşru" birey ve ahali ile muhalefeti, karşı çıkmayı ve isyanı temsil eden "bozguncu, isyankâr ve gayrimeşru" bireyler ve kesimler şeklinde...

Bu çerçevede geçmişten günümüze tarihin her döneminde mevcut iktidara/otoriteye ve bunlar tarafından belirlenen sosyal, siyasal yapıya itaat, otorite tarafından "makbul" sayılan bireyleri ve toplumu üretirken, cârî sistemi ve egemenleri eleştirmek, sorgulamak ya da karşı çıkmak "makbul görülmemeyen", "isyankâr" bireyleri ve yapıları ortaya çıkarmıştır. Otorite ve temsil ettiği değerleri sorgulamak, eleştirmek ve karşı çıkmak, tarihin her döneminde hoş karşılanmayan "başkaldırı" eylemleri olarak addedilmiş ve "anarşi" ve "isyan" kavramları bunlar üzerinden tanımlanmaya çalışılmıştır.

İktidara/otoriteye itaat yerine, onu ve temsil ettiği zihniyeti sorgulamak ve karşı çıkmak bireysel ve toplumsal muhalefet kavramını ortaya çıkarmıştır. Karşı çıkmayı, eleştirmeyi hatta başkaldırıyı temsil eden muhalefet ve muhalif olmak, otorite ve itaat ilişkisinde olumsuz bir bağlam taşıdığı için iktidarlar tarafından genelde hoş karşılanmayan bir tutum ve tavır olarak görülmüş ve hatta zaman zaman şeytanlaştırılmıştır. Buna karşılık muhalefet kavramı bazılarıncı da her zaman esas alınması gereken bir duruşun ifadesi olarak değerlendirilmiş ve adeta kutsanmıştır.

Genel olarak bakıldığında muhalefet kavramının, iktidara karşı çıkışı oldukça geniş bir yelpazede temsil eden birçok yapıyı bünyesinde bulunduran bir karakteristik arz ettiği görülecektir. Öyle ki iktidara kesin bir karşı çıkış yerine onu ıslah etmeyi ve dönüştürmeyi amaçlayan, iktidarın yanlış yapmasına karşı bir denge sağlama görevine talip olan ve bu doğrultuda ıslahatı ve revizyonizmi önceleyen “yapıcı” muhalefet yanında, iktidarla ve temsil ettiği zihniyetle kesin bir hesaplaşmayı amaçlayıp mevcut otoriter yapıyı tersyüz etmeye çalışan, dolayısıyla da toplumsal yapıda ıslahatı değil mevcut yapının çözülmesini hedef edinen “yıkıcı” muhalefet de vardır. Bunun yanı sıra yapısı ne olursa olsun her iktidar aygıtına karşı çıkan ve her halükârda muhalefet etmeyi temel misyon edinen “müzmin” muhalefetten de söz edilebilir.

İtaat ve Muhalefet Bağlamında Din ve Siyasal İktidar İlişkileri

Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, din ve dini grupların iktidarla ilişkileri açısından yalnızca kendi değerleriyle çelişen/çatışan egeyen yapıları sorgulayan ve onlara karşı çıkan dindarlar ve dini gruplar değil, bunun yanında birçok “dindar” bireyin ve dini grubun muktedir yapılara itaati ve onlarla işbirliğini tercih ediyor olması hatta iktidarla özdeşleşmesi tartışma konusudur. Batıdan doğuya dünyanın birçok bölgesinde farklı dini yapılar ve zihniyetler mevcut iktidar yapılanmalarıyla yakın işbirliği içerisinde. Dini gelenek ve iktidar ilişkisine dayalı bir yapılanma denildiğinde akla mutlaka Vatikan, İsrail ve Suudi Arabistan gibi teokratik devletler ya da adı konulmamış başka teokratik devletler gelmemeli... Amerika Birleşik Devletleri (ABD) örneğinde olduğu gibi belirli dini zihniyetlerin iktidarlar üzerinde oldukça etkili olduğu birçok ülke vardır. Örneğin her ne kadar teorik olarak seküler, liberal, demokrat bir kimliği ön plana çıkarsa da ABD’de Evanjelizm ve Siyonizm gibi

akımların sosyal ve siyasal işleyişte oldukça etkili olduğu bir vakıadır. ABD'yi "Tanrı ülkesi" ABD'lileri de "Tanrı halkı" olarak tanımlayan ve dini öğretilerinin merkezine "Amerikancılık", "Mesih'in ikinci gelişi", "yeniden doğuş" ve "evanjelizasyon" gibi kavramları yerleştiren Evanjelizm'in, bugün ABD egemen yapısı üzerinde tartışılmaz bir etkisi vardır. Öyle ki son dönemlerde ABD seçimlerinde yönetime gelen başkanların arkasındaki yüzde 40'lık evanjelik destek bunun bir göstergesidir. Yine Siyonizm'in yalnızca ABD'de değil Batı dünyası genelinde sosyal ve siyasal alanda, özellikle de dış politikada etkili olduğu bilinmektedir. Öyle ki gerek ABD'de gerekse Siyonizm'in etkili olduğu diğer Batı ülkelerinde, özellikle İslam coğrafyasına yönelik dış politikanın İsrail ile ilişkiler bağlamında bir güvenlik politikası çerçevesine oturtulduğu görülmektedir.

İçinde yaşadığımız coğrafyada da kendisini "dindar" addeden bireylerle bunlar tarafından oluşturulan yapıların güç odaklarıyla yakın ilişkileri tartışılmaktadır. Burada tartışma konusu olan şeyler arasında önemli bir husus, dindar bireylerin iktidarlara eklemlenmesi ya da iktidarların kendilerini dindar bireyler üzerinden meşrulaştırma yoluna gitmesidir. Kuşkusuz din, İran ve Suudi Arabistan gibi teorik olarak da belirli bir dini anlayışı devlet yapılanmasında temel kabul eden ülkelerde önemlidir. Bunun yanında din; laik, liberal ve demokratik yapılanma öngören ülkelerde de bir o kadar önemlidir. Nitekim bu önemi nedeniyle hemen her dönemde bu ülkelerde din politikalarına ayrı bir değer verilmiştir. Örneğin Türkiye, her ne kadar cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte laik ve seküler bir devlet yapılanmasını esas alsada Türkiye'de yürürlüğe konulan laiklik kaba bir tanımla din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmış olduğu ve devletin dine müdahale etmediği Fransa'dakine benzer bir uygulama şeklinde olmamıştır. Tam tersine devletin dine ve dini anlayışa her daim müdahil olduğu, Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip okulları ve İlahiyat fakülteleri gibi din hizmetlerine ve dini eğitime yönelik kurumları doğrudan kurup, yönettiği ve denetlediği bir laiklik anlayışı tesis etmiştir. Tabi bu anlayış, teorik olarak dinle devletin birbirine müdahil olmadıkları bir laiklik uygulamasından hayli uzaktır. Bu sistem bazı araştırmacılarında vurguladıkları gibi, siyasal otoritenin dini ve din anlayışını kontrol altında tutup yönlendirdiği "Sezaropapizm" ya da "Bizantizm" tarzı bir din-devlet ilişkisini ifade etmektedir.

Böylesi toplumlarda her daim siyasal iktidarlar kendi iktidarlara-rının devamı açısından dini anlayışı kendi bekalarına uygun olacak tarzda yorumlamaya ve dindarları ya da dini grupları kontrol altında tutmaya büyük önem atfetmişlerdir. Bu nedenle laik, seküler, liberal, demokrat ve kapitalist ulus-devlet yapısına uygun rafine bir din/İslam yorumu oluşturulmaya, yerleştirilmeye çalışılmıştır. Yine bu nedenle bu din anlayışını temsil edip halka yayacak “aydın din adamını” yetiştirmek ve istihdam etmek amacıyla çeşitli dini kurumların tesisi sağlanmıştır.

Siyasal otoriteye eklenilen ve ona itaati dini kimliğiyle özdeşleştiren bu anlayış karşısında, içinde yaşadığımız coğrafyada belirli kesimlerin siyasal yapıya ve iktidar aygıtlarına hep mesafeli durduğu ve fiilen olmasa da zımnen bir karşıtlık ve çatışma içinde olduğu da bilinmektedir. Siyasal otorite, böylesi grupları etkisizleştirmeyi, bu mümkün değilse de bir şekilde dönüştürmeyi ya da bunları da sisteme entegre etmeyi temel bir siyaset olarak benimsemişlerdir. Esasen otoritelerini kabul ve devam ettirmek için egemen güçlerin ve iktidarların din ve dini gruplar üzerinden yürüttükleri bütün bu politikalar, diğer yönden önemli bir kültürel öğe olan dinin birey ve toplum üzerindeki belirleyici etkisine de işaret etmektedir.

İktidar, sosyal ve siyasal işleyişe dair bir egemenlik aygıtı olarak birey ve toplum üzerinde hakikatin ne’liğinin tayini ve bunun nasıl uygulanması gerektiği konusunda kendisini yetkin ve yetkili addeder. Buna benzer şekilde din de hitap ettiği bireye ve topluma hakikatin ve kurtuluşun ne’liği konusunda mesajlar vermeyi ve inanan bireyi ve topluluğu yönlendirmeyi amaçlar. Dolayısıyla din ve siyasal iktidar ilişkisi tarih boyu her daim canlı olmuştur. Bu canlı ilişki siyasal iktidarların dine ve dini gruplara yönelik iki yönlü bir ilişki geliştirmesine yol açmıştır. Bunlardan ilki siyasal iktidarların kendilerini dini kurumlar ya da söylemler aracılığıyla meşrulaştırması ve böylelikle din bağlamındaki bir muhalefetin engellenmesidir. Diğeri ise iktidara karşı çıkan, eleştiren, meydan okuyan ya da alternatifler üreten dini algıların ve grupların şeytanlaştırılması, onlara savaş açılması ve yok edilmeye çalışılmasıdır. Bu her iki tutuma da geçmişten günümüze hemen her toplumdan sayısız örnekler verilebilir.

Tarihte Roma ve Mısır'dan Asur, Babil ve İran'a kadar pek çok kadim coğrafyada iktidarların kendilerini temsil ettikleri dinsel değerlerden hareketle meşrulaştırdıkları bilinmektedir. Eski Mısır ve Roma gibi yapılarda "Firavun" ya da "Sezar" adı verilen yöneticinin kendisiyle metafizik âlem ve ilahi varlıklar arasında bir bağ kurduğu ve iktidarını bu bağdan hareketle pekiştirdiği görülür. Örneğin Eski Mısır'da firavunların tanrı Horus'un yeryüzündeki enkarnasyonu, dolayısıyla tanrıların yeryüzündeki temsilcileri olduklarına inanılır ve onlar "iki âlemin rabbi, efendisi" olarak nitele-nirdi.¹ Bu nedenledir ki, Hz. Musa ile olan mücadelesinde zamanın firavunu yönetimi altındaki halktan, yaşadıkları âlemin mülkünün kendisine ait olduğunu, kendisinden başka bir ilah edinmemelerini, kendisi izin vermedikçe başka bir ilaha inanmamalarını istemektedir:

Firavun, kavmine seslenerek dedi ki: "Ey kavmim! Mısır hükümdarlığı benim değil mi? Şu nehirler de benim altımdan akıyor (değil mi?) Hâlâ görmüyor musunuz? Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim? (Eğer doğru söylüyorsa) ona altın bilezikler atılmalı yahut onunla beraber bulunmak üzere melekler gelmeli değil miydi? Firavun, kavmini küçük düşürdü (ezdi). Onlar da kendisine itaat ettiler. Çünkü onlar yoldan çıkmış bir toplumdur. (Zuhruf, 51-54)

Firavun, "Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilâhınız olduğunu bilmiyorum... (Kasas, 38)

Firavun, "Eğer benden başka bir ilâh edinirsen, andolsun seni zindana atılanlardan ederim." (Şuara, 29)

Firavun, "Ben size izin vermeden ona iman ettiniz ha!" dedi. "Şüphesiz bu halkını oradan çıkarmak için şehirde kurduğunuz bir tuzaktır. Göreceksiniz!" (A'raf, 123)

Tıpkı Eski Mısır'da olduğu gibi Roma'da da imparatorlarla ilahi âlem arasında bir irtibat kurulmuş ve imparator Augustus örneğinde olduğu gibi imparatorlar tanrının yeryüzündeki temsilcileri olarak görülmüştür. Nitekim Bergama'da bir mermer büst üzerinde yazılı olan "İmparator Sezar, Tanrı oğlu, tanrı Augustus" ifadesinde olduğu gibi, imparator Augustus için yaygın olarak *theou*

¹ Bk. S.R. Najovits, *Egypt, Trunk of the Tree: A Modern Survey of and Ancient Land*, Vol. I, Algora Publ., 2003, s. 152 vd.

hyios (Tanrı oğlu) sıfatı kullanılmıştır.² Eski Yunanlılar Augustus'u yüce Tanrı Zeus ile özdeşleştirmişlerdir.³ Bundan başka Eski Roma'da imparatorlar *Pontifex Maximus*, yani dini kurumun en üst düzeyindeki rahip olarak kabul edilmişlerdir. MÖ 1. yüzyılda Julius Sezar'dan itibaren Roma imparatorları MS 4. yüzyıl sonlarına kadar bu unvanlarını taşımışlardır.⁴

Bu ve benzeri tüm örneklerde dikkat çeken husus; dünyevi otoritenin kendisini bir şekilde ilahi âlemle, ulûhiyetle irtibatlandırması ve böylelikle kendine dini anlamda da bir meşruiyet kazandırıp kendisine ve temsil ettiği düzene karşı muhalefetin engellenmesidir. Böylesi bir yapıda doğal olarak iktidara itaat dini bir bağlam kazanmakta ve dolayısıyla dünyevi yöneticiye itaat tanrıya, tanrı düzenine itaat; ona isyan ise tanrının düzenine isyan olarak addedilmektedir. Nitekim Babil kralı Hammurabi örneğinde olduğu gibi, dünyevi iktidarın yürürlüğe koyduğu yasalara tanrı ya da tanrılar adına itaat istenmektedir.⁵ Buna benzer örnekler tarihin ilerleyen dönemlerinde diğer çeşitli toplumlarda da görülmektedir. Örneğin ortaçağda çeşitli teokratik yönetimlerin tanrı adına yeryüzünde dünyevi bir iktidar kurdukları, İngiltere'deki Anglikanizm örneğinde olduğu gibi Hristiyanlık içindeki çeşitli milli kiliselerin en üst düzeyde dünyevi iktidarlara bağlı olduğu ya da İslam tarihinde bazı yöneticilerin kendilerini "yeryüzünde Allah'ın gölgesi" şeklinde tanımladıkları bilinmektedir.

Bütün bu ve benzeri yapılarda din ve siyasal iktidar arasındaki ilişkinin temelini, dini kurumların ve dine bağlı ahalinin iktidara itaat etmesi oluşturmuştur. Bu doğrultuda iktidarı ve onun dini alan da dâhil olmak üzere yaptığı tasarrufları sorgulamak "sapkınlık" sayılmıştır. İktidarı ve tasarruflarını sorgulama ya da muhalefet etme, belirli bir dini cemaat ya da din yorumu taraftarları tarafından yapılıyorsa söz konusu grup heretik, yani sapkın, zındık kabul edilmiş ve her türlü takibata tâbi tutulmuştur.

² R. Helms, *Gospel Fictions*, New York: Prometheus Books, 1988, s. 25.

³ Horsley, R.A. (ed.), *Paul and Empire, Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, 1997, ss. 22-23.

⁴ Bk. L. Canfora, *Julius Caesar: The Life and Times of the People's Dictator*, University of California Press, 2007, s. 23 vd.

⁵ Örneğin Hammurabi, kendisinin yüce tanrı Marduk tarafından insanları yönetmek üzere görevlendirildiğini ve meşhur hukuk kodeksini yüce güneş tanrısından aldığını söylemektedir.

Böylelikle toplumsal yapıda hegemonik güce muhalefet, egemen yapılar tarafından heretik ya da heterodoksal addedilen yapıları şekillendirmiştir. Egemenleri ve bunlar tarafından temsil ve icra edilen sosyal, siyasal ve kültürel yapıları ve değerleri sorgulamak ve eleştirmek çoğu zaman sadece eleştiri ve karşı çıkış boyutuyla da kalmamıştır. Heretik ya da sapkın sayılan akımlar, mevcut yapıları sorgulama ve bunlara muhalefet etme yanında, farklı değerlerin ve sosyal yapıların önerilmesi şeklindeki alternatif değerler sisteminin ve yapıların da temsilcisi olmuşlardır. Egemen kültüre karşı alternatifler üreten heterodoksal yapıların ve “heretik” addedilen kesimlerle akımların bu yaklaşımı doğal olarak hegemonik yapılar/güçler tarafından kabul edilecek bir durum değildir. Bu nedenledir ki muhalif kesimler, tarih boyu hoş karşılanmamış, aksine sapkın, isyankâr, bozguncu addedilerek şiddete ve takibata maruz kalmışlardır.

Dinler tarihinde siyasal iktidarın tasarrufu dışında bir yapılanmaya yöneldiği için sapkın ve isyankâr addedilip şiddete maruz kalıp cezalandırılan birçok hareketten söz edilebilir. Hristiyanlıktan örnek vermek gerekirse, Miladi 4. yüzyılın ilk yarısında Kuzey Afrika’da bağımsız bir kilise yapılanması girişiminde olan Donatusçulara karşı imparatorluğun bir ordu gönderip onları kılıçtan geçirdiği bilinmektedir. Bu olay nedeniyle Donatusçular kendi hareketlerini “şehitler kilisesi” olarak adlandırmıştır.⁶ Bunun yanında yine Hristiyanlık tarihinde, ana gövde din anlayışına ya da siyasal iktidara muhalif tavrı nedeniyle takibata uğrayan, hatta Haçlı Seferlerine muhatap olan başka birçok akım vardır. Farklı kristolojisiyle 4. yüzyılda aforoz edilip takibata uğrayan Aryüs ve taraftarlarıyla 13. yüzyılda kendilerine karşı Haçlı Seferi düzenlenen Albigenler bunlara örnek olarak verilebilir.

Her ne kadar Hristiyanlık tarihinde ana gövde kilise akımlarına ya da Roma Katolisizmi gibi ortaçağ boyunca teokratik bir krallık olarak kendisine dünyevi iktidar alanı oluşturmuş olan yapılara muhalefeti nedeniyle heretik/sapkın addedilen ve takibata uğrayan birçok akım olmuşsa da aslında Hristiyanlık özü itibarıyla siyasal iradeye itaati önceleyen ve muhalefeti uygun görmeyen bir yapı arz etmektedir. Hristiyan kutsal kitabı dünyevi iktidarlara yönelik, ya-

⁶ Donatus ve Donatuscular için bkn. H.J. Hillerbrand, *A New History of Christianity*, Abingdon Press, 2012, ss. 78-79.

pısı ne olursa olsun otoritenin/iktidarın meşru olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Dolayısıyla din ve dindar birey ile dünyevi otorite arasındaki ilişkinin özünü itaat kavramı oluşturur. Siyasal iktidara muhalefet uygun görülmez. Nitekim Pavlus, Yeni Ahit'te Romalılara mektubunda dünyevi otoriteye itaat etme konusundaki Hristiyan yaklaşımını şöyle özetler:

Herkes altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrıdan olmayan yönetim yoktur; var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle yönetime karşı direnen, tanrının düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanırlar. ... yönetim senin iyiliğin için Tanrının hizmetindedir. Ama kötü olanı yaparsan kork. Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrının gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrının hizmetindedir. Bunun için yalnız Tanrının gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime boyun eğmek gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. İşte yöneticiler, Tanrının bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Vergi hakkı olana vergiyi, gümrük hakkı olana gümrüğü, korku hakkı olana korkuyu, saygı hakkı olana saygıyı, herkese hakkını verin. (Romalılara Mektup 13: 1-7)

İktidara itaatin vurgulandığı bu yaklaşımda egemenlik/otorite niteliğinin tanrısal bir nitelik olarak algılandığına dikkat çekilir. Dolayısıyla bu niteliği elinde bulunduran her kurum ya da kişi, elinde bulundurduğu bu tanrısal nitelik sayesinde yönetimini yasal bir zemine dayandırmaktadır. Bu durumda egemen güçlere muhalefet etmek veya onlara itaatsizlik tanrısal bir nitelik olan otoriteye karşı gelmektir. Bu ise Tanrıya karşı gelmekle eşdeğerdir. Yeni Ahit'teki bu yaklaşıma göre otoriteye itaatsizlik durumunda egemen güçlerin kullandığı kılıç, Tanrının gazabının aracıdır. Nitekim Pavlus bu hususta yukarıdaki alıntıda vurgulandığı gibi, yönetimin kılıcı boş yere taşımadığını, bu kılıcın kötülük yapanın üzerine Tanrının gazabını salacak olan öç alıcı olarak Tanrının hizmetinde olduğunu söyler. Bu nedenle dünyevi otoriteye ya da egemen güçlere isyan eden ve dolayısıyla cezalandırılan kimseler, tanrısal düzene karşı çıktıklarından dolayı Tanrının gazabına uğramış olmaktadır.

Pavlus'un, egemenliği tanrısal bir nitelik olarak gören ve otoriteyi/egemenliği ikiye ayırarak metafizik boyutuyla Tanrıya sosyal-siyasal-dünyevi boyutuyla da krala/imparatora hasreden bu düşüncesi, Hristiyan geleneğindeki din-dünya ayrışmasının da temelini oluşturmaktadır. Tanrı, kişi yaşamındaki inanç ve cemaat (kilise) içi

yaşantıyı ifade eden dinsel alana egemen olan üstün güçtür; onun egemenliği kozmolojik ve metafizik bir boyut taşımaktadır. Kral ise yaşamın sosyal-siyasal-kurumsal yönünü ifade eden dünyevi alana egemen bir üstün güçtür. Egemenliğe yönelik bu ikili ayrımla birlikte Hristiyanlık, Tanrının egemenliğinin yakın bir gelecekte dünyevi alana da yayılacağını ve Mesih'in Krallığı bünyesinde tanrısal egemenliğin tek bir elde, tanrısal Oğul İsa Mesih'te toplanacağını öngörmektedir. Zira Hristiyanlığa göre Mesih, aslında "her yönetim ve hükümlerliliğin başıdır" (Koloselilere Mektup 2:10). Ancak bu gerçekleşene kadar, dünyevi egemenliği elinde bulunduran yönetimlere itaat tanrısal bir buyruktur. Bu yaklaşım doğrultusunda miladi ilk yüzyıllarda Hristiyan ilahiyatçılar her fırsatta siyasal otoriteye itaatin asıl olduğunu vurgulamış ve bu otoriteye muhalefeti uygun görmemişlerdir. Bunun tek istisnası, otoritenin inanan bireyi dinden dönmeye zorlamasıdır. Nitekim kendisi de sonunda siyasal otorite tarafından yakılarak ölüme mahkûm edilen İzmir piskoposu Polycarp (MS 69-155), bir Hristiyanın, inancına saldırılmadıkça ve "imparator Tanrıdır" demeye zorlanmadıkça otoritelere tam bir sadakat ve itaat göstermesi gerektiğini savunmuştur.⁷

Hristiyan kutsal metninde, tanrısal nitelik olarak görülen egemenlik/iktidar yetisini elinde tutan dünyevi otoriteye itaatin ön plana çıkarılması, MS 4. yüzyıldan itibaren Hristiyan geleneğine yerleşen ve özellikle Bizans bünyesinde 15. yüzyıla kadar İstanbul Kilisesine hâkim olan "Sezaropapizm" (ya da Sezaropapalizm) anlayışına da zemin oluşturmuştur. İmparator Konstantin tarafından formüle edildiği düşünülen ve bu nedenle "Konstantinianizm" diye de adlandırılan Sezaropapizm, yalnızca dünyevi alanda değil kilise içi yaşantıda da imparatoru mutlak egemen güç olarak kabul etmeyi, dolayısıyla "devlete bağlı din" düşüncesini ön plana çıkaran bir sistemdir. Sezaropapist egemenlik anlayışında kral hem devletin hem de cemaatin/kilisenin başı olarak görülmüştür.⁸ Bizans'ın, kilise içi ve dışı egemenliği imparatora toplayan Sezaropapist otorite anlayışına karşılık, Roma kilisesinde ise MS 5. yüzyılda Batı Roma'nın yıkılışından itibaren Papalık kurumu hem dünyevi hem de

⁷ O. Cullmann, *The Early Church*, London: SCM Press, 1956, s. 200.

⁸ Bkn. Hinson, E.G., "Constantinianism", *Encyclopedia of Religion*, (second edition), ed. L. Jones, Thomson Gale, 2005, c. 3, s. 1967 vd.

kilise içi tek egemen güç olmaya başlamıştır. Nitekim Roma kilisesinin bütün egemenliği tek elde, kendisinde toplama temayülü, ilerleyen dönemde teokrasi ile sonuçlanmıştır.

Reformasyon dönemi ilahiyatçılarınca eleştiri konusu yapıldığı gibi, Latin kilisesinin bu konumu, Hristiyan kutsal metninde öngörülen iktidar ve egemenlik anlayışına muhaliftir bir gelişimdir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi, Yeni Ahit metinleri, Mesih'in Krallığı döneminde tanrısal otoritenin tek başına yeryüzüne egemen olacağı döneme kadar, dünyevi egemenliğin imparator ve kralların elinde bulunduğunu ve onlara itaatin şart olduğunu belirtmiş, tanrısal egemenliğin ise kozmolojik ve metafizik boyutuna dikkat çekmiştir. Oysa teokrasi döneminde Latin (Roma) kilisesi, bu yaklaşımın aksine egemenlik yetkisini her alanda kendisinde toplamıştır. Bu durum kabaca 17. yüzyıla kadar devam etmiştir. Reformasyon dönemi sonrası, özellikle 17. yüzyıl sonlarından itibaren Batıda Aydınlanma dönemi olarak adlandırılan dönemde Batı dünyasında hızla gelişen kilise karşıtı söylemlerin de etkisiyle, kilise kendisini gözden geçirmek durumunda kalmış ve günümüzde yeniden asli konumuna dönerek dünyevi egemenliği laik iktidarlara bırakmıştır. Kilisenin bu yaklaşımı, E. Mortimer'in yerinde tespitiyle "Hristiyanlığın asli doktrinine geri dönmek" olarak açıklanabilir.⁹

Peki, otoriteyle/iktidarla ilişkiler bağlamında Hristiyan kutsal metninin bu perspektifine karşılık İslam'ın kutsal metni Kur'an nasıl bir perspektif ortaya koyar? Kur'an egemenlik/otorite anlayışında Hristiyanlığın yaptığı gibi egemenliği ilahi ve dünyevi egemenlik alanı şeklinde bir ayrıştırmaya gitmez. Mülkün tek sahibinin Allah olduğunu, her şeyin O'nun kudret, irade ve ilminin eseri olduğunu ve hâkimiyetin yalnızca O'na ait olduğunu vurgular. Buna göre yegâne ulûhiyet ve rubûbiyet mercii Allah'tır; her konuda Allah mutlak otorite ve güç sahibidir. Yalnızca insanlar değil kâinattaki tüm varlık Allah'ın emirlerine kayıtsız şartsız riayet etmekle yükümlüdürler.

Kur'an, bu mesajın vurgulanması bağlamında tarih boyu gönderilen peygamberler arasında bir mesaj birlikteliğine dikkat çeker. Kur'an'da yer alan peygamber kıssalarında sıkça otorite ve egemen-

⁹ E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber, 1982, s. 33.

lik yetisinin en üst düzeyde sadece Allah'ta olduğu vurgulanır. Esasen dinin/İslam'ın temeli olan *lâ ilâhe illallah* öğretisinin özü de bu mesajdır. "Hüküm, hükümlanlık ancak Allah'ındır", "Allah hâkimler hâkimi değil midir?", "yerde ve göklerde olan her şeyin maliki sahibi Allah'tır" gibi vurgularla Allah'ın mutlak hüküm sahibi olduğu ve her şeyin O'nun kudret ve iradesi altında olduğu vurgulanır:

De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin." (Al-i İmran, 26)

Dolayısıyla İslam, itaatin mutlak merciinin ancak Allah olduğunu ve Allah tarafından emredildiği için Allah Resulüne itaat edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Yeryüzündeki iktidarlar konusunda ise "sizden olan emir sahiplerine itaat edin" diyerek, dünyevi iktidarlara itaatte bir sınırlama yapar. Bu sınırlama dünyevi iktidarların her türlü tasarruflarında Allah'a ve Resulüne itaati öncelemeleri onlara muhalefet etmemeleridir. Nitekim bu nedenle erken dönem İslam tarihinde Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi râşit halifeler halktan, Allah'a ve Resulüne itaat ettikleri sürece kendilerine itaat edilmesini talep etmişlerdir. Buna rağmen ilerleyen İslam tarihinde İslam toplumları içinde oluşan birçok iktidarın bu çizgiden ayrılmış olduğu ve bir çeşit teokratik ya da Sezaropapist tarzında iktidarlar tesis ettikleri de bir vakiadır.

Ayrıca Kur'an, tevhid mücadelesi yürüten peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumlarda iktidarlarla/güçlülerle yaptıkları mücadelelerden sıkça örnekler verir. İçinde yaşadığı toplumsal yapıda tevhid akidesine aykırı mevcut geleneği sorgulayan her peygamber güç odaklarının şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Buna rağmen onlar, şirke, zulme ve ifsada dayalı cari yapılara yönelik eleştiriden ve bireyle toplumsal yapının tevhid mesajı doğrultusunda inşa edilmesi davasından ödün vermemişlerdir.

Kur'an'a göre peygamberlerin toplumsal yapıda eleştirdikleri, muhalefet ettikleri ve değişmesi için mücadele ettikleri en temel husus; Allah'ın iradesine aykırı olan egemenlik, otorite ve iktidar anlayışıdır. Allah'ı, ulûhiyetin ve rubûbiyetin yegâne mercii olarak kabul etmeyen, Allah'a rağmen, ya da Allah'la birlikte başka birtakım egemenler, otoriteler kabul eden zihniyetler ve bunların yürürlükte olduğu sosyal yapılar, peygamberlerce şirk, zulüm, fesat ve

fitne kaynakları olarak tanımlanmış ve bunlara karşı mücadele edilmiştir. Peygamberler, otorite ve itaat ilişkisi bağlamında otoritenin yegâne kaynağının Allah olduğunu, dolayısıyla temelde Allah'a itaatin dikkate alınması gerektiğini vurgulamıştır. Allah'a itaatin ise O'nun kitabına ve peygamberlerine itaatle gerçekleşeceğinin altını çizmişlerdir. Bu nedenledir ki Allah'ın kitabını insanlara tebliğ ve tebyîn eden her peygamber insanlardan kendisine de itaat ve ittibâ talep etmiştir.¹⁰ Peygamberler tüm inanç, düşünce, tavır tutum ve sosyal yapılanmanın Allah'tan başka hiçbir üstün gücün olmadığı/kabul edilmemesi mesajından hareketle düzenlenmesi gerektiğini vurgulamış, bununla çelişen çatışan her şeyi reddetmişlerdir. Bu doğrultuda toplumsal işleyişte, referansını Allah'tan almayan, ya da Allah'a dayandırılmasına rağmen gerçekte Allah'ın iradesine aykırı olan her şeye karşı çıkmışlardır.

Peygamberler, referansını Allah'tan, Allah'ın iradesinden almayan her yapının sadece şirk, zulüm ve bozgunculuk çıkardığını vurgulamışlardır. Buna karşılık, içinde yaşadıkları toplumsal yapıdaki egemenler ise peygamberin ve temsil ettiği değerlerin bir bütün olarak kendi sistemlerine tehditten başka bir şey içermediğini düşünmüşlerdir. Nitekim bu nedenle olsa gerektir ki yaşadığı dönemde toplumu ahlaksızlık yapmama konusunda uyaran Hz. Lut, alay edilerek "fazla temiz kalmaya çalışmakla" itham edilmiş ve şehirden çıkarılmakla korkutulmuştur.¹¹ Benzer şekilde, yalnız Allah'ı üstün güç, ilah edinmelerini, adaleti, ölçüyü tartıyı eksiksiz yapmalarını söyleyen Hz. Şuayb'a karşı çıkarlarken "bunu sana namazın mı emrediyor?" (Hud, 84-87) şeklinde itiraz etmişlerdir. Burada hitap ettiği halkın, Hz. Şuayb'ın namazıyla tebliğ ettiği öğretiler arasında doğrudan bir irtibat kuruyor olması çarpıcıdır. Peygambere muhalefet eden kesim, bununla, Peygamberin tüm söz ve pratiklerini kendi sistemlerine bir başkaldırı olarak değerlendirdiğini, dolayısıyla peygamberin kıldığı namazla tebliğ ettiği hususlar arasında yakın bir birliktelik gördüğünü ortaya koymaktadır.

İçinde yaşadıkları toplumsal yapı, peygamberlerin öğretilerini sahip oldukları geleneğe, atalarından tevarüs ettikleri anlayışa ve düzene aykırı görmüş ve bu nedenle sıklıkla peygamberler, ataların yolundan sapmakla ve saptırmaya çalışmakla itham edilmişlerdir.

¹⁰ "Öyle ise Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin !" Şuara, 144.

¹¹ Bkn. A'râf, 82; Neml, 56.

Mevcut geleneklerini, atalardan tevarüs ettikleri düşüncesiyle muhafaza ettiklerini vurgulamışlar ve peygamberlerin öğretilerine bu geleneğe aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Böylelikle peygamberlere karşı muhalefette “atalar kültü”, Kur’an’ın “cahiliye” adını verdiği hakikate karşı aymazlığın en temel dayanağı olmuştur:

... “ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk” dediler (Şuara, 74).

... “Şimdi babalarımızın taptıklarına tapmamızı bize yasaklıyor musun? Şüphesiz, biz senin bizi çağırdığın şeyden derin bir şüphe içindeyiz” (Hud, 62).

“Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun!” denildiğinde, “Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız!” derler. Peki ama, ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı?” (Bakara, 170)

Cahiliye toplumu bununla, atalar kültürünün kendileri açısından temel alınan bağlayıcı bir referans kaynağı olduğunun altını çizmiştir. Buna karşı peygamberler, referansını Allah’ın iradesinden almayan bu yapıları reddetmişler ve atalar kültürüne karşı çıkmışlardır. Toplumda nesiller boyu süregelen batılın, zulmün ve ifsadın sapkınlık olduğunu vurgulamış, mevcut sapkın halk gibi bu yapıyı aktaran ataların da sapkın olduğuna dikkat çekmişlerdir.

... “Allah’ın, haklarında hiçbir delil indirmedığı, yalnızca sizin ve babalarınızın uydurduğu birtakım isimler (düzmece ilahlar) hakkında mı benimle tartışıyorsunuz? ” (A’raf, 71).

İbrahim, “andolsun, siz de atalarınız da apaçık bir sapıklık içindesiniz” dedi (Enbiya, 54).

Din Dilinde Muhalefet

“Muhalefet” kelimesi din dilinde ve dinsel söylemde önemli bir kavramsal anlam kazanmıştır. Şöyle ki; din dilinde iki tür muhalefetin varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilki; dinin temsil ettiği değerlere ve hakikate muhalif küfür, şirk, zulüm, fısk, tuğyan ve benzeri kavramlarla ifade edilen tutum ve tavırlardır. Kutsal metinlerde hakikate muhalif böylesi tutum ve tavırlar eleştirilir; bunun

kişiyi ya da toplumu günahkâr hale getireceğinin ve helake götüreceğinin altı çizilir.¹² Diğeri ise dinin, temsil ettiği değerler ve söylemlerle bireyi ve içinde yaşadığı sosyal yapıyı yönlendirmeye, yeniden inşa etmeye çalışması ve bununla da sıklıkla mevcut algılara, anlayışlara ve kurulu yapılara muhalif bir dili ve duruşu temsil etmesidir. Dolayısıyla her dinsel söylemin şahsında hitap ettiği insanı ve toplumu değiştirmeye, dönüştürmeye çabalayan muhalif bir tutumun varlığı söz konusudur.

Bunlardan ilkiyle yani dinin temsil ettiği değerlere ve hakikate muhalefetle ilgili olarak tüm dinsel gelenekler “günah” kavramına yer vermektedir. En genel anlamıyla günah, dinin kutsal değerlerine (teist dinlerde kutsiyetin en üst düzey ifadesi olan Tanrı’ya) karşı ilgisizlik ve lakaytlıktır. Böylesi bir tutum, yani kutsal değerlere ve bunların gereklerine riayet etmeme ya da bunlara muhalefet, kişiyi “günahkâr” yapar. Örneğin İslam’da kutsiyetin en temel referansı ve kutsallar kutsalı (*kuddûs*) olan Allah’ın iradesine, koymuş olduğu sınırlara (*hudûdullah*), dolayısıyla Allah’ın emir ve yasaklarına ilgisiz kalmak, karşı çıkmak, düşünce, inanç, tutum ve tavırlarla bunlara muhalefet etmek günahdır. Bu günah; işlenen günahın durumuna göre kişiyi zalim, fasık, mücrim, kâfir ve münafık statüsüne sokar. Böyle bir statü ise imanla bağdaşmaz.

Kur’an, Allah’ın iradesine muhalefetin prototipi olarak İblis karakterine dikkat çeker. Yaratılışı sonrası insanın diğer varlıklar arasındaki konumuna/yerine dair Allah’ın emrine muhalefet İblis’i şeytanlaştırmıştır. Allah’ın, “Âdem’e secde edin” emrine tüm melekler riayet ederken İblis bundan kaçınmıştır:

Hani meleklerle, "Âdem’e secde edin" demiştik de İblis hariç bütün melekler secde etmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu (Bakara, 34).

Buna göre İblis’in, Allah’ın emrine riayetsizliği, büyüklenmesinin ve kibirlenmesinin neticesidir. Kibir ve büyüklük taslamaya dayalı bu riayetsizliğinin gerekçesini açıklarken İblis akıl yürütmekte ve Allah’ın emrine riayetsizliğini meşrulaştırmaya çalışmaktadır:

¹² Kuşkusuz dinler dinin temsil ettiği değerlere muhalif bu tutum ve tavırlar arasındaki farklılıkları da gözetir. Örneğin İslam, kişinin işleyeceği günahlar arasında şirki, Allah’ın affetmeyeceği günah olarak niteler. “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah’a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.” Nisa, 48.

Allah, "Sana emrettiğim zaman seni secdeden ne alıkoydu?" dedi. (O da) "Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın" dedi. Allah, "Şimdi in aşağı oradan. Çünkü senin orada büyüklük taslamak haddine değil! Hemen çık! Çünkü sen aşağılıklardansın" dedi (A'raf, 12-13).

Burada dikkat çeken şey; Allah'ın iradesine karşılık İblis'in kendi iradesini ön plana çıkarmış olmasıdır. Bu nedenle o, Allah tarafından kovulmuş ve aşağılık addedilmiştir. İblis'in, Allah'ın iradesine itaati dışlayan bu tavrı ve tutumu şeytanlaşmadır. Bu andan itibaren o, artık bir şeytandır. Nitekim İblis'in bu tutumunu, yani Allah'ın otoritesine karşı çıkmayı, Allah'ın iradesine karşılık kendi iradesini ön planda tutmayı yeğleyen insan ya da cin herkes Kur'an'a göre şeytandır. Bu nedenle Kur'an, şeytan terimini zaman zaman çoğul formunda kullanır ve aldatıcı insan ve cin şeytanlarının peygamberlere düşmanlığından bahseder.

İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı. O halde onları iftiralarıyla baş başa bırak (En'am, 112).

Kur'an, tüm varlıkların Allah'ın egemenliği, otoritesi altında olduğunu, göklerde ve yerde her ne varsa hepsinin mâlikinin ve sahibinin Allah olduğunu, O'nun izni olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını, her şeyin O'nun kudret, irade ve ilminin eseri olduğunu da vurgular. Bununla tek ilah ve rab olan Allah'ın her şeye hâkim olan yegâne güç olduğunu ve O'na hiçbir şeyin hiçbir şekilde ortak koşulmaması gerektiğini vurgular.

Allah'ın mutlak otorite ve egemenliği altında canlı ve cansız tüm mahlûkatta Allah'a kulluk açısından bir birliktelik vardır ve insanın yaratılış gayesi de budur, yani Allah'a kulluktur. İnkârcı ve müşrik birey, Allah'ın otoritesine dayalı bu tevhide görmezden gelerek ona nankörlük etmekte ya da başka birtakım şeyleri de Allah'a denk tutmak suretiyle onun ulûhiyetine ve rubûbiyetine muhalefet etmekte, böylelikle haddini aşmakta ve büyük bir günah işlemektedir.

Allah'a itaat ve emirlerine muhalefet etmeme Resule itaati de gerektirmektedir; zira Allah'ın kitabında Allah Resulüne itaat edenin Allah'a itaat etmiş olacağı vurgulanmaktadır.¹³ Ayrıca Kur'an'da, tarih boyu bütün inananların peygamberlerle ilişkisinin özü itibarıyla bir itaat ve ittibâ (tabi olma) ilişkisi olduğuna dikkat çekilir. Dolayısıyla peygambere muhalefete de şiddetle karşı çıkılır.

Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar (muhalefet eder), mü'minlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir (Nisa, 115).

Diğer dini geleneklerde de dinin temel değerlerine ve hakikat öğretisine muhalefet eleştirilir ve günah olarak addedilir. Örneğin kurtuluşu "Tanrı Oğlu" olarak addettiği İsa Mesih'e iman ile açıklayan Hristiyanlık, bunun dışında bir kurtuluşun olmadığını vurgular.¹⁴ Dinin öngördüğü tutum ve davranışlardan uzak olanların da asla kurtuluşa ulaşamayacaklarının altını çizer.

Benliğin işleri açıktır. Bunlar cinsel ahlaksızlık, pislik, sefahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bençil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgınca eğlenceler ve benzeri şeylerdir. Sizi daha önce uyardığım gibi yine uyarıyorum, böyle davrananlar Tanrı'nın Egemenliğini miras alamayacaklar (Galatyalılara Mektup 5: 19-21).

Benzer şekilde Yahudilikte de günah kişiyi tanrıdan uzaklaştıran bir durum olarak görülür. En büyük günah Tora'ya yani yasaya riayetsizliktir. Kişinin, dinin öngördüğü 613 yükümlülüğe (*mitzvah*) riayet etmesi beklenir, buna riayetsizlik ise günah (*het, avon* ya da *peša*) addedilir.¹⁵

Temsil ettiği hakikat öğretisine karşı çıkmayı günah, haddini aşma ve bozgunculuk olarak gören din, esas itibarıyla insana ve topluma yönelik bir restorasyon ve ihtida mesajı taşımaktadır. Bununla

¹³ "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik." Nisa, 80.

¹⁴ "Tanrı, insanları İsa Mesih'e olan imanlarıyla aklar. Bunu, iman eden herkes için yapar. Hiç ayırım yoktur. Çünkü herkes günah işledi ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kaldı. İnsanlar, İsa Mesih'te olan kurtuluşla, Tanrı'nın lütfuyla, karşılıksız olarak aklanırlar." Romalılara Mektup 3:22-24.

¹⁵ Yahudilikte günah kavramı için bk. Y. Basalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem, 2001, c. 1, s.192 vd.

o, hitap ettiği zaman ve mekân diliminde kendi hakikat mesajı doğrultusunda insanı ve toplumu dönüştürmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla din, yapısı ve temsil ettiği hakikat ve kurtuluş mesajıyla çelişen zihniyetlere ve bunların temsilcilerine karşı çıkmaktadır. Bu durumda, yapısı gereği bireysel ve toplumsal alandaki yanlışları düzeltmek ve doğruları, hakikati vurgulamak iddiasında olan din, kendi hakikat öğretilerine karşı tutum ve tavırları reddederken diğer taraftan kendisi de yapısı itibarıyla bir şeylere muhalefet etmektedir.

Dini öğretilerin temel bağlamı, hak-batıl, doğru-yanlış ve iyi-kötü ayrışması üzerine temellendirilen inançlar, tutumlar ve davranışlardır. Bunu yaparken din, bireysel ve sosyal yapıda yanlış ve kötü olarak değerlendirdiği şeyleri eleştirmeyi, reddetmeyi ve bunlara karşı çıkmayı, temsil ettiği hakikat ve kurtuluş mesajının bir parçası olarak görür. Bu yönüyle de dinsel geleneklerle hitap ettiği sosyal-kültürel çevre arasında bir karşılaşma/yüzleşme kaçınılmaz olur. Nitekim bu nedenle özellikle ortaya çıktığı ilk dönemlerinde dinsel yapılar, zamanın egemen kültürü ve sosyal-siyasal yapısı tarafından genelde hoş karşılanmamış, dinin genel geçer kabullere muhalif söylemleri zamanın egemenlerine ve onlarca temsil edilen popüler kültüre karşı bir meydan okuma olarak değerlendirilmiştir. Bunun sonucu olarak da söz konusu dine ve taraftarlarına karşı bir takibat ve hatta şiddet sıklıkla karşılaşılan bir durum olmuştur.

Genelde yaygın popüler kültüre karşı eleştirel bir bakış içinde olan ve bireyle toplumu değiştirip dönüştürmeye çalışan dine, tarih boyu ilk güçlü tepki egemen sınıftan gelmiştir. Örneğin mevcut Hristiyan kaynaklarında yer alan veriler dikkate alındığında, miladi yılların başlangıç dönemlerinde gerek Hz. Yahya'nın gerekse Hz. İsa'nın mesajlarından en fazla toplumdaki egemen güçler rahatsızlık duyduğu, buna mukabil onlar da yoğun eleştirilerini en fazla onlara yönelttikleri görülecektir.¹⁶ Bu kaynaklar, insanları tövbe etmeye ve Allah'ın egemenliğini kabul etmeye çağıran Hz. Yahya'nın, yönetici Herod ailesinden kaynaklı zulmü ve ahlaksızları Allah'ın egemenliğine karşıt bir tutum olarak gördüğüne ve bu

¹⁶ Başta Kur'an olmak üzere İslami kaynaklarda, tüm peygamberler gibi Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın temsil ve tebliğ ettiği temel mesaj tevhid akidesidir. Allah'tan başka hiçbir ilah edinmeme, O'na hiçbir şeyi ortak koşmama ve yalnızca O'na ibadet etme bu mesajın özünü oluşturur.

nedenle bunları şiddetle eleştirmiş olduğuna dikkat çeker. Bu eleştirilerden hayli rahatsız olan Herod hanedanı sonunda Hz. Yahya'yı önce tutuklayarak sonra da başını kesmek suretiyle katlederek onun eleştirilerinden kurtulmaya çalışmıştır.¹⁷

Benzer şekilde Hz. İsa da toplumdaki egemen sınıfın ahlaksızlıklarına ve ikiyüzlülüklerine şiddetle eleştiri getirmiştir. Özellikle toplumdaki elitistlerin hukukun işleyişi de dâhil hemen her hususu kendi çıkar ve menfaatleri doğrultusunda yorumlayıp uygulamalarına, ikircikli tutum ve tavırlarına ciddi eleştiriler getirmiş ve onları “engerekler soyu”, “ikiyüzlüler” ve “kan içiciler” olarak nitelemiştir.¹⁸ Hz. İsa'nın bu şiddetli eleştirileri başta tapınak yöneticileri olmak üzere zamanın egemenlerini rahatsız etmiş ve sonunda onu tutuklayıp ölüm cezasıyla yargılamışlardır.

Hristiyan kaynaklarındaki bu verilere bakılırsa Hz. İsa'ya yapılan suçlama esas itibarıyla siyasidir; zira Hz. İsa egemen siyasal yapıya ve bunun temsilcilerine karşı çıkmaktadır. “İsrail'in kralı Mesih” olduğu iddiası ona yapılan siyasal temelli suçlamadır.¹⁹ Zira Kral-Mesih, Yahudi inancında sosyal, siyasal ve askeri bir değişim-dönüşüm yapacak olan liderdir. Onun, geldiğinde zulme, inançsızlığa savaş açacağına, İsrailoğullarını yeniden bir birlik halinde toplayacağına, kötülere, İsrailoğullarının düşmanlarına karşı mücadele edeceğine ve onları yeniden arz-ı mev'udda muzaffer hale getireceğine inanılmaktadır.

İslam da tarih boyu gönderilen bütün peygamberlerin egemen sınıfın zulmüne, toplumda oluşturdukları fitne ve fesat düzenine karşı çıktıklarını, onların ulûhiyet ve rubûbiyet iddialarını reddettiklerini vurgular. Bu nedenle de peygamberlere ve inananlara karşı en şiddetli mücadeleyi öncelikle toplumdaki egemen sınıf ve onlar etrafında kümelenen ekâbir taifesi (*mele'*) vermiştir. Örneğin içinde yaşadığı toplumda şirke ve küfre dayalı din anlayışına karşı çıkan ve halkı tevhid inancına davet eden Hz. İbrahim'e babası da dâhil şiddetle karşı çıkmıştır. Hz. İbrahim, içinde yaşadığı toplumun cahiliye inancına karşı çıkmış, bu konuda halkı düşündürmek amacıyla toplumda yönetici erkin kendi düzenini onlar üzerinden meşrulaştırmaya çalıştıkları putları parçalamış, sahip olduğu güç ve servetten dolayı adeta iktidar sarhoşu olmuş olan yönetici taifesiyle

¹⁷ Bkn. Markos 1:1-6; Matta 3:1-10, 14:3-11.

¹⁸ Bkn. Matta 15:14, 23:16-19; Luka 6:39.

¹⁹ Bkn. Markos 15:16-32;

mücadele etmiştir. Peygamberin faaliyetlerinden rahatsızlık duyup onu ve tebliğ ettiği öğretileri kendi egemenliklerindeki yapı için ciddi bir tehdit olarak görenler, sonunda onun ateşe atılarak yok edilmesine karar vermişler, ancak Allah onların planlarını boşa çıkarmıştır.

Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrahim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrahim, "benim Rabbim diriltir, öldürür." demiş; o da "ben de diriltir, öldürürüm" demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, "şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir" deyince, kâfir şaşırıp kaldı. Zaten Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez (Bakara, 258).

"Eğer (bir şey) yapacaksanız, onu yakın da ilahlarınıza yardım edin" dediler. "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol" dedik (Enbiya, 69).

Benzer şekilde Hz. Musa da Firavun'un küfre ve zulme dayalı yönetimine ve temsil ettiği dine karşı çıkmış ve onunla mücadele etmiştir. Hz. İbrahim'e olduğu gibi, Hz. Musa'ya ve ona iman edenlere karşı Firavun'un tutumu da benzer olmuştur; Firavun, Hz. Musa'nın tebliğ ettiği dine iman edenleri ellerini ve ayaklarını keserek cezalandırma yoluna gitmiştir.²⁰

Kur'an, yönetici taife ve etraflarını çevreleyen ileri gelenler sınıfının peygamberlere muhalefette her yola başvurduğunun altını çizerek. Öyle ki malı, mülkü, serveti ve gücü ellerinde tutan bu kesim, sahip oldukları statüyü korumak ve şirke ve zulme dayalı geleneksel yapıyı sürdürmek amacıyla bu zulüm düzenine karşı çıkan peygamberleri sapkınlıkla, akılsızlıkla, yalancılıkla, bozgunculukla ve sihir yoluyla insanları etkilemekle suçlamışlardır. Ayrıca birbirlerini peygambere ve ona inananlara karşı kışkırtmışlar, peygamberi ve inananları yurtlarından kovmakla tehdit etmişlerdir.²¹ Örneğin Hz. Nuh, kavminin önde gelenlerinin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmış, onlar Hz. Nuh'u yalancılıkla, ona inananları da sefih kimse olmakla itham etmişler ve bu sefihleri yanından kovmasını istemişlerdir.²² Toplumda serveti, gücü elinde tutan bu kesimin peygamberlere muhalefetine arkasında peygamberin ve temsil ettiği dinin, güçlüler lehine yürürlükte olan sosyal ve siyasal sisteme

²⁰ Bk. A'râf, 124, Tâhâ, 71

²¹ Örneğin bkn. A'râf, 60, 66, 75, 88, 90; Müminun, 33.

²² Bk. Hud, 27-31.

karşı muhalefeti vardır. Nitekim bu nedenledir ki Hz. Nuh, Hz. Musa ve Hz. Harun'la ilgili ithamlarında görüldüğü gibi, peygamberlere toplumda bir "üstünlük elde etme" suçlaması yöneltilmiştir.

Dediler ki: "Bizi atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan döndüresin de yeryüzünde hâkimiyet (devlet) ikinizin eline geçsin diye mi bize geldin? Biz ikinize de inanmıyoruz"²³ (Yunus, 78).

Bununla onlar, peygamberleri ve temsil ettikleri mesajı, toplumsal yapıda sahip oldukları statüye karşı bir tehdit olarak görmüşler ve kendi zulüm sistemlerinin sorgulanacağı ve sahip oldukları gücü kaybedecekleri korkusuyla halka, peygamberlerin amacının kendileri yerine bu statüye konmak olduğu yönünde bir manipülasyon yapmışlardır. Bu durumda, peygamberler ve inananlarca temsil ve tebliğ edilen hakikat doğrultusunda, toplumsal yapıyı değiştirmek ve dönüştürmek çabasına, kendi varlıklarını, çıkarlarını ve menfaatlerini bu yapının devamında gören yöneticiler ve diğer ileri gelenler öncelikle karşı çıkmışlardır. Bu nedenle de peygamberlere karşı şiddetle muhalefet yürütmüşler, halkı da bu konuda manipüle etmişlerdir.

Yukarıda incelediğimiz şekilde dini geleneklerde muhalefet kavramı önem arz etmekle birlikte, dini geleneklerde eleştirinin ve muhalefetin biçimi ve şekli konusunda da bir takım farklılığın olduğu bilinmektedir. Öyle ki dinsel geleneğin yapısına ve toplumsal konumuna göre muhalefet tarzı ve yöntemi değişiklik gösterir. Genellikle azınlık konumunda olan bazı geleneklerle sır dinleri şeklindeki yapılarda kendini gizlemeye dayalı takiiye geleneği ağır basar. Böylesi yapılarda muhalefet genelde metaforik/sembolik bir bağlamdadır. Benzer şekilde Gnostik geleneklerin muhalefet tarzında da metaforlar ağırlıktadır. Bu muhalefet tarzında otoriter egemen güçlere doğrudan bir muhalefet yerine din dilinde sembollerle ifade edilen eleştirel bir üslup hâkimdir. Örneğin içinde yaşadıkları toplumsal yapılarda egemen geleneklerin baskısı altında olan Gnostik akımlar, egemen çevreye ve egemenlere yönelik olarak din dilinde "yeryüzü hapishanesi" ve "arkonlar" gibi metaforik kavramlar geliştirmişlerdir. Buna göre onlar, içinde yaşadıkları maddi evrenin, kötü yöneticilerin ya da arkonların yönetiminde olduğu düşünülen

²³ "Bunun üzerine kendi kavminden inkâr eden ileri gelenler şöyle dediler: "Bu ancak sizin gibi bir beşerdir, size üstünlük taslamak istiyor. ..." Müminun, 24.

aslında geniş bir hapishaneden ibaret olduğu kanaatindedirler. Bu kanaat, her ne kadar teolojik değerlendirmelerle izah edilse de aslında toplumda marjinal heterodoksal akımları temsil eden Gnostik grupların, içinde yaşadıkları toplumdaki sosyal konumlarına işaret etmektedir. Zira çoğunlukça ya da egemenlerce temsil edilen ana gövde grupların baskıcı ve şiddet yanlısı tavırları karşısında Gnostikler, adeta bir hapishane hayatı yaşamaktadırlar.

Gnostisizm'e göre yeryüzü, bu kozmik hapishanenin en derin zindanı,²⁴ ışık varlıkları ya da ruhlar (ki bunlar Gnostik bireyleri ifade etmektedirler) ise mahkûmlarıdır. Gnostik kozmoloji kozmik hapishaneyi, yer altı âlemi, yeryüzü ve yeryüzünü çevreleyip kuşatan gezegenlerle burçlardan oluşan üç katmanlı bir mekân olarak düşünür. Yer altı âlemi, kötü varlıkların ve güçlerin yaşadıkları âlemdir; yeryüzü ise bunlarca ele geçirilen ışık ruhlarının tutsaklıklarının devam ettiği, iyi-kötü mücadelesinin aktif olarak sürdüğü mekândır. Yeryüzü hapishanesini çevreleyen gezegenler ve burçlar ise birer gardiyan ya da muhafız olarak değerlendirilir. Gnostik literatürde sayıları 7 ilâ 365 arasında değişen bu kozmik kürelerde kötü yöneticiler olan arkonlar oturur. Arkonlar, bir çeşit evrensel kader olan tiranik yönetimleriyle tutsak ruhların köleliğini devam ettirmeye ve onları elden kaçırmamaya çalışırlar.²⁵ Matarta ya da matarata olarak da adlandırılan bu gök cisimleri, aynı zamanda, yeryüzü hapishanesinden kurtulan ruhun ilahi özgürlük âlemine yükseliş yolunda geçmeleri gereken zorlu geçitler olarak da düşünülür.

Gnostisizm'in bu hapishane anlayışı, Gnostiklerin kendi içinde yaşadıkları sosyal siyasal yapıyı yansıtmaktadır. Tarih boyu Gnostik grupların içinde yaşadıkları toplumlarda marjinal akımlar olarak kaldıkları ve ortodoksiyi oluşturan çoğunluk anlayışlarca heretisizm ve sapkınlıkla suçlandıkları bilinmektedir. Kurtarıcı gizli bilgi/hikmet anlayışları, seçkin toplum olduklarına dair ürettikleri köken mitosları, ezoterik/dışa kapalı cemaat yapıları ve ritüelleri ve sosyal yapı ve geleneğe isyan olarak nitelenen asketik anlayışları nedeniyle Gnostikler, her zaman, yaşadıkları toplumlarda başkaldırı kültürünün temsilcileri olan *ötekiler* olarak görülmüşler, sihirbazlık ve büyücülükle suçlanmışlar, toplumsal değer ve kurumlara karşı

²⁴ H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Hill, 1958, s. 43.

²⁵ Jonas, *The Gnostic Religion*, s. 44.

suç odağı olmakla itham edilmişler ve sık sık takibata uğramışlardır.

Çeşitli erken dönem Hristiyan Gnostik akımlarının metnlerinde, sembolik bir dille arkonlar olarak adlandırılan maddi evrenin hegemonyal güçleri, tutsak ettikleri varlıkları, yani Gnostikleri, sürekli bir gözetim altında tutmaya çalışmakta, bu nedenle Gnostiklerin dışı kapalı cemaat yapılarıyla ezoterik inanç ve ritüellerinden hoşlanmamaktadırlar. Onların amacı, Gnostiklerin kendi ellerinden kurtulup kaçmalarını engellemektir. Zira bu sosyal-siyasal düzenin ve evrende devam edegelen saltanatlarının sürmesi bu tutsaklığın devamına bağlıdır. Gnostik geleneklerdeki bu evren hapishanesi metaforunda Gnostikler, kendilerini kuşatmış olan ve kötülüğü ifade eden toplumsal yapıyı bir hapishane, ışık varlıkları ile özdeşleştirdikleri kendilerini birer tutsak ve karanlık yöneticiler/güçler ya da arkonlar olarak adlandırdıkları güçleri ise özgürlüklerini engelleyen gardiyanlar olarak değerlendirmektedirler.

Dinsel muhalefet, Gnostik gelenekler üzerinden örneklediği gibi her dinde sembolik metaforik bir bağlamda dile getirilmez. Kur'an'da öngörüldüğü gibi, hakkın temsiline ve batıla, yanlışla karşı muhalefetin eğip bükmeden olması gerektiğini vurgulayan bir tarz da vardır. Her ne kadar genelde günümüzde İslam kültürü içerisinde egemen güçlere ve onlar tarafından yönlendirilen sosyal, siyasal yapılara itaate dayalı bir kültür cari olsa da İslam esasta Müslüman bireyi ve toplumu her türlü ifsada, zulme ve Allah'a isyana karşı çıkmaya yönlendirmektedir. Hakkı temsil etmede ve batıla ve yanlışla karşı muhalefette açık sözlü olmayı, hakikati eğip bükmeden temsil etmeyi ve özüyle ve sözüyle onurlu bir duruş sergilemeyi öngörmektedir.

Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer çarpıtırmanız veya çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır (Nisa, 135).

İslam'ın öngördüğü bu duruş, öncelikle kişinin safını belirlemesi, haktan ve hakikatten yana tavır alması ve sonra da batıla karşı olması gerektiği şekilde mücadele etmesidir.

Peygamberlerin yaşamından verdiği örneklerle Kur'an, Müslümanlara bu onurlu ve ilkeli muhalif tavrın ipuçlarını verir. Bunlardan birisi, Müslüman bireylerin dosdoğru yol olan Allah'ın yolundan ayrılmamaları, başka yollara tevessül etmemeleri ya da onlardan medet ummamalarıdır:

İşte bu, benim dosdoğru yolum. Artık ona uyun. Başka yollara uymayın. Yoksa o yollar sizi parça parça edip O'nun yolundan ayırır. İşte size bunları Allah sakınsınız diye emretti (En'am, 153).

Bir diğeri ise, içinde yaşadıkları toplumsal yapıda inananların saflarını ayırmaları gerekliliğidir. Peygamberler ve onlara iman edenler içinde yaşadıkları toplumun sapkınlıklarıyla aralarına kesin bir mesafe koymuşlar ve saflarını ayırmışlardır:

İbrahim'de ve onunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir örnek vardır. Hani onlar kavimlerine, "Biz sizden ve Allah'ı bırakıp tapdıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir" demişlerdi (Mümtetine, 4).

Bir diğer ipucu ise inanılan değerlerden asla taviz verilmemesi, hak ve hakikatin pazarlık konusu yapılmamasıdır. Bu nedenledir ki peygamberler zaman zaman toplumsal statüleri öne çıkarılarak sorgulanmaya çalışılmıştır. Örneğin Hz. Salih'in toplum içinde ümit beslenen birisi olduğuna dikkat çekilmesi gibi:

Onlar şöyle dediler: "Ey Salih! Bundan önce sen, aramızda ümit beslenen bir kimseydin. Şimdi babalarımızın tapdıklarına tapmamızı bize yasaklıyor musun? Şüphesiz, biz senin bizi çağırdığın şeyden derin bir şüphe içindeyiz" (Hud, 62).

Netice

Sonuç olarak din, insanın inandığı yüce varlıkla ve değerlerle ilişkisinde itaat ve ittibâ kavramlarını esas alır. Allah'a muhalefeti sapkınlık, küfür, şirk ve zulüm olarak görür. Dünyevi iktidarlar ve otoriteyle ilgili her dini gelenek kendi egemenlik/iktidar anlayışından hareketle bir perspektif ortaya koyar. Bir değer olarak otoriteyi kutsayan ve bu nedenle her otoriteryan yapıyı meşru gören gelenekler, dünyevi otoritelere meşruiyet kazandırıp bunlara mutlak itaati öngörürken, bazıları ise egemenliğin mutlak anlamda Tanrı'da olduğunu ve ancak Tanrı'ya mutlak anlamda itaat edileceğini vurgular.

Dünyevi yönetimlerle ilişkiler konusunda İslam, referansını Allah'tan, Allah'ın öngördüğü sınırlardan almayan her yapıya karşı çıkar; her konuda egemenliğin ve üstünlüğün mutlak sahibinin ancak Allah olduğunun altını çizer. Allah'ın koyduğu kuralları dışlayan her yönetimin ve sistemin sadece zulüm, fesat ve şirk

üreteceğini belirtir. Böylesi yapılara muhalefet edip karşı çıkmayı ise bir sorumluluk olarak görür. Kur'an, tarihsel süreçte tüm peygamberlerin içinde yaşadıkları böylesi yapılarla mücadele edip, küfre, şirke ve zulme muhalefet ettiklerini vurgular. Hakikati gizlemeyen, eğip bükmeyen ve zalimlere meydan okuyan bir duruşla bir mücadele verdiklerini ve bu uğurda her türlü baskıya, tehdide ve takibata göğüs gerdiklerine dikkat çeker.

Kaynakça

- Basalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem, 2001, c. 1.
- Canfora, Luciana. *Julius Caesar: The Life and Times of the People's Dictator*, University of California Press 2007.
- Cullmann, Oscar. *The Early Church*, London: SCM Press, 1956.
- Helms, Randel. *Gospel Fictions*, New York: Prometheus Books, 1988.
- Hillerbrand, Hans J. *A New History of Christianity*, Abingdon Press, 2012.
- Hinson, E. Glenn. "Constantinianism", *Encyclopedia of Religion*, (second edition), ed. L. Jones, Thomson Gale 2005, c. 3.
- Horsley, Richard A. (ed.), *Paul and Empire, Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, 1997.
- Jonas, H. *The Gnostic Religion*, Beacon Hill ,1958.
- Mortimer, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam*, London: Faber and Faber, 1982.
- Najovits, Simson R. *Egypt, Trunk of the Tree: A Modern Survey of and Ancient Land*, vol. I., Algora Publ., 2003.



Son Muhalifin İzinde: Veryüzünün Son “Göksel Muhalifi” Hz. Muhammed (sav)

Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU*

On the Footprint of Last Opponent: Prophet Muhammad
(pbuh) the Last Celestial Opponent of the World

Citation/©: Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, (2018). On the Footprint of Last Opponent: Prophet Muhammad (pbuh) the Last Celestial Opponent of the World, Milel ve Nihal, 15 (2), 34-49.

Abstract: Opposition has stated a prophetic method as regards itself. The views of political power that is become blunt in the subjects such as right, truth and, justice over time, must be shaken by this prophetic opposition method. To get position/location next to right and truth against to the status quo patterns and established systems/orders for modern day virtuosos is the most important inheritance/heritage, which must be appropriated. Prophet Muhammad (pbuh) is the last celestial opponent that history witnessed. To follow in this last opponent's footprint is the most obvious sign for carrying this prophetic heritage.

Keywords: opposition, political power, Prophet Muhammad, celestial opponent.



* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi [hayrikirbasoglu@hotmail.com]

Atıf/©: Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, (2018). Son Muhalifin İzinde: Yeryüzünün Son “Göksel Muhalifi” Hz. Muhammed (sav), Milet ve Nihal, 15 (2), 34-49.

Öz: Muhalefet özü itibarıyla peygamberane bir usulü ifade etmektedir. İktidarın hak, hakikat ve adalet konularında zamanla körelen bakışları bu peygamberane muhalefet usulü ile sarsılmalıdır. Kurulu düzenler ve statükocu yapılar karşı hak ve hakikat yanında konumlanmak, günümüz erdemlileri için sahiplenilmesi gereken en önemli nübüvvet mirasıdır. Tarihin gördüğü son göksel muhalif Hz. Muhammed’dir. Bu son muhalifin izinden gitmek, söz konusu nübüvvet mirasının yüklenmenin en açık işaretidir.

Anahtar Kelimeler: muhalefet, iktidar, Hz. Muhammed, göksel muhalif.

Hayat reddetmek demektir.

Her şeyi kabul eden, lavabo deliğinden fazlasını yaşıyor olamaz.

Amélie Nothomb - “ Les Catilinaires ”

“Lâ...” , Direniş felsefesinin “muhalefet” şifresi. M.H.K.

Giriş

“Din ve Muhalefet” başlığı anlamlıdır; özellikle de semavi/İbrahimî dinlerin¹ en önemli, ama buna mukabil müntesipleri tarafından en fazla ayaklar altına alınan yönüne dikkatleri çektiği için anlamlıdır. Elbette bu kadar önem arz eden bir konunun kavramsal çerçevesinin geçirilemeyecek kadar hassasiyet arz ettiğini belirtmeye gerek yoktur. Ancak burada muhalefet kavramıyla ilgili tanımları değerlendiren yeni bir tanım denemesi yapmak bizim amacımıza pek hizmet etmeyecektir. Dolayısıyla işe önce “muhalefet” kavramından - ne anlaşıldığını² ya da anlaşılması gerektiğini değil - bizim ne anlamışımızı belirtmekle başlamak uygun ve yeterli olacaktır.

Sözü uzatmadan “muhalefet”i, hem İslami öğretiyi, insani değerlere, vicdani kanaatlere aykırı her tür inanç, düşünce ve eylem karşısında, hem de fiziki dünyadaki istenmeyen durumlar karşısında (i) olumsuzlama, (ii) tepki, (iii) değiştirme tavrı ve çabası olarak gördüğümüzü söyleyebiliriz. Elbette söylemeye dahi gerek

¹ Bundan sonra “din” kelimesi yer yer Yahudi ve Hristiyan geleneğini de kapsayacak şekilde özellikle İslam için kullanılacaktır.

² TDK Sözlüğüne göre 1. Bir tutuma, bir görüşe, bir davranışa karşı olma durumu, aykırılık. “Gizlice muhalefete kalktı mı dikkat etmeliyiz.” O. S. Orhon. 2. Karşı görüşte, tutumda olan kimseler topluluğu. 3. Demokraside iktidarın dışında olan parti veya partiler”.

yoktur ki bu muhalefetin olmazsa olmaz unsuru, muhalefet madal-yonunun öteki yüzü “eleştiri”dir.

Dinlerin var oluş sebeplerinin başında yeryüzündeki her türlü “münker/kötülük” karşısında tavır alışın yattığı söylenebilir. Bu anlamda metafizik planda cansız eşyaya tapınma şeklindeki putpe-restlikten, insanlara tapınmaya, haksız yere cana kıymaktan başkalarının kazancına haksız yere göz dikmeye, insanlara baskı ve zulüm yapmaktan onları köleleştirmeye, kula kul olmaya, kısaca insana ve tabiata karşı her gelişmeye ya da Roger Garaudy’nin deyişiyle “gezegeni ve insanlığı yok oluşa götüren bütün süreçlere” münkerin tezahürleri olarak bakmak mümkündür. Bütün peygamberler gibi Muhammed aleyhisselam da bu süreçlere kendi dönemi-nin şartları çerçevesinde müdahale etmekle görevlendirilmiştir; bu bakımdan onun da misyonu diğer peygamberlerin misyonundan özünde farklı değildir. Mamafih son peygamber olarak onun mis-yonunu ve son mesaj olarak da Kur’an’ı göz önüne alarak, Muham-med aleyhisselam’ın küresel ölçekte ve ebedi nitelikteki “son muhalif” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Peygamberler Geleneğinin Mottosu: “Kral Çıplak!”

Bu açıdan dinlerin bütün zaman ve mekânlarda bütün “münkerât”a karşı tavır alış anlamına geldiğini, bu tavır alışın da üç semavi din özelinde detaylara girmeksizin kabaca “On Emir”³ şeklinde özetle-nebileceğini söylemek mümkündür. İşte dinler başta on emirde ifa-desini bulan temel esaslar olmak üzere, öğretilerine aykırı olgu ve süreçlerin egemen olduğu statükolara karşı “kral çıplak!” haykırışı, ardından bir tavır alış, bir protesto hatta bir başkaldırı şeklinde tezahür etmişlerdir. Bu tavır alışın tarihteki son örneği olarak Mekke oligarşisine ve bu oligarşinin kontrolündeki Mekke şirk toplumsal düzenine karşı bir itiraz, bir tavır alış ve bir direniş, yani mevcut statükoya “muhalefet” olarak Hz. Peygamber Kur’an’ın rehberli-ğinde tarih sahnesine çıkan son “göksel muhalif” olmuştur.

Bu noktada İslam’ın bir muhalefet olarak ortaya çıktığı husu-sunu, İslami öğretinin tarihsel gelişim sürecinde adım adım izlemek mümkün olduğu gibi, bu süreç tamamlandıktan sonra İslami öğre-tinin özeti haline gelen “Lâ ilâhe İllallah” formülünde de açıkça gör-mek mümkündür. Formülün “Lâ (hayır!, yoktur!)” şeklinde başlamasının sembolik anlamı bile, İslam’ın özündeki muhalefet

³ Çıkış, 20:1-17; En’âm, 151-153 ve başka yerlerde.

unsurunu açıkça gözler önüne sermektedir. Üstelik bu “hayır!” sadece metafizik alanla sınırlı kalmamış ve toplumdaki siyasi, ekonomik ve sosyal bütün “münkerât”ı kapsayacak şekilde genişlemiş ve nihayetinde kapsamlı bir “toplumsal muhalefet” haline gelmiştir.

Aynı zamanda “dini” nitelik arz eden “ahlâk”ın temelde “yasaklara” dayandığına – mesela Hz. Musa’ya verilen on emrin sekizinin yasaklardan oluştuğuna – dair Aliya İzzetbegoviç’in tespitini⁴ de bu bağlamda “muhalefet” kavramıyla irtibatlı olarak okumak yanlış olmayacaktır.

Hz. Peygamber’in İslam adına gerçekleştirdiği bu muhalefet Mekke müşrikleriyle de sınırlı kalmamış ve Hz. İsa’nın Ferisileri ve Yahudi din adamlarının temsil ettiği statüko dinine olan ağır eleştirisine benzer bir yaklaşımla Medine Yahudilerini de kapsamına almıştır.

Önce Hz. İsa’nın Allah adına sert muhalefetini ve sıkı sistem eleştirisini görelim:

“Vay halinize dinsel yorumcular ve Ferisiler. İkiyüzlüler! Göklerin hükümlerini insanların yüzüne kapatıyorsunuz. Kendiniz girmiyorsunuz, girmek isteyenleri de bırakmıyorsunuz.

Vay halinize dinsel yorumcular ve Ferisiler. İkiyüzlüler! Denizde karada dolaşarak tek kişiyi olsun yolunuza çekmek için didiniyorsunuz. Bunu sağlayınca da onu kendinizden iki kat cehennem çocuğu durumuna düşürüyorsunuz.

Vay halinize dinsel yorumcular ve Ferisiler. İkiyüzlüler! Nenenin, anasonun, kimyonun ondallığını ödersiniz. Ama ruhsal yasanın üstün önem taşıyan konularını ihmal edersiniz. Adaleti, acımayı, içten bağlılığı... Asıl ondalık vermeyi ihmal etmeden bunları yerine getirmeniz gerekirdi. Ey kör kılavuzlar! Sudan sivrisineği süzer ayırır, öte yandan da deveyi yutarsınız.

Vay halinize dinsel yorumcular ve Ferisiler. İkiyüzlüler! Bardağın, çanağın dışını temizlersiniz, oysa bunların içi soygunculukla, bencil isteklerle doludur. Kör Ferisi! İlk bardağın içini temizle ki, dışı da temizlenmiş olsun.

Vay halinize dinsel yorumcular ve Ferisiler. İkiyüzlüler! Siz badanalı gömütlere benziyorsunuz. Bunlar dıştan parlak gö-

⁴ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, İstanbul, 2004, s. 190.

rünür, ama içleri ölü kemikleriyle ve her tür iğrençlikle doludur. Sizler de bunlar gibi dıştan insanlara doğru görünürsünüz, ama içten ikiye bölünmüş ve kötülükle dolusunuz.”

“Sizi yılanlar, engerekler soyu! Cehennem yargısından nasıl kaçıp kurtulacaksınız? İşte bu nedenle size peygamberler, bilginler, öğretmenler gönderiyorum. Bunların içinden bazılarını öldüreceksiniz ve çarmıha çakacaksınız. Yine bazılarını sinagoglarınızda kamçılacaksınız, kentten kente onlara saldıracaksınız. Böylece, yeryüzünde akıtılan her doğru kişinin kanı elinize bulaşmış olacak...” (Matta, 23: 13-15, 23-28, 33-35)⁵

Kur'an'da da Yahudilere yönelik benzer eleştiriler söz konusudur:

“Siz başkalarına iyiliği emrediyor da kendinizi unutuyor musunuz? Üstelik bir de [Kutsal] Kitabı okuyorsunuz! Hiç mi aklınızı kullanmıyorsunuz?” (Bakara, 44)

“Nerede olursa olsun onlar, Allah'ın ve (mü'min) insanların güvencesi olmadıkça zillete mahkûmdurlar. Onlar Allah'ın gazabına uğramışlar ve aşağılanma onların kaderi olmuştur. Bunun sebebi ise Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve peygamberleri haksız yere öldürmeleri, isyan edip (Allah'ın koyduğu) sınırları çiğnemeleri idi.” (Âli İmrân, 112)

“Ey iman edenler! [Bilin ki] Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yerler ve Allah'ın yolundan alıkoyarlar. İşte [bu yolla] elde ettikleri altın ve gümüşü biriktirip saklayarak Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onları feci bir azapla müjdele.” (Tevbe, 34).

Statükoyla Üç İlişki Biçimi

Mamafih İslam'ın ve peygamberinin Mekke oligarşisi ve Medine'deki Ehl-i Kitap ile olan ilişkisinin özünde muhalefet ve eleştiri ilişkisi olduğunu söylemek yanlış değilse de, bu muhalefet her şeye değil sadece yanlış ve kötü olana yönelik olup iyi ve doğru olanı kapsamamaktadır.

Dikkatlice incelenecek olursa, Kur'an vahyinin gerek Mekke gerek Medine döneminde mevcut statükolarla ilişkisinin üç farklı biçimde ortaya çıktığı görülecektir: (i) kesin ret, (ii) kesin kabul, (iii) değiştirme ve dönüştürme. Nitekim mesela İslam'ın kurucu ilkeleri olan tevhit, ahiret inancı, nübüvvet, vahiy gibi alanlarda, bu esaslara

⁵ <https://atillafikriergun.wordpress.com/2011/01/27/mahallenin-ferisileri/>.

ters düşen bütün Cahiliye inanç, düşünce ve uygulamaları kesin bir biçimde reddedilmiş ve bunlara karşı uzlaşmaz bir tavır takınılmışken, İslami değerlere aykırı olmayan ve adaleti gerçekleştirmeye hizmet ettiği için onaylanan “diyet” uygulaması Cahiliye dönemindeki şekliyle aynen muhafaza edilmiştir. Hac gibi uygulamalarda ise İslami ilkelere aykırı görünen –mesela çıplak tavaf etmek gibi– unsurlarda değişikliğe gidilmiş, ama Arafat vakfesi, tavaf ve say gibi temel rükunlar aynen muhafaza edilmiştir. Vahyin Cahiliye statükosu ile ilişkisindeki bu üç tarz-ı siyaset, muhalefet ve eleştirinin müspet–menfi her şeye değil sadece menfi olana/münkerâta yönelik olduğu söylenebilir. Ama yine de İslam’ın muhalefet ve eleştiri damarının, bu öğretiyi şekil veren en temel dinamiği olduğu ortadadır.

Dünyayı Kurtaracak Olan İtaatsizliktir

Bu cümle Erich Fromm’un *İtaatsizlik Üzerine* adlı eserinin ana fikri sayılır. Buradaki itaatsizlik R. Garaudy’nin dikkat çektiği “gezegeni ve insanlığı yok oluşa götüren süreçler”e yönelik bir itaatsizliktir. “İtaatsizlik” konusundaki bu espriyi Kur’an’da yakalamak hiç de zor değildir. Zira Kur’an İslam peygamberine, İslam’ın mesajına aykırı inanç, düşünce ve davranışlar ya da daha genel bir ifadeyle, İslam’a aykırı dünya görüşleri ve sahipleri ile olan ilişkisinde vurguyu açık bir biçimde itaatsizlik üzerine yapar. Nitekim birçok ayette “itaat etme (Lâ tu’ti’)” diye başlayan talimatlar dikkatlerden kaçmamaktadır⁶. Benzer şekilde “tâbî olma, izleme, uyma (Lâ tet-tebi’i)”⁷ ya da “yüz çevir (a’rîd)”⁸ şeklindeki yoğun talimatlar da aslında “toplumsal eleştiri” ya da “protesto” ve “boykot” kültürünün İslam’a pek de yabancı olmadığını, hatta özellikle vurgulamayı hak edecek kadar önemli olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

Ahlak İsyanı veya İsyan Ahlakı Olarak İslam

Dinlerin ve sonuncusu olan İslam’ın zuhur ettiği şartlara ve bu şartlar karşısında takındığı tavra bakıldığında, işe önce ahlak eksenli bir toplumsal eleştiri ile başladığını, sonra da bu bozuk düzenin değiştirilmesi için inananları ahlâki bir başkaldırıya hazırladığını, biza-tihi Kur’ânî öğretinin gelişim sürecine bakarak çıkarmak zor olmasa

⁶ Mesela bk. En’âm, 116, Kehf, 28, Furkân, 52, Ahzâb, 1, 48, Kalem, 8, 10, İnsân, 24.

⁷ Mesela bk. Bakara, 120, 145, 168, 208, Mâide, 48-49, En’âm, 150, A’râf, 142, Sâd, 26, Şûrâ, 15, Câsiye, 18.

⁸ Mesela bk. Nisa, 63, 81, En’âm, 68, 106, A’râf, 199.

gerektir. Ancak tamamen ahlâki değerlere dayalı bu başkaldırının rastgele, kontrolsüz ve ilkesiz anarşik bir muhalefetten ziyade, eleştirdiği düzene egemen olan değerlere alternatif oluşturan yeni değerlerinin güdümünde ve kontrolündeki bir başkaldırı ya da meydan okuma olduğunu da vurgulamak gerekir. Bunu hem Kur'an'da, hem Hz. Peygamber'in hayatında hem de en son ve çağdaş bir örnek olarak A. İzzetbegoviç'in Bosna mücadelesi esnasında söylediği "Biz de zalimlerden olursak, zulme karşı savaşmamızın bir anlamı kalmaz. Kitaba uyacağız !" sözünde müşahhas olarak görmek mümkündür.

Tekrar vurgulayalım ki, muhalefet elbette her şeye kategorik olarak karşı çıkmak anlamına gelmemektedir. O yüzden muhalefet, dalkavukluk ve husumet arasındaki farkı gözden kaçırmamak gerekir. Nitekim "muhalefet" (doğruya doğru, eğriye eğri) anlamına gelirken, "dalkavukluk" (doğruya doğru, eğriye de doğru) demek, "husumet" ise (doğruya yanlış, eğriye de yanlış) anlamına gelmektedir. Zaten Kur'an'da birçok yerde Müslümanların özellikleri anlatılırken sadece münker (kötülük)lere karşı tavır aldıklarından değil, aynı zamanda maruf (iyilik)lere destek olduklarından dem vurulması, ortada kuru bir muhalefetin ve müzmin bir eleştirinin değil, yanlışlara odaklanan ama doğrulara da tam destek veren bir yaklaşımın – el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker – önerildiğini göstermektedir.

Dinlerin özellikle de İslam'ın "şerre köstek" anlamındaki bu muhalefetinin, kıyamete kadar devam edecek olan – tıpkı sürekli devrim kavramı gibi – sürekli muhalefet, daha doğrusu "ebedi muhalefet" olarak nitelendirilmesi de yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla yeryüzünde insanoğlunun varlığı devam ettiği sürece İslam'ın da varlığını sürdüreceği göz önüne alındığında, bu muhalefetin geçici değil kalıcı, yöresel değil küresel, sınırlı değil kapsamlı bir yeryüzü projesi olarak daima insanlığın ümit ve güven kaynağı olmaya adaydır. R. Garaudy'nin diğer dinlerden ziyade özellikle İslam'ı, insanlığın önündeki – potansiyel – yegâne "kurtuluş adacığı" olarak nitelemesi, bu dinin (dikey olarak) zamanı ve (yatay olarak) mekânı kuşatıcılığından kaynaklanmaktadır.

Kuru Muhalefet Değil Alternatif Çözüm Önerileri

Muhalefet kavramı bilhassa ülkemizde yaygın olan kısır politik muhalefet ile karıştırılmamalıdır. Aksine dinler her eleştiri yanında alternatif bir öneri ile gelmişlerdir. Nitekim mesela Kur'an küfre karşı

iman, şirke karşı tevhit, nifaka karşı ihlas, öldürmeye karşı canı koruma (can güvenliği), hırsızlığa karşı emek, tefeciliğe karşı ticaret (mülkiyetin korunması), biriktirmeye (kenz) karşı tasadduk (infak), zulme karşı adalet, baskıcılığa karşı direniş, tek adamcılık, saltanat ve despotizme karşı katılımcılık (şûrâ), köleliğe karşı özgürlük, yalana karşı doğruluk, zinaya karşı evlilik, ırk ve cinsiyet ayrımcılığına karşı eşitlik, israfa karşı iktisat, cimriliğe karşı cömertlik, bencilliğe karşı diğerkâmlık, “habais”e karşı “tayyibât” vb. tekliflerini sunmuştur.

İslam sosyo-ekonomik bir toplumsal model olduğu kadar, hatta ondan da önce ve öncelikli olarak bir “değerler manzumesi” ve bu değerlerin egemenliği ilkesi (nomokrasi) dir. “İslam’ın kurucu metni Kur’an” tarafından belirlenen bu değerlerin hayata geçirilmesi yolunda ilk uygulamalı tecrübe “İslam’ın kurucu tecrübesi” olan nebevi model aracılığıyla sergilenmiş ve tutarlı bir biçimde Hz. Peygamber’in vefatına değin sürdürülmüştür. Ancak onun vefatını takip eden zaman diliminde bu değerlerin egemenliği zayıflamış ve bu tutarlılık giderek gücünü yitirmiş, dahası sık sık bir “karşı devrim”e dönüşmüştür. Bu bakımdan İslam muhalefet ve eleştiri olarak ortaya çıkmış olsa da, iktidara gelen her devrimci hareketin çok geçmeden statükoculuğa evrilmesi gibi, zaman içerisinde oluşan karşı devrimlerin ürünü olan statükocu/resmi-sivil İslamlara karşı da İslam’ın bir iç muhalefet/eleştiri odağı olarak yeniden ortaya çıktığını da görmek mümkündür. Bu durumun başarılı bir biçimde teorisini yapan ise İran’ın çağdaş entelektüeli Ali Şeriatî’den başkası değildir. Dine Karşı Din adlı kitapçığın başlığında özetlenen kavramsallaştırması, aslında İslam’ın kendi iç muhalefet ve eleştirisinin çağımızdaki en başarılı örneklerinden sayılır. A. Şeriatî’den önce Cemaleddin Afgani ile başlayıp Muhammed İkbal ve Mehmet Akif ile devam eden ve günümüze kadar gelen muhalif ve eleştirel İslam entelektüelleri geleneği, karşı devrime maruz kalmış olan İslami öğretiyi tekrar asli haline ve rolüne kavuşturma çabalarının ürünüdür.

İktidar Bozar Mutlak İktidar Mutlaka Bozar

İslam’ın zuhurundan kısa bir süre sonra ortaya çıkan ve günümüzde de varlığını hala sürdürmekte olan bu “karşı devrim” süreçleri karşısında İslam’ın bilhassa politik alanda kurumsal bir yapı olarak örgütlenmesinin zorunlu olup olmadığı meselesi de kendisini dayatmaktadır. Gerek tarihsel tecrübe, gerekse çağdaş deneyimler, İslami hareketlerin iktidara gelmeden önce de, ama özellikle

iktidara geldikten sonra yozlaşma ve dejenerasyon süreçlerinden yakasını kurtaramadığını gözler önüne sermektedir. Bu durumun son örneğini ise İslam'ı uygulama ve İslamilik iddiasındaki birçok İslam ülkesinde görmek mümkündür. Nitekim onlardan biri olan ülkemizde hemen her gün bir yenisini duymaya alıştığımız “dindar, muhafazakâr” İslami çevrelere yönelik siyasi ve ekonomik yolsuzluk, yozlaşma ve çürümüşlük itham ve iddialarının ardı arkasının kesilmemesi fevkalade endişe vericidir. Bütün bunlar ise başlıkta ifadesini bulan bir olguya işaret etmekte ve Müslümanların da –bütün İslamilik ve dindarlık iddialarının aksine- bu olgunun istisnası olmadığına açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Gelinen bu noktada, yeryüzündeki her türlü kötülükle mücadele projesi olarak dinlerin ve özellikle İslam'ın misyonunu ifa etmesinin aracı olan Müslümanların, birçok İslam ülkesinde “iktidarda” iken sergiledikleri performans hiç de iç açıcı ve yüz ağartıcı olmadığından, bu projenin ulusal, bölgesel ve küresel ölçekte “muhalafet” olarak misyonunu yerine getirip getiremeyeceği hususunun tartışılması zamanı da gelmiş görünmektedir. Gerçekten de önemli olan “dindar(!)” ama “yozlaşmış” kişi ve grupların ya da siyasi partilerin iktidara gelmesi değil de “dini değerlerinin egemenliği” ise, bunun gerçekleşmesi için iktidarın bozucu etkilerinden uzak kalarak toplumsal sivil bir muhalafet odağı olarak ta iktidarlara yön vermek pekâlâ mümkün olabilir. Bu açıdan dinlerine gönül vermiş gerçek dindarların, iktidara gelmeksizin ve dolaşısıyla iktidarın bozucu etkilerine maruz kalma riski taşımaksızın, baskı gurupları aracılığıyla muhalafet yaparak ta iktidarlara yön vermenin imkânı üzerinde düşünmelerinin zamanı gelmiştir.

E. Fromm terminolojisiyle “itaatsizlik” sadece ulusal ölçekte değil bölgesel ve küresel ölçekte de etkili olmak durumundadır. Zira hem dünya düzeninin mevcut dengesiz ve kararsız yapısı, hem bu yapı içerisinde uluslararası ilişkilerin karmaşıklığı ve belirsizliği hem de siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelerde uluslararası yapıların giderek etkisini arttırması, öte yandan ulusal, bölgesel ve küresel gelişmelerin iç içe geçmiş olması karşısında mantıken her üç ölçekte eş zamanlı bir eylem planı gerekli, hatta zorunlu hale gelmekte, bu gereklilik ve zorunluluk kendisini dayatmaktadır. Bu dayatmanın ayrıca aciliyet arz ettiğini ise –gezegeni ve insanlığı bekleyen yok oluş süreçlerinin baş döndürücü hızlara erişmiş olması karşısında- ayrıca belirtmeye gerek yoktur.

Dolayısıyla dinlerin ve özellikle de İslam’ın dünyadaki olumsuz ve fevkalade tehlikeli gelişmeleri göz önüne alarak, gelecek perspektiflerini artık kendi müminlerini de açacak şekilde, ulusal ve bölgesel ölçekleri aşarak belirlemesi, daha da ileri giderek hedef büyütmesi ve küresel ölçekli hedeflere yönelmesi bir zorunluluk halini almış durumdadır. Batı’da R. Graudy’dan Doğu’da Hasan Hanefi’ye, bu zorunluluğun bilincinde olan günümüz İslam entelektüelleri –maalesef ne çağdaş ulema ne de klasik/geleneksel ulema (hoca, imam, şeyh⁹, vaiz, müftü, bilumum din adamları) bu denklemde yerini alamamıştır– bütün yazılarında artık İslami öğretinin hedef büyütürken küresel kriz alanlarına el atması, bu alanlarda öncü rolü oynaması gerektiğini ısrarla ve sabırla vurgulamaktadırlar. Ancak ulema sınıfının bu konuda aktif rol almak şöyle dursun, gezegeni ve insanlığı nasıl bir geleceğin beklediğinin farkında olduklarını dahi söylemek mümkün değildir. Gerçeklikten büyük ölçüde kopmuş olan çağdaş İslam ulemasının durumun vehametinin farkında olmadığına en açık göstergesi ise, onların İslam üzerine ürettikleri içerisinde, geçmişte söylenenleri aşır küresel krizler alanına ilişkin olanların yok denecek düzeyde olması, gezegeni ve insanlığı yok oluşturan süreçler konusunda söz söyleme iddiasında olanların bir elin parmaklarını dahi aşamamasıdır. Bu üzücü durumun ortaya çıkmasında cesaret, donanım ve vizyon eksikliğinin önemli rolü olsa da, asıl eksiklik ulema sınıfının başta İslam olmak üzere dinlerin “küresel muhalefet” seferberliğine önderlik etme görevinin (kozmik “hilafet”) onların lügatinde kendisine yer bulamamasıdır. Dolayısıyla bu varoluşsal meselede “ulema” sınıfından ciddi bir beklenti içerisine girmek çok da gerçekçi olmasa gerektir. Daha gerçekçi olan ise ulemadan ve din adamları sınıfından çözüm yolunda katkı beklemek yerine, onların çözüm süreçlerini engellememesine ve tıkamamasına razı olmak ve bununla yetinmektir.

Tersyüz Edilmesi Gereken Bir Olgu: “Pasif İyi Aktif Kötünün En Büyük Destekçisidir”

Ancak bu konuda sorumlu olan sadece ulema sınıfı değildir. Ulema sınıfının ve yöneticilerin yanında genel halk kitlelerinin de yer aldığı “toplum”larda, bu üç ölçekli “itaatsizlik” seferberliğinin önündeki en büyük engellerden birisi, bizatihi toplumlardaki “iyiler”den

⁹ Arap dünyasında “doktora”sı olmayan geleneksel ulemaya verilen unvan.

kaynaklanmaktadır. Zira yeryüzünde karar alıcıların ve “yönetenler”in sayısal olarak toplam dünya nüfusunun yüzde % 1-2 oranına bile erişmediği günümüzde geriye kalan % 98-99 “yönetilenler” ezici çoğunluklarına rağmen, ulusal, bölgesel ve küresel gelişmelerde belirleyici olmaktan hayli uzak durumdadırlar. Bunun sebebi açıkça görüldüğü gibi sayısal olarak azınlık olmaları değil, bilakis ezici çoğunluğa sahip olmalarına rağmen pasif, yönemsiz, bilinçsiz ve örgütsüz olmalarıdır. Bir anlamda yeryüzünde her üç ölçekte de ezici çoğunluğa sahip olan “yönetilenler” ve iyimser bir yaklaşımla bu çoğunluğun da çoğunluğunu oluşturan “iyiler”in dünyada olup bitenler karşısında seyirci kalmaları veya olumsuz gelişmeleri pasif kabullenişleri, “kötü”nün güç kaynağını oluşturmaktadır. Kendilerinin kötülük yapmadığı ya da kötülüğü desteklemediği şeklindeki yanılsamalarının ise onların “pasif iyi aktif kötünün en büyük destekçisidir” gerçeğini görememelerinden ya da görmezden gelmelerinden kaynaklandığı ortadadır. Zira aklen, vicdanen, ahlaken ve dinen, birey ve toplum, söyledikleri kadar söylemediklerinden de, yaptıkları kadar yapmadıklarından da sorumludurlar.

Tam da bu noktada Sünni dünyada, Sünni hadis koleksiyonlarında yer alan konuyla yakından ilgili birtakım rivayetlerin bile pek farkına varılmadığı görülmektedir. Mesela isnadı sağlam olduğu söylenen, ancak içerik olarak o kadar emin olmanın hayli zor olduğu “Aramızda salih(iyi)ler olduğu halde yine de helak olur muyuz/helak edilir miyiz?” mealindeki rivayetler¹⁰ –güvenilirlik meselesi bir yana– iyilerin kötülerin egemenliğine boyun eğmesinin İslami öğretinin ruhuna ve lafzına aykırı olduğuna dair derin bir bilincin oluşmasına pek yol açamamış görünmektedir.

Dini Yeryüzü Mazlumlarının Protesto Çılgılığı Haline Getirmek

M. İkbâl’in, kitabı *Das Kapital* için “Cebrailsiz Kutsal Kitap”, kendisi için de “Cebrailsiz peygamber” dediği Marx’ın¹¹, “din afyondur” sözüne yönelik eleştirilere ilişkin olarak “Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtının giriş kısmında bu cümlelerin de yer aldığı ilgili paragrafı aktararak bu eleştiriye cevap sadedinde şöyle denmektedir:

¹⁰ http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=5259&sharh=1711&book=31.

¹¹ <http://www.adilmedya.com/cebrailsiz-peygamber-karl-marx/>.

“Dinsel sıkıntı hem gerçek sıkıntıların bir dışı vurumu hem de gerçek sıkıntılara karşı bir protestodur. Din ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi ıstırap içindeki yaratığın feryadı ve kalpsiz bir dünyanın kalbidir. Din halkın afyonudur” Marx’ın bugüne kadar son cümlesi alıntılanıp, diğer tarafları kırılan din tanımı işte budur. Marx, gerçek dini anlatırken, mevcut durumlara bir protesto, ruhsuz ve kalpsiz bir dünyaya kalp ve mazlumun içli bir çığlığıdır der. Kilisenin ve ruhban sınıfının kitleleri karanlığa ve cehalete teslim eden din anlayışına ise ‘afyon’ der. Marx’ın “Burjuvazi; dinî şevki, tanrısal coşkunlukları bencil hesapların buzlu sularında boğdu” ifadeleri de, egemenlerin elindeki afyon din ve ezilenlerin elindeki gerçek din anlayışını ortaya koyuyordu”.¹²

O halde yeryüzü muhalefeti olarak dinlerin ve özellikle de İslam’ın bu ve gelecek yüzyıllardaki misyonu sadece ezilen mazlumların “çığlığı olmak”la da sınırlı olamaz; bilakis bu başlangıcın ardından bu çığlığı duymak istemeyenlere karşı küresel ölçekte bir toplumsal “protesto hareketi”ne de dönüşmek zorundadır. Bu ise, tekrar vurgulayalım ki, sadece tek tek her bir dinin mensuplarının – Müslümanlar, Hristiyanlar ya da Yahudilerin– üstesinden gelemeyeceği, dolayısıyla pratik gerekliliklerden dolayı dinlerin işbirliği ile ancak bir ölçüde gerçekleştirilebilecek bir misyondur. Bu misyonun istenen düzeyde gerçekleşmesi ve dünyadaki her türlü kötü gidişata “dur” diyebilecek güce erişmesi, ancak ve ancak dini, ideolojik, etnik, cinsiyet ve sınıf gibi kimliklerin üstüne çıkarak gezegenin ve insanlığın yok oluşuna yol açacak bütün gelişmelere “hayır” diyebilecek küresel bir “Erdemliler Seferberliği” ile mümkün olabilecektir. Bu küresel misyonu gerekçelendirme ve temellendirme konusunda her kesimin ittifak halinde olması zorunluluğu da olmamalıdır. Bilakis her birey, grup veya toplum kendi perspektifinden yola çıkarak bu temellendirmeyi kendi kültürel kodlarına uygun olarak yerine getirebilmelidir. Bu ise “çoğulculuk” prensibinin yeryüzünün iyileri tarafından – en azından – pratik mülahazalarla içselleştirilmesini de gerektirecektir ki, bunu gerçekleştirebilmesi için hem teorisinin (pronesis) yapılması hem de ümit verici nitelikte uygulamalı örneklerinin (praksis) ortaya konması şarttır.

Ütopik gibi görünen bu yaklaşıma dair birtakım denemelerin varlığı pasif iyyinin aktif kötü karşısından harekete geçmesini sağlamada önemli bir motivasyon kaynağı olacaktır. Burada önerilen

¹² <http://www.adilmedya.com/cebrailsiz-peygamber-karl-marx/>.

perspektife oldukça yakın, rastgele seçilmiş bir örnek olarak “Direniş Teolojisi” girişimini¹³, aynı adla yayımlanmış bazı eserleri dikkatlere sunmak mümkündür. Keza Latin Amerika “Kurtuluş Teolojisi” ve bu adla yazılmış eserler¹⁴ ya da Arapça olarak “Lahûtu’t-Tahrîr” konusundaki yazılar¹⁵, küreselleşmeye karşı alternatif küreselleşme teklifleri¹⁶ ve benzerleri farklı bölgelerde ama aynı yöndeki kıpırdanışlar olarak değerlendirilebilir. Hatta daha da ileri giden iyimserler bir ütopya olan “Küresel Sivil Toplum” bilincinin fiiliyata dökülmek üzere olduğundan ve mevcut küreselleşmeye karşı dünya halklarının uyanışından dahi söz edebilmektedir.¹⁷

Dini olanla olmayanın harmanlandığı bu tür gelişmeler genel hedefleri açısından bakıldığında dinlerin ve özellikle de İslam’ın var oluş amacına aykırı görünmemektedir. Bir anlamda bu küresel egemenlerin hegemonya, baskı, istila, sömürü, savaş, işgal ve katliamlarına karşı –dini, ideolojisi ve kimliği ne olursa olsun– herkes için özgürlük ve adalet isteyen bir ahlak ve vicdan hareketi olarak da tanımlanabilir.¹⁸ Bu ise zaten dinlerin yeryüzünde gerçekleştirmek istediği hedeflerin farklı kesimler tarafından da farklı gerekçelerle benimsenmiş olduğunu gösterir.

Dinler: Çift Yönlü Muhalefet

Buraya kadar anlatılanlardan, yeryüzündeki her türlü olumsuz gelişmeye karşı bir protesto, bir toplumsal eleştiri ve bir muhalefet kaynağı olarak dinlerin, bir vicdan seferberliğinin önemli bileşenlerinden olma özelliğini hala koruduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bir anlamda bu dışa yönelik bir hamle olarak değerlendirilebilir. Öte yandan dinlerin ve özellikle de İslam geleneğinin başlangıçtaki saflığını koruyup sürdürebildiği dönemler oldukça nadir olduğundan, sık sık içe dönük bir muhalefet ve öz eleştiri çabası halini de alabilmiştir.

¹³ <http://www.theologyofresistance.org/introduction>.

¹⁴ <https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kitap/kurtulus-teolojisi/391>.

¹⁵ <https://platform.almanhal.com/Files/2/88692>.

¹⁶ <http://www.alarabnews.com/alshaab/GIF/21-02-2003/a22.htm> (هل جاء عصر عالمية المعارضة الكونية ضد عولمة الحرب والطغيان أخيراً؟) = Nihayet Savaş ve Saldırganlık Küreselleşmesine Karşı Muhalefet Küreselleşmesi Çağı Geldi mi?).

¹⁷ <http://www.alarabnews.com/alshaab/GIF/21-02-2003/a22.htm>.

¹⁸ <http://www.alarabnews.com/alshaab/GIF/21-02-2003/a22.htm>.

İslam’ın ilk asırlarında “muhalafet” nosyonuna dair öğretici ve yüreklendirici örnekler az da olsa mevcuttur. Nitekim sahabe neslinden Hz. Ali, Ammar b. Yâsir ve Ebu Zerr gibi toplumun alt kesimlerinden gelenlerin genel olarak toplumsal dejenerasyon ve özel olarak da yönetimdeki yolsuzluk ve haksızlıklar karşısında tavizsiz bir “muhalif ve eleştirel” tavır takındıkları malum olduğu gibi, daha sonraki nesillerde el-Hasan el-Basri ile çevresinden Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Atâ yanında Ebu Hanife gibi hepsi de Emevi yönetimi karşısında muhalefeti görev bilenler, Mâlik b. Enes gibi Abbasi iktidarına mesafeli duranlar da olmuştur. Ortada teorisiyle pratiğiyle birtakım örnekler bulunmasına rağmen bu şahsiyetlerin izledikleri çizgi geliştirilerek bir gelenek ve model haline getirilememiştir. Hariciler ve Mutezile geleneklerinde politik ve toplumsal muhalafet damarı güçlü olmasına rağmen –mesela Câhız’ın Emevileri ağır eleştirilere tâbi tuttuğu Benu Ümeyye Risalesi’nde¹⁹ olduğu gibi– ilkinin bu konuda şiddete başvurma yoluna gitmesi, ikincisinin ise Sünnilik karşısında gerilemesi yüzünden, “muhalafet ve eleştiri” kültüründen ziyade “itaat, konformizm ve statükoculuk” kültürü yaygınlaşmış ve egemen paradigma haline gelmiştir. İşte İslam dünyasında bugün sayısal çoğunluğa rağmen “iyi”nin sayısal olarak azınlık durumundaki “kötü”nün tahakkümüne boyun eğmesinde bu kültürel kırılma ve sapmanın da önemli bir rolü vardır.

Herhangi bir öğretilerdeki milimetrik bir sapmanın asırlar içerisinde nasıl dev boyutlara varabildiğini görmek için sadece çağdaş Sünni gelenekteki- aslında temeli de olmayan– “İslam’ın Beş şartı” ile Mutezile’deki “Beş Esas (el-Usulu’l-hamse)” arasındaki bir mukayese bile yeterince aydınlatıcı olacaktır:

İslam’ın Beş Şartı (Sünnilik):

1. Kelime-i Şahadet/Tevhit
2. Namaz
3. Oruç
4. Zekat
5. Hac

Beş Esas (Mutezile) :

1. Tevhit
2. Adalet
3. Emr-i Ma’ruf ve Nehy-i Munker
4. el-Menzile beyne’l-Menzileteyn
5. el-Va’dü ve’l-Vaîd

Açıktır görüldüğü gibi bu iki paradigmanda ortak olan “tevhit” dışında, Sünni listede toplumsal ahlâk ve toplumsal eleştiri ile ilgili herhangi bir ifade yer almazken, Mutezili listede geriye kalan dört maddenin neredeyse tamamı toplumsal ahlâk ve toplumsal eleştiri için zemin oluşturu niteliktedir.

¹⁹ <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10002.pdf>.

İslami öğretinin, onu ayakta tutan iskeletinde, özellikle de omurgasında geçmiş asırlarda ortaya çıkmış ve yanlış kaynamış “kırık” ve “çıkıklar”ı düzeltip eklemleri yerine oturtma amacıyla son bir-iki yüzyılda çağdaş İslam düşünürlerinin sergiledikleri çabanın bir bakıma geleceğe yönelik paradigmatik bir kırılma ve kaydırma olarak okunması da yanlış olmayacaktır.

İslam sadece Sünnilikten ibaret değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır. Günümüzde de durum farklı değildir. Ancak çağın krizlerine ve meydan okumalarına yönelik sözü olan bir İslam tasavvurunun yeniden inşası, geçmişin tarihsel şartlarının ürünü olan bu paradigmatik bir yandan yeniden gözden geçirilmesini, öte yandan İslam geleneğinin temel bileşenlerinin (Sünnilik, Şiilik, Mutezile, Zeydiyye ve İbadiyye) ayırım yapmadan bir bütün olarak ele alınmasını ve bu bileşenlerden bugüne ışık tutacak unsurların uyarlanarak bugüne taşınmasını gerekli kılmaktadır. İslam’a ve İslam geleneğine olan bakış açılarımızın genişletilip mikro düzeyden makro düzeye nakledilmesi de yeterli olmayıp, aynı adımların çağdaş birikim için de atılması gerekir ki, bu amaçla Garaudy’nin uyarısı istikametinde –İslam geleneğine olduğu gibi– Batı ve Batı geleneğine de eleştirel olarak yaklaşmak gerektiği unutulmamalıdır.

Sonuç

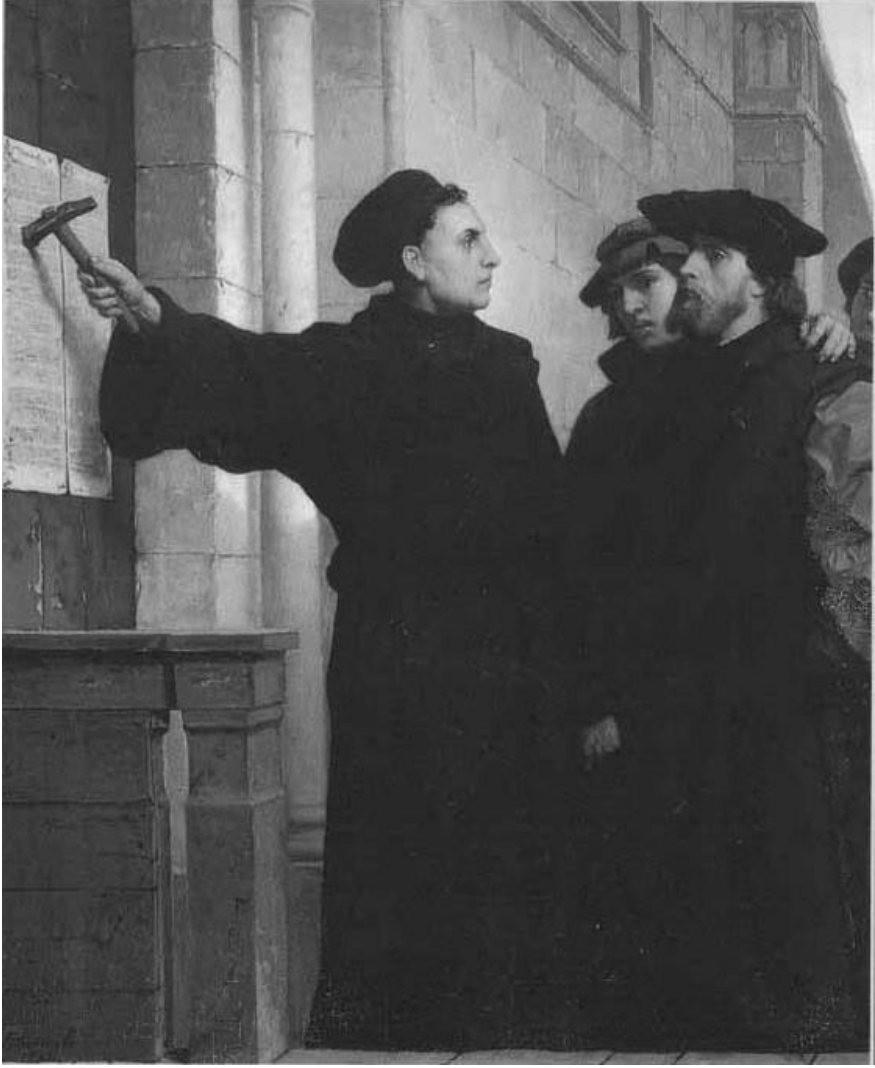
İnsanlığın ve gezegenin geleceğini teminat altına almak için neler yapılması gerektiği sorusunun cevabını aramak amacıyla, hem “bizim” kendi geleneğimize hem de “öteki” geleneklere başvururken dini, ideolojik, siyasi, sınıfsal, etnik ve cinsiyet ayrımlarını bir tarafa bırakarak, sadece evrensel ahlâki ortak paydadın hareketle küresel bir seferberlik başlatma amacına odaklanmak şarttır. Bunu gerçekleştiren, A. İzzetbegoviç’in “İslam benim için güzel ve asil olan her şeyin diğer adıdır” şeklinde özetlediği yaklaşımın ilham kaynağı olması da aynı şekilde şarttır. Aksi takdirde, dinlerin ve ideolojilerin üstünlük iddialarıyla kendi aralarında çekiştiği bir dünyada –en azından şimdilik geçici olarak bu iddiaları paranteze almak suretiyle– gezegeni ve insanlığı sahil-i selamete çıkaracak bir “muhalefet” seferberliği ve bu seferberliği yürütecek bir “erdemliler bloğu” oluşturmak da olmazsa olmaz bir şarttır. Bu tabloyu hayata geçirmek için işe önce kendimizi değiştirmekle başlamamız ve bu süreçte sürekli olarak şu soruyu kendimize sormamız gerektiğini ise asla unutmamak gerekir:

Acaba bu değişimi göze almadan ve gerçekleştirmeden “dünya her gün yeniden kurulur, İslam da bu değişimde yerini alır” diyebilecek miyiz? Cevabın “Lâ (hayır)” olmaması dua ve niyazıyla.

Kaynakça

- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*, İstanbul, 2004.
<https://atillafikriergun.wordpress.com/2011/01/27/mahallenin-ferisileri/>
http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=5259&sharh=1711&book=31.
<http://www.adilmedya.com/cebrailsiz-peygamber-karl-marx/>
<http://www.adilmedya.com/cebrailsiz-peygamber-karl-marx/>
<http://www.theologyofresistance.org/introduction>
<https://www.ayrintiyayinlari.com.tr/kitap/kurtulus-teolojisi/391>
<https://platform.almanhal.com/Files/2/88692>;
<http://www.alarabnews.com/alshaab/GIF/21-02-2003/a22.htm> (هل جاء عصر
العالمية المعارضة الكونية ضد عولمة الحرب والطغيان أخيراً؟ = Nihayet Savaş ve
Saldırganlık Küreselleşmesine Karşı Muhalefet Küreselleşmesi Çağı
Geldi mi?)
<http://www.alarabnews.com/alshaab/GIF/21-02-2003/a22.htm>.
<http://www.alarabnews.com/alshaab/GIF/21-02-2003/a22.htm>
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10002.pdf>.





Martin Luther'i Katolik kilisesine karşı hazırladığı 95 maddelik tezini Wittenberg kilisesi'nin kapısına asarken temsil eden Ferdinand Pauwels tarafından çizilmiş resim, 1872.

Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları: Baskı, Susturma ve Unutulmuşluk¹

Burhanettin TATAR*

The Problem of Tradition as a Drifting Power into Oblivion:
Supressing, Silencing and Forgetting

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2018). The Problem of Tradition as a Drifting Power into Oblivion: Supressing, Silencing and Forgetting, Milel ve Nihal, 15 (2), 51-59.

Abstract: This paper aims at focusing on some crucial questions as follows: What kind of relation can be observed between Qur'anic claim to absolute truth and memory? Can this relation be taken as a form of silencing and supressing so-called the others of Islam? And finally what are reasons for forgetting, silencing and suppressing some voices, texts, and concepts in Islamic tradition? As far as we can see, when monological-conceptual thinking, which tried to reach at whole or absolute truth, dominated reflective textual tradition, this tradition became a drifting power into oblivion for the parts which made contribution to the formation of this tradition.

Keywords: supressing, silencing, forgetting, tradition, Qur'an.



¹ Bu yazımız, 2018 yılında Frankfurt (Almanya)'ta Goethe Üniversitesi tarafından düzenlenen "Forgotten, Silenced, Suppressed Voices, Concepts, and Texts No Longer Represented in Islam" başlıklı sempozyumda tebliğ olarak sunulmuş İngilizce metnin Türkçe içinde yeniden düzenlenmesi ve gözden geçirilmesiyle oluşmuştur.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı [burhantatar@hotmail.com].

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2018). Geleneğin Tahripkâr Gücünün Yansımaları:

Baskı, Susturma ve Unutulmuşluk, Mîlel ve Nihal, 15 (2), 51-59.

Öz: Yazımızda dikkate aldığımız temel sorular şunlardır: Kur'an'ın mutlak hakikat iddiası ve hafıza arasında ne tür bir ilişki gözlemlenebilir? Bu ilişki, İslam'ın ötekisi olarak adlandırılan, dolayısıyla olumsuzlanan şeyleri susturma ve baskılama formu olarak ele alınabilir mi? Şayet böyle bir baskılama söz konusuysa, İslam geleneğinde birçok ses, metin ve kavramı unut(tur)ma, susturma ve baskılamanın nedenleri neler olabilir? Fark edebildiğimiz şekliyle, bütün ya da mutlak hakikate erişme teşebbüsünde bulunan monolojik-kavramsal düşünce, entelektüel farkındalık ve metin/yorum geleneğine hâkim olmaya başladığında, bu gelenek düzlemi, geleneğin oluşumuna katkı yapan parçalar için bir tür suskunluk, unutulmuş veya baskılamaya yol açma anlamında tahripkâr bir boyut kazanmaya başlamıştır.

Anahtar Kelimeler: baskılama, susturma, unutulmuş, gelenek, Kur'an.

2018 yılında Frankfurt'ta Goethe Üniversitesi, İslam Dini ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü tarafından düzenlenen uluslararası bir sempozyum için seçilen "İslam'da artık temsil edilmeyen unutulmuş, susturulmuş, bastırılmış sesler, kavramlar ve metinler" başlığı, araştırılmaya ve üzerinde düşünölmeye değer bir tarihsel anlam derinliğine sahip görünmektedir. Ancak bu araştırmayı yapmadan önce, yazımızın başlığında anahtar kavram olarak beliren 'gelenek' kavramından en temelde ne anladığımızı ortaya koymak yararlı olacaktır.

Genel olarak 'gelenek' kavramı iki farklı ancak birbiriyle ilişkili düzleme işaret etmektedir. İlk düzlemde gelenek kavramı sosyal mekânlarda insanların gündelik pratiğine (*praksis*) dikkat çekmektedir. Buna göre o, dil zemininde insanların gündelik diyalogu ile ortaya çıkan bir süreçtir. Gündelik dil, geleneğin zamansal ve tarihsel anlamını inşa ederken, insanların içinde yaşadıkları dünyanın bir parçası olarak kendilerini anlamalarını mümkün kılar.

Gündelik pratikler (*praksis*) aracılığıyla 'dünya' anlamlı bir ufuk haline gelir ve bu ufuk içinde geçmiş ve gelecek, '(çok) yakın' olana nispetle '(çok) uzak' şeklinde belirlenen bir şeye dönüşür. Buna göre, geleneğin temel anlamı, bizlerin 'çok yakın' dediği merkezi bir mekân olarak karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle, geleneğin temel anlamı, 'şimdi-burada'ya dair mekânsal-zamansal bilincimizin sürekliliği içinde bir tecrübe konusu olur. Gelenek bize çok yakın (şimdi-burası) olduğu için, Martin Heidegger ve Paul Ricoeur gibi filozoflar, onu 'entelektüel farkındalık öncesi' (*pre-reflective*) düzlem şeklinde kavramsallaştırırlar. Bu düzlemde biz etrafımızdaki varlıkları 'el altında' (*zuhanden*) formunda algılarız.

Geleneğin ikinci düzlemini 'entelektüel farkındalık- metin/yorum geleneği' olarak adlandırma eğilimindeyiz. Bu düzlemde az önce sözünü ettiğimiz entelektüel farkındalık öncesi düzleme (*praxis*, gündelik dünya) dair düşünceler, metinler, yorumlar ve entelektüel tartışmalar vücut bulur. Ancak geleneğin bu ikinci anlamı, onun birinci (temel, entelektüel farkındalık öncesi) anlamına dayalıdır. Bunun anlamı şudur: geleneğin entelektüel farkındalık öncesi anlamı, daima ona yönelik entelektüel farkındalık düzeyinin sınırlarını aşar. Geleneğin temel tezahürü, daima onu anladığımızdan daha fazladır. Buna rağmen, entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğinin analitik ve kavramsal yapısından ötürü, 'şimdi-burada' ile 'geçmiş' arasında entelektüel bir mesafe oluşturabilir ve böylece 'uzakta' olanın bilgisine erişebiliriz.

Geleneğin ikinci anlamı, dünyanın temel tecrübesi içinde bir başka anlam ufkunun tezahür ettiğini gösterir. Bu yeni anlam ufku Heidegger 'elde mevcut' (*vorhanden*) kavramı ile işaret ederken, Ricoeur ise 'mesafe koyma' (*distanciation*) kavramını tercih eder. Bu iki gelenek düzlemi birbiriyle ilişki içinde olup, tarihsel olarak birbirlerini dönüştürür. Sosyal bilimci Anthony Giddens, bu karşılıklı dönüştürme fenomeni için 'çifte hermenötik' (*double hermeneutics*) tabirini kullanır.

Diğer taraftan 'kelime' (*word*) ve 'kavram' (*concept*) arasındaki temel farklılık, geleneğin sözünü ettiğimiz iki düzlemlerle ilişkili olarak belirmektedir. 'Kelime', diyalogik ortam içinde, geleneğin temel anlamını inşa ederken, 'kavram' entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğinin karakteri olarak karşımıza çıkar. Böylece 'kelime' bizim 'çok yakın' veya 'şimdi-burada'ya dair anlayışımızın simgesi haline gelirken, kavram '(çok) uzak' ya da 'orası' şeklinde nitelediğimiz mekân ve gerçekliğe dair anlam ve bilgimizi temsil eder.

Bu açıdan bakıldığında, 'İslam'da artık temsil edilmeyen unutulmuş, susturulmuş, bastırılmış sesler, kavramlar ve metinler' başlığının tarihsel anlamları, geleneğin iki farklı ancak birbiriyle ilişkili düzlemleri içinde ele alınabilir. Geleneğin temel anlamı içinde o, toplumların mitolojileri, kahramanlık anlatıları, halk hikâyeleri, masalları ve/veya bloke edilmiş, bastırılmış, yaralı hafızaları içinde tecrübe edilen bir şey haline gelir. Bu durumda unutulmuş, susturulmuş, bastırılmış olan, özü itibarıyla bize çok yakın/ şimdi-burada bir konu ya da problem demektir.

Entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğinde ise, o bilimsel ve entelektüel kavramlar aracılığıyla ele alınan bir analiz nesnesine dönüşür. Diğer deyişle, o tarihsel bilgi ve kavramlarla biçimlenmiş ya da donatılmış analitik bilincin bir objesi haline gelir. Bu durumda unutulmuş ve bastırılmış olan artık entelektüel olarak bizden uzak (orada) bir şeydir.

Ne var ki, unutulmuş, susturulmuş veya bastırılmış her hangi bir şeyden söz ettiğimizde, aynı zamanda hatırlanan, seslendirilen, özgürleştirilen bir şeyleri de ima ederiz. Kısacası, böylesi bir anda, hafıza, dil ve ideoloji/siyasete özel referansla konuşmaya başlarız. Bu bağlamda İslam, geleneğin her iki anlamıyla yakın ilişki içinde bir din olarak, hafıza, dil ve ideoloji/siyaset aracılığıyla analiz konusu haline gelir.

Geldiğimiz noktada karşımıza bazı köklü sorular çıkmaktadır. Kur'an'ın mutlak hakikat iddiası ve hafıza arasında ne tür bir ilişki gözlemlenebilir? Bu ilişki, İslam'ın ötekisi olarak adlandırılan, dolaısıyla olumsuzlanan şeyleri susturma ve baskılama formu olarak ele alınabilir mi? Şayet böyle bir baskılama söz konusuysa, İslam geleneğinde birçok ses, metin ve kavramı unut(tur)ma, susturma ve baskılamanın nedenleri neler olabilir?

Dile getirdiğimiz soruların anlamını soruştururken, öncelikle Kur'an'ın bir söylem, daha açık ifadesiyle, vahiy dönemindeki diyalogik ortam içinde 'kelime'nin bir vechesi veya tezahürü olduğunu söylemeliyiz. Bu yüzden Kur'an, orijinal tarihsel bağlamında, gündelik *praksis* ve dilin bir parçasıdır. Şayet geleneğin temel düzlemini, tarihsel hafızanın sosyal olarak içselleştirilmiş alanı şeklinde nitelemek mümkünse, bu durumda Kur'an bu tür bir hafıza formunun sürekliliğinin bir parçası olarak karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle, Kur'anı söylem anlamını, öncelikle bu tür bir hafıza formu içinde ifşa eder. Söylemin asli boyutunu, dil ortamında konuşmacı ve dinleyici arasında cereyan eden bir 'eylem'² olarak ele alan Paul Ricoeur'yü izlersek, şunu ileri sürebiliriz: Kur'an'ın mutlak doğruluk iddiası, gelenek şeklinde içselleştirilmiş hafızaya ait bir eylem meselesi olup, salt soyut (metafiziksel) bir iddia değildir.

² Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", <https://stacks.stanford.edu/file/druid:qr662vh0180/qr662vh0180.pdf> (04. 11. 2018)

Kur'an, kendisini hafıza olayı (zıkr), hatırlatıcı, uyarıcı, akla getiren, derleyip toparlayan (*in huve illa zikrun li'l-âlemin*)³ olarak takdim ettiğinde, aynı zamanda tarihsel olarak vuku bulan unutkanlık ve terk edilmişlik süreci ile ilişkilendirmiş olmaktadır. Daha açık deyişle, Kur'an tarihsel unutkanlık ve terk edilmişlik ortamı içinde konuşma eylemine girişmektedir. Böylece o mutlak doğruluk iddiasını, unutkanlık ve terk edilmişliğin anlamının keşfedildiği en derin hafızanın ifşası olarak ileri sürmektedir. Kur'an'ın ele aldığı şekliyle Levh-i mahfuz ve Âdem ve Havva kıssası, diğerlerinin yanı sıra, derin hafızaya işaret eden iki köklü referans olarak görülmelidir.

Kur'an'ın diğer dinlere yönelik eleştirel yaklaşımına dikkat kesildiğimizde, tüm tarihsel gelenekleri iki dikey düzlem içinde ayırttığını düşünebiliriz: İlki, hafızanın en köklü düzlemi; ikincisi, hafızanın yüzeysel düzlemi. Kur'an kendisini hafızanın en köklü düzleminin nihai temsili olarak takdim ettiği için, diğer dinleri yüzeysel hafıza düzlemi oluşturmakla eleştirmektedir. Kanaatimizce, Kur'an'ın kullandığı şekliyle 'cehl' (ki bu *cahiliye* kelimesinin köküdür) ve 'küfr' kelimeleri yüzeysel hafıza oluşumuna özel olarak işaret ederler. Bu noktada Jacques Derrida'nın 'Daha işin başında, algı hatırlama olayına aittir' anlamındaki meşhur iddiasını göz önünde bulundurabiliriz. Kur'an vahyi bağlamında bu iddia şu şekilde yorumlanabilir: Kur'an diğer dinleri eleştirdiğinde, bu dinler tarafından oluşturulan yüzeysel hafıza düzleminin, Kur'an'ı reddeden insanların kalp ve bilinçlerinde bir baskılama formu olarak işlev gördüğünü ima etmiş olmaktadır (*lehum kulubun la yefkahune biha: kalpleri vardır ancak anlamazlar*).⁴

Ancak, daha önce ileri sürdüğümüz üzere, Kur'an diyalojik anlamıyla kelimenin bir veçhesi (tezahürü) ve gelenek olarak sosyal-tarihsel hafızanın bir devamıdır. Bunun anlamı şudur: Cahiliye dönemini ve bu dönemdeki diğer dini hareketleri dikkate almadıkça, Kur'an'ın anlamlı bir iddia ileri sürmesi mümkün değildir. Bu noktada ortaya şu paradoks çıkmaktadır: Şayet Kur'an bir hafıza (derleyip toparlama) ve hatırlatma ise, bu durumda o, anlam kazanabilmek için bir unutmaya olayına muhtaçtır. Ancak unutmaya, yüzeysel bir hafızanın semptomu veya iması ise, bu durumda kişi, en derin hafızanın hakikatini nasıl tanıyabilecektir? Gündelik hayat

³ Kalem, 52.

⁴ A'raf, 179.

tecrübesinden bildiğimiz üzere, hakikati tanıyabilmek için, güvenilir ve sağlam bir hafıza ya da hatırlama eylemi gerekmektedir. Güvenilir hafıza olmadıkça, hakikat algısı da söz konusu olamaz.

Görebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'ın Cahiliye döneminin ve diğer dinlerin bazı uygulamalarına olumlu ve destekleyici yaklaşımı bu paradoksal durumu daha iyi kavramamıza yardımcı olmaktadır. Her ne kadar Kur'an diğer dinleri yüzeysel hafıza bağlamında eleştirirse de, aynı zamanda yüzeysel hafızaya, en derin hafızanın tanınması için bir hazırlanma süreci olarak işaret ima etmektedir. Bir diğer deyişle, Kur'an, diğer dinleri mutlak hakikatin bozulmuş formları veya sapma gösteren izleri şeklinde ele almaktadır. Form bozukluğu veya sapmış izler iki ayrı boyuta sahiptir: 1) onlar bir şeyin izleridir; 2) onlar formu bozulmuş ve sapmış oldukları için, bir şeyin manipüle edilmiş ve sonuçta kötüye kullanılmış izleridir. Bu bağlamda, Kur'an'a göre, diğer dinler aynı anda hem mutlak hakikatin en derin hafızasının izleri hem de manipüle edilmiş ve kötüye kullanılmış hafızasıdır. Bu yüzden Kur'an diğer dinlere doğrudan karşı çıkmamaktadır (zira o, İslam adı altında diğer dinlerin olumlu yönlerini tek bir evrensel din içinde birleştirmektedir), aksine dini ve siyasi otoritelerin elinde manipüle edilmiş ve kötüye kullanılmış hafıza veya izlerden müteşekkil dönüşümü reddetmektedir.

Özetle, Kur'an hakikatin yüzeysel hafızası veya manipüle edilmiş izi aracılığıyla suskunluğa bürünen bir metafiziksel arşivin (levh-i mahfuz) tarihsel olarak yeniden seslendirilmiş hali olarak ele alınmayı talep etmektedir. Kur'an'ın 'susturulmuş' olanı yeniden seslendirme iddiası, aslında 'hayli uzak' ile 'çok yakın' arasındaki mesafeyi yıkma teşebbüsüdür. Bu şekilde o şimdi-burada oluşmakta olan geleneğin merkezinde durmayı amaçlamaktadır. Onun hakikati, bir teorik düşünme konusu, yani, uzaktan temaşa edilebilecek bir nesne değildir; aksine *praksis* olarak gelenek içinde zamansal olarak icra ve tecrübe edilecek bir eylem meselesidir. Kısacası, Kur'anı hakikat, özü itibariyle diyalojik ve pratiktir.

Bize göre, bu nokta geleneğin (başta değindiğimiz) her iki düzleminin hem ayrıştığı hem de ilişki içine girdiği bir sınırı gösterir. Entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğinde, hakikat kavramı Yunan metafiziksel düşüncesinin etkisiyle radikal olarak dönüşüme uğramıştır. O, (Kelam ilminde) nazar, (İslam felsefesinde) felsefi düşünce yoluyla temaşa edilecek bir entelektüel konu, (Tasavvufta)

manevi tecrübe meselesi, (İslam sanatında) estetik alanda müşahade edilebilecek bir sanat konusu olmuştur.

Ancak her bir durumda, mutlak hakikat daha ziyade elitler (*havas*), ulema veya arifler tarafından aşılabilecek bir zamansal-mekânsal mesafe sorunu olmaya devam etmiştir. Böylece İslam tarihinde entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğinin tarihsel teşekkülü farklı bir düşünme yolunu açmıştır. Bu düşünme yolu kavramsal bilginin kesinliğine ulaşabilmek için 'kelime'nin diyalojik tabiatının ötesine gitmeye teşebbüs etmiştir.

Buna binaen, İslam tarihindeki entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğini dışsallaştırılmış hafızanın oluşumu şeklinde adlandırma eğilimindeyiz. Müslüman düşünürlerin, İslam'ın hakikatinin kavramlar içinde tutulabildiği, açıklığa kavuşturulduğu ve korunduğu bir güvenilir, emniyetli hafıza mekânı oluşturmak için çaba harcadıkları görülmektedir. Ancak entelektüel ve metinsel hafıza mekânı, yaşayan geleneğin dışsallaştırılmasıyla ortaya çıktığı için, hakikatin ifadesi (dışa vurumu) için meşru ve güvenilir bir tarihsel arşiv haline gelmiştir. Bunun bir diğer anlamı şudur: entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneği, *praksis* olarak gelenek üzerinde bir tekel oluşturmuştur. Sonuçta mutlak hakikat bilgi aracılığıyla dile getirilebilir ve aktarılabilir bir şeye dönüşmüştür. Yani o pratik gelenek içinde zamansal ve diyalojik olarak tecrübe edilebilecek eylem şeklindeki önceliğini yitirmiştir. Hakikat monolojik düşüncenin veya yalnızlık zırhı içindeki mistik tecrübenin bir konusu olmuştur.

Monolojik düşünce, doğru ve yanlış, başlangıç ve son, ruh ve beden, soyut ve somut gibi ikili karşıtlıklar mantığını izlemektedir. Elbette bu tür ikili karşıtlıkları Kur'ani söylemlerde de görmekteyiz. Ancak monolojik düşünce, Kur'ani söylemden, bu tür karşıtlıklardan birini soyut metafiziksel ve kozmolojik paradigma içinde berta-raf etme veya silme eylemiyle ayrılır. Bu metafiziksel-kozmolojik paradigma, tıpkı dikey piramit imgesi gibi, hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Bu dikey piramit imgesi içinde, en altta yer alan en muğlak ve anlamsızdır, en üstte yer alan ise en açık ve en anlamlı olandır. En altta yer alan maddi ve bedensel, en üstte yer alan ise tamamen manevi ve ruhsaldır. En alttakine ait bilgi asgari değere sahiptir; en üsttekine dair bilgi ise en değerlisidir. En alttakinden en üsttekine doğru yol aldığımızda, her bir düzlem ya da katman bir üstteki için

araç ya da vasat olur. Bu yüzden bir düzlem ya da vasat geride bırakıldığında o, zamansal bir unutuluş ya da terk ediliş konusu haline gelir.

Buna karşın, her bir düzlem, piramidal yapının genel düzeninin korunabilmesi için, bir üstteki düzlemin etkisi ve kontrolü altında kalmalıdır. Bu, her bir düzlemin bir üstteki düzlemin baskısına maruz kalacağı anlamına gelmektedir. Mutlak hakikate dair monolojik düşünme piramidin en üst noktasında nihai düzlemine erişmektedir. Fahreddin Razi'nin *Mefatihü'l-Gayb* adlı büyük tefsirinin uzun mukaddimesini okuduğumuzda, yukarıda bahsettiğimiz mutlak hakikate dair monolojik ve piramidal düşüncenin ilgi çekici bir örneğini görmemiz mümkündür.

Görebildiğimiz kadarıyla, bu tür bir monolojik-piramidal düşünme biçimi Orta Çağdaki entelektüel farkındalık-metin/yorum geleneğinin genel karakterini temsil etmektedir. Bedenimiz ve maddi varlığımız, piramidal yapının aşağıdaki bölgesine tekabül ettiği ve teemmül yoluyla belli ölçüde aşılabildiği için, monolojik düşünme metafiziksel ve mistik bir boyut kazanmaktadır. Bunun sonucu bazen aşağıdaki gibi olabilmektedir: tarihsel ve diyalogik düşünce dünyası geride bırakılabildiği ölçüde, önümüzde artık dünyası olmayan bir düşünce kalmaktadır.

Leo Strauss, klasik entelektüel düşüncenin asıl amacının 'bütün'e yani mutlak hakikate ulaşmak olduğunu dile getirdiğinde,⁵ dünyasız düşüncenin oluşumunun temel nedenini de ima etmiş olmaktadır. Kanaatimizce bu amaç semantik olarak şunu varsaymaktadır: 'Bütün' aynı anda parçaların hem bir temsili hem de onların baskı altına alınmasıdır. Bunun nedeni ise, 'bütün'ün parçaların toplamı ya da bir aradalığı değil, onların aşılması durumunu göstermesidir. Buna karşın parçalar anlamlarını bütünden alırlar. Bütün olmaksızın parçalar bir unutulmuş ya da terkediliş konusuna dönüşürler. Bütün bağlamında dikkate alındıklarında tüm parçalar bütün tarafından kontrol altına alınmış haldedirler. Tüm parçalar, ancak bütünün izi ya da işareti olarak işlev gördüklerinde olumlu

⁵ Leo Strauss, "On Classical Political Philosophy" in *What is Political Philosophy and Other Studies*, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959, ss. 78-94 <https://archive.org/details/LeoStraussWhatIsPoliticalPhilosophyOtherStudies1959.Integral/-page/n3> (04.11. 2018).

rol üstlenebilirler. Onlar sadece bütün için vardır ve asla kendi adlarına konuşamazlar.

Fark edebildiğimiz şekliyle, bütün ya da mutlak hakikate erişme teşebbüsünde bulunan monolojik-kavramsal düşünce, entelektüel farkındalık ve metin/yorum geleneğine hâkim olmaya başladığında, bu gelenek düzlemi, geleneğin oluşumuna katkı yapan parçalar için bir tür suskunluk, unutulmuş veya baskılamaya yol açma anlamında tahripkâr bir boyut kazanmaya başlamıştır.

Bu tahripkâr boyuta dair son bir not düşme arzusundayız: Bütün kavramı, negatif olarak, öz-eleştirel düşüncenin yoksunluğunu ya da mahrumiyetini göstermektedir. Nedeni ise açıktır: bütünün olduğu yerde artık dışarısı yoktur. Eleştirel düşünce, ancak sınır ya da sınırlama eylemi varsayıldığında söz konusu olabilir. Yani eleştirel düşünce, sınır aşıldığında ve sınırın öteki tarafı olarak meşru kabul edildiğinde ortaya çıkar. Bu nedenle eleştirel düşünce ancak gerçeğin perspektife dayalı yani zamansal-diyalojik kavranışı söz konusu olduğunda mümkün hale gelir. Monolojik-kavramsal düşüncenin öngördüğü ‘bütün’, yegâne meşru amaç haline geldiğinde, eleştirel düşünce için artık uygun bir alan söz konusu olamaz. Bu açıdan bakıldığında, susturulmuş, unutulmuş, baskılanmış olanın, monolojik ve piramidal düşüncenin sınırlılığına tersinden işaret ettiğini düşünebiliriz. Bu şekilde onlar, bütünün ideal (zihni, kurgusal) yapısının unutulmuş, bastırılmış, susturulmuş eleştirisi haline gelirler. Yine onlar, insan düşüncesinin parçalılığının veya bütün idealinin henüz düşünülmemiş tarihsel temelini daimi imgesi olarak kalırlar.

Kaynakça

- Strauss, Leo. “On Classical Political Philosophy”, *What is Political Philosophy and Other Studies*, (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959). <https://archive.org/details/LeoStraussWhatIsPoliticalPhilosophyOtherStudies1959/Integral/page/n3> (04.11. 2018).
- Ricoeur, Paul. “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, <https://stacks.stanford.edu/file/druid:qr662vh0180/qr662vh-0180.pdf> (04. 11. 2018).



İslam Düşüncesinde Muhalefet

Abdulnasır SÜT*

The Opposition in the Islamic Thought

Citation/©: Süt, Abdulnasır, (2018). The Opposition in the Islamic Thought, Milel ve Nihal, 15 (2), 60-83.

Abstract: If the opposition is made for human rights and justice it is essential or indispensable and if it is made for injustice, cruelty, corruption and mischief it is wrong according to the Qur'an and Sunnah which are the main sources of Islam. Considering the practices of Muslims, it is possible to make an assessment in context of the intellectual and political opposition. However, political opposition has not been seen on the institutional and social level and has always faced a crisis of legitimacy. In the political history of Islam, it was seen that all kinds of opposition was supposed to be "other" by the sovereign political power and it was sought to be condemned by defaming it as illegitimate. A form of political organization, which is shaped on the axis of imamate, sultanate and caliphate, will disclose very different practices than the forms of organization in democratic administrations. Undoubtedly, the principal means of the establishment of human rights and justice is the state mechanism. This mechanism is required to be properly designed and structured, and a powerful opposition whose legislative framework has been identified is required to monitor the practices of the government.

Keywords: opposition in Islam, the opposition practice of Muslims, intellectual opposition, political opposition.



* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı [nasr_12@hotmail.com].

Atıf/©: Süt, Abdulnasır, (2018). İslam Düşüncesinde Muhalefet, Milet ve Nihal, 15 (2), 60-83.

Öz: İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet esas alındığında muhalefetin hak ve adalet için yapılması gerekli veya zorunlu; haksızlık, zulüm, fitne ve fesat için yapılması yanlış olmaktadır. Müslümanların tarihsel pratikleri dikkate alındığında ise fikri ve siyasi muhalefet merkezinde bir değerlendirme yapmak mümkündür. Ancak siyasi muhalefet, kurumsal ve toplumsal düzeyde yaşanmamış ve hep bir meşruiyet sorunu yaşamıştır. İslam siyasi tarihinde muhalefetin her türüsünün egemen siyasi güç tarafından "öteki" olarak kabul edildiği ve meşru olmadığını gösterme cihetine gidilerek mahkûm edilmeye çalışıldığı görülmektedir. İmamet, saltanat ve hilafet ekseninde şekillenen bir siyasal örgütlenme biçimi, demokratik yönetimlerdeki örgütlenme biçimlerinden çok farklı pratikler ortaya koyacaktır. Hakkın ve adaletin ikamesinin en büyük aracı da şüphesiz devlet mekanizmasıdır. Bu mekanizmanın doğru bir şekilde belirlenip yapılandırılması, yapılan uygulamaların denetlenmesi adına yasal çerçevesi belirlenmiş bir muhalefet gereklidir.

Anahtar Kelimeler: İslam'da muhalefet, Müslümanların muhalefet pratiği, fikri muhalefet, siyasi muhalefet.

Giriş

Bu çalışmada İslam'ın muhalefet olgusuna nasıl yaklaştığı temel sorusundan hareketle Müslüman düşünce ve siyasi geleneğinde muhalefetin teorik ve pratik düzeyde neye tekabül ettiği konu edinilecektir. Muhalefetin ne'liği ve muhalefet yapma biçimleri siyasetin önemli konularındandır. Muhalefet yapmanın gereği, değeri ve sınırlarına ilişkin düşünce ve siyaset sahasında çokça fikir ileri sürülmüştür. Muhalefet, bir tür fikir zenginliği, insanların düşünce ve pratik hayatları üzerine bir denetim aracı olarak görüldüğü gibi fikri, siyasi ve toplumsal birlikteliği zedeleyici bir eylem olarak da telakki edilmiştir. Muhalif düşünce ve eylemin değeri, sübjektif bir mahiyet arz etmesine rağmen, ona ilişkin hüküm zaman ve şartlara bağlı olmanın yanında taraflara ve amaçlara göre verilir. Kime, ne için, ne zaman ve nerede muhalefet edildiği, muhalefetin değerini ortaya koymaktadır.

"Muhalefet" ve "ihtilaf" kelimeleri farklı anlam içeriklerine sahip olsalar da aynı kökten, h-l-f (half) kavramından türetilmiş birer mastardır. Râgıp el-İsfahânî ihtilaf ve muhalefeti "tutum veya sözde

birinin gittiği yoldan başka bir yol tutma” manasında¹ kullanırken Seyyid Şerîf Cürcânî ihtilaf kelimesinin kök kavramı olan hilafı, “iki muarız grup arasında hakkın ortaya çıkması veya batılın geçersiz kılınması için meydana gelen tartışma” şeklinde değerlendirmektedir.² İsfahânî, muhalefet kelimesini zıddı, münazaayı ve mücadeleyi kapsayacak şekilde geniş bir anlam yelpazesinde kullanmaktadır. Ayrılık, anlaşmazlık, aykırılık ve uyumsuzluk manalarında³ olan ihtilaf dini, siyasi, içtimai ve hukuki alanlarda görüş ayrılığı manasında kullanılmıştır. Ancak zamanla İslam düşüncesinde ihtilaf kavramına olumsuz anlam içerikleri pek yüklenilmezken muhalefete daha fazla olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Hilaf ve ihtilaf, âlimlerin içtihadî görüş ayrılıkları ile mezhebi farklılıklar özelinde ele alınmıştır. Fikri görüş farklılıkları, ulema tarafından hoş görüyle karşılanmış, bazen zaruret, rahmet ve servet olduğunu ifade etmişlerdir.⁴

Muhalefetle ilgili bir diğer kavram olan el-mu’ârada; “karşılık verme, müzakere, itiraz etme, karşı görüş belirtme ve reddetme” anlamlarını içermektedir.⁵ Bu kavram, Arapçada son dönem siyaset teorilerinde muhalefet bağlamında kullanılmıştır.⁶ Yine bağı ve tefrika kavramlarının da muhalefet kavramıyla ilişkisi vardır. Bağy kavramı, dini-ahlaki bir kavram olmasının yanında hukuki ve siyasi bir kavram olarak da kullanılmıştır. Sözlük anlamı “haktan ayrıl-

¹ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredatu elfazi'l-Kur'an*, thk.: Safvan Adnan Davudi (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 294. Râgıp el-İsfahânî hilaf, halef, hilafet, halife, muhalefet, muhalif ve muhtelif gibi kelimeleri de half kavramından türediğine dikkatimiz çekmektedir.

² Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifat*, thk.: Nasruddin Tunusi, (Kahire: 2007), 169.

³ Türk Dil Kurumu Sözlüğü, “İhtilaf”, md.

⁴ Yusuf el-Kardavî, *İhtilâflar Karşısında İslamî Tavr*, Çev.: Osman Arpaçukuru, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2. Baskı, 1996), 77-110. Kardavî, kitabının birinci bölümünde İslam'ın esas itibarıyla ayrılığı hoş görmediğini vurgulamakla beraber İslam tarihinde fikri ve ahlaki saiklerle övgü ve yergi konusu olabilecek birçok ihtilafın meydana geldiğine dikkatimizi çekmektedir.

⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru'l-İhya Turası'l-Arab, 3. Baskı, trs), IX/138-150.

⁶ Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, Çev.: Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 55. Nevin Abdulhâlık, bu eserinde, mu'ârada kavramını, günümüz muhalefeti için değil, İslam siyasi tarihindeki muhalefet bağlamında kullanmıştır. O, bu eserinde İslam siyasi düşüncesinde muhalefetin teorik dayanaklarını, tarihsel yansımalarını ve düşünce ekollerinin muhalif tutumlarına ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur.

mak ve haddi aşmak” manasında olan bağy; adil (meşru) devlet başkanına karşı isyan etme anlamındadır.⁷ İslam tarihinde yönetime karşı yapılan isyanlar bağilik olarak kabul edilmiştir. Fırka kavramı ile aynı kökten gelen tefrika ise muhalefetle ilişkili olarak kullanılmış ve ona olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Kur’an’da ve Sünnette tefrika, ümmetin toplumsal ve siyasal birlik ve bütünlüğü bölücü manada kullanıldığı için olumsuz anlamlar içermiştir.⁸ İslam tarihinde fikri, itikadi ve siyasal egemenliği elinde bulunduranlar muhalefete, egemen düşünce ve uygulamaya karşı taşıdığı itirazdan dolayı olumsuz tavır almışlardır.

Muhalefet kavramını, bugünkü demokratik ve parlamenter sistemlerde kazandığı anlam çerçevesinde kullanmadık. Köken itibarıyla Arapça olan muhalefet kavramını, Müslümanların fikri ve siyasal düşüncesinde farklı görüş ayrılıkları ve eylemleri kapsayacak bir genişlikte değerlendirdik. Muhalefet kavramı, fikri (hilaf, ihtilaf, cedel, münâzara, münaza, mu’ârada) ve siyasal (mücadele, tefrika, bağy) karşı koyuşları da kapsayacak genişliktedir. Nazari ya da fiili karşı koyuşların hepsi birer muhalif tutumdur. Oysa muhalefet kavramı bugün düşünceden ziyade siyasal alanda parlamenter sistem içindeki iktidarda olmayan siyasal kuruluşları ifade eden bir terime dönüşmüştür. Muhalefet demokratik toplumlarda ve çok partili yönetim sistemlerinde yaygın ve meşru bir olgu olarak telakki edilmektedir. Teokratik, monarşik, totaliter yönetimlerde veya çok partili olmayan parlamenter sistemlerde ise yasal çerçeve içerisinde var olan kurumsal muhalefetten söz edilemez. Ancak buna rağmen her toplumda ve yönetimde, egemenlerin olduğu tüm sosyo-kültürel ve siyasal zeminlerde egemen düşünce ve politikaya karşı farklı seviyede düşünce ve tavır geliştirenler var olagelmıştır. Bireyin içinde yaşadığı siyasal, sosyal ve kültürel çevrede egemen görüşlere ve uygulamalara karşı farklı bir görüş veya tavır ortaya koyması bir muhalefettir.

İnsan ve Muhalefet

Muhalefet, insanın doğal yapısındaki farklılıktan, insanın biyolojik, psiko-sosyal, düşünsel ve duygusal açıdan çok karmaşık bir yapıya sahip olmasından kaynaklanan bir olgudur. İnsanın bu özelliklerinin belirlenmesinde kalıtsal ve sosyo-kültürel etmenlerin çok farklı

⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, I/455-458; Ali Şafak, “Bağy”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV/451.

⁸ Tuncay Başoğlu, “Tefrika”, *DİA*, İstanbul, 2011, XI/279.

olması, insanların farklı duygu, inanç, düşünce ve eylemler ortaya koymasına sebep olmaktadır. Hatta insan kendisine baktığında bile bu ihtilafı, karmaşıklığı ve zaman zaman zıtlığı görebilir. İnsanın biyolojik olarak çok karmaşık bir varlık oluşu, onu duygusal ve düşünsel olarak da çok karmaşık kılmaktadır. İnsanoğlu her zaman aynı düşünce ve inanca sahip olmadığı gibi aynı eylemlere ve tepkilere de sahip olmayacaktır. Bazen aynı hadiseler karşısında bile çok farklı tepkiler vermekte ve farklı tavırlar ortaya koyabilmektedir. Kişinin düşünce, inanç ve davranışlarını belirleyen unsurların çokluğu ve karmaşıklığı bu farklılığın nedenidir. İnsanoğlunun değer yargıları ve kaygıları, kişinin farklı tavır ve tutum almalarında önemli bir belirleyiciliğe sahiptir. Bir insanın duygu ve davranışlarında her zaman bir homojenlik olmadığı kabul edildiğinde, doğal olarak bireylerden teşekkül eden toplumda da bir homojenlikten bahsedilmeyecektir. Toplumsal grupların var olduğu her tarihsel süreçte muhalefet de doğal olarak var olacaktır. Muhalefet, düşünce, inanç, sosyal ilişkinin var olduğu bütün sosyal gruplarda, yöneten ile yönetilen ilişkisinin var olduğu bütün sosyal ve siyasal süreçlerde var olacaktır. Ancak muhalefet yapmanın nedenleri ve saikleri aynı olmayacaktır. Ahlaki bir varlık olarak insan değerlerini yaygınlaştırma ve koruma çabasıdır. Sosyal ve politik bir varlık olarak insanoğlu, yaşadığı toplumda statü kazanma, politik olarak egemen olma arzusundadır. Refah düzeyini arttırmak, sosyal statüsünü güçlendirmek ve ekonomik olarak daha güçlü olmak için gayret verenler de olacaktır. İktidar olmak, kamu gücünü eline geçirmek, dünya nimetlerine erişmek, hayatta idealini gerçekleştirmek, değerlerini korumak ve amacına ulaşmak gibi farklı saiklerle insanoğlu çeşitli ihtilaflar yaşamaktadır. İnsanoğlu psiko-sosyal yapısı gereği toplumda nüfuz sahibi olmak istemektedir. Bu istek kişiyi toplumda egemen olan söylem, fikir, eylem ve değer anlayışları veya yönetim erkinin uygulamaları karşısında bir pozisyon almaya götürecektir. Dile getirilen söyleme, düşünce veya dayatılan uygulamalara karşı sözlü ya da fiili karşı koyuşlar birer muhalefet tarzıdır. Bu karşı koyuşlar insani değerlere, ahlaki zemine ve toplumsal bir kabule dayanırsa ortaya konulan itiraz ve muhalefet meşru bir nitelik kazandığı gibi bu eylemi ortaya koyanları da önemli tarihi şahsiyetler yapar.

Muhalefet yapma imkânını insanoğluna veren en temel şey iradedir. İrade; kişinin farklı tercihlerde bulunma imkânıdır. Cürcânî iradeyi; canlıyı (kişiyi) kendisinden fiillerin şöyle değil de böyle

doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanın irade sahibi özgür bir varlık oluşu, ona farklı fikir ve inançları benimseme imkânı verdiği gibi onlar için farklı eylemde bulunma imkânı da vermektedir. Aynı konularda farklı tercihlerde bulunma, farklı inanç ve ilkeleri benimseme, doğal olarak farklı görüşleri ve yaşam pratiklerini doğurmaktadır. İnsanların inanç, fikir ve yaşam pratiklerini beğenme, benimseme durumları olabileceği gibi beğenmemeleri hatta itirazları olabilir. Fikir ve pratikler övgü alabileceği gibi yergi de alabilirler. Ortaya konulan itirazlar, karşı çıkışlar ve mücadele muhalefeti doğurmaktadır.

İnsanların akıl seviyelerinin, bilgi ve tecrübelerinin farklı oluşu kişinin düşünce ve duygu dünyasını etkilemekte, doğru-yanlış ile iyi-kötü hakkında değerlendirmelerini farklılaştırmaktadır. İnsanoğlunun farklı ilke ve değerleri kişinin inanç, fikir ve eyleme ilişkin görüşlerini şekillendirmektedir. Ahlaki bir varlık olan insan değerlerini yaşama ve yaşatmaya hatta onları hâkim kılmaya çalışacaktır. İnsanların sahip oldukları inançlar, bilgiler ve değerlerinin farklılığı, tüm bu alanlarda birbirleriyle mücadeleyi kaçınılmaz kılmaktadır. Kur'an-ı Kerim, insanların inanç ve görüş noktasında ihtilaf etmelerini normal karşılamakta, bunun beşeri bir durum olduğuna işaret etmektedir: "Rabbin dileyseydi elbette bütün insanları tek bir ümmet yapardı. Hâlbuki yine de ihtilaf edip duracaklardır."¹⁰

İslam ve Muhalefet

İslam dininin muhalefete imkân tanıyan dayanaklarına geçmeden önce şu hususa dikkat çekmekte yarar vardır: İslam dini, insanlığın/Müslümanların doğru inanç ve eylemlere (iman-salih amel) sahip olmalarını, hak ve adalet üzere hareket etmelerini ve bunu başarabilmek için ayrılığa değil, birleşmeleri gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ancak dinin temel gayesi bu olmakla birlikte insanoğlu, sahip olduğu akıl seviyeleri, tercihleri, iradesini etkileyen motivasyonları ve eylemlerini belirleyen imkânlarına bağlı olarak farklı düşünceleri/inançları ve eylemleri benimsemekte ve buna uygun bir yaşam pratiği ortaya koymaktadır. İnsanların epistemoloji anlayış-

⁹ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 34.

¹⁰ Hud 118.

ları ve yöntemleri ihtilafı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durumu farkında olan Müslüman düşünürler İslam'da ihtilafın mahiyeti ve usulüne ilişkin birçok eser kaleme almışlardır.¹¹

İslam düşüncesinde insan teklife muhatap olan, emaneti yüklenen,¹² yeryüzünü inşa ve imarla sorumlu olan¹³ ve yeryüzüne halife kılınan¹⁴ bir varlıktır. İnsanoğlunun bu yükümlülükleri üstlenmesi kendi bireysel tercihine bırakılmıştır. Allah, insana kendisine iman etme ve tanıma gücü verdiği gibi isyan etme gücü de vermiştir.¹⁵ İyi işlerin yaygınlaşması ve ikamesi ile kötülüğün engellenmesi ve ortadan kaldırılması İslam'da teklifin temel konularındandır. Bu sorumluluğun gereği olarak Müslüman zulme rıza göstermeyecek, zalim yöneticiye karşı hakkı söyleyecek, hak ve adaletin tesisi ve temini için gayret gösterecektir. Peygamber efendimize atfedilen bir hadiste gücünüz varsa elinizle, yoksa dilinizle, o da mümkün değilse kalbinizle buğz ederek tavır alınması gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹⁶ Ayrıca, Hz. Peygamber, zalim sultanın önünde hak sözü söylemeyi en büyük cihat olarak kabul etmiştir.¹⁷

İslam'da muhalefet yapmanın imkânı ve gerekliliği, dini ve ahlaki bir ilke olan emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker ilkesine dayandırılmaktadır. Bu ilke hem Kur'an-ı Kerim hem de Sünnet üzerinden temellendirilmektedir. İslam, Müslümanlara yeryüzünü ıslah etme, adaletin kaim olduğu bir hayat oluşturma sorumluluğu yüklemiştir. "İçinizden iyiliği emreden ve kötülükten nehy eden bir topluluk bulunsun"¹⁸ ayeti, bu sorumluluğu Müslüman bireye ve topluma yüklemekte, hatta bu işin örgütlü bir şekilde yapılmasını talep etmektedir. Yine "Erkek ve kadın bütün iman edenler birbirlerinin dostudurlar. Birbirlerini iyi ve doğru olanın (maruf) yapılmasına

¹¹ İslam düşüncesinde özellikle Usulü Fıkıhta fukahanın ihtilaflarını konu edinen ve ihtilafların nedenleri üzerinde duran müstakil eserler vardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf* (İstanbul: Dar Saadet, 1330); İbn Seyyid el-Batlayusi, *el-İnsaf*, thk.: Muhammed Rıdvan Daye, (Suriye: Daru'l-Fikir, 2003); Cabir Alevânî, *İslâm'da İhtilâf Usûlü*, Terc.: Abdulhalim Ural, (İstanbul: Risale, 1991).

¹² Ahzab, 72.

¹³ Hud, 61.

¹⁴ Bakara, 30.

¹⁵ Kehf, 29.

¹⁶ Ebu Davud, "Melâhim", 17, (VI/395).

¹⁷ Ebu Davud, "Melâhim", 17, (VI/400).

¹⁸ Ali İmran, 104.

özendirir, kötü ve zararlı olandan (münker) sakındırırlar”¹⁹ ayeti de, iyiliklerin çoğaltılması ve kötülüklerin ortadan kaldırılması sorumluluğunu Müslüman topluma yüklemektedir.

Müslümanlardan hayra çağırma, iyiliği emretme ve kötülüğü men etme sorumluluğu yapacak bir grubun bulunması daha çok dini tebliğ kapsamında ele alınmaktadır. Oysa yukarıda bahsedilen ayetlerin kapsamı toplumsal işleyişin tüm kademelerine; siyasi, ekonomik, hukuki, sosyal, dini vb. tüm alanlara şamildir. Çünkü tüm bu alanlardaki işlerde iyi, doğru, güzel işler gerçekleştiği gibi kötü, zulüm, yanlış ve çirkin diyebileceğimiz işler de vuku bulmaktadır. İşte İslam toplumsal düzenin hak üzere varlığını devam ettirebilmesi adına Müslüman topluma hak ve adalete uygun siyasi, ekonomik, hukuki bir sistem tesis etme sorumluluğu yüklemektedir.

İslam siyasi düşüncesinde muhalefet olgusunun temellendirilebileceği önemli dayanaklarından birisi “şura/meşveret” ilkesidir. Kur’an-ı Kerim’de, “işleri aralarında danışma iledir”²⁰ ayeti, farklı görüşlerin bir arada tartışılmaya ve değerlendirilmeye açılmasına imkân vermektedir. Demokrasi ile ilişkilendirilen ve demokrasinin bir çeşidi olarak da değerlendirilen şura, işlerin danışma ve istişare ile yapılmasını öngörmektedir. Bu anlayışta temsiliyet açısından bir belirlenim ve adalet olmasa da, temsilcilerin danışma ile iş yapmaları, farklı görüşlere açık olmayı gerekli kılmaktadır. İslam, temsiliyet biçimi ve yönetim şekline ziyade idarecilerin hak ve adalet üzerine uygulamalarda bulunmalarını esas almaktadır. Doğru kararların alınabilmesi için de temsilcilerin aralarında danışma/istişare ile iş yapmalarının önemine yapmaktadır. İstişarede muhalif görüşlerin varlığı bazen önemli politikaların yeniden çizilmesine veya uygulanan politikanın denetimine vesile olur.

Muhalefete imkân tanıyan ilke ve dayanaklar İslam’da vardır. İslam’da akıllı ve reşit olan kişi teklife muhatap olmakta ve bazı sorumluluklarla mükellef tutulmaktadır. Teklife muhatap olan insanın Yaratıcının emir ve hükümlerine bağlı olarak inşa ettiği değerleri ve sorumluluklarını yerine getirme yükümlülüğü bulunmaktadır. Bu sorumlulukların sadece Yaratıcıya ibadet sahasıyla sınırlı olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Sorumluluğun bir gereği

¹⁹ Tevbe, 71.

²⁰ Şura, 38.

olarak doğru bulmadığı eylemlere karşı tavır alacak, yanlış olan işlerin düzeltilmesi, adaletin ikame edilmesi ve hak ile hukukun işlediği sosyal bir düzenin oluşturulması için gayret gösterecektir. Yeryüzünde zulüm, fesat ve kötülüğün engellenmesi, adaletin toplumda kaim olması ve dünyadaki maddi imkânların fakir ve yoksul insanlara ulaştırılması gibi toplumsal, hukuki, idari ve ekonomiyle ilişkili birçok alanda sorumluluklar yüklemektedir. Birçok ayette bu minvalde emir ve uyarılar bulunmakta, değere dayalı bir yaşam pratiğini bizden talep etmektedir. Peki değere dayalı bir yaşam pratiğinin olmaması, haksızlık ve zulmün var olması durumunda ne yapılmalıdır. İşte burada İslam, muhalefeti zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk, yeryüzünde iyiliğin, adaletin egemen kılınması ve kötülüğün azaltılması adına Müslümana yüklenen sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Müslüman ulema (aydın) ve ümera (siyasetçi) bu sorumluluğun gereği olarak bir yönetsel sistem tesis etmeli ve bunun doğru işlediğini takip edecek denetim mekanizması oluşturmalıdır. Derin ve karmaşık bir ilişki ağına dayanan toplumsal uygulamalara ve siyasi erkin politikalarına bireysel olarak muhalefet etmek vicdani bir sorumluluktan öteye geçmez. Muhalefeti örgütlü ve meşru düzeyde yapmanın imkânı bulunmalıdır. Muhalefet, var olan uygulamaya, politikaya, düşünceye alternatif oluşturabilmeli ve sunduğu alternatifleri uygulayabilme imkânına sahip olmalıdır. Demokratik toplumlarda ve partili meclislerde muhalefet yasal bir zeminde yapıldığından özgüven telkin eder. Ancak yasal bir zemine dayanmayan muhalefet, kişiyi tedirgin etmekte ve zor duruma düşürebilmektedir. Otoriter yöneticilerin tahammül ve merhametine kalan bir muhalefetin günümüz dünyasında bir faydası yoktur. Tarihsel tecrübeye baktığımızda siyasi sistemler örgütlü muhalefete imkân tanımamışlardır. Ne saltanat, ne imamet, ne hilafet ne de başka bir yönetim örgütlü muhalefeti meşru bir zeminde yapmasına imkân tanımıştır. Monarşik veya oligarşik bir yapıyla tevarüs eden yönetimler, muhalifleri fitneci, asi, bağı, nankör olarak nitelemiş hatta küfürle itham etmiş, baskı ve güçle ortadan kaldırmak istemiştir.

Şüphesiz İslam'a göre muhalefetin değeri, yapılan muhalefetin dinin makâsıdıyla ne ölçüde uyumlu olduğuyla doğrudan ilişkili bir keyfiyet arz etmektedir. İslam dini açısından ele alındığında muhalefetin meşruluğu; muhalefetin çıkış nedeni ve hedeflerinden hareketle belirlenir. Muhalefet edilen konu, dinin gerçekleştirmek istediği hedeflere matuf olarak ferdi çıkarlardan uzak ve toplumsal

faydaya dönük olmalıdır. Fikir ve inanç düzeyindeki fikri cereyanlar ile toplumsal ve siyasal uygulamalar, kişinin din ve dünya görüşü bağlamında bir karşılık bulacaktır. Din açısından muhalefetin kaynağı nass ise, bir başka ifade ile eğer muhalif naslardan hareketle muhalif bir söylem ve eylem gerçekleştiriyorsa bu değerlidir. Başka bir ifadeyle kişi, dini değerleri, dinin emir ve hükümlerini esas alarak muhalif bir duruş sergiliyorsa, bu dinin olumlu gördüğü bir durumdur. Eğer muhalefet Kur'an-ı Kerim'de de belirtildiği üzere peygamberlerin getirmiş olduğu hakikatlere, inanç ilkelerine ve hükümlere karşı bir itiraz, red ve tartışma şeklinde ise İslam böyle bir muhalefeti kabul etmez ve benimsemez.²¹

Muhalefetin hükmü konusunda üç temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Özetle; şayet muhalefet Allah'ın hadlerinin çiğnenmesine, zulme ve adaletsizliğe, ahlaki davranış bozukluğuna veya din hükümlerinden birine aykırılığa karşılık yapılıyorsa burada hüküm vacip sayılır. Allah'ın emirlerinden birini inkâr, sahih ve sabit olan sünnetle gelen hükümlere itiraz anlamında ise, burada hükmü haramdır. Çünkü şer'i işler ihtilaf konusu olamazlar. Zira müminler hakkında farz olan Allah'ın ve peygamberinin hükmüne tam teslimiyet göstermektir.²² Şayet muhalefetin kaynağı, asabiyet, bireysel çekişme, ekonomik fayda, toplumda statü kazanma, itibar ve şan elde etme amaçlı ise böyle bir muhalefet din açısından içeriksel bir övgü hak etmemektedir. Bu iki alanın dışında kalan muhalefet kısmı için mübahlık söz konusudur. Burada bireyin statüsü, eğilimleri, kaygıları ve tercihleri etkili olmaktadır.

Müslümanlar ve Muhalefet

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplumda baş gösteren ihtilafı Şehristânî, birisi "imamet" diğeri "usûl"de olmak üzere iki kısımda ele almaktadır.²³ Usûlde muhalefet, esas itibariyle ekoller tarafından caiz görülme de tarihsel vakıa, bu alanda da birçok ihtilafın meydana geldiğini göstermektedir. Her ekol kendi usûlleri/asıl ilkeleri üzerinde ittifakı gerekli, muhalefeti ise yanlış saymıştır. Her ekolün usul ilkelerinin farklılığı ve ilkeler üzerinde

²¹ Bk. Bakara, 213, 253; Yunus, 93; Hud, 110, 118; Nahl, 39, 64, 92, 124.

²² Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 124.

²³ Ebu'l-Feth M.b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-nihal. I-II*, thk.: Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2001), 40.

yapılan tartışmalar, bu alanda da ihtilafın kaçınılmaz olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴ Erken dönem İslam siyaset tarihinde imamette yaşanan krizler ve ayrışmalar yeni teşekkül eden Müslüman toplumda ihtilafları derinleştirmiş, farklı siyaset teorilerin üretilmesine, üretilen teorilerin teolojik temellendirmelerine neden olmuştur. Bu ihtilaf türü, İslam'da ilk kanın akıtılmasına sebep olduğundan, Müslüman toplumun birlikteliğini bozmuş, farklı fikri, siyasi ve itikadi oluşumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk dört halife döneminden itibaren asabiyete dayalı bir iktidar belirleniminin varlığı, İslam toplumunun bir gerçekliğidir. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Ali'nin iktidarı döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin hadiseleri buna bağlı olarak ortaya çıkan Hariciler, ilk dönem İslam toplumunun kendi içerisinde ciddi ayrışmayı ve fiili müdahaleyi gerektiren ilk sorunlar olmuştur.

Düşünce ve siyaset geleneğimizde genel olarak muhalefet kavramına pozitif bir anlam yüklenmeyişin çeşitli nedenleri vardır. İslam dininin, teslimiyet ve itaat üzerine varlık kazandığı düşüncesinden hareketle muhalefet tefrika, fitne, isyan ve küfür ile ilişkilendirilmiş ve ümmetin birliğini hedef alan bir kavram olarak kullanılmıştır. Bunun bir kısım nedenlerine kısaca işaret edebiliriz.

Egemen fikri ve itikadi söylem, farklı görüşleri bid'at/zeyğ olarak telakki etmesi. Bu yaklaşım dini ve fikri düzeyde, muhalifinin görüşünü değersizleştirmek için kullanılan bir yaklaşımdır.

İktidarların meşruiyetlerini teolojik olarak temellendirme çabaları. Bu çabalar iktidara karşı muhalefeti meşru zeminden çıkarmıştır. İktidar, egemenliğini teolojik argümanlarla desteklediğinde, muhalefet fitne olmuş olmaktadır.

Yönetim sistemlerinin çok sesliliğe ve muhalefete imkân tanımaması. İslam tarihinde yönetim biçimleri olan hilafet, imamet ve saltanat; biat, tayin ve nesebe dayandığından, toplumsal tabandan tavana doğru bir iktidar arayışına imkân vermemektedir. İktidara yönelik talepler, isyana dönüşmüş ve şiddetle bastırılmıştır.

İslam tarihinde devlet başkanı olan kişinin, genellikle ölünceye kadar o makamda kalması. Böyle bir tarihsel gerçeklik, iktidarın el

²⁴ Sinan Öge, "Usûlu'd-Dinde İhtilafın Hükmü ve Eleştirisi", *Ekev Dergisi*, 11/33, Güz 2007, ss. 107-120.

değiştirmesi ihtimalini meşru zeminde ortadan kaldırdığından muhalefet arayışlarını zayıflatmıştır.

Görüş ve yorumların zamanla dini bir karakter kazanması. Çünkü dini bir hükme ve uygulamaya muhalefet doğru değildir. Dolayısıyla bu meyandaki muhalefet, toplum nazarında kişilerin dini ve sosyal itibarını giderici ya da zayıflatıcı bir argüman olarak kullanılmıştır.

İslam tarihinde imamet, hilafet ve saltanata dayanan bir yönetim biçimi, söz konusu denetime imkân tanıyacak bir kodlanmaya ve yönetsel esnekliğe sahip olmamıştır. Din, mezhep ve soya dayandırılan bu yönetim şekilleri, toplumdan gelen talepleri, farklı sesleri ve itirazları çoğu zaman dikkate almadan yönetimlerini sürdürmüşlerdir. İktidar gücüne talip olan veya doğru yönetilemediklerini savunanlar, bu tür yönetimlerde asi, bağı, nankör isimleriyle tanımlanmaları uzak bir ihtimal değildir. İyi bir yönetim, toplumsal taleplere kulak vermeli, eleştirileri ciddiye almalı, gelen muhalif görüşleri bir denetim aracı olarak görmelidir. Bu anlayış bireysel ve toplumsal yükümlülükler doğurmakta ve toplumda düşünsel ve eylemsel bir tavır almayı zorunlu kılmaktadır. Sorumluluğun hissedildiği her alanda tavsiye, telkin, eleştiri, itiraz gibi sözlü ya da protesto, isyan gibi fiili karşı koyuşlar yaşanabilir. Bunlar muhalefetin değişik segmentleri olarak değerlendirilebilir.

Fikri Muhalefet

Müslümanların muhalefet yapma imkânı, düşünce ve siyaset tarihinde aynı olmamıştır. Müslümanların tarihsel pratikleri esas alındığında muhalefetin fikir ve siyaset odağında geliştiği söylenebilir. Fikri muhalefet, teorik düzeyde kaldığı sürece bir zenginlik olarak telakki edilirken, uygulama da asilik/bağılık, fasıklık, inkârcılık, bidatçılık gibi negatif anlam içerikleriyle ön planda olan kavramlarla ilişkilendirilmiştir.

İslam dininin temel referansı olan Kur'an-ı Kerim, insanın inanç kalıplarını sorgulamadan kabul etmesini kınamıştır.²⁵ Hakikat öğrenme adına yapılan sorgulama, doğal olarak fikri muhalefete imkân verir. Hz. Peygamber'e atfedilen, "ümmetimin ihtilafı rahmettir" sözü, ihtilafın tarihi süreç içerisinde vuku bulacağını ve bunun zararlı bir şey değil rahmet olarak telakki edilmesini telkin

²⁵ Bakara, 170.

etmektedir. Bu zaviyeden bakınca İslam, bireyin farklı görüş ve kanaatte olmasını meşru bir hak olarak telakki etmiştir. Hatta Allah, doğru kabul etmediği ve kâfir olarak nitelediği fikir ve inançta bulunan insanlara karşı şiddeti değil, bazen yumuşak sözle uyarılmasını,²⁶ bazen de kendi inancına terkedilmesini²⁷ salık vermektedir.

İslam düşüncesinde ihtilafın meşruiyeti inanç konuları (usu-lü'd-din) ve fıkhi hükümler (für'u'd-din) üzerinden değerlendirilmeye alınmıştır.²⁸ Allah'ın varlığı ve birliği konusunda ihtilaf caiz görülmezken Allah'ın sıfatları, kaza ve kader gibi konulardaki ayrıkırı yaklaşımlar bid'at olarak değerlendirilmiştir. Diğer konularda ihtilaf ise caiz görülmüştür.²⁹

Fikri muhalefet bazen yeni bilimsel ve düşünsel çabaların nedeni, bazen de fitne ve ayrılığın tohumu olarak değerlendirilmiştir. Düşünce tarihimizde, fikri muhalefete genel anlamda tolerans tanındığı söylenebilir. Felsefi, kelami ve tasavvufi çevrelerin varlık ve bilgi telakkilerine ilişkin düşüncelerinin geniş bir yelpaze oluşturması, bu görüşümüzü desteklemektedir. Düşünürlerimizin bu konulara ilişkin tartışma imkânına sahip olmaları, fikirlerini özgürce savunabilmeleri, telifat desteği bulmaları ile miras bıraktıkları farklı ve zengin fikri yekûn, fikri muhalefeti kabullendiklerinin bir göstergesidir. İslam tarihinin genel işleyişinin aksine bazı düşünürlere (filozof, kelimci, hadisçi vb.) yönelik baskı ve dışlama, bu genel atmosferin olmadığı anlamına gelmez.

İslam'da fikri/itikadi ihtilaflar, hicri birinci asrın ortalarından beri varlığını devam ettirmektedir. Bu ihtilafların harici ve dâhili nedenleri vardır. Dinin temel referanslarından hareketle farklı anlamalar yaşandığı gibi siyasi hadiseleri dini zeminde değerlendirmeden kaynaklanan farklı fikirler gelişmiştir. Siyasi tartışmaları ile anlaşmazlıkların sebep olduğu fiili durumlar (Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel ve Sıffin savaşları) Müslüman toplumun siyasi birlikteliğini bozduğu gibi fikri ve itikadi ayrışmalarının temel nedeni olmuştur. Toplumdaki fikir ve itikat anlayışı da yaşanan hadiselerde tarafların pozisyonlarına bağlı olarak şekillenmiştir. Yukarıda anılan hadiselerde Müslümanların birbirlerini öldürmele-

²⁶ Taha, 44.

²⁷ Kafirun, 6.

²⁸ Şükrü Özen, "İhtilaf" md., *DİA*, İstanbul 2000, XXI/566.

²⁹ Özen, "İhtilaf", XXI/566.

rine bağlı olarak büyük günah işleyen kişinin iman durumu ele alınmış, amelin imandan bir parça olup olmadığı meselesi ortaya çıkmıştır. Emeviler döneminde yöneticilerin yaşadıkları meşruiyet krizi hem siyasi hem de fikri ihtilafı derinleştirmiştir. Emevi yöneticilerin iktidarlarını kadere izafe etmelerinin önemli bir nedeni siyasi meşruiyet arayışıdır. Siyasi hadiselerin doğurduğu bir diğer fikri (itikadi) ihtilaf efdal-mefdul meselesidir. Kimin iktidara daha ehil veya kimin hakkı olduğu tartışmaları, o dönemin siyasi hadiselerinden bağımsız değildir. Büyük günah işleyen kişinin imanı/dini ve hukuki durumu, kader, fiillerini gerçekleştirmede insanın hürriyeti, ilahi adalet, Allah'ın zat ve sıfatları gibi meseleler ilk dönem İslami fırkaların düşüncelerinin farklılıklarını belirginleştiren konulardır.³⁰

Erken dönem İslam toplumunda yukarıda anılan konulara bağlı olarak gelişen kelami problemler, kelimciler ile hadisçiler arasında itikadi meselelere ilişkin birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir.³¹ İslam düşüncesinin teşekkül dönemleri kabul edilen hicri ilk dört asırda ilmi meclislerde yaşanan fikri tartışmalar, yapılan cedel ve münâzaralar fikri muhalefetin Müslüman toplumda benimsendiğinin bir diğer göstergesidir. Özellikle o dönemde hâkim olan cedel (münâzara), ilim çevreleri nezdinde önem verilen bir anlayış, yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta bazı Emevi ve Abbasi halifeleri, âlimleri bir araya toplayarak bir konu etrafında tartışmalarını sağlamışlardır.

İslam düşüncesinde fikri ihtilafın çokça yaşanması, aynı konularda birçok görüşün serdedilmesi fikirsel zenginliğin göstergesidir Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in sarıh bir şekilde ortaya koyduğu hüküm ve uygulamalar hariç diğerleri içtihadî ve nazari çabaların semeresidir. Böyle telakki edildiğinde düşünce bir esneklik kazanmakta, farklı görüş ve yorumlar bir zenginlik kabul edilmekte ve aykırı görüşlere olan tahammül genişlemektedir. İslam düşünce tarihinde bu esneklik, tolerans ve hoşgörü başta fıkıh olmak üzere kelam ve diğer İslami disiplinler için de söz konusudur. Müslüman düşünürlerin birbirlerine yazdıkları reddiyeler, kelami, fıkhi ve felsefi ekollerin birbirlerine getirdikleri tenkit ve nakzlar fikri mücadelenin sadece sözlü tartışma ve cedelden ibaret olmadığını

³⁰ M. Sait Yazıcıoğlu, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, (Ankara: 2001), 43.

³¹ Bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: AÜİF. Yay., 1969).

göstermektedir. Müslüman düşünürler bazen bir ekolü bazen de bir âlimi merkeze alarak reddiyeler yazmışlardır. Bu tür telifatlar, İslam düşünce geleneğinde çok önemli bir yer tutmaktadır.³²

İslam düşünce geleneğinde içtihadın önemli bir yeri vardır. Müçtehidin içtihadta bulunurken isabet etmesi durumunda iki, hata yapması durumunda bile bir sevap alacağı³³ inancı, âlimleri cesaretle akli çıkarımlarda bulunmaya, özgürce görüş ve fikirlerini serdetmeye teşvik eder. Fıkıh imamlarının bu konudaki yaklaşımları takdire şayandır. İmam Malik, meşhur kitabı *el-Muvatta'nın* kanun kitabı haline getirilme teşebbüsüne karşı çıkmış, içtihad mekanizmasının toplumsal ihtiyaçlara binaen özgürce yapılmasının bir rahmet olduğuna vurgu yapmıştır.³⁴

İslam mezhepler tarihine bakıldığında ekollerin veya âlimlerin karşı düşünce ve inanç biçimlerine duydukları hoşgörü ve tahammül açıkça görülmektedir. Söz gelimi İmam Eş'arî'nin (ö.324) *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Muṣallîn* isimli eserin isminde bile bu tolerans ve karşı düşünceye olan tahammül açıkça görülmektedir. Eserde İslam dinini anlama farklılığından dolayı oluşan mezheplerin tümünün görüşleri sunulmaktadır. Bunların içerisinde aşırı Rafızî gruplar dâhil Şîa, Hariciler ve Mutezile'nin tüm grupları yer almakta ve bunların görüşleri mümkün oldukça objektif bir şekilde sunulmaktadır. İslami Görüşler ve Namaz Kılanların İhtilafı şeklinde tercüme edebileceğimiz kitap ismi, tüm bu ekolleri namaz kılanlar ve görüşlerini de İslami olarak tanımlamaktadır.³⁵ Dinin anlaşılması adına ortaya çıkan farklı görüşleri İslam şemsiyesi altına alarak ifade etmek, muhalif görüşlere verilen önemi ve toleransı göstermesi açısından önemlidir. Farklı görüşlerin bulunması ve düşüncenin dinamik bir şekilde varlığını sürdürmesi için muhalefet bir

³² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Niyazi Kahveci, "Şîa ve Mu'tezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 8, S. 23, ss. 69-91; Abdulnasır Süt, *Basra ve Mutezile*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), s. 65-65. Mutezili düşünürlerden Ebü'l-Hüze'yl, Şîa, Kaderiyye, Cebriye ve Mürcie'ye; Nazzâm Şîa, Cebriye ve Mürcie'ye; Bîşr b. Mutemir Havâric ve Cebriye'ye yönelik eleştirileri ve reddiyelerde bulunmuşlardır. Mutezili iken daha sonra Mutezile'den ayrılan Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd, İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi düşünürler de itizal düşüncesine tenkitler yöneltilmiştir.

³³ Buhari, "İ'tisam", 21, VI/2676.

³⁴ Kardavî, *İhtilaflar Karşısında İslamî Tavr*, 105-106.

³⁵ Bk. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-muṣallîn*. Nşr. Helmut Ritter, (Wiesbaden: 1980).

gerekliliktir. Farklı görüşlere olan toleransı gösteren yaklaşımlar geleceğimizde genelde şu şekilde ifade edilmiştir: Bu konuda şu görüş (rey), kavil (söz), içtihatlar da var manasında çok sayıda ifade biçimleri vardır. Bunların yanlışlığı ve geçersizliği (butlan) izaha çalışılır ama mutlak hakikat iddiası ile bu temellendirilmez.

Siyasi Muhalefet

Hız. Muhammed'in içinde yaşadığı toplumsal yapı, toplumun siyasi, sosyal ve ekonomik tavır alımlarında önemli bir belirleyiciliğe sahiptir. Arap toplumunun siyasi ve sosyal işleyişi, genellikle kabile yapısına istinaden varlığını sürdürmekteydi. Bu durum Arap dünyası için peygamber efendimiz ve daha sonraki süreçte hatta bugün bile neredeyse aynıdır. Siyasal örgütlenmeler ve muhalefetler de bu toplumsal yapıya bağlı olarak vücut bulmuştur. İslam dininin temel gayesi Arap toplumunun kabile mantığı anlayışını ve gerçekliğini İslam kardeşliğine ve ümmetine dönüştürmektir. İslam tarihinde bir bütün olarak bakıldığında kabile olgusu yerine din olgusunu, nesep yerine takvayı ölçü alması gereken Müslümanların siyaset arenasında bunu başardıklarını söylemek mümkün değildir. İslam, Müslüman toplumun ihtiyaç duyduğu politikaların belirlenmesini ve uygulanmasını, tarihsel ve toplumsal gerçekliği dikkate alarak belirlemeyi toplumun aydın ve yönetici kesimine yüklemektedir. Kur'an-ı Kerim herhangi bir yönetim şekli önermediği gibi Hız. Peygamber de önermemiştir. İslam dininde asli iki otorite mercinin yönetime ilişkin herhangi bir belirlenimleri din olarak telakki edilecekti. Dini mercilerin doğrudan belirlenimde bulunmaması, ulema (filozof, siyaset bilimci, aydın) ve ümeraya (siyasetçi, yönetici) daha rahat düşünme ve uygulama imkânı vermekte, onlara sorunların üstesinde gelmede tarihsel koşulların belirlediği toplumsal gerçeklik esas alınarak daha güzel teori ve doğru uygulamalar geliştirebilme yükümlülüğü vermektedir.

Hız. Peygamberin vefatından sonra İslam toplumunun siyasi ve dini olarak çözüm bulmak için ilk karşılaştığı mesele, hilafet meselesidir.³⁶ Peygamber efendimizin vefatı üzerine Ensar, devlet başkanlığını kendi hakkı görmüştür. Bu nedenle Beni Saide Sakife'sinde toplanan Evs ve Hazreç kabilesi, önemli bir sahabe olan Hazreç kabilesine mensup Sa'd b. Ubade'ye devlet başkanı olarak biat ettiler. Bu olaydan haberdar olan Kureysli Muhacir Hız. Ömer,

³⁶ Hasan b. Musa en-Nevbahti, *Fıraku's-Şiâ*, thk. Helmut Ritter, (İstanbul:1931), 1-2.

yanına Hz. Ebu Bekir'i de alarak oraya gitti. Orada devlet başkanlığının kimin hakkı olduğuna ve kimin daha ehil olduğuna ilişkin tartışma ve istişarelerden sonra, bu göreve en layık kişinin Hz. Ebu Bekir olduğuna karar verildi.³⁷ Ancak Sa'd b. Ubade Hz. Ebu Bekir'e ve daha sonra halife olan Hz. Ömer'e de biat etmedi. İlk iki halife önemli bir siyasi rakip olan Sa'd'ın biatını alma yoluna gitmediler. Peygamber Efendimizin kızı Hz. Fatıma da Hz. Ebu Bekir'e biat etmemişti. Hz. Ali de Hz. Fatıma hayatta iken Hz. Ebu Bekir'e biat etmemişti. Hz. Ebu Bekir ve Ömer zamanında yapılmayan biatlar, toplumsal bütünlüğü bozucu siyasi ve fikri bir ayrışmaya dönüşmediğinden fiili bir muhalefet olarak değerlendirilemez. İslam toplumunun kuruluşunu gerçekleştirme aşamasında iken patlak veren ilk fiili muhalefetin başlangıcı Hz. Osman'ın devlet yönetimine ilişkin kararlarına karşı duyulan tepki ve bu tepki sonucu gelişen olumsuz atmosferin siyasi isyana kadar varmasıyla sonuçlanan gelişmedir. Ancak Hz. Osman'ın Ümeyyeoğullarına yönelik iltimasları ve atadığı valilerden duyulan memnuniyetsizlik ihtilafı derinleştirmiş ve muhalefeti fiili bir hale dönüştürmüştür. Bir grup Müslüman tarafından Hz. Osman öldürülmüş, akabinde Medine ahalisi Hz. Ali'ye devlet başkanı olarak biat etmiştir. Bu olaylardan sonra İslam tarihinde siyasi talepler, çekişmeler, savaşlar ve ayrışmalar hiç bitmemiştir. İktidar talebi olan muhalifler, bu amaçlarına ancak mevcut halifeyi devirmekle ulaşabilirlerdi. İktidar ile muhalefet arasında ayrılık Hz. Ali zamanında daha da derinleşmiştir. Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra ortaya çıkan Hariciler, meşru Halife olan Hz. Ali'yi tekfir ederek onun siyasal meşruiyetinin olmadığını ilan ettiler. Allah için halifeye, hak ve adalet için idarenin (hükümet) yanlış ve yanlı tutumuna ve haksızlığına karşı muhalefet ettiler.³⁸ Hz. Ali bir taraftan kendi toplumundan ayrılan Hariciler diğer taraftan Hz. Osman'ın katillerini bahane ederek biat etmeyen Ümeyyeoğullarının muhalefeti ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Hz. Ali'nin bir harici tarafından şehit edilmesinden sonra Ümeyyeoğulları iktidarı ele geçirmişlerdir. Bu süreçten sonra en kapsamlı muhalefet Ali oğulların ve yandaşlarının (Şia) yürüttükleri muhalefettir. Şiiler hilafetin Ali ve oğullarının hakkı olduğunu dillendirerek temel amaçlarının iktidarı ele geçirmek olduğunu deklare etmişler ve

³⁷ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. M. Yusuf ed-Dekâke, (Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 2003), II/189-195.

³⁸ Julius Welhausen, *İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dini-Siyasi Muhalefet*, Çev.: Firkat Işıltan, (Ankara: 1996), 16.

bunu gerçekleştirmek için ciddi mücadeleler vermişlerdir. İslam tarihinin en travmatik hadiselerinden biri olan Kerbela faciası ilk dönem İslam toplumunda ciddi rahatsızlıklar meydana getirmiştir. Bu rahatsızlığını fiili olarak göstermeyenler, onu vicdanlarında yaşattılar. Kerbela olayı ile Emevi Hanedanına karşı tenkit ve isyan (muhalefet) toplumsal tabanda daha da yaygınlaşmıştır. Kufe ve Basra merkezli birçok isyan yaşandı. Şiiler, Hariciler, Abbasiler, bazı komutan ve valiler Emevi yöneticilerine karşı birçok muhalif eyleme giriştiler. Emevilere karşı yapılan isyanlar, Ümeyyeoğullarının Arapçılığı yüzünden Mevalilerin yoğunlukta olduğu Irak ve İran havzasında çok fazla destek bulmuştur.³⁹

Muaviye'nin, Hz. Ali ile savaşa çıkışını Allah'ın kaza ve kaderinin bir gereği olduğunu söylemesi⁴⁰ toplumsal muhalefeti kırmanın ve azaltmanın yolu olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Devletin yöneticileri, meşruiyetlerini dini bazı kavram ve referanslarla sağlamaya çalışarak toplumda muhalefetin filizlenmesini engellemek veya azaltmak için çaba sarf etmişlerdir. Emevilerin cebr anlayışı bu yaklaşımın bir sonucudur. Emevi ve Abbasi yöneticilerinin kendileri için Allah'a veya dine matuf sıfatlar kullanmaları da bu amacın bir gereğidir. Halifelerin kullandıkları "halifetullah fi'l-ard" (Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi), "eminullah" (Allah'ın güvendiği), "el-İmamı'l-mustafa (seçilmiş, seçkin önder) gibi sıfatlar, iktidarlarının teolojik olarak temellendirme çabalarıdır. Bu nitelendirmeler (sanlar), Emevi veya Abbasi yönetimini destekleyen hatipler, şairler ve kassas denilen vaizler tarafından kullanılarak yaygınlaştırılmıştır.⁴¹ İktidarı elinde bulunduranlar bu yolla kendilerine olan muhalefetin dinen doğru kabul edilemeyeceğine halkı ikna etme arayışında olmuşlardır. Sultani/halifeyi Allah'ın yeryüzündeki halifesi ya da gölgesi olarak telakki etmek, muhalefete imkân tanımaz. Gölge aslın yansımasıdır. Asıl Allah olduğuna göre gölge de neredeyse o konumdadır. Bu durumda toplumsal tabandan iktidara yönelik bir muhalefet meşru olmaz.

İslam'da itikadi ekollerin din ile siyaset arasında kurdukları ilişki onların muhalefete imkân verme durumlarına ilişkin bir fikir

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam I*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 241-255.

⁴⁰ Muhammed Âbid el-Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev.: Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yay., 1997), 589.

⁴¹ Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 592.

vermektedir. Hz. Ali'nin taraftarı olan Şia, imameti sadece Ehl-i Beyt'in hakkı olarak değerlendirmiş ve erken tarihlerde olmasa da onu nübüvvetin devamı olarak telakki etmiştir. Hz. Peygamberin dindeki varisi konumundaki bu algı, muhalefete imkân tanımaz. Onlara göre muhalefet, Ali ve oğullarının hakkı gasp edildiği için yapılmalı, iktidarın tekrar onların eline geçmesi için her türlü mücadeleye verilmelidir. Bu nedenle Şia'nın çok farklı ekollere, anlayış ve mücadele yöntemlerine şahit olmaktadır. Hz. Ali'den sonra ege-menliği ele geçiren Emevilere karşı iktidarın nas ve tayinle Ali ve oğullarının hakkı olduğunu savunan Şia ile iktidarın nesebe değil adalet sahibi bütün Müslümanların hakkı olduğunu savunan Hariciler, dini argümanlarla konuşan ilk kelami/siyasi ekoller olmuşlar. Emevilerin sürekli takibatına maruz kalan Ali oğulları (Şia) ve Hariciler, İslam siyaset tarihinde örgütlü muhalefetin ilk temsilcileri olmuşlar ve muhalefetlerini değişik şekillerde ortaya koymuşlardır. Bu hem fikirlerine hem de iktidarı ele geçirmek için mücadele anlayışlarına da yansımıştır. Müslüman toplumda muhalefetin gayri meşru kabul edilmesi, bunu yapanların toplum birlikteliğini, ümmet fikrini zedelediği suçlamalarına maruz kalması önemli bir problemdir. İktidarın varlığını sürdürmek adına uyguladığı baskı politikaları muhaliflerin şiddete eğilim göstermelerine götürmüştür. Şiddet, hem fikri hem de siyasi hareketi marjinalleştirir. Bu marjinalleşmenin ilk yaşandığı oluşumlar Şia ve Havaric'tir. Havaric "tekfir" ideolojisi ile marjinalleşirken,⁴² Şia'nın bazı grupları da Hz. Ali'nin imametini elinden alan ve kabul etmeyenleri tekfir ederek –hatta bazı marjinal fırkalarında Ali'ye "ilahlık" ve "masumluk" iddiasında bulunarak- marjinalleşmişlerdir.⁴³

İslam düşüncesi içerisinde iktidar meselesini nesebe, vasiyete, mirasa ait görmeler dışında, ümmete ait görenler de vardır. Emeviler ve Abbasiler hilafeti Kureyş'in tekelinde görmüşlerdir. Hariciler ise imameti soy, nesep ve vasiyete değil adalete ve yönetim becerisine bağlamakta ama icmayı şart görmektedir. Kaderi ve Mürci kabul edilen Gaylan ed-Dımeşki ise iktidar meselesini tüm ümmete ait bir mesele olarak görmektedir.⁴⁴ Mutezile ekolü de imameti halka ait bir mesele olarak görmektedir, devlet başkanının adil ve yönetim

⁴² Nevbahtî, *Fıraku's-Şîâ*, 6, 14.

⁴³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîâ*, 19-24; Ebi'l-Hüseyn M. b. Ahmed Abdurrahman eş-Şafi Malatî, *et-Tenbih ve'r-Reddi Âla Ehva-i Bid'â*, (Beyrut: Mektebet'i-Maârif, 1968), 156-158; Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, 31.

⁴⁴ Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, 614.

becerisi yüksek Müslümanlardan olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Şayet devlet başkanı adaletten saparsa, ehliyetini kaybederse şartlar oluştuğunda devlet başkanını değiştirmek gerekir. Hilafeti, Kureys'e öncelik vermekle birlikte ehil tüm Müslümanların bir hakkı gören Ehl-i Sünnet Şia'daki kadar olmasa da, siyasal otoriteye dini bir zemin vermektedir. Ehl-i sünnet ekolü "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, elçisine itaat edin ve sizden olan yetki sahiplerine de itaat edin"⁴⁵ ayetini referans kabul ederek yöneticiyi itaat etmeyi bir gereklilik ve zorunluluk kabul etmişlerdir. Hasan Hanefi, Müslüman geleneğindeki otoriteryen anlayışla Eş'arilerin, dilediği gibi tasarrufta bulunan Kadir-i Mutlak tanrı inancı arasında bir ilişki kurar.⁴⁶ Bununla birlikte genel olarak şu söylenebilir. Hariciler, Mutezile ve Ehl-i Sünnet (Şiiler istisna, onlara göre nass ve tayinle olur) devlet başkanlığı meselesini ümmete ait bir mesele olarak telakki etmektedir. Müslümanların düşünce geleneğinde üretilen teorilerdeki esneklik, var olan siyasi gerçekliğe yansımıştır. Nesebe dayanan saltanat geleneği siyaset kurumunun bu teorilere göre şekillenmesine imkân vermemiştir. Dolayısıyla muhalefette siyaset kurumu içerisinde kurumsal olarak yer bulmamıştır. Ancak bir kısım Müslüman âlimler, dini bir sorumluluk gereği devlet yöneticilerine yönelik uyarı ve eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu örgütlü bir faaliyetten ziyade dini ve vicdani bireysel bir tepkidir. Bir kısım düşünürler devlet yöneticilerine kılavuzluk yapacak nitelikte eserler telif etmişlerdir.

İslam düşünce tarihinde ana hatlarıyla iktidara yönelik üç tür siyasi tavrın ortaya konulduğu görülmektedir: Bu üç tavidan birincisi Haricilerin tutumudur. Fırsat ve imkân bulduklarında, güç yetirebilirlerse ayaklanıp iktidarı devirip ehil birisine teslim etme yaklaşımıdır. Bu tutum devrimci (sevra) tavidır. İkincisi Mürcie'nin yaklaşımını benimseyen Ehl-i Sünnet'in tutumudur. Bu yaklaşımı benimseyenler, iktidarın varlığına ve uygulamalarına karşı sabırlı olmayı telkin edip toplumun siyasi ve dini birliğinin korunması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Üçüncü tavır olan temekkün ise devrim ile sabır ekolu arası bir yer tutarak şartlar oluştuğunda ve güç yetirebildiğinde devrim de dâhil her türlü muhalefet örneği

⁴⁵ Nisa, 59.

⁴⁶ Recep Ardoğan, "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VIII/2, 2004, s. 177.

verilebilir. Bu son tavır alma şekline Mutezile'nin yaklaşımı örnek verilebilir.⁴⁷

İlk dört halifeden hiçbirisi bir önceki devlet başkanının seçildiği gibi seçilmemiş ve göreve başlamamıştır. İlk dört halife sırasıyla İstişare, tavsiye/telkin, komisyon/şûra ve Medine ahalisinin genel biatı ile devlet başkanı olmuşlardır. Devlet modeli, yönetici seçimi ve denetim sistemi gibi önemli konularda, Kur'an ve Sünnet'in herhangi bir belirlenimde bulunmaması, bu konuların içtihadı bir alan olduğunu ortaya koymakta ve sorumluluğu Müslümanların omuzlarına yüklemektedir. Müslüman âlim ve siyasetçiler, teorik ve pratik açıdan adil bir yönetim belirlemeyi, hak ve hukuka uygun bir mekanizma oluşturmayı, uygulamaların hak ve adalet üzere olduğunu denetleyecek bir sistem kurmayı esas almalıydılar. Bunu yaparken toplumsal yapı ve ihtiyaçlar dikkate alarak siyasete yönelik tartışmaları aktif tutmalıydılar ki doğrunun arayışı ve uygulamaların denetimi sağlansın.

İslam siyaset tarihinin hiçbir döneminde kurumsal mekanizmaya dönüşen bir muhalefet olmamıştır. Bu devletlerin yönetim biçimlerinin imamet, hilafet, saltanat yapısından kaynaklanan bir durumdur. Bu yönetimler, otoriter bir nitelik taşıdıklarından dolayı, danışma/istişare meclisi özelliklerini taşıyalar da genel olarak tek sesliliğin egemen olduğu bir çizgide siyaset üretmişlerdir. İktidarın yönetiminden memnun olmayanların veya iktidara talip olanların önünde isyan etmekten başka seçenek kalmamıştır. Bu nedenle İslam tarihinde birçok isyan yaşanmıştır. İktidardan rahatsız olanların örgütlü olarak devlet yöneticilerinin politikalarını benimsemeyen ve yerine alternatif bir yönetim öngörenlerin başvuracakları tek yol, mevcut iktidarın meşruiyet problemi taşıdığını ve onun devrilmesini talep etmektir. Bunun tek yolu da isyanlarla mevcut siyasal otoriteyi zayıflatıp devirmektir. Ancak son iki asırda Batıda yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik değişiklikler, tüm dünyanın siyaset mekanizmalarını derinden etkilemiş, devletler ve milletler bazı yeni arayışlara zorunlu olarak girişmişlerdir. Bu süreçte muhalefet, yasal bir zemine dayanarak var olan iktidara alternatif bir iktidar seçeneği olarak benimsenmiştir. Bu fikir krallık, saltanat ve

⁴⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, s. 33.

dini otoritelere dayanan geleneksel yönetim sistemlerinin yerine çoğulcu ve katılımcı yönetim biçimlerinin tercih edilmesine yol açmıştır.

Sonuç

İslam'ın muhalefet olgusuna bakışı, muhalefetin kime, niçin ve nasıl yapıldığına bağlı olarak zorunlu, gerekli, yanlış şeklinde bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Muhalefet, siyasal ve toplumsal bütünlüğü zedeleyici, düzeni ifsat edici bir amaç ve çaba ile yapılıyorsa İslam'ın bunun olumlu görmesi beklenemez. Ama muhalefet dinin makâsıdını gerçekleştirmek, egemen anlayış veya iktidarın görüş ve politikalarından daha doğru alternatif bir görüş ve politika üretmek, onlara denetim sağlamak, yanlışları düzeltmek, zulmü engellemek ve benzeri gayelerle yapılırsa pozitif anlam yüklü bir kavram haline dönüşür. Devlet, toplumun kurumsal işlerini sevk ve idare eden en büyük aygıt olduğuna göre bunun doğru ve adil bir siyaset modeli üzere işlemesi bir gereklilik arz etmektedir. Günümüz dünyasında böyle bir modelin olması için iktidar kadar muhalefet de gereklidir.

İslam düşünce ve siyasi tarihi esas alındığında, muhalefetin fikri ve siyasi yönünün bulunduğu görülmektedir. Müslüman düşünürlerin kelim, felsefe, tasavvuf, fıkıh ve tefsir gibi İslami ilimlerde ürettikleri düşüncenin çeşitliliği, fikri muhalefetin teorik bir zenginlik olarak benimsendiğini göstermektedir. İslam tarihinde uzunca bir süre düşüncenin dinamik bir şekilde varlığını sürdürmesinde Müslüman düşünürler arasında yaşanan ihtilaflar üzerinde gerçekleşen münâzara, mu'âraza, cedel ve reddiyelerin önemli bir etkisi vardır. İslam siyasi tarihinde ise muhalefetin, yönetim sistemlerinin imkân vermemesinden kaynaklanan bir meşruiyet krizi yaşadığı söylenebilir. İslam siyaset tarihindeki imamet, hilafet, saltanat modelleri, meşruiyetlerini dini zeminde aradıkları için zamanla bu yönetim modelleri dini bir kimlik kazanmıştır. Siyaset modellerinin dini zeminde kendilerine yer bulma çabaları, yöneticilerin kendilerine olan muhalefeti en aza indirmeye ve otoritelerine meşruiyet kazandırma düşüncesinden hareketle ortaya konulmuştur. Dini bir kisve biçilmiş yönetim modeli, toplum nezdinde kendilerine yapılacak eleştiriyi minimize edecektir. Şu bir gerçektir ki tek elden yönetimlerde muhalefet çoğu zaman bağılık, asilik, ihanet ile nitelendirilmiş ve dönemin siyasi erkleri tarafından ötekileştirilerek marjinalize ya da terörize edilmiştir. İslam siyaset tarihinde de durum bundan pek farklı olmamıştır. İktidarı elinde bulunduran güç,

siyasal otoritesinin meşruiyetine ilişkin tartışmaları kabul etmemiş, bu eleştiriyi yapanları asi ve bağı olarak niteleyerek güç kullanmış, siyasal bir alternatif olmasını engellemeye çalışmıştır.

Kaynakça

- Alevânî, Cabir. *İslâm'da İhtilâf Usûlü*. Terc.: Abdulhalim Ural, İstanbul: Risale, 1991.
- Ardoğan, Recep. "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VIII/2, 2004, s. 171-189.
- Başoğlu, Tuncay. "Tefrika", *DİA*, XL, İstanbul 2011.
- Cabiri, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfat*. thk. Nasruddin Tunusi. Kahire: 2007.
- Eş'arî, Ebu'l- Hasan. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: 1980.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam I*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk.: M. Yusuf ed-Dekâke. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 2003.
- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-İhya Turasi'l-Arab, 3. Baskı, trs.
- İbn Seyyid el-Batlayusi. *el-İnsaf*. thk.: Muhammed Rıdvan Daye. Suriye: Daru'l-Fikr, 2003.
- İsfahânî, Râgıp. *el-Müfredatu elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009.
- İzmirli İsmail Hakkı. *İlm-i Hilaf*. İstanbul: Dar Saadet, 1330.
- Kardavî, Yusuf. *İhtilâflar Karşısında İslamî Tavr*. Çev.: Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2. Baskı, 1996.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1969.
- Malâti, Ebü'l-Hüseyin. *et-Tenbih ve'r-Reddi Âla Ehvâi Bid'â*. Mektebet'i-Maârif, Beyrut 1968.
- Mustafa, Nevin Abdulhâlîk. *İslam Düşüncesinde Muhalefet*. Çev.: Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 2001.
- Nevbahti, Hasan b. Musa. *Fıraku's-Şiâ*. thk.: Helmut Ritter. İstanbul: 1931.
- Öge, Sinan. "Usûlu'd-Dinde İhtilafın Hükümü ve Eleştirisi". *Ekev Dergisi*. 11/33, Güz 2007, ss.107-120.
- Özen, Şükrü. "İhtilaf" md., *DİA*. XXI, İstanbul 2000.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mutezile*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Şafak, Ali. "Bağy", *DİA*, IV, İstanbul: 1991.
- Şehristani, Ebi Feth M.b. Abdulkерim b. Ebi Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. I-II, thk.: Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur. Beyrut: Daru'l-Marife, 2001.

Wellhausen, Julius. *İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet*. Çev.: Fikret İşıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.



Mekke'de Hz. Muhammed'in (sav) Muhalefeti

Levent ÇAVUŞ*

Prophet Muhammad's (pbuh) Opposition in Mecca

Citation/©: Çavuş, Levent, (2018). Prophet Muhammad's (pbuh) Opposition in Mecca, Milel ve Nihal, 15 (2), 84-107.

Abstract: After Prophet Muhammad (pbuh) began preaching Islam in Mecca, it caused a conflict between him and the governors of Mecca. Meccan society, which was a society of tradesmen and women who were tolerant to other beliefs and religions, conducted of a deadly war against Islam. The harsh reaction of the Jahiliyyah community to Islam cannot be understood within a paradigm that labels revelation and Muslims as the supreme good, and the Meccan infidels as supreme evil. Such cliché approaches render the activities, goals, opposition and struggle of Prophet Muhammad (pbuh) incomprehensible. It was Prophet Muhammad's purpose to reform the corrupt religious understandings of Mecca and to re-establish the structure of government which justified itself through these corrupt religious understandings. On the part of the Meccan infidels, the reason of war on Islam was not differences in understanding religion, but the escalating risk of a spreading revolution with the new Muslim community and Prophet Muhammad as their leader. Prophet Muhammad questioned the Meccan governing body that justified itself with idolatry; defines being a Muslim as rejecting the idols and the governing body of Mecca. This was the meaning of the life-or-death situation on the part of the Meccans.

Keywords: Muhammad (pbuh), Mecca, opposition, jahiliyyah.



* Araştırmacı [leventcavus35@hotmail.com].

Atıf/©: Çavuş, Levent, (2018). Mekke’de Hz. Muhammed’in (sav) Muhalefeti, Milel ve Nihal, 15 (2), 84-107.

Öz: Hz. Muhammed’in (sav) Mekke’de tebliğe başlaması, bir süre sonra toplumu onunla kıyasıya savaş durumuna getirdi. İlişkide bulundukları farklı inanç sahiplerine karşı toleranslı davranabilen, tüccarlığın yaygın olduğu Mekke toplumu, nebevi tebliğe karşı ölüm kalım mücadelesi başlattı. Cahiliye toplumunun bu sert tepkisi, tebliğin ve Müslümanların iyi, Müşriklerin kötü oluşları şeklinde klişelerle tanımlanıp geçilmemelidir. Bu tarz klişe yaklaşımlar peygamberin öğretisini, Mekke’deki faaliyetini ve hedeflerini anlaşılmaz kılmaktadır. Nebevi tebliğ, Mekke merkezinde bozulan din algısına müdahale ile onu ıslah etmeyi; sapkın din anlayışını dayanak olarak kullanan Mekke’deki yönetim-itaat yapısını sahil olana göre yeniden kurmayı hedef edinmişti. Mekkeliler açısından kıyasıya savaş durumunun sebebi metafizik inançlardaki farklılıktan çok peygamberin önderliğindeki Müslüman toplumun oluşturduğu yeni yönetim-itaat anlayışının yaygınlaşması riskiydi. Nebevi tebliğin Mekke inancına yönelttiği muhalefet, meşruiyetini ve birlikteliğini putperest kabullerden üreten Mekke yönetimini tartışmaya açıyor, Müslüman olmayı putları ret ile tanımlarken, yönetimin reddini de işaret ediyordu. Mekke yönetim yapısı nezdinde ölümüne savaş durumunun temel sebebi buydu.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Mekke, muhalefet, cahiliyye.

Giriş

Hz. Muhammed (sav) kırk yaşına gelince, yaklaşık olarak Miladi 609 yılında İslam’ı insanlara anlatmak üzere "ilahi tebliği" almaya başladığını ilan etmişti.¹ Toplumunun saygın bir ailesine mensup, ahlaki vasıflarıyla tanınan biriyken, Nebevi tebliğin başlamasından sonra Mekke’de neler oldu ki, toplumu onunla kıyasıya çatışmaya girdi. Bu değişik açılardan incelenmeyi hak eden bir konudur. Peygamber’in (sav) Mekke’de çatışmaya sebep olan muhalefetini anlamaya yönelik araştırmalar ve çabalar, genelde hamasi duygular yahut metafizik kurgular arasında kaybolup gidiyor. Bu durum, Mekke’de neler olduğunu anlaşılır kılmak bir tarafa, bizzat peygamberi anlaşılmaz kılıyor, meseleyi mitolojik bir anlatıya dönüştürüyor. Peygamber’in (sav) karşıtlarını akılsız, cahil, kaba, kötü, vahşi vb. ezber ifadelerle, değersizleştirme İslam’ı ve Müslümanları yüceltmez. Ayrıca bu, günümüzde de Mekke’de olup bitenleri anlamının önündeki temel engellerden olmaktadır.² Peygamber’in (sav)

¹ Muhammed İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, çev. Sezai Özel, İstanbul, Akabe Yayınları, 1988, s. 191.

² Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine," *Milal ve Nihal*, 2007, 4/ 3; Fadime Arslan, "Peygamber’in Hayatıyla İlgili Popüler Kitaplar Üzerine Değerlendirmeler," *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, s. 26.

Mekke’de risâlet ile görevlendirilmeden önceki ve sonraki hayatında toplumuyla kurduğu ilişkisini ve toplumunu sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutmak, birçok hususun doğru anlaşılmasının ön şartıdır.

Hz. Muhammed (sav) risâlet öncesi hayatında akrabaları ve mensubu olduğu toplum nezdinde itibarlı, güvenilir, cesur, müşfik, yakınlarına düşkün olarak şöhret kazanmışken, risâlet sonrası canına kast edilecek denli düşmanlığa, iftira ve ithamlara muhatap oldu. Bunun sebepleri konusunda sağlıklı tespitler yapmak O’nun duyurusunun mahiyetini, bu uğurda takip ettiği stratejisini kavramayı mümkün kılar. Peygamber’in (sav) vazifesi ve mesajını yaymak için takip ettiği yöntemi doğru anlaşılırsa, her zaman diliminde rehberliği işlevini yerine getirir. Bu İslam’ın da doğru kavranmasının zeminini oluşturur. Yaygın olarak ortada dolaşan ‘hikâyemsi’ bilgiler ve ‘efsanevi bir varlığa has’ hatalı anlayışlar, gerçeğine uymayan bir peygamber telakkisine, dolayısıyla sapkın davranış ve algı şekillerine sebep oluyor. Konuyla alakalı çarpık örnekler tarihimizde ve günümüzde alabildiğine çoktur. Onun Mekke’de peyderpey nazil olan vahyin yönlendirmesiyle, İslam davasının o günkü sosyal pratiği nasıl değerlendirdiği ve ona nasıl stratejik ve taktik karşılıklar verdiğini tespit etmek önemlidir. “Peygamber (sav) toplumunu neye çağırdı, toplumunda neye muhalefet etti, tebliğ ettiği öğretilerin nesine muhalefet edildi?” şeklinde çapraz bir inceleme ile Mekke’de neyin nasıl olduğunu açmak, bu günkü sosyal durum ve pratiklerle ilgili nasıl tavırlar geliştirilebileceğinin ve oluşturulması gereken karşılıkların neler olabileceğinin ipuçlarını bize verir.

Peygamberlik öncesi Mekke toplumu, “cahiliye toplumu”, yaşadıkları dönem de “cahiliye dönemi” olarak tanımlanmıştır. Doğal olarak peygamberle vücut bulan İslam’ın tebliği cahiliyeye genel manada muhalefet eden temel bir özelliikle tanımlanır. Cahiliye kavramsallaştırması, esas vurgusu kültürel dönüşüme ve Allah’tan gelen değer mahiyetli bilgiye, muhalif duruşa, bu özelliğiyle kişisel ve toplumsal münasebetlerde vahye dayanmayan eskiyi sürdürme ısrarını ifade etmek üzere, hem dönemin, hem de bu özelliğin kişisel ve toplumsal ismi olarak kullanılmaya başlanmıştı.³ Cahiliye devrinde câri olup da İslam’da da devam ettirilen örf, adet ve inanışlar söz konusu olduğuna göre demek ki Peygamber’in (sav) cahiliye

³ Levent Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açıdan ‘Cahiliye’,” *Milel ve Nihal*, 2016, 13/1, ss. 44-69.

toplumunda muhalefet ettiği ve etmediği hususlar söz konusudur. Hz. Peygamber (sav) Mekke'de kırk yaşına kadar toplumun değerlerine ve yaşam tarzına muhalefetiyle bilinen bir şahsiyet değildi. Risalet vazifesiyle görevlendirilmesinden sonra da toplumun tüm değerlerine ve sosyal hayat yapısına toptan muhalefet etmemiştir.

Hz. Peygamber'in (sav) amacını, içinde yaşadığı toplumun tüm örf ve adetlerini, değer yargılarını baştan aşağı silip yenilerini ikame etmek şeklinde anlamak, gerçeği ifade etmez; hatalı bir İslam algısına kapı açar. Bu hata o günün Mekke'sini, özellikle Mekke devrinin ilk döneminde peygamber ve toplumu arasındaki ilişkiyi anlamaya engel teşkil eder. Bunun sorgulanması, Mekke'de peygamberle birlikte yaşayan ve ona tâbi olup onun mücadelesine katılan ilk Müslüman topluluğun mücadelesinin neye tekabül ettiğini, "cahiliye" kavramsallaştırmasının neyi ifade ettiğini anlamayı mümkün kılar. Cahiliye kavramının o gün teşekkül etmekte olan Müslüman zihniyetinde neye karşılık geldiği konusunun yüzyıllar sonra bile değişik yaklaşım ve yorumlamalarla tartışılmaktadır. Nebvi tebliği doğru anlamak, karşıtlarını ve İslam'a ölümüne karşı çıkış sebeplerini de sağlıklı kavramayı gerektirir.

Bu çalışma, Mekke'de nebevi tebliğin toplumuna muhalefeti- nin stratejisini analize dair bir denemedir. Dolayısıyla Peygamber'in (sav) tecrübesini yerli yerince değerlendirmek, başka mensubiyetlerle bir arada yaşama veya onların iktidar olduğu ortamlarda bulunma durumunda, Müslümanlığın nasıl bir duruş oluşturması gerektiği arayışlarına katkı üretmektir.

Mekke'nin o günün ticaret yollarının üzerinde bulunuşu,⁴ Mekke toplumunun neredeyse tamamının ticaret ile ilgili oluşları, "îlâf"⁵ ve diğer sosyal etkileşimler, Kâbe'nin Arap yarımadasındaki özel durumu,⁶ bunların Mekkeliler üzerindeki etkileri ve onların çevre ilişkilerine kattıkları düşünüldüğünde, Mekke toplumunun kapalı bir toplum⁷ olmadığı açıkça ortadadır. Mekke toplumu,

⁴ Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 10/2, ss. 97-122.

⁵ Emin Işık, "Kureyş Suresi İçin Bir Tefsir Denemesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985/3, s. 9.

⁶ Veysel Kasar, "Tevhidin Şiarı Olarak Kâbe," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, 10/51, ss. 1254-1268.

⁷ Cengiz Kallek, "Pazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34, Ankara TDV Yay., 2007, ss. 194-203.

özelde de Kureyş kabilesinin bölgedeki pozisyonu değerlendirildiğinde “kozmpolit bir sosyal yapı” olduğu tespitini yapmak uç bir değerlendirme olmayacaktır. Değişik milletlerden, dinlerden, sınıflardan ve ırklardan şahısları kapsayan, barındıran, bir Mekke toplumu vardı. Mekke’de farklı din ve ırklardan kişiler öteki olarak tanımlanıp, onlara düşmanca tavır alınmamaktaydı. Kölelik, ticaret ve başka sebeplerle Mekke’de ikamet eden yabancılardan bahsedilmektedir.⁸

Farklı sosyal sınıflardan yabancı unsurların yanı sıra Mekke toplumu ortak değer paydasında toplanmış bir toplum yapısına da sahip değildi. Metafizik âleme ait farklı kabulleri bulunan kimseler pekâlâ toplumun içinde rahatlıkla düşüncelerini ifade edebiliyor ve kendilerine düşmanca muamele edilmiyordu. Hristiyan köleler, Yahudi inancına mensup tüccarlar,⁹ Yemenliler, Habeşistanlılar Mekke’de rahatça ticaretlerini yapmakta hatta zorunlu veya tercihen Mekke’de ikamet edebilmektedirler.¹⁰ İslam öncesi Mekkelilerin evlendiği Medinelî Yahudi kadınlardan da söz edilmektedir.¹¹ Özellikle panayırlarda¹² neredeyse tüm bölge kabileleri ve sair milletleri bir arada görmek mümkündü. Mekke kabile toplumu hem yabancı mensubiyetleri dışlamayan hem de kendi genel Arap-kabile bünyesi içinde veya kabileler arasındaki farklı din ve değer yapılarına bağlanmış mensuplarına karşı müsamahakâr,¹³ toleranslı bir tutumla kuşatıcı olabilmektedir. Fakat Mekke’de hemşerileri Hz. Muhammed’in (sav) tebliği karşısında bu esnek duruşu ortaya koymadılar, ölümüne çatışan muhalifler durumuna geldiler.¹⁴

⁸ Montgomery Watt, *Muhammed Mekke’de*, çev. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara, A.Ü.İ.F., 1986, s. 175.

⁹ İsmail H. Atçeken, “Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet’te Yahudiler,” *İSTEM* 2004, 2/4, ss. 105-128.

¹⁰ Emrah Dindi, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2014, s. 224.

¹¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, Beyan, 2004, c. 1, s. 592.

¹² Murat Sarıcık, “Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 2/31, ss. 109-140.

¹³ Mustafa Öztürk, ed., *İslam Öncesi Arap toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku*, 2011, ss. 234-35; Ramazan Boyacıoğlu, “Muhammed’in Vahiy Öncesi Dönemi,” *C.Ü.İ.F. Dergisi*, 2001, 5/1; Bünyamin Erul, “Varaka b. Nevfel” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yay., 2012, c. 4, ss. 517-518.

¹⁴ Geoffrey R. D. King, “İslam Öncesi Dönemde Kâbe’deki Resimler,” çev. Ayşe Erşay Yüksel, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 57/1, ss. 175-194.

Hz. Muhammed’in (sav) risâletten önce toplumunun dini kabullerine muhalefeti ile ilgili olarak onun putlara ibadet etmediği, tabiin döneminde daha güçlü bir şekilde ifade edilmiştir. Bunlar sterilize edilmiş seçmeci peygamberlik öncesi anlatıları olarak değerlendirilseler de açık olan husus Peygamber’in (sav) nübüvveti öncesi hayatında özellikle din ile ilgili herhangi bir krize sebep olan biri olarak anılmamıştır. Bilakis o peygamberlik öncesi hayatında birleştirici, husumetleri gideren, çözümler üretmesi, emin kişiliği, haksızlıklara karşı oluşan beraberliklere katılıp destekleyişi gibi vasıflarıyla anılır.

Peygamberlikten önce Mekke’deki toplumun dini kabulleri çerçevesinde ibadet veya ibadet kastı taşıyan kurban kesme veya benzeri ritüellere katılıp katılmadığına dair tartışmalı rivayetler olsa da¹⁵ Hz. Muhammed (sav) Mekke’de toplumun inancına itiraz taşıdığı açmış olmakla ünlenmiş değildi. Hâlbuki Mekke’de dini kabulleri ciddi anlamda tartışan, onları reddeden, sapıklıkla suçlayıp alaya alan kimseler mevcuttu. Hatta bireysel itirazlar kısmen küçük arkadaş grupları şeklindeki beraberliklere dönüşebiliyordu.¹⁶ Buna rağmen onlara toplumsal bir tavır alındığı ve onların dini tercihleri ve muhalif duruşları sebebiyle Hz. Muhammed’de (sav) olduğu gibi, toplumda çalkantılar meydana geldiği vaki değildir. Mekkeliler yabancı veya kendilerinden saydıkları kişilerle dini telakkileri konusunda ayrılığa düştükleri durumlarda tolerans gösterebilmekteydiler.

Peygamber’in (sav) Mekke’de mensup olduğu topluluğun içinde onlarla birlikte bazı ibadetleri aynı mekânda ve zamanda yerine getirdiği bilinmektedir. Risâlet öncesi hac ibadetine bazı putperest unsurların karıştırılmış olduğu, farklı farklı putlar için farklı telbiyeler getirildiği ve putların önünde ihrama girildiği, onlara kurbanlar kesildiği gibi içine şirk unsurlarının karıştırıldığı ibadetler söz konusudur. Peygamber (sav) bu telbiyelere tepki göstermiştir.¹⁷

¹⁵ Ali O. Ateş, “Putlara Kurban Kesme ve Allah’tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Peygamber’in Tutumu,” *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, 4; Emine Demil, *Peygamber’in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, 2017, ss. 363-402.

¹⁶ Kadri Yıldırım, “Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında “Su’luk” Şairler Hareketi,” *D.Ü.İ.F Dergisi*, 2001, 3/1; Muhammed İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, çev. Sezai Özel İstanbul, Akabe Yayınları, 1988, s. 177-209.

¹⁷ Ali Aslan, “Bazı Hadislerde Değinilen Cahiliye Devri Hac Uygulamaları,” *Tarih Okulu Dergisi*, 2015, 8/XXII, ss. 63-81.

Câhiliye devrindeki haccın, ihram, telbiye, vakfe, tavaf, sa'y, cemrelerin taşlanması, kurban kesilmesi gibi uygulamaları ihtiva ettiğini bilmekteyiz. Fakat telbiye örneğinde olduğu gibi bu uygulamaları şirk unsurları ile karıştırarak hac ibadetini tevhidi çizgisinden sapırmış durumdaydılar.

Hikmet ve fazilet sahibi insanlarla ilgili nakiller, cahiliye şiirinden bir kısım örnekler, Hz. Muhammed'in (sav) tebliğinden evvel de Mekke toplumunda ve yarımadada tevhid ve ahiret inancını benimseyen kimselerin varlığını ifade eder.¹⁸ Mekke toplumu bunları yadırgamamış tehdit olarak algılamamıştı. Böylesi kültürel bir vasatın risalet ile Hz. Muhammed'i de kabullenmesi beklenirdi. Peygamber'in (sav) de putlara tapmayı, muhalif duruşu, ibadetlerini şirk unsuru hususları dışlayarak ifa edişi, müşrikler nezdinde, saygın bir Mekkeli olarak itibarını da ailesinin itibarını da zedelememişti.¹⁹ Yaptıkları, Mekke toplumunu çatışmaya sokacak türden itirazlar olarak algılanmamıştı. Tercih ettiği uygulamalarda, bunlar her ne ise, onu Mekke toplumuyla ölümüne çatışmaya sokacak krizlere sebep olmamıştır. Muhtemeldir ki cahiliye devrinde de bir kural olarak var olduğu ifade edilen boy abdesti, oruç, itikâf, kurban gibi ibadet ve ibadet kastı ile ifa edilen davranışları da Peygamber (sav) risâlet öncesi biliyor ve uyguluyordu. Dihlevi'nin ifadesiyle "Hz. Muhammed (sav), İsmailoğullarını ıslah için gönderilmişti."²⁰ Kaldı ki Kureyş, İbrahimî dine mensup olmalarıyla övünen bir kavimdi.

Cahiliye devrinde cünüplük sebebiyle gusül abdesti almak gerektiği ve abdestin bilindiği, peygamberin namazına biçim olarak benzemese de ibadet kastı taşıyan davranışlarının bulunduğu ifade edilmiştir²¹. Keza Arapların hac ve umreyle ilgili ritüellerinin önemli bir kısmı İslam'dan sonra da devam etmiştir. Fakat nerdeyse bütün

¹⁸ Öztürk, *İslam öncesi Arap toplumunda Ahval-i Şahsiyye Hukuku*; Şah Veliyyullah Dihlevi, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, 2 /1, s. 460.

¹⁹ Ateş, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Peygamber'in Tutumu," s. 374; İbnü'l Kelbi, *Putlar Kitabı*, Ankara, AÜİF Yayınları, 1969, s. 32.

²⁰ Dihlevi, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, s. 457.

²¹ İbn-i Hişam, *Hz. Muhammed'in Hayatı (es-Siret'ün-Nebeviyye)* çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s. 141; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul, Beyan, 1996.

bu ibadetlere şirk unsurları bulaştırmışlardı. Risalet öncesi peygamberin şirk unsurları içermeyen kabul ve uygulamalarla alakalı bir muhalefeti söz konusu olmamıştır.

Cahiliye devrinde içkiyi kendisine haram kılan kişiler vardı; Peygamber'in (sav) de hiç içki içmediği ve putlara ibadet etmediği konusunda genel bir kabul söz konusudur. Burada dikkat edilmesi gereken husus Peygamber'in (sav) vahiyyle haram kılınmadıkça, gündelik hayatta Mekke'deki muhataplarının tercihlerine muhalefet ve müdahale etmemiştir. Hâlbuki Kusay'dan itibaren Mekke'de içkiye karşı bir söylemin bulunduğu ifade edilmekte²² ve Peygamber'in (sav) kendisi de içki içmemekteydi.

Fıtraten kabul edilemez haksızlıklara toplumdaki faziletli kimselerle beraber itiraz ediyor ve onların telafisi sadedinde cemiyetlere dâhil oluyordu. Dolayısıyla risâlet öncesi Hz. Muhammed'in (sav) kime benzediği söylenecek olsaydı o toplumundaki faziletli kimselere benzemekteydi değerlendirmesi yapılabilir. Oryantalistlerin, "Yahudi dinini yenileştirmelerle devam ettirdiği" yorumlarına gerekli cevaplar verilmiştir.²³ Herhangi bir dine mensup veya birtakım adet ve davranışlarını başka mensubiyetlere benzeten veya böyle eleştirilen birisi olmamıştır; bu gerekçeyle Mekke müşrik toplumu tarafından suçlanmamıştır. Yahudi veya Hristiyan olduğuna dair bir kanaat karşıtları açısından da söz konusu değildir.

İbnü'n-Nefis'in (607-687/1210-1288), Peygamber (sav) ile ilgili *er-Risâletil-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebevîyye* adlı risalesinde yapılan izahlara göre, Peygamber Efendimizin, peygamberlikten önce Hz. İbrahim'in dininden başka bir dine mensup olmaması gerekir. Peygamber (sav) ne Yahudi ne Hristiyan, ne de Mecusi'dir ve ne de benzer dinlerden birine mensuptur. Eğer o, peygamberlikten önce, zikredilen dinlerden birine mensup olsaydı, peygamberlik iddiasında bulunduğu anda, o din mensuplarınca, kendi icat ettiği bir dine davet eden bir inkârcı olarak kabul edilirdi. Çünkü o, bu durumda, insanların gözünde halkının dininden ayrılmış, yeni bir din icat etmiş bir kâfir olarak algılanırdı. Bu da insanların ondan uzaklaşmasına sebep olurdu. Eski dini geçerli sayıp kabul etse bile, netice değişmezdi. Nitekim (önceki şeriatı benimsediği için) İsa (a.s.), Yahudilerden böyle tavırlar görmüştür. Buna göre mensup olduğu

²² Dindi, "Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri", ss. 11, 224.

²³ Atçeken, "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler", ss. 105-128.

varsayılan milletin dinini nesh edip tamamen değiştirmesi halinde neler olacağını düşünün! Bu nedenle son peygamber Muhammed'in (sav) başka bir dine mensup olmaması gerekir.²⁴

Hız. Peygamber'in Arapların yadırgamayacağı, hatta olumlu bakacakları İbrahim'in dininden olma iddiası²⁵ risâletten önceki durumuyla çelişmiyordu. Bu Mekke'deki toplumun dinî iddialarıyla da örtüşüyordu. Kâbe, hac, kurban vb. ekseninde oluşup tekrarlanan ritüellerle Mekke dinî algısı, meşruiyet iddiasını İbrahim'e (as) nispet ile delillendirmektedir. Mekke'de konuyla ilgili risâlet sonrası ortaya çıkan tartışma, İbrahim dininin meşrutiyeti konusunda değil, kimin İbrahim'in dininde olduğu konusundaydı. Müşrik din algısı, putperest unsurların içine karıştığı, temel tasavvurunun da genellikle saptığı ritüeller, döngüsel tekrarlar ekseninde devam ettirilmektedir. Bir kitaba dayanmaksızın atalara uymakla aslında İbrahim (as) üzerinden Allah ile irtibatlandırıp kendini delillendirmektedir.²⁶ Bu kitabı olmama, ilahi bir metnin bulunmaması durumu, o dönem Araplarının çevre din algılarından Hıristiyan ve Yahudilikten biçimsel olarak da farklılaşmasının sebebiydi.

İbnü'n-Nefis'ten yapılan alıntıda onun Peygamber'i (sav) halkının dininden ayrılan bir kâfir olarak görülmediği değerlendirilmiştir. Onun ıslah için gönderildiği, Mekkelilerin yanlışlarını düzeltmek; bozulmuş yönlerini ıslah etmek için vazifelendirildiği başkaları tarafından da ifade edilmiştir.²⁷ O halde bunca ortak paydaya ve saygın kişiliğe rağmen Mekke'deki tebliğin, akrabalar dâhil toplumun önemli bir kesimi ile ölümüne bir mücadeleye dönüşmesi olayını nasıl anlamak gerekmektedir? Hız. Muhammed'in (sav) risâlet vazifesi çerçevesinde neye muhalefet etmesi çatışmayı bu noktaya taşımış olabilir?

Anlaşıldığı kadarıyla O Mekke'de pratik gündelik yaşama muhalefet olarak insanları rahatsız edecek bir dayatmayla Mekkelileri tedirgin edecek taleplerde bulunmuş değildi. Hatta ortak paydalar olarak zikredilirse oldukça uzun, Mekke toplumu tarafından kabul

²⁴ Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 265; Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2010, s. 130.

²⁵ "Sonra sana vahyettik: Hanif (muvahhid) olan İbrahim'in dinine uy. O, müşriklerden değildi." (Nahl, 123).

²⁶ Cahid Kara, "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede İbrahim Tasavvurunun Etkisi," *Turkish Studies*, 2016, 11/7, ss. 189-208.

²⁷ Dihlevi, *Hüccetullahi'l-Baliğa*, s. 458.

edilebilir bir liste oluşturmak mümkündür. Risalet görevinin başlangıcında Mekkelilerin hemen düşmanca davranışlar göstermesini gerektirecek bir tehdit olarak algılandığı da söylenemez. Peygamber'in (sav) tebliği başlangıç döneminde genel olarak Allah'ın birliğine iman, kendisinin risaletini tasdik, putlara tapmayı terk etme konularını içeriyordu. Hatta ilk dönemde putların aleyhinde bir beyanat görülmüyordu. Müslümanlar açıktan ibadetlerini icra edemeseler de müşriklerden sert bir muhalefet de görmüyorlardı.²⁸

Mekke'de üç yıl kadar üstü örtülü bir şekilde ama daha sonra alenen yapılan İslam'ı tebliğ faaliyeti başlangıçta çok fazla tepki çekmemiştir. Mekkeliler kendilerini taptıkları putlardan vazgeçirmeye çalışan kimselerle daha önce de karşılaşmış ve bu gibi muhalif aykırılıkların hem uzun ömürlü hem çok etkili olmadığını tecrübe etmiş durumdaydılar.²⁹ "Abdülmuttaliboğulları'nın kendisiyle gökten konuşulan oğlu" diyerek alaya almanın dışında bu dönemde Peygamber'in (sav) fiili bir çatışma durumuyla karşılaştığı söylenmez. Kendisi de Mekke'de kaldığı dönem boyunca kavga etmemiş, muhalefetini fiili mücadele şekline dönüştürmemiştir. Ayrıca tüm Mekke dönemi boyunca Müslümanlara herhangi bir çatışmaya izin verilmediğine dair değerlendirmeler vardır. Ne Peygamber, ne de ona bağlananlar birkaç küçük olay dışında erken dönemde fiili anlamda bir mücadeleye girişmemişlerdir.³⁰

Nübüvvet ile ilgili olarak Mekkelilerin kanaatlerinin ne olduğu yönünde muhtelif değerlendirmeler yapılsa da, görünen o ki bu hususta ehli kitap kültürünün anlatılarından haberdar, ama bunun kabulü hususunda mesafeli bir duruş göstermekteydiler. Aralarından birinin peygamberlik iddiasını soruşturmak, onu sınamak amacıyla

²⁸ Kara, "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede İbrahim Tasavvurunun Etkisi", ss. 189–208.

²⁹ İsmail Pırlanta, "Müşriklerin Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavrılar: Ebû Süf-yân Örneği," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 13/13; İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 170.

³⁰ Yunus Akyürek, "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları," *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/7, ss. 55-72.

ehli kitap bilginleriyle görüşmeleri, samimi bir doğruluk testi arayışı olarak da değerlendirilebilir.³¹ İlk zamanlar Hz. Peygamber'in (sav), eşi Hz. Hatice ve çocuk yaştaki Hz. Ali ile birlikte Kâbe'de namaz kılmasına karışmamışlardı.³² Onun bu davranışları başlangıçta Mekke için krize sebebiyet verecek derecede rahatsız edici yeni bir şey değildi. Hz. Muhammed'in (sav), İbrahim dininden olmayı hedeflemiş, bu arayış içinde kendisine has dini ritüeller geliştirmiş birisi olarak görüldüğü dahi söylenebilir.³³ Hz. Muhammed (sav) Mekkelilerin alışık olduğu şekliyle ve atalarının uygulamaları gibi risâlet öncesinde (*tehan-nus*) Hira'ya çekilmesiyle de bilinen bir karakterdi. Mekkelileri İbrahim'in dininden olmamakla suçlayarak Allah'a nasıl ibadet edeceğini bilmediğini ifade ile bir manada Mekke'deki ibadet ritüellerini geçersiz sayan kimseler de Mekkeliler için sürpriz ve susturulması gereken düşmanlar olarak görülmüyorlardı.³⁴

Nübüvvet ile birlikte ilk vahyin konuları da yaratıcıya, onun yaratmasına, tekrar diriltilmeye, hayatın nasıl başladığına, kıyamete, varlığın yöneticisinin kim olduğuna dikkat çekerek düşündürmeye yönelik konuları kapsamaktaydı. İlk dönemde vahyin konularıyla etkileyici üslubu dikkatleri çekmiş olsa da Mekkeliler için haber değeri olan husus Hz. Muhammed'in (sav) vahiy aldığı iddiası olmalıdır. İlk inen vahyin konuları Mekkeliler için semadan haber alma iddiası kadar çarpıcı değildi.

Varlık anlayışları ve hayat görüşlerine aykırılık içerse de Mekkeliler, Nübüvvet meselesinin başlangıçta, yönetim yapılarına müdahale edecek, onu dağıtacak bir etki oluşturabileceğini düşünmediler. Sadece aralarından birinin peygamberlik iddiasını, haber değeri yüksek, tedirgin edici bir durum olarak karşılamışlardı. Bunun kabileler arası iktidar yarışındaki muhtemel etkilerini

³¹ Pırlanta, "Müşriklerin Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavrılar"; Mehmet Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, 59/1, ss. 137-139.

³² İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 195.

³³ Ünal Kılıç, "Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İSTEM*, 2014, 12/24, ss. 3-11; M. J. Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", *Tasavvuf Dergisi*, 2000/4, ss. 215-230.

³⁴ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 171.

hesaplayarak tavır alma gayretine girenler olduğu söylenebilir. Nübüvveti nasıl anladıkları konusunda ise onu bir üstünlük vesilesi olarak değerlendirdikleriyle alakalı değerlendirmeler vardır.³⁵ Mekke'de yönetici kesimin bir kısmı nübüvveti kabile şeyhliği, başkanlık, hükümdarlık talebi olarak anlamış veya belli bir aşamadan sonra Mekke'de var olan yönetim-itaat yapısını bozacak bir duruma dönüşebileceği endişesine kapılmış olmalıdır. Çünkü Mekke müşriklerinin, davasından vazgeçmesi için Peygamber'e (sav) sonraki dönemlerde "hükümdarlık, mal" gibi vaatleri bilinmektedir.³⁶

Mekke toplumunun dini kabullerine muhalefetle onları tartışmaya açmasından, itirazlar getiriyor olmasından çok, Peygamberin toplumun içinden müntesipler kazanması, bu sebeple birlik ve bütünlüklerini tehlikede görmeleri gerilimi tetikleyen gelişmelerdendi.³⁷ Müşriklerin vahye olan itirazları, onun bizatihi kendisine olmamış, vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen kişiye yönelik olmuştur.³⁸ Daha önceden peygamberlik ve metafizik varlıklarla iletişimde oluş iddialarından haberdar olsalar da Hz. Muhammed'in (sav) vakıasında durum farklıydı. Yeni grubun peygambere bağlılıklarını kendi birlik ve beraberlikleri açısından risk olarak görmeye başlamışlardı. Mekke'de var olan sosyal yapının kapsama alanında ama kendisini onun dışında olarak tanımlayan, düşünsel olarak o sosyal yapıya, onun dünya görüşüne, zihniyetine muhalefet eden ve o sosyal yapıyı çözen bir birlikteliğin uç göstermeye başlaması ile karşılaşmaktaydılar.³⁹ Bunlar gerilimi çatışmaya doğru arttıran hususlardandı.

Mekke'de Hz. Muhammed'in (sav) karşısında ölümüne onu yok etme tutumu içinde olanlar, Mekke'deki yönetim yapısını

³⁵ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 271.

³⁶ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 211; Alıcı, "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Do'nemi Peygamber Algısı", ss. 139-140, 144-146.

³⁷ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, ss. 240, 257, 291, 296.

³⁸ Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi," EKEV Akademi Dergisi, 2002, 6/13, s. 315.

³⁹ Kamil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı: Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, , Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984, c. 8, s. 162, Aşır Örenç, "Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık Ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar," *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013/28, ss. 145-168.

elinde tutanlar ve bunların motive ettikleri kitleydi. Onları asıl ilgilendiren husus kendi egemenlik alanlarında, onları meşru kabul etmeyen ve yeni yönetim-itaat yapısı ekseninde oluşan Müslüman cemaatin Mekke yönetimine itaatının ve birlikteliğin sağlanmasıydı. Mekke'deki yönetim yapısının korunmasını sağlamak için, Hz. Muhammed (sav) yöneticiliğindeki Müslüman cemiyeti itaate zorlayarak gelişimini engellemek, sonraki aşamada da onu yok etmeye çalışmışlardı.

Mekke düzeni kabile yapısına dayanıyor olsa da kişilerin kendi oymaklarına aykırı davrandıkları görülmektedir. Ebu Leheb, Hz. Muhammed'e karşı, Haşimoğullarının çoğundan farklı bir davranışı benimsedi.⁴⁰ İlk Müslümanlar, oymaklarına ve hatta ana-babalarına karşı gelerek Müslüman oldular. Hz. Muhammed'in (sav) zamanında Mekke'deki Arap toplumunun kabile yapısı çözülmeye yüz tutuyordu.⁴¹ O dönemde Mekke'de artan bir şekilde beliren bireyselleşme eğilimi ve kabile asabiyetinden uzaklaşma büyük ölçüde, gelişen ticari hayat şartlarıyla beslenmekteydi.⁴² Sosyal yapının Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olduğu kabulü etrafında yeni bir cemaatin oluşumuna uygun bir evrilişin içinde olduğu değerlendirilebilir. Hz. Muhammed'in (sav) "semadan haber alışı", Mekke müşriklerinin dinî inanışlarının yalanlanması, zaten açıkça putlarla alakalı kabullerinin suçlanması içermekteyse de onlar için asıl ürkütücü olan, toplumun yapısal olarak değişime uğraması, bundan zarar görmeleri riskiydi ki bunun emarelerini görmeye başlamışlardı. Toplumda var olan yönetim-itaat yapısı ve değer üretim unsurlarının otoritesi ve meşruiyeti Müslümanlar nezdinde yok sayılıyor, sosyal dokudaki değerler ve yönetime itaat töresi tam ters bir muhalefet ile ona başkaldırmakla Müslüman olunması şeklinde ifadesini buluyordu.

Araplar metafizik varlıkları kabul ediyor ve onların üstün olduklarını düşünüyorlardı. Onlarla iletişimi farklı boyut ve amaçlarda şairlerin, kâhinlerin, sihirbazların kabiliyetleri içinde

⁴⁰ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 204.

⁴¹ Watt, *Muhammed Mekke'de*, s. 26.

⁴² Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", ss. 97-122.

varsayıyorlardı.⁴³ Metafizik olanlarla iletişim toplumun yönetim-itaat yapısını tehdit etmeyen vakalar olarak yaşanmaktaydı. Fakat başlangıçta muhtemelen kendisi de gitgide yönetici olmak durumunda kalacağı bir yola girdiğini düşünmeyen Peygamber’in (sav) Mekke’deki nübüvvetiyle oluşan sosyal etkileşim, ilerleyen süreçte cahiliye toplumunun yapısını ve oradaki yönetim-itaat ilişkisini çözmeye başladı. Başlangıç aşamasında alaya alınan, önemsenmeyen, daha önce görülenlere benzetilen nübüvvet iddiası, dini birtakım ortak kabulleri içerse de, İbrahim geleneğini sahiplense de, toplumuyla birçok ortak paydası bulunuyor olsa da, sonraki aşamada toplumun önderleri tarafından sertleşen bir muhalefet ile karşılaşmaya başlamıştı.

Mekke’de Peygamber’in (sav) tebliğini duyan bir bedevi, iddianın yöneticileri rahatsız edecek bir söz olduğu değerlendirilmesini yapmıştır.⁴⁴ Ayrıca rivayetlerde çokça vurgulanan Varaka’nın “Kavmin seni yurdundan çıkaracak” ifadesi nübüvvetin, sonunda kurulu sosyal yapı içinde, hem değer üreten kurum ve kabulleri, hem de yönetim-itaat yapılarına muhalefet içeren bir mahiyeti olduğunun günün eliti nezdinde tahmin edildiğini gösterir. Varaka’ya gidip anlatılarındaki Hz. Muhammed’in (sav) sürgün edileceğine hayreti, iç dünyasında kavmiyle böylesine çatışan bir vaziyete gireceğini tahmin etmediği, kendini kavminin bir ferdi olarak gördüğü değerlendirmesini destekler.⁴⁵

Mekkeliler de Hz. Muhammed (sav) de bu ihtilafın sıcak bir çatışma, hele hele savaş durumuna geleceğini başlangıçta hesap etmemişlerdi. Hz. Muhammed (sav) kendisini kavminin bir ferdi saymaktaydı. Kabilesi ve Kureys, gökten haber aldığını söyleyen, faziletli kabul ettikleri, ama saygınlığını muhalefeti dolayısıyla git-tikçe yitirdiğini düşündükleri biri olarak onu alaya almaktaydılar. Kısa bir süre sonra durum, sözlü sataşma, baskı ve onun sosyal doku içinde yayılışını engellemek, etkisini kırmak için iftira ve yaf-talama şekline dönüştü. Hz. Muhammed’in (sav) nübüvveti nede-niyle toplumuna muhalefeti artık sertleşen tepkilerle karşılaştığı yeni bir sürece girmişti.

⁴³ M. Mahfuz Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 65.

⁴⁴ Seyyid Kutub, *Kur’an’ın Gölgesinde* 6, İstanbul, Hikmet Yayınları, 1973, s. 204.

⁴⁵ Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Peygamber Devri Kronolojisi*, s. 285.

Tebliğî, onu ve inananları, toplumun yönetim-itaat yapısını kontrol eden kesim ile çatışmaya sürüklemektedir. Meselesi, Allah tasavvuru, varlık anlayışı, hayata dair doğru algılamının ne olduğu ve putperest kabullere muhalefet edip onları tevhide döndürmeye davet olma yanında yeni bir mecraya sürükleniyordu. Artık tebliğci oluşunun yanı sıra Müslümanlar ve davetinin selameti için “melce” arayışında bir yöneticiydi. Bu aşamada anlaşma sağlamak için siyasi-dünyevi kazanımlar vad ederek⁴⁶ muhataplarını iknaya çalışıyordu. Artık süreç öldüresiye mücadele formuna doğru evrilmeye başlamıştı.

Mekke’de aleni davete başlanması, Müslümanların sayılarının sürekli artması ve müşriklerin alay, hakaret ve psikolojik baskıyla kontrolü sağlayamadıklarını görmeleri tutumlarını sertleştirdi. Peygamber (sav) ve Haşimoğullarının lideri, amcası Ebû Talib ile anlaşma girişimleri sonuçsuz kalınca, işkenceler başlamıştı. Şiddeti artan baskılara rağmen Müslümanlar çoğalmaya devam etti, iki önemli şahsiyet, Hz. Hamza ve Hz. Ömer İslam’a girmiş, Kâbe’de toplu namaz kılma eylemi gerçekleşmişti. Mekke yönetimi ve kabilelerin iç yönetim-itaat ilişkileri gittikçe çözülüyordu. Öte yandan Habeşistan’a giden Müslümanların iadesi talebinin kabul edilmemesi. İslam davetinin Mekke sınırlarını aşp, deniz ötesi uluslararası bir boyut kazanmaya başlaması. Habeşistan’da Müslümanlara saygı duyulup ikramlar yapılması. Hz. Muhammed’in (sav) bozulmasına sebep olduğu birlikteliği ve yönetim itaat yapısını korumak için öldürüp ondan kurtulma fikri güçlenmişti. Mekkeliler, Haşimoğullarından, Peygamber’in (sav) öldürülmek üzere kendilerine teslim edilmesini istediler. Onların bu isteklerine Haşimîler çok sert tepki gösterince, farklı bir baskı metodu denediler. Hz. Muhammed’in (sav) kendilerine teslimini sağlamak için onları boykota başladılar.⁴⁷

Bu ambargoyla sadece Müslümanlar değil Hz. Muhammed’in (sav) kabilesinin neredeyse tamamı baskı altına alınmak istenmişti. Mekke yönetim yapısının birinci amacı Hz. Muhammed (sav) lider-

⁴⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 114.

⁴⁷ Mehmet Azimli, “Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar,” *İSTEM*, 2006, 4/7, s. 55; Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Peygamber Devri Kronolojisi*, s. 320; İbn-i Hişam, *Hiz. Muhammed’in Hayatı: (es-Siret’ün-Nebeviyye)*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 167.

Mekke’de kabul edilemez uygulamalar ve inançlarıyla kötülük timsali kişiler olduğu gibi fazilet sahibi saygın insanlar da vardı. Bu onların cahiliye toplumu, yaşadıkları dönemin cahiliye dönemi olduğu gerçeğini değiştirmiyordu.⁵⁰ Cahiliye kavramsallaştırmasını hatalı anlamak Mekke’deki putperest toplumu hatalı olarak tamamı vahşilerden, canilerden, bilgisiz cahillerden oluşan bir topluluk olarak tahayyül yanlısını üretmektedir. Mekke putperest toplumu faziletli kişilerin, dürüst tüccarların, cömert insanların olumlu vasıfları haiz birçok kişinin de içinde olduğu bir topluluktur.

Mekke putperest kabilelerinin kendilerine sığınan insanları düşmanları da olsa himaye etmeleri işleyen örfi hüküm durumundaydı. Bu himaye yasasından Müslümanlar ve Hz. Peygamber (sav) defalarca faydalanmıştır.⁵¹ Hz. Peygamber’in (sav) bir muhatabına söylediği “Ey Sâib! Câhiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslâm devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran!” mealindeki sözleri cahiliye dönemini nasıl anladıklarına dair bize fikir verebilir. Cahiliye kavramı hayatın Allah’ın emirleri dikkate alınmadan düzenlenmesi halinin ifadesiydi. Bu ifade orada hiçbir olumlu hususun bulunmadığı şeklinde anlaşılmamıştır.

Mekke’de nübüvvet ile başlayan olayları yanlış anlayıp Mekke toplumunu alabildiğine cani ve türlü olumsuzlukla resmederek İslam’ın haklılığını güçlendirme düşüncesi çoğunlukla İslam’ın da doğru anlaşılmasının önünde engel olmuştur. Araplar nezdinde Kâbe’nin fevkalade önemli bir yeri vardı ve bu durum nübüvvetten önce de sonra da Hz. Muhammed (sav) için aynıydı. Hac da şirk unsurlar dışlanarak ehemmiyetle kabul edilmiştir. Kurban ibadetine de Hz. Muhammed (sav) muhalefet etmemiş bilakis şirk unsurlarından arındırılarak ifası hususunda titizlik göstermişlerdir. Müslüman olmayanların işaretli kurbanlıklarına dokunulmaması ikazı (Maide 97), Allah’a ibadet amaçlı bu eylemler karşısında Müslümanların takınmaları gereken saygılı tavrı gösterir. Bu o günün toplumundaki sahih örfün devam ettirilmesi konusundaki vahyin

⁵⁰ Fethullah Zengin, "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme", *İ.Ü.İ.F Dergisi* 2016/7, ss. 53-69; Ahmet L. Kazancı, Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar, *U.Ü.İ.F Dergisi*, 1986, 1/1 s. 108.

⁵¹ Kazancı, "Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar", ss. 103-110.

hassasiyetini de ifade eder. Nebevi tebliğ kargaşa ve terörle psikolojisi bozulmuş bir toplum yapısı oluşmamasına özen göstermekteydi.⁵²

Muharrem ayında tutulan oruç da korunarak Müslümanlar nezdinde cahiliye devrinden sonra günümüze kadar devam etmiştir. Erken dönemde faize dair yasak getirilmemişti. Mekke toplumu faizi helal görmese de faizin kesin olarak yasaklanması son döneme bırakılmıştır.⁵³ Temel aile yapısına muhalefet edilmediğini gösterir. Cahiliye devrinde Mekke'deki evlilikler gayrimeşru ilan edilmemiş erken dönemde nikâh ve aile yapısına dair herhangi bir müdahale yapılmamıştır. Hz. İbrahim (as) üzerinden ortak bir tarih kabulüne de muhalefet edilmemiş ve bir manada Hz. İbrahim (as) Hristiyan, Yahudi ve müşrik Araplarla tarihi bir ortak payda olarak görülmüştür. Müşriklerle beraber Kâbe'de ibadet, Mekke'nin fethine kadar muhalefet edilip yasaklanan bir durum olmamıştır.

Başlangıçta Mekke'deki sosyal dokuyu oluşturan kabile yapısındaki yönetim-itaat ilişkisine muhalefet edilmedi. Mekke'nin dışından gelip Müslüman olanların bir kısmına Hz. Peygamber (sav) kavmine dön ve orada bekle diyor, onları kendi sosyal ilişki yapıları içinde tutmayı tercih edebiliyordu. Sosyal dokudaki sınıfsal yapı alt üst olacak bir yaklaşımla yok sayılmış değildir. Kölelerin hürriyetleri bedelleri ödenerek azat edilişle kurtarılmaya çalışılıyordu. Bu manada toplumsal örf, sosyal kurallar yok sayılmıyor, onlara riayet ile çözüm üretilmeye çabalanıyordu.⁵⁴ Hatta bu hususta Medine'de de radikal bir tavra başvurulmamış, Müslümanlar güçlüyken de bir arkadaşlarının hürriyetini satın alma hususunda imece ile yardımlaşma yoluna gitmişlerdir. Köleliğin kaldırılması konusunda sosyal karmaşaya yol açacak kararlar yerine toplumca cari olan uygulamalar içinde çözüm yolu aranmıştır.⁵⁵

Mekke ticari dengeleri ve ticaret yapısına da muhalefet edilmedi. Herhangi bir müşrik kimse fiili olarak gündelik pratiklerinden engellenmedi. Mekke toplumunun düşmanlarıyla işbirliği

⁵² Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, çev. Beşir Eryarsoy 4 /1, İstanbul, İşaret Yayınları, 2017, (Maide, 97), s. 436, 507.

⁵³ Ali R. Gül, "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, 21/1, ss. 701-748.

⁵⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 414.

⁵⁵ Mehmet N. Özdemir, "İnsan Hakları Bağlamında Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı," *Bilimname*, 2010, 19/2, ss. 75-98.

arayışına gidilmedi. Mekke toplumunun irtibatlı veya irtibatsız olduğu çevre devletlerle Mekke toplumu aleyhine temasa geçilmedi, onlardan yardım istenmedi, melce arayışı bir sığınma hakkı formunda değil, itaat sözü alınarak anlaşılan taraflar olarak tesis edildi.⁵⁶

Mekke müşrik toplumu içinde başlayan Kur'an vahyi öncelikle Mekkelilerin Allah inancındaki bozukluklara muhalefet etti. Mitolojik yanlış inanışlar, ilah anlayışına ilişkin çarpık kabuller, nebevi tebliğin muhalefet ettiği hususların başında gelmekteydi. Bu muhalefette söz konusu iddiaların vahye dayanmadığı ve mantıksız, çelişkilerle dolu oluşu, izaha çalışılmıştır.⁵⁷ Nebevi tebliğ Muhammedî vahyin tek ve temel meşruiyet kaynağı olarak kabulü konusunda tavizsizdi.

Oluşan Müslüman toplumun esasını teşkil eden peygamber ve nübüvvet anlayışı, erken dönem vahiy konularından olmuş ve bu temel hususun kabul edilmeyişi muhalefet edilen konuların başında gelmiştir. Bu meyanda Peygamber vasıtasıyla Allah ile ilişkilene-yen yasa koyma yöntemlerine itiraz muhalefet konularındandı. Ataları takip ve benzer gerekçelerle vahye aykırı değer oluşumunu meşru gösterme çabaları, geçersiz saçmalıklar olarak tanımlanıp reddedilmiştir. Böylesi gerekçelerle herhangi bir şeyi helal veya kutsal kabul etmeye, yasa olarak toplumda tatbik edilmesine muhalefet edilmiş, meşru kabul edilmemiştir. Nebevi tebliğ, bireysel ve toplumsal hayatı ikamede otorite ve meşruiyet kaynağı olarak vahyin kabul edilmesini, bunun dışındaki meşruiyet iddialarına muhalefet ile kendini tanımlamıştır.

Hız. Muhammed'in (sav) toplumsal zihniyeti dönüştürücü söylemini terk etmesi karşılığında yöneticilik teklifini kabul etmeyişi Mekke yönetimine muhalefet etmediği şeklinde anlaşılamaz. O Mekke'deki yönetim yapısının temel felsefesini geçersiz ve gayrı meşru kabul ediyor ve bu kabulü bir tek Allah'a kulluk etmekle ilişkilendiriyordu. Mekke yönetiminin meşru olmadığı, bu anlayışın düzenlediği gündelik hayatı, yönetim yapısını, değer üreten unsurlarını cahiliye olarak ifade eden anlayışın yönetime muhalefetteki amacı onun yerine geçmekle gerçekleşemezdi. Topyekûn bir top-

⁵⁶ Cafer Acar, "Siyer Kaynaklarına Göre Akabe Görüşmeleri," *Turkish Studies*, 2017, 12/10, ss. 1-20.

⁵⁷ "Size ne oluyor? Nasıl böyle hükmediyorsunuz? Yoksa size mahsus (indirilmiş) bir kitap var da onda mı okuyorsunuz?!" (Kalem, 36-37).

lumsal duygu değişimi ve yeni bir hayat-varlık anlayışı ve itaat yapısı kurulumunu hedeflemek durumundaydı. Onun gerçekleştirmek istediği de buydu. Müşrikler meseleyi böyle anlamamış veya işlerine geldiği gibi anlamak istemişlerdi.

Putların ve inançların kötülenmesi, müşrik ataların kutsanmasına muhalefet ve tekfir edilmeleri, erken dönemde rahatsızlığa sebep olmuştur. Fakat asıl kriz Rebia oğlu Utbe’nin “Sen kavminin başına büyük bir iş açtın, bu işle onların birliğini dağıttın” ifadelelerinde zikrettiği⁵⁸ yönetim itaat yapısının aldığı risktir. Müşriklerin anlaşma teklifleriyle gelişlerinde zikrettikleri gerekçelerden bunu anlıyoruz.⁵⁹ Kâfir ataların cehennemlik oluşu meselesini, Mekkelilerin İslam’ı kabulünü engelleme amacıyla propaganda olarak kullandığı rivayet edilir.⁶⁰ Hz. Peygamber’in (sav) bu meseleyi Müslüman olmanın şartı şeklinde gündeme getirmeyişi, temel amacını kapsamayan, itiraz riski üreten konulara girmemeyi tercih ettiğinin ifadesi olarak anlaşılabilir. Nebevi tebliğ Mekkelilere atalarını ret şartıyla İslam’ı tasdik teklifini götürmemiştir. Muhataplar için “ataları uyarılmamış bir toplum”⁶¹ tanımlaması yapılarak bir manada geçmiş hataları gündem etmeyen bir yaklaşım tercih edilmiştir.

Mekke’nin inandığı kutsalları tanımayıp onlara muhalefet, pratikte Dâru’n-nedve’nin ve geleneğin otorite ve meşruiyet üretiyor oluşuna reddiye anlamına gelmekteydi. Mekke’nin geleneğine ve kutsal anlayışına bu bakış şekli yönetim-itaat yapısının meşru olmadığı iddiasını taşımaktaydı. Aynı zamanda atalardan gelen teamül ve örflerin bir bölümü dışındakilerin vahiy ile gayrimeşru ilan edilmesi, Mekke’nin yönetici kesimini rahatsız edecek süreci başlatmıştı. Bu durum bireysel manada ortalama bir Mekkeliyi ilgilendirmeyip rahatsız etmeyecek olsa da kutsal kabul edilen değerleri dayanak olarak kullanan, bu gerekçelerle otorite ve meşruiyetini işleten Mekke yönetim yapısı, nebevi tebliğin gelişimini artık kendi varlığına tehdit olarak görüyordu. Bu aşamadan sonra Mekke’deki gerilim ve tartışma Allah veya metafizik âleme dair herhangi bir hakikatin doğruluğunu kabul edip etmeme tartışması olmaktan çıkmıştı.

⁵⁸ İbn-i Hişam, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, s. 184.

⁵⁹ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, ss. 240, 257, 291, 296.

⁶⁰ Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı*, s. 537.

⁶¹ Bakınız Taha, 49-53; Akyürek, “Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber’in Nübüvvetine İlişkin İntibaları”, ss. 55-72.

Yöneticiler ve güç sahipleri tarafından yönlendirilmeleri hasebiyle müşrik toplum blok halinde olumsuz tepki vermiş gibi anlaşılsa da nebevi tebliğe ölümüne karşı çıkmaya çabalayanlar yöneticiler ve onların yönlendirdiği kesimdi. Mekke döneminin sonraki aşamalarında ilk dönemdeki kozmopolit yapısını özellikle Müslümanlara karşı koruyamamış ve neredeyse bölgede diğer dini mensubiyetlerle birlik olmaya çabalayarak Müslümanlara karşı cephe oluşturmıştır.⁶² Mekkeliler, bir kısım yöneticiler hariç Hz. Muhammed (sav) karşısındaki bu sert muhalefete nispeten ayak di-redi ve ona gönülden katılım göstermediklerini davranışlarıyla gösterdiler.⁶³ Mekke'nin fethine kadar nebevi tebliğin karşıtları propagandalarla Mekke toplumunun alt sınıflarını, yöneticiler tüm kabilelerini bu mücadelede kendilerinden yana saf tutmaya çağırdılar. Fakat son ana kadar direnci kırılmayan belli bir kesimin dışında sonunda Mekke'nin fethiyle eridiler ve Müslüman topluma dâhil oldular. Bunda Hz. Muhammed'in (sav) olumlu kişiliği ve Müslümanların güçlü birlikteliğinin yanı sıra, söylemin Mekkeliler için birçok ortak paydayı içeriyor oluşu ve tebliğin ikna edici gücünün de payı şüphesiz vardı.

Mekke'deki nebevi tebliğe karşı çıkışın temel amacı, kutsallarını koruma mücadelesinden çok iktidar yapısını elde tutup işletme ve koruma mücadelesiydi.⁶⁴ Hz. Peygamberin etkisini durdurabilmek için anlaşma girişimlerinde putlarına tapınmaktan dönemsel de olsa vazgeçebileceklerini teklif edebiliyorlardı.⁶⁵ Metafizik âleme ait olarak görülen "kutsal" anlayışları aslında toplumdaki yönetim-itaaat yapısına ve değer üreten unsurlara meşruiyet sağlayan bir işlev görmekteydi. Hz. Peygamber (sav) ilk adımda toplumun hatalı hakikat algısına muhalefet ile onu ıslah etmeye çalıştı. Bu süreçte karşılaştığı yönetici kesiminin engellemeleri, baskıları, tehditleri toplumda nebevi tebliğe bozulan birlikteliğin oluşturduğu risk sebebiyleydi. Mekke'de Nebevi tebliğ bu kesimin statü ve kazanımlarını tehdit eder bir süreci başlatmıştı.

⁶² Pırlanta, "Müşriklerin Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavrılar", ss. 75–102.

⁶³ İbn İshak, *Sîret-ü İbn İshak*, s. 223.

⁶⁴ İbn-i Hişam, Hz. Muhammed'in Hayatı, s. 237.

⁶⁵ Kadı Abdülcebbar, "Tesbitü delâilü'n-nübüvve: Mucizelerle Peygamber'in hayatı", Metin-çeviri Hüseyin Hansu, 34, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 102.

Bu yönetim yapılarını elinde tutan sosyal kesim çoğu kez kut-salın, hakikatin ne olduğundan çok, ellerinde tuttukları mevcut gücü sürdürebilmenin neyi gerektirdiğinden hareket ile tebliğ kar-sısında tavrı almışlardır. Mekke'de Hz. Peygamber (sav) bir süre sonra bu yönetici kesimin müdahalelerine karşı duruşunu hem teo-rik manada korumak, hem de müntesiplerinin can güvenliğini dü-şünmek durumunda kalmıştır. Hz. Muhammed (sav), peygamberliğini tasdik edenleri zarar görmemeleri ve tedbir hesap-larıyla, kimini Habeşistan'a yollayarak korumaya ve Müslümanlara karşı yapılan hamleleri boşa çıkarmaya çalışmıştır.

Sonuç

Mekke'deki Hz. Peygamberin (sav) tavrı, muhataplara vahyi duyur-manın ötesinde, inananları iktidar ve siyasetle yöneten, güvenlikle-rini ve gelişimlerini planlayan bir önderlik ve örneklik şeklindedir. Dolayısıyla Mekke'de olan şey nebevi tebliğin oluşturduğu toplu-luk ile Mekke yönetim yapısının ve bu yapının yönlendirdiği kesi-min varlığını sürdürebilme mücadelesiydi. Kureyş kabilesinin meselelerini görüşüp karara bağladığı Dâru'n-nedve yarımada nez-dinde saygın yönetim yapısını temsil ediyor; tahrif edilmiş İsmailo-ğlularının dini de bu yapının meşruiyetine kaynaklık ediyordu. Nitekim miladi 630 yılında bu merkez Hz. Muhammed'in (sav) mu-halefeti, taktik duruşu ve siyasi hamleleri karşısında çöktü. Fethedi-len sadece Mekke değildi, Araplar nezdinde saygın Kureyş putperest yönetim yapısının fethi de tamamlanmış oldu. Tahrif edi-len İsmailoğlularının dininin ıslahı da süreç içinde gerçekleşti. Bu fethi takiben Mekke toplumunun vahye ve ürettiği değerlerine adaptasyonundaki başarısı ve hızı bu açıdan etraflıca değerlendiril-melidir.

Kaynakça

- Acar, Cafer. "Siyer Kaynaklarına Göre Akabe Görüşmeleri" *Turkish Studies* 12, no. 10 (2017), ss. 1–20.
- Akyürek, Yunus. "Cahiliye Dönemi Mekke Toplumunun Hz. Peygamber'in Nübüvvetine İlişkin İntibaları" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 7 (2015), ss. 55-72.
- Alıcı, Mehmet. "Cahiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Atıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Cahiliye Dönemi Peygamber Al-gısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018), ss. 117-154.

- Apak, Adem. "İslam Öncesi dönemde Mekke İdari Sistemi ve Siyasetin Oluşumu" *U.Ü.İ.F Dergisi* 1, no. 1 (2001), ss. 177–194.
- Arslan, Fadime. "Hz. Peygamber'in Hayatıyla İlgili Popüler Kitaplar Üzerine Değerlendirmeler" *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 26 (2015), ss. 217–246.
- Aslan, Ali. "Bazı Hadislerde Değinilen Cahiliye Devri Hac Uygulamaları" *Tarih Okulu Dergisi* 8, XXII (2015), ss. 63–81.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "Bazı Oryantalistlere Göre Asr-ı Saâdet'te Yahudiler" *İSTEM* 2, no. 4 (2004), ss. 105–128.
- Ateş, Ali Osman. "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu" *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 4 (1987), ss. 363–402.
- . *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan, 1996.
- Azimli, Mehmet. "Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İSTEM*, 4, no. 7 (2006), ss. 55–64.
- Boyacıoğlu, Ramazan. "Hz. Muhammed'in Vahiy Öncesi Dönemi" *CÜİF Dergisi* 5, no. 1 (2001), ss. 5–22.
- Çiftçi, Faruk. "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi" *EKEV Akademi Dergisi* 6, no. 13 (2002), ss. 315–24.
- Demil, Emine. "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hadis Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Dihlevi, Şah Veliyyullah. *Hüccetullahi'l-Baliğa*. 2 vols. 1. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dindi, Emrah. "Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri." Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Erul, Bünyamin. Varaka b. Nevfel. *DİA* 42. 2012.
- Gül, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı Kavramı" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, no. 1 (2017), ss. 701–748.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam peygamberi*. İstanbul: Beyan, 2004.
- Işık, Emin. "Kureyş Suresi İçin Bir Tefsir Denemesi" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 3 (1985), ss. 9–14.
- İbn İshak, Muhammed. *Sîret-ü İbn İshak*. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.
- İbn-i Hişam. *Hz. Muhammed'in Hayatı: (es-Sîret'ün-Nebeviyye)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İbnü'l Kelbi. *Putlar Kitabı*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1969.
- Kadı Abdülcebbar, haz. Hüseyin Hansu. *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in hayatı (metin-çeviri)* 34. Fatih İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kallek, Cengiz. "Pazar", *DİA* 34. 2007.
- Kara, Cahid. "Putperest Arapların Dinlerini Temellendirmede Hz. İbrahim Tasavvurunun Etkisi." *Turkish Studies* 11, no. 7 (2016), ss. 189–208.
- Kasar, Veysel. "Tevhidin Şiari Olarak Kâbe." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10, no. 51 (2017), ss. 1254–1268.

- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar" *U.Ü.İ.F Dergisi* 1, no. 1 (1986), ss. 103–110.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hıra Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar" *İSTEM* 12, no. 24 (2014), ss. 3–11.
- Kister, M. J. "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma" *Tasavvuf Dergisi*, no. 4 (2000), ss. 215–230.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, no. 2 (2001), ss. 97–122.
- Kutub, Seyyid. *Kur'an'ın Gölgesinde* 6. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1973. Araf, 112.
- Miras, Kamil. *Sahih-i Buhari Muhtasarı: Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* 8. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Mukatıl b. Süleyman. *Tefsir-i Kebir*. 4 vols. 1. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017. Maide, 97.
- Örenç, Aşır. "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar" *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 28 (2013), ss. 145–168.
- Özdemir, Mehmet. "Siyer Yazıcılığı Üzerine." *Milel ve Nihal* 4, no. 3 (2007), ss. 129–62.
- Özdemir, Mehmet Nadir. "İnsan Hakları Bağlamında Hz. Peygamber'in Köleliğe Yaklaşımı" *Bilimname* 19, no. 2 (2010), ss. 75–98.
- Öztürk, Mustafa, ed. *İslam öncesi Arap toplumunda Ahval-i Şahsiyye hukuku*. 2011.
- Pırlanta, İsmail. "Müşriklerin Hz. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar: Ebû Süfyân Örneği" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, no. 13 (2018), ss. 75–102.
- Sarıcık, Murat. "Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 31 (2013), ss. 109–140.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Şulul, Cevher. *Nübüvvet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Watt, Montgomery. *Muhammed Mekke'de*. Ankara: A.Ü.İ.F, 1986.
- Yıldırım, Kadri. "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'luk" Şairler Hareketi" *D.Ü.İ.F Dergisi* 3, no. 1 (2001), ss. 177–209.
- Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme." *İ.Ü.İ.F Dergisi* 7, no. 2 (2016), ss. 53–69.

Hz. Peygamber Döneminde Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet

İhsan ARSLAN*

Freedom of Thought and Opposition in the Time of Prophet Muhammad

Citation/©: Arslan, İhsan, (2018). Freedom of Thought and Opposition in the Time of Prophet Muhammad, Milel ve Nihal, 15 (2), 108-133.

Abstract: In this study, it is dealt with the freedom of thought and opposition in the time of prophet Muhammad (pbuh) through methodological points of view and, had used the basic sources of Islamic history as reference basis. It is emphasized that freedom of thought and expression must be evaluated in the framework of basic human rights, which is obtained by birth, and constructive opposition have also important for self-test mechanism. In this context, it is pointed out that prophet Muhammad had asked his companions' feelings and thoughts, he had adapted the opinion of majority even if it had become contrary to his thought, and he had also welcomed with maturity those who opposed his decisions.

Keywords: Prophet Muhammad, freedom of thought, freedom of expression, opposition, companion.



* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı [ihsanarslan70@hotmail.com].

Atıf/©: Arslan, İhsan, (2018). Hız. Peygamber Döneminde Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet, Milet ve Nihal, 15 (2), 108-133.

Öz: Bu araştırmada Hız. Peygamber döneminde düşünce özgürlüğü ve muhalefet, bilimsel araştırmalara özgü metodolojik bakış açısıyla işlenmiş, referans kaynağı olarak İslâm tarihinin temel kaynakları kullanılmıştır. Yapılan incelemede fikir ve ifade hürriyetinin insanın doğuştan getirdiği temel haklar kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ve yapıcı muhalefetin de oto kontrol mekanizması için önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in önemli olaylar öncesinde sahâbîlere duygu ve düşüncelerini sorduğu, kendi görüşüne aykırı olsa bile çoğunluğun görüşüne uyduğu ve verdiği kararlara muhalefet edenleri de büyük bir olgunlukla karşıladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hız. Peygamber, fikir özgürlüğü, ifade hürriyeti, muhalefet, sahâbe.

Giriş

İnsanın şerefli bir varlık olduğunu bildiren Kur'ân-ı Kerim, insanın aklını en iyi şekilde kullanmasını önermektedir. Allah, insanın aklını en iyi şekilde kullanması için tezekkür, tedebbür, teakkul, tefakkuh ve tefekkür gibi kavramlara vurgu yapmaktadır. Bu kullanımlar, bizlere, Allah'ın konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Allah'ın bu kadar önem verdiği konuya Müslümanlar ne kadar değer vermektedirler ve hayatlarına onu ne kadar uygulamaktadırlar. Toplamların dinamik olması, insanlararası ilişkilerin canlı tutulması ve insanların birbirlerini sağlıklı bir şekilde kontrol edebilmeleri için aklın ve aklı melekelerin zinde kalması gerekmektedir. Hakkı ve hakikati daha iyi anlayabilmek, yapılan davranışların doğruluğunu ve yanlışlığını görebilmek, ortaya çıkan sorunları çözebilmek, batıl inanç ve inanışlardan uzak durabilmek, tutarlı ve mantıklı bir inanç yapısına sahip olabilmek ve yaşanan hayatı anlamlandırabilmek için aklın aktif bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Bu sebeple insanlar, Allah'ın kendilerine verdiği bu aklı, bütün yaşamlarını kapsayacak şekilde dinamik olarak kullanmalı ve pasif olmaktan da uzak durmalıdır.

İnsanların doğuştan sahip olunan canı, malı, dini, nesli ve aklı koruma gibi temel hak ve hürriyetleri bulunmaktadır. Bu temel hak ve hürriyetler içerisinde canı ve aklı koruma ön planda gelmektedir. Çünkü insanı insan yapan akıl, korunmadığı zaman diğer özgürlüklerin de bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla insan, şahsiyeti ve onuru uğruna aklın kullanılmasının önündeki engellerin kaldırılması için bütün benliğiyle çalışmalıdır. Burada aklın kullanılmasıyla ilgili kastettiğim nokta; fikir, ifade ve düşünce özgürlüğünün yanında sorgulama, araştırma, inceleme ve eleştiri

yapabilmenin önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Bu bağlamda İslâm dünyasında itaat kültürü yaygın olduğundan sorgulamaya ve eleştirmeye pek sıcak bakılmamaktadır. Halbuki bu yetilerin bir toplum içerisinde yaygın olması, o toplum bireylerinin ne kadar dinamik ve zinde olduklarını göstermektedir. Şunu açık yüreklilikle ifade etmeliyim ki, Müslüman toplumlarda akli kullanma, sorgulama, eleştirme, fikir, ifade ve düşünce hürriyeti, diğer toplumlardan daha çok olmalıdır. Çünkü gerek Kur’ân’da gerekse de Hz. Peygamber’in uygulamalarında aklın kullanılması ve olaylara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılması istenmektedir. Kur’ân-ı Kerim iyi bir şekilde okunur ve Hz. Peygamber’in örnek hayatı tedkik edilirse, konunun ne kadar önemli olduğu anlaşılabacaktır. Konu hakkında Allah, Kur’ân’da şöyle buyurmaktadır: “Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.”¹ “Şüphesiz, yeryüzünde yürüyen canlıların Allah katında en kötüsü, akıllarını kullanmayan sağırlar, dilsizlerdir.”², “Allah’ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allah azabı akıllarını (güzelce) kullanmayanlara verir.”³ Bu âyetlerde kullanılan ifadeler oldukça ağırdır. Bu sebeple Müslümanlar, kendilerine verilen akıl nimetinin değerini bilip ona göre hareket etmelidirler. Bu hususta herkes üzerine düşen görevi en etkili bir şekilde yerine getirerek özgür bir ortamın oluşmasına katkı sağlamalıdır. Bu çalışma, Hz. Peygamber döneminde fikir ve ifade hürriyetinin nasıl oluşturulduğunu ve muhalefet edenlere olgunlukla nasıl yaklaşıldığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

I. Hz. Peygamber Döneminde Fikir ve İfade Hürriyeti

A. Bedir Savaşı

Hz. Peygamber, Mekkelilere ait olan kervanın Suriye’den döneceği haberini alınca, arkadaşlarıyla görüştükten sonra kervandaki malları ele geçirmek için harekete geçti. Kervanı ele geçirmek üzere Hz. Peygamber’in Medine’den bir grupla yola çıktığını haber alan Ebû Süfyân hem kervanın kurtarılması için Mekke’ye haber göndermiş hem de yol güzergâhını değiştirmiştir. Kervanın tehlikede olduğu haberini alan Mekkeliler mallarını kurtarmak için harekete geçtiler.

¹ A’raf, 179.

² Enfâl, 22.

³ Yûnus, 100.

Ancak Ebû Süfyân kervanın güvenlikte olduğu haberini göndermesine rağmen Ebû Cehil'in: "Çıktıkları bu yoldan savaşmadan ve Araplar'a üstünlüklerini kanıtlamadan dönmeyeceklerini" belirtmesi, savaş ihtimalinin ortaya çıktığını göstermektedir. Müslümanlar kervanın kurtulduğunu ve Mekke'den savaşmak üzere bir ordunun üzerlerine doğru geldiğini haber alınca, Hz. Peygamber yeni gelişen bu durum karşısında durum değerlendirmesi yapmak için arkadaşlarının görüşlerini öğrendikten sonra karar vermenin daha doğru olacağını düşündü. Bu amaçla o, arkadaşlarının konu hakkındaki görüşlerini sormaya başladı. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer görüşlerini belirttikten sonra Mikdâd ayağa kalkarak: "Ey Allah'ın Rasûlü! Allah'ın emrettiği yolda devam et, bizler sana tabiyiz. Bizler, İsrailoğullarının Musa'ya dediği gibi sana: "Sen, Rabbin ile birlikte savaşa git, bizler burada bekleyeceğiz, demeyiz. Bizler, sen nereye gidersen, oraya gideriz" diyerek görüşlerini belirtti. Daha sonra Hz. Peygamber, ensânın kendilerini Medine içerisinde korumaya söz verdiklerini düşünerek: "Sizler de görüşlerinizi belirtiniz" dedi. Bunun üzerine ensârdan Sa'd b. Muâz: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bizleri mi kastediyorsun? dedi. Allah Rasûlü'nden: "Evet" cevabını alın Sa'd: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bizler sana inandık, Allah'tan getirdiklerini kabul ettik ve sana tâbi olduk. Artık siz ne emrederseniz onu yapmaya hazırız. Eğer sen, denize girersen, bizler de seninle beraber oraya gireriz ve hiç birimiz de geri kalmayız. Düşmanla karşılaşmaktan korkmayız. Savaş esnasında geri dönmeyiz, sabrederiz ve sadakatten ayrılmayız" diyerek görüşlerini belirtti.⁴

Böylece Hz. Peygamber, sahâbîlerin olumlu görüş belirtmesi üzerine savaş karar aldı. Hz. Muhammed hem bir peygamber hem devlet başkanı hem de ordu komutanı olmasına rağmen önemli bir savaş öncesi arkadaşlarının görüşlerini sorması, onun olduğu toplumda fikir ve ifade hürriyetinin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. O, bulunduğu konum itibarıyla insanlara fikirlerini sormaya gerek duymadan da savaş kararı alabilirdi. Muhtemelen onun alacağı herhangi bir karara itiraz eden de olmayabilirdi. Ancak o, toplumun geleceğini ilgilendiren bir olayda tek başına karar almanın doğru olmayacağını, ortak akli harekete geçirmenin daha

⁴ İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru İbn Kesîr, Kahire ts., I-II, 606-615; Terî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Babeyrut 1997, II, 20-27; İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdır, Beyrut 1979, II, 116-120; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994, III, 292-298.

sağlıklı neticeler vereceğinin ve başarının da toplumun ortak hareket etmesiyle mümkün olacağının idrakindeydi. Çünkü duygu ve düşüncelerine saygı gösterilen insanlar aidiyet duygusunu yakından hissederek moral ve motivasyonlarını üst seviyede tutmaya çalıştıkları bilinmektedir.

B. Bedir Esirleri

Mekke döneminde müslümanlar ezildiği, baskıya uğradığı, hayat hakkı olmadığı, din ve vicdan özgürlükleri ellerinden alındığından dolayı 622 tarihinde Medine'ye hicret etmek zorunda kalmışlardır. Medine, müslümanlar için yeni bir dönemin başlangıcıydı. Artık burada Mekke'de olan olumsuz şartlar yoktu ve onlar yeni bir devlet kurduklarından dolayı kendilerine yapılacak olan menfi davranışlara karşı koyma gücüne sahip oldular. Gerek seriyyeler gerekse de bazı münferit olaylarla kendi güçlerini hissettirmeye başladılar. Artık Mekke site devleti, Batn-ı Nahle olayında Müslümanlar kendilerine karşı koyabilecek bir güce ulaştıklarını hissetmeye başladılar. Ebû Süfyan'ın başkanlığındaki Mekke ticaret kervanının Şam'dan dönerken Müslümanlar tarafından ele geçirilmeye çalışılması, Mekkelileri gerçekten çileden çıkarmış ve kervanı kurtarmak amacıyla harekete geçmişlerdi. Bu amaçla hak ile batılın mücadelesi olarak bilinen Bedir Savaşı 624 tarihinde gerçekleşti. Müslümanların zaferiyle sonuçlanan Bedir Savaşı'nda Mekkeli müşriklerden 70 kişi öldürülürken, müslümanlardan da 14 kişi şehit düşmüştür. Ayrıca müşriklerden 70 esir alınmıştı. Bu esirlerden Mekke döneminde müslümanlara baskı yapanların başında gelen Nadr b. Hâris ve Ukbe b. Ebî Muayt⁵ yolda Hz. Peygamber'in emriyle öldürüldüler.⁶ Allah Rasûlü, dünyevî hususlarda halkı ilgilendiren konularda karar vermeden önce "Onların işleri aralarında şûrâ iledir"⁷ ve "İş konusunda onlarla istişare et"⁸ âyetleri bağlamında toplumun düşüncelerine değer vererek onlarla istişarede bulunurdu. Bu amaçla o, 68 esire uygulanacak metod konusunda ashâbıyla istişarede bulunarak Hz. Ebû Bekir'e görüşünü sordu.

⁵ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II, 644; Hudarî Bey, Muhammed, *Nûru'l-Yakîn fi Sîrati Seyyidi'l-Mürselîn*, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1992, s. 177.

⁶ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II, 644; Taberî, *Târîhu'l-Ülmem*, II, 39; Süheylî, Abdurrahman, *er-Ravdu'l-Unuf*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts, V, 153; Hudarî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 177.

⁷ Şûrâ, 38.

⁸ Âl-i İmrân, 59.

Hz. Ebû Bekir: “Ey Allah’ın Rasûlü! Allah onları helak etti ve seni muzaffer kıldı.⁹ Bunlar aşiretin ve amcaoğullarıdır. Onlardan fidye alınmasını uygun görüyorum. Çünkü alınan bu fidyeler, kâfirlere karşı bizi güçlü duruma getirir. Belki Allah onlara hidayet verir de bize destek olurlar” şeklinde görüş bildirdi. Daha sonra Hz. Peygamber: “Ey Hattab’ın oğlu görüşün nedir?” diye sorduğunda Hz. Ömer: “Ya Rasûlallah, ben, Ebû Bekir’in düşündüğü gibi düşünmüyorum. Onlar kâfirlerin liderleri ve elebaşları, seni memleketinden çıkaran düşmanlarıdır. İzin ver, boyunlarını vuralım. Bu amaçla Ali b. Ebî Tâlib kardeşi Akîl b. Ebî Tâlib’in, Hamza b. Abdilmüttalib kardeşi Abbâs b. Abdilmuttalib’in boynunu vursun. Böylece insanlar, kalbimizde kâfirlere karşı bir meylimizin olmadığını anlasınlar.”¹⁰ Hatta o, Kureys’in hatibi olan ve Bedir esirleri arasında bulunan Süheyl b. Amr hakkında: “Ya Rasûlallah! Beni bırak, onun ön dişlerinden ikisini sökeyim de, bir daha hiçbir yerde senin aleyhine konuşmaya kalkışmasın” dedi. Hz. Peygamber: “Ben dişlerini söktürerek ona işkence yapamam. Ona bu şekilde muamele yaparsam, Peygamber olsam bile, Allah da bana aynı şekilde muamele eder”¹¹ diyerek Hz. Ömer’in teklifini geri çevirdi. İnsanlara verilecek en büyük ceza, onların size karşı yaptıkları olumsuz davranışları karşısında sizin onlar gibi davranmamanızdır. Bu açıdan Hz. Peygamber’in Süheyl b. Amr’a karşı bu tavrı, esirlere iyi muamelede bulunması, onlara işkenceye izin vermemesi, düşmanı İslâm’a kazandırmayı ve kendisinden yeri geldiğinde istifade etmeyi amaçlaması, onun hayatı boyunca İslâmî tebliğde güttüğü siyasetin en güzel örneklerinden birini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber: “Abdullah b. Revâha’ya görüşün nedir?” diye sordu. Abdullah b. Revâha: “Ya Rasûlallah, onları ateşte yakalım” dedi. Bunun üzerine Abbâs b. Abdilmuttalib: “Ne kadar acımasısın!” dedi. Bu karşılıklı konuşma karşısında Allah Rasûlü

⁹ Hudaî Bey, *Nûru’l-Yakîn*, s. 181.

¹⁰ Müslim, Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 Cihad, 58; Taberî, *Târîhu’l-Ünem*, II, 46; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü’n-Nübüvve*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1988, III, 138; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, II, 136; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 331-332; Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târîhu’l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefts*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1971, II, 132; Hudaî Bey, *Nûru’l-Yakîn*, s. 181; Ğazâlî, Muhammed, *Fıkhu’s-Sîre*, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1994, s. 236; Rızâ, Muhammed, *Muhammed*, Dâru’l-Kalem, Beyrut 2003, s. 191-192.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Siratü’n-Nebeviyye*, I-II, 649; Taberî, *Târîhu’l-Ünem*, II, 41.

sessiz kaldı.¹² Hz. Peygamber aynı soruyu Sa'd b. Muaz'a sordu. Sa'd b. Muaz: "Bana, onların kökünü kazımak, onları yeryüzünde sağ bırakmaktan daha sevimli gelir" diye cevap verdi.¹³

Sahâbîler, ileriye sürülen bu görüşler etrafında kendilerine uygun olanı tartışmaya başladılar.¹⁴ Onların gruplara ayrıldığını gören Hz. Peygamber: "Bunlar neye benzer bilir misiniz?" dedi. Allah, bazılarının kalbini süttten daha yumuşak yaparken, bazılarının kalbini de taştan daha sert yapmıştır. Ey Ebû Bekir, sen: "Ya Rabbi! Kavmim içinden bana katılanlar, bendendir, bana karşı asi olanlara gelince; sen çok bağışlayan ve merhamet edensin"¹⁵ diyen İbrahim'e ve: "Eğer onlara azap edersen, şüphe yok ki onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan, yine şüphe yok ki, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin"¹⁶ diyen Hz. İsa'ya benzemektesin. Ey Ömer sen de: "Ey Rabbim! Kâfirlerden hiç kimseyi yeryüzünde bırakma!"¹⁷ diyen Hz. Nuh'a ve: "Ey Rabbim! Sen onların mallarını silip süpür ve kalplerine darlık ver, çünkü onlar elem dolu azabı görünceye kadar iman etmezler"¹⁸ diyen Musa'ya benzemektesin.¹⁹ İbn Kesîr'in rivayetinde Abdullah b. Revâha ise; yukarıdaki âyet zikredilerek Hz. Musa'ya benzetilmektedir.²⁰ Ayrıca Taberî ve Diyârbekrî'nin rivayetlerinde Hz. Peygamber: "Sizler bugün muhtaçsınız. Onlar ise ancak, fidye vermekle veya öldürülmekle serbest kalırlar"²¹ buyurarak fidye alınmasından yana bir izlenim uyandırmaktadır.

Esirlerin durumu hakkında ortaya çıkan fidye ve öldürme görüşleri içerisinde Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'in ileri sürdüğü

¹² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 46; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 332; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 132; Rızâ, *Muhammed*, s. 192.

¹³ Rızâ, *Muhammed*, s. 192.

¹⁴ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 46; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 332.

¹⁵ İbrahim, 36.

¹⁶ Mâide, 118.

¹⁷ Nuh, 26.

¹⁸ Yunus, 88.

¹⁹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 46; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, III, 138-139; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 332; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 132; Hudaî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 181.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 332.

²¹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 47; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 133.

esirlerden fidye alınması teklifini benimsedi.²² Ancak kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in bu uygulamasını kınayan âyetler nazil oldu.²³

Rasûlullah'ın, Bedir Savaşı'nda esir alınan kişilere nasıl muamele edileceğini toplumla müzakere ettikten sonra karara bağlaması, toplumsal olaylarda onun ne kadar fikir ve ifade hürriyetine önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca esir alınan kişiler arasında Müslümanların da yakın akrabaları bulumaktaydı. Bu sebeple Allah Rasûlü, uygulanacak muamele konusunda arkadaşlarının görüşlerini alarak onları da karar alma mekanizmasına dâhil etmiştir. Hz. Peygamber bu uygulamasıyla insanların düşünce özgürlüğüne, fikir ve ifade hürriyetine saygılı davranarak onların, kendilerini gerçekleştirmelerine zemin hazırlamıştır. İdareciler, düşünce özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırdıkları oranda insanın özüne nüfûz ederek gelişmelerine katkıda bulunurlar. Toplumların gelişmesi ve kalkınması da ancak bu sayede mümkündür. Bu sebeple Hz. Peygamber örnek alınırken düşünce özgürlüğüne, fikir ve ifade hürriyetine verdiği değer önemslenmelidir.

C. İfk Olayı

627 yılında yapılan ve Müslümanların zaferiyle sonuçlanan Benî Mustalık (Mureysî) savaşı dönüşünde ordunun konakladığı esnada ensâr ve muhâcirûn arasında meydana gelen bir olaydan²⁴ dolayı Hz. Peygamber, orduya hemen hareket etmesini bildirdi. Ordu acele bir şekilde hareket ettiğinden ve o esnada bir ihtiyaçtan dolayı karargahın uzağında olan Hz. Aişe'nin, hevdecinde olup olmadığı

²² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 47; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, III, 139; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 333; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 133; Hudarî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 181; Gazâlî, *Fıkhü's-Sîre*, s. 236; Rızâ, *Muhammed*, s. 192.

²³ “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe, hiçbir Peygamber'e esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şeyden dolayı size büyük bir azap dokunurdu.” Enfâl, 67-68.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Tefsîru Sûratü'l-Münâfikîn, 1-2; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 29; Münâfikûn, 8; Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, I, 404-413, II, 415-426; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 289-291; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 48-50; Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, II, 109; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 192-193; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 157-158; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 275-276; Hudarî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 231-235; Rızâ, *Muhammed*, ss. 243-244.

farkedilememişti. Hz. Aişe, karargaha geldiğinde hiç kimseyi göremedi. Hevdecde olmadığı farkedilir düşüncesiyle beklemeye başladı. Hz. Pergamber ordunun arkasını kontrol etmek amacıyla Safvân b. Muattal'ı görevlendirdi. Safvân b. Muattal beklemekte olan Hz. Aişe'yi tanıyınca devesine binmesini söyledi. Safvân b. Muattal devenin yularını tutarak hızlı bir şekilde orduya yetişmeye çalıştı. Fakat orduya yetişemeyip, geceyi yolda geçirdiler ve sabahleyin karargaha vardılar.²⁵

Hz. Aişe ve Safvân b. Muattal'ın karargaha geç katılmasını fırsat bilen münafıkların lideri olan Abdullah b. Ubey b. Selûl ve diğer münafıklar Hz. Aişe ve Safvân b. Muattal aleyhinde konuşmaya başladılar. Hz. Aişe Medine'ye gelince hastalandı. Fakat, kendisi hakkında söylenenlerden haberi olmamasına rağmen, Hz. Peygamber'in kendisine karşı tavırlarında bazı değişiklikler olduğunu hissediyordu. O, kendisine diğer hastalıklarında gösterdiği sevgi ve şefkati göstermiyordu. Odaya gelir ve tedavi edenlere: "Bugün hepiniz nasılsınız?" der, onu da diğerlerinin arasına katardı. Buna çok üzülen Hz. Aişe, annesinin evine gidip orada tedavi olmak için Hz. Peygamber'den izin istedi. Hz. Peygamber de: "Nasıl istersen" dedi.²⁶

Hz. Aişe olup bitenleri Mistah b. Üsâse'nin annesinden öğrenince çok üzüldü. Hz. Peygamber, Abdullah b. Ubey b. Selûl, Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bt. Cahş'ın iftira kampanyalarından çok rahatsız oldu ve olayın doğruluğunu araştırmak için bazı Müslümanların görüşlerine müracaat etti.²⁷

Üsâme b. Zeyd: "Biz, Aişe hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyoruz." Ali b. Ebî Tâlib: "Allah seni sınırlamadı. Onun dışında

²⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 404-413, II, 426-429; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 297-298; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 50; Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, II, 111-112; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 195-196; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 161; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 284-285; Hudarî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 236; Rızâ, *Muhammed*, s. 246.

²⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 428-429, II, 426-429; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 298-299; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 196; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 161-162; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 287; Hudarî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 236.

²⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 430; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 300-301; Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, II, 113; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 197; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 162; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 287; Hudarî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 237; Geniş bilgi için bk. Aksu, Ali, "İfk Olayı Üzerine Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2004: VIII/1, 1-21; Kara, Seyfullah, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla ilgili Ortaya Konan Tavrılar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Erzurum 2001, XV, 343-382.

pek çok kadın var. Cariyeye sor, o sana doğruyu söyler” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Berîre’ye haber gönderdi ve: “Ey Berîre! Şimdiye kadar Aîşe’de, ondan şüphelenmeni gerektirecek bir hareket gördün mü?” Berîre bu soruya şöyle cevap verdi: “Seni hak ile gönderene yemin olsun ki, onda iyilikten başka bir şey bilmiyorum. O henüz küçük genç bir kız. Onda gördüğüm tek kusur, uyarmama rağmen yağurduğum hamuru uyuya kalarak kuzuya yedirmesidir”²⁸ Ayrıca Hz. Peygamber, Zeyneb bt. Cahş ve Ümmü Eymen’e de konu hakkında görüşlerini sorunca onlar: “Biz de onun hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyoruz” dediler.²⁹

Hz. Peygamber aynı gün durum değerlendirmesi yaptıktan sonra mescidde insanlara hutbe irad ederek şöyle dedi: “Ey insanlar, ailem hakkında doğru olmayan şeyleri söyleyerek beni inciten kişiler için ne dersiniz? Ben, ailem hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyorum. O adam, yanında ben olmadıkça evlerimden hiç birine girmezdi.” Bu konuşmadan sonra Üseyd b. Hudayr ayağa kalkarak: “Ya Rasûlallah! Senden özür diliyorum. Söylediklerin Evs kabilesinden ise, onlara hadlerini bildiririz. (onları öldürürüz.) Hazrec kabilesinden iseler emret, onlara da aynısını yapalım.” Bunun üzerine Sa’d b. Ubâde: “Sen onları öldüremezsin ve öldürmeye de gücün yetmez. Çünkü onlar senin kabilenden olsaydı, öldürmeye bu kadar istekli olmazdın” dedi. Üseyd b. Hudayr, Sa’d’ın bu sözlerine karşılık: “Söylediklerine katılmıyorum. Elbette onları öldüreceğiz. Sen münafıkların tarafını tutuyorsun” diyerek karşılık verince ortalık gerginleşti, iki kabile birbirine girmek üzereyken Hz. Peygamber’in araya girmesiyle durum sakinleşti.³⁰

Hz. Aîşe ailesinin yanındayken bu olaydan dolayı sürekli ağladığını, göz yaşlarının kesilmediğini, bir an bile uyuyamadığını, hatta ağlamaktan ciğerlerinin parçalanacağını, anne ve babasının yanında sabahladıklarını, o esnada Ensârdan bir kadının yanına geldiğini, kendisiyle ağlamaya başladığını, bu haldeyken Hz.

²⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 430; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 301; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 113; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 197; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, ss. 162-163; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, II, 287; Hudaî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 237; Ğazâlî, *Fıkhü's-Sîre*, s. 290; Rızâ, *Muhammed*, 246-247.

²⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 430-431.

³⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 431; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 300-301; Taberî, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, II, 113; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 197; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 162; Hudaî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 238; Ğazâlî, *Fıkhü's-Sîre*, s. 291; Rızâ, *Muhammed*, 248-249.

Peygamber'in kendisini ziyarete geldiğini ve kendisine: "Ey Aişe, senin hakkında bana bazı şeyler ulaştı. Eğer masumsan, Allah masum olduğunu açıklar. Eğer yasak olan şeyi yaptıysan, Allah'tan bağışlanma dile ve O'na tevbe et. Kul, hatasını itiraf edip tevbe ederse, Allah ona merhamet eder" sözlerini işitince çok üzüldüğünü, babasının ve annesinin ona cevap vermesini istediğini, fakat onlara söyleyecek bir şey bulamayınca, kendisi: "İnsanların benim hakkımda söylediklerini duyduğunuzu ve onların sizin kalbinizde yerleşip, onlara inandığınızı biliyorum. Size masum olduğumu söylesem-Allah benim masum olduğumu biliyor- bana inanmayacaksınız. Fakat, Allah'ın masum olduğumu bildiği şeyi yaptığımı itiraf edersem, beni tasdik edersiniz. Fakat ben, Yusuf'un babasının dediği gibi: "Bundan sonra bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır"³¹ diyeceğim, dedi ve yatağına gitti. Devamında Hz. Aişe: "O anda suçsuz olduğumu bildiğim için Allah'ın da suçsuzluğumu ilan edeceğine inanıyordum. Fakat Kur'ân'dan bir âyet indirerek beni temize çıkaracağını tahmin etmemiştim. Yine de Allah'ın suçsuz olduğumu bir rüya ile Hz. Peygamber'e bildirmesini bekliyordum. Allah Rasûlü'nde vahiy gelme hali belirdi. O, elbisesiyle örtüldü. Başının altına deriden bir yastık konuldu. Ben, onun başından geçenleri görünce çok korkmadım ve dikkate de almadım. Suçsuz olduğumu bildiğim için içim rahattı. Allah zalim değildir. Anne ve babama gelince, Rasûlullah rahatlar rahatlamaz ailemin, Allah tarafından insanların dediği şeylerin doğru çıkacağı endişesiyle korkudan öleceklerini zannettim. O, kendisine gelince oturdu. Ondan, kış gününde inci tanesi gibi ter akıyordu. O, yüzündeki terleri silmeye başladı. Rasûlullah henüz yanımdan ayrılmamış ve ailemden hiç kimse dışarıya çıkmamıştı ki, Allah, suçsuzluğumu bildiren âyetleri indirmeye başladı.³² Rasûlullah'ın yüzü her vahiy inişinde olduğu gibi aydınlanmıştı. Bana söylediği ilk söz: "Ey Aişe, Allah'a hamd et. O, seni temize çıkardı" demek oldu. Bunun üzerine annem benden Rasûlullah'a teşekkür etmemi istedi. Ancak ben: "Hayır! Vallahi suçsuzluğumu Allah bildirdiği için O'ndan başka kimseye hamd etmem" dedim.³³

³¹ Yusuf, 18.

³² Nûr, 11-25.

³³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 431-433; İbn Hişâm, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 301-302; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 113-114; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, II, 198; İbn İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 162; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamis*, II, 289; Hudaî Bey, *Nûru'l-Yakîn*, s. 238-239; Gâzâlî, *Fıkhu's-Sîre*, s. 292; Rızâ, *Muhammed*, s. 249.

Medine toplumunun bir ay süresince İfk Olayı ile meşgul olması, doğal olarak Allah Rasûlü'nü derinden yaralamıştır. Onun en yakınlarıyla istişarede bulunması, olayın tesiri altında kaldığının bir göstergesidir. Hz. Peygamber olayı duyduğu zaman Hz. Aişe'nin en yakınlarından olan kişilerle konuyu konuştuktan sonra halk ile istişare etmesi, onun olayı ne kadar derinlemesine araştırdığını ve en ince noktaları dikkate aldığını göstermektedir. Allah Rasûlü bu araştırmayı yaparken ön yargılı davranmamakta ve kişileri yönlendirmemektedir. Sahâbiler de Hz. Aişe hakkında düşündüklerini objektif bir şekilde ifade etmeye çalışmaktadırlar. Onların Hz. Peygamber'e olan sevgi ve bağlılıkları, kendilerini olay hakkında aşırılığa sevketmemektedir. Gerçekten Hz. Peygamber bu hadisede büyük bir iftira ile karşı karşıya kalmış hem kendine hakim olmuş hem de ortaya çıkan krizi en iyi şekilde yönetmiştir. Olay sonuçlanıncaya kadar Hz. Peygamber, ne Hz. Aişe'ye ne Safvân b. Muattal'a ne de ne de iftira kampanyasını yürütenlere olumsuz bir şey söylemiştir. Allah Rasûlü'nün olayın aydınlığa kavuşturulması için en yakınlarından başlayarak insanlara görüşlerini sorması ve bu görüşler doğrultusunda bir hareket tarzı belirlemesi, fikir ve ifade hürriyetinin lider üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Konu hakkında görüşüne başvuru olanlar, Hz. Aişe'nin masumiyeti hakkında fikir beyanında bulundukları için Hz. Peygamber olayın çözümünü zamana bırakmıştır. Eğer görüşüne başvuru olanlar Hz. Aişe hakkında iftira kampanyası doğrultusunda açıklamalarda bulunsalardı, Rasûlullah'ın tavrı daha farklı olabilirdi. Bu sebeple insanların duygu ve düşüncelerini bu kadar rahat bir şekilde ifade etmeleri, Hz. Peygamber'in onlara sunmuş olduğu özgür ortamdan dolaydır.

D. Uhud Savaşı

Hız. Peygamber 625 yılında amcası Abbâs b. Abdülmuttalib vasıtasıyla³⁴ Mekke'den büyük bir ordunun Medine üzerine doğru gelmekte olduğu haberini alınca savaşın nasıl yapılması gerektiği konusunu görüşmek üzere ensâr ve muhâcirini istişare etmeye çağırdı. Rasûlullah Medine içerisinde kalınarak savunma savaşı yapılması konusundaki fikrini belirtti. Ancak Bedir Savaşı'na katılamayan gençler meydan savaşı yapılmasını teklif ettiler ve bu konuda da oldukça ısrarlı davrandılar. Bunun üzerine Allah Rasûlü

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 28.

savunma savaşı yapılması eğiliminde olmasına rağmen gençlerin fikri doğrultusunda meydan savaşı yapılmasına karar verdi ve savaşı kıyafetlerini giymek üzere evine gitti. Sa'd b. Muaz ve Üseyd b. Hudayr gibi bazı sahâbîler Hz. Peygamber'e gelerek kendi fikrini uygulamasını belirttiler. Ancak İslâm Peygamber'i: "Bir Peygamber giydiği zırhını savaşmadan çıkarmaz. Eğer sabrederseniz, her biriniz görevinizi yaparsanız, Allah zaferi bize ihsan edecektir"³⁵ diyerek gençlerin görüşünü onaylamış ve kendi görüşüne aykırı olmasına rağmen onların görüşlerini kabul ederek hem fikir ve ifade hürriyetine ne kadar önem verdiğini göstermiş hem de özgür bir ortamın nasıl oluşturulması gerektiğinin önemini vurgulamıştır. Ayrıca Rasûlullah dönemindeki gençlerin hiçbir baskı altında kalmadan düşüncelerini ortaya koymaları dikkate şayan bir durumdur. Allah Rasûlü'nün de onlara bu imkânı tanınması ve kendilerini böyle davranmaya teşvik etmesi, devlet başkanının gençleri önemseyişini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda özgür bir ortamın oluşmasına lider ve toplum bireylerinin kendi imkânları oranında katkı sağlamaları gerekmektedir. Çünkü düşünce özgürlüğü, fikir ve ifade hürriyeti, kişinin varlık sebebidir.

E. Hendek Savaşı

Hz. Peygamber istihbarat kanalları vasıtasıyla Mekke'den daha önce olmadığı kadar kalabalık sayıda bir ordunun üzerlerine doğru geldiği haberini alınca, arkadaşlarıyla durum değerlendirmesi yapmaya karar verdi. Bu çerçevede ortaya konulan görüşler içerisinde Selmân-ı Fârisî'nin teklifi olan, şehrin düşman saldırısına açık olan taraflarını korumak amacıyla Medine'nin etrafına hendek kazılması fikri kabul edildi. Bu fikir doğrultusunda Hz. Peygamber bir grup sahâbe ile keşfe çıkarak kazılacak yerleri belirledi. Hendeğin kazılmasında ve savunulmasında üç bin Müslüman görev aldı. Her on kişilik takıma kırk zırâ'lık³⁶ yer ayırdı. Kendisi kazı işine nezaret ettiği gibi bizzat çalıştı, toprak kazdı ve sırtında toprak taşıdı. Hendek, içine düşenin çıkamayacağı derinlikte ve karşıdan karşıya bir süvarinin atlamayacağı genişlikte planlandı. Buna göre derinlik ve genişlik

³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 60, 63; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 29; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 58-59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 148-150; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 10-14.

³⁶ Bir zirâ' yaklaşık 52 cm'dir.

ölçüleri de tespit edildi.³⁷ Hamidullah'ın tespitlerine göre hendeğin genişliği 5,5 km. uzunluğunda, 9 m. genişliğinde ve 4.5 m. derinliğindedir.³⁸ Vâkıdî ve İbn Sa'd'a göre bu hendeğin kazımı altı günde tamamlanmıştır.³⁹ Müslümanlar hem hendeğin düşman tarafından doldurulmasını önlemek ve hem de bu toprağı siper olarak kullanmak amacıyla kazıdan çıkan toprağı kendi taraflarına yığdılar. Ayrıca düşmana atmak için de kendi taraflarına taş yığdılar. Hendeğin kazılma işi tamamlandığında ise Medine sanki bir kale haline geldi.⁴⁰ Bu plan sayesinde Medine istilaya uğramaktan kurtulmuştur.

Hız. Peygamber ortaya çıkan krizin görüşülmesi ve alınacak kararda herkesin katkısının sağlanabilmesi amacıyla insanların kendisine yardımcı olmalarını istemiş ve konu hakkında nasıl bir uygulamanın kendileri için daha iyi sonuçlar vereceğini araştırmaya başlamıştır. Allah Rasûlü kendi görüşünün daha doğru ve uygulanabilir olduğunu kabul ettirmek için insanları aracı olarak görmemektedir. Onun insanların görüşlerine saygı duymadaki amacı, ortaya çıkan sorunu çözmek için en faydalı kararı uygulamaktır. Doğru olduğu için birinin görüşünü kabul etmek, lider için pozitif bir yaklaşımdır.

II. Sahâbenin Hız. Peygamber'e Muhalefeti

A. Hubâb b. Münzir

Allah Rasûlü 624 tarihinde meydana gelen Bedir Savaşı'nda Kureys'ten önce savaş meydanına gidip su kuyularına hâkim olma niyetindeydi. Bu amaçla o, Medine tarafına en yakın ve düşmana da en uzak olan kuyunun çevresine ordunun karargâh kurmasını belirtti. Ancak ordu içerisinde bir er olan Hubâb b. Münzir burasının savaşılabilir uygun bir yer olmadığı düşüncesindeydi, o, kendi görüşünü açıklamadan önce: "Ya Rasûlallah! Burası sizin savaş stratejisi olarak belirlediğiniz bir yer mi, yoksa ileri veya geri gidemeyeceğimiz Allah'ın belirlediğı bir yer mi?" diye sordu. Bu soruya Hız. Peygamber: "Burası Allah'ın belirlediğı bir yer değil, bizzat benim savaş stratejisi olarak düşündüğüm bir yerdir" şeklinde cevap verince Hubâb b. Münzir: "Ya Rasûlallah! Burası savaş stratejisi olarak karargâh kurulacak bir yer değildir. Orduyu buradan kaldır.

³⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, II, 446; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem*, II, 91.

³⁸ Hamidullah, Muhammed, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, trc. Salih Tuğ, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991, s. 118-119.

³⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, II, 454; İbn Sa'd, *et-Tabakâtül-Kübrâ*, II, 51.

⁴⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, II, 446.

Bizler, Kureyş ordugâhına en yakın yere karargâh kuralım ve su alacağımız kuyu dışındakileri kapatalım. Düşmanla savaşırken su ihtiyacımızı buradan karşılarız, fakat onlar su içemezler.” Bu teklif üzerine Hz. Peygamber: “Görüşünü ortaya koydun” diyerek bunun araştırılmasını istedi. Yapılan keşif neticesinde Hubâb’ın görüşünün doğru olduğu anlaşılınca Allah Rasûlü kendi görüşünden vaz geçerek Hubâb’ın düşüncesini kabul etti. Böylece o, ordunun yerini değiştirerek Hubâb’ın işaret ettiği kuyunun çevresine yerleşti ve diğer kuyuları ise kumla kapattırdı. Ancak Rasûlullah daha sonra açık bırakılan kuyudan müşriklerin su almalarına müsaade etti.⁴¹

Hubâb b. Münzir ordu içerisindeki statüsünü önemsemeden savaşın kazanılması için Rasûlullah’ın düşüncesinin yanlış olduğunu belirtme cesaretini göstermiştir. Bu durum karşısında hem Hz. Peygamber hem de sahâbîler Hubâb’ı bu cesur yürekliğinden dolayı kınamamışlardır. Daha da önemlisi; Allah Rasûlü’nün, Hubâb b. Münzir’i: “Sen, er statüsünde olan birisin, hangi hak ve yetkiyle benim görüşümün yanlışlığını söyleme cüretinde bulanabilirsin” diyerek azarlamamış, aksine onun görüşünün doğru olup olmadığının araştırılmasını istemiştir. Burada can alıcı nokta; sahâbeye böyle bir ortamı hazırlayan kişinin özelliğidir. Eğer Allah Rasûlü, sahâbînin teklifini olumlu karşılamayıp sert karşılık verseydi, acaba diğer sahâbîler benzeri olaylarda görüş ve düşüncelerini ifade ederken rahat davranabilirler miydi?! O halde bu tarz ortamların oluşturulmasında en büyük sorumluluk, liderlere düşmektedir.

B. Namazı Hatalı Kıldırın Hz. Peygamber’in Sahâbîler Tarafından Uyarılması

Hz. Muhammed her ne kadar peygamber olsa da, insan merkezli bir yapıya sahiptir. Çünkü Kur’ân, onun insanlar gibi olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴² Bu sebeple o, insan olmasının doğal bir sonucu olarak zaman zaman beşerî zaafılar göstermektedir. Bu bağlamında o, namaz kıldırıldığı esnada kendisine Zü'l-Yedeyn isimli sahâbî veya başka birisi tarafından: “Ey Allah’ın Resûlü! Namaz mı kısaltıldı, yoksa unuttunuz mu?”⁴³ ya da “Namazda bir değişiklik mi oldu?” denildi. O: “Ne oldu?” diye sordu. Onlar: “Şöyle şöyle namaz

⁴¹ Vâkadî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, I, 61; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II, 620; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 29.

⁴² Kehf, 110; Fussilet, 6.

⁴³ Müslim, Mesâcid, 97.

kıldınız” veya “Beş rekat namaz kıldırınız.”⁴⁴ dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber dizlerini büktü, kibleye döndü ve iki defa secde yaptı, selam verdikten sonra bizlere yönelerek şöyle dedi: “Namazda herhangi bir değişiklik olsaydı, mutlaka sizlere haber verirdim. Fakat ben de sizin gibi bir insanım. Sizin unuttuğunuz gibi ben de unuturum. Unuttuğum zaman bana hatırlatınız. Sizden biri namazında şüpheye düşerse, doğruyu araştırın ve o şekilde namazını tamamlasın, sonra selam verip iki defa secde yapsın.”⁴⁵ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber namazdayken bazı âyetleri atlayarak okumuş, uyarılınca da “Onu bana neden hatırlatmadınız diyerek sahâbîyi uyarmıştır.”⁴⁶

Hz. Peygamber namazda yaptığı yanlışlık kendisine haber verilince herkesin takdir edeceği bir davranış örneği ortaya koymuştur. Yani o, bir peygamber olarak kendisine böyle bir hatırlatma yapıldığı zaman hiçbir gurura ve kibre kapılmadan veya bunu ihsas ettirmeden “Ben de sizin gibi bir insanım. Sizlerin unuttuğunuz gibi ben de unutabilirim” diyerek insanlarda olan beşeri zaafının kendisinde de olduğunu söylemesi, karşıdakileri cesaretlendirmekte, kendilerine olan güvenlerini arttırmakta ve yanlışlığı kim yaparsa yapsın usulünce söylenmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Ayrıca sahâbîler, Hz. Peygamber’in insan olma gerçeğini asla göz ardı etmemişlerdir. Yani sahâbe, Hz. Peygamber’den yanlış yanlış bir eylemde bulunmasına kayıtsız kalmamıştır. Allah Rasûlü’nün bir idareci olarak en önermeli özelliği; oto kontrol mekanizmasını dinamik hale getirmesidir. Bu mekanizma işlevsel olduğu müddetçe makam ve mevki sahibi insanların yapacakları fiil ve eylemlerde daha dikkatli olmaları gerekmektedir. Böyle bir muhalefetin temel hedefi, insanların açıklarını bulmak veya eksikliklerini ortaya çıkartmak değil, hakikati bulma arayışıdır. Nübüvvet makamında bulunan Hz. Peygamber’in dinî konularda uyarılması karşısında onun: “Ben bir peygamberim, bu konuları sizlerden daha iyi bilirim, sizler kim oluyorsunuz da beni uyarma cüretinde bulunuyorsunuz” deme yerine böyle bir uyarıyı olgunlukla karşılayıp, muhalefetin önündeki engelleri kaldırması oldukça önemlidir.

⁴⁴ Müslim, Mesâcid, 91-94.

⁴⁵ Buhârî, Salât, 31.

⁴⁶ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas, *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Salât, 158.

C. Hendek Savaşı

Mekkeli müşrikler, Müslümanları tamamen yok etmek amacıyla 627 yılında çeşitli grupların katılımıyla büyük bir orduyla Medine üzerine doğru harekete geçtiği haber alan Hz. Peygamber, düşmanın saldırısını önlemek amacıyla şehrin zayıf noktalarına hendek kazdırttı. Ancak savaş esnasında Benû Kureyzâ'nın müşriklerle ittifak yaparak Müslümanları iki ateş arasında bırakması, Müslümanlar çok zor durumda bırakmıştı. Allah Rasûlü böyle hassas bir durumda düşman kuvvetlerini parçalamak için harekete geçti. Bu amaçla o, Hendek Savaşı'nın yaklaşık bir ay kadar uzaması üzerine sahâbenin korkusunu ve endişesini gidermek için muhasaraya Mekkelilerin yanında katılan Gatafân kabilesinin liderleri Uyeyne b. Hısn ve Hâris b. Avf ile gizlice görüştü. Görüşmesinde Kureys'e destek olmamaları karşılığında Medine'nin yıllık hurma hasılatının üçte birini vermeyi teklif etti. Onlar, Rasûlullah'tan Medine hurmalarını üçte ikisini talep ettiler, fakat Allah Rasûlü bu teklifi kabul etmedi. Bunun üzerine onlar da Hz. Peygamber'in üçte birlik teklifini kabul ettiler. Ancak Hz. Peygamber bu antlaşmayı imzalanmadan önce konuyu Evs ve Hazrec'in liderleri olan Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubâde ile istişare etti. Onlar: "Ya Rasûlallah! İstedğin bir şey varsa onu yapalım. Allah'ın sana emrettiği bir şey varsa da onu yapmamız gerekir. Bizim için ne yapmak istiyorsun?" şeklindeki cevabına Allah Rasûlü: "Hayır, onu sizin için yapmak istiyorum. Vallahi Arapların bir yaydan çıkan ok gibi üzerinize geldiğini ve her taraftan size saldırdıklarını gördüm ve bundan dolayı onların size karşı olan gücünü kırmak için böyle antlaşma yapmak istedim." Bunun üzerine Sa'd b. Muaz, bunun vahye değil, Rasûlullah'ın düşmanın gücünü bölmek düşüncesine dayandığını öğrenince şöyle dedi: "Biz ve onlar Allah'a ortak koşar ve putlara tapardık. O dönemde onlar bizim misafirimiz olmadıkça veya satın almadıkça bir tek hurmamıza bile göz dikemezdi. Şimdi İslâm ile şereflendiğimiz bu sırada mı onlara mallarımızı vereceğiz?" Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Nasıl istersen" şeklinde karşılık verince Sa'd b. Muaz: "Yazılı olan metni aldı ve yırttı" Böylece Allah Rasûlü iki liderin kararlılığını görünce Gatafân ile antlaşma yapmaktan vazgeçti.⁴⁷

Hz. Peygamber'in düşmanı bölmek amacıyla yaptığı bu antlaşma, devletin geleceği açısından oldukça önemlidir. Çünkü Müslümanlar hem sayı bakımından azdı hem de ihanete

⁴⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 477-478; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 223; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 94.

uğramışlardı. Böyle bir durumda atılabilecek en önemli adım, düşman saflarını zayıflatmaktır. Bu amaçla Rasûlullah'ın çeşitli kabile liderleriyle yaptığı antlaşma büyük bir başarı olarak algılanmalıdır. Ancak Allah Rasûlü'nün toplumun çıkarlarını düşünerek yapmaya çalıştığı bu antlaşmaya Medine'nin önde gelen liderleri muhalefet onun ederek pratiğe dökülmesine izin vermemişlerdir. Çünkü onlar böyle bir antlaşmanın kendileri için bir taviz olacağını düşünmekteydiler. Hz. Peygamber kendi düşüncelerinde ısrar etmeyip onların görüşlerinin doğruluğunu kabul ettiği için bu antlaşmayı onaylamamıştır. Rasûlullah, sahâbenin bu tavrını kendisine karşı muhalefet olarak değil, düşünce özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmiştir.

D. Hudeybiye Anlaşması

Hız. Peygamber 628 yılında yaklaşık olarak bin dört yüz veya bin beş yüz kişiden oluşan ashâbıyla birlikte yerine Abdullah b. Ümmü Mektûm'ü bırakarak Medine'den Mekke'ye Kâbe'yi ziyaret etmek amacıyla yola çıktı. Müslümanlar yanlarına sadece yolcu kılıçlarını aldılar. Hz. Peygamber gerekirse savaşmak için silah alınması yolundaki teklifleri kabul etmedi. Kurbanlık olarak yetmiş deve aldı. Durumu iyi olan sahâbiler de kendi kurbanlıklarını aldılar. Kureyş, Hz. Peygamber'in Mekke'ye doğru geldiğini haber alınca, Hâlid b. Velid komutasında bir öncü birliğini ona mani olması için gönderdi. Bu durumdan haberdar olan Rasûlullah barışı arzuladığı için başka bir yoldan gitmeyi tercih etti. Hudeybiye denilen yere geldiği zaman o, ordunun burada karargâh kurmasını istedi. Elçiler bazında görüşülme başlandı ve anlaşma aşamasına gelindi.⁴⁸

İlk müzakere ve muhalefet, vesikanın başına yazılacak olan ifade üzerinde meydana geldi. Hz. Peygamber, kâtibi Ali b. Ebî Tâlib'e vesikanın başına: "Bismillahirrahmanirrahîm" yazmasını emretti. Kureyş'in temsilcisi olan Süheyl b. Amr buna itiraz ederek: "Biz, Rahman ve Rahîm'in ne anlama geldiğini bilmiyoruz" dedi ve "Bismikellâhümme" ifadesinin yazılmasını istedi. Müslümanların itirazına

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 308-316; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 115-122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 200-203; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 165-169.

rağmen Rasûlullah, ifadenin Süheyl b. Amr'ın isteği doğrultusunda yazılmasını emretti.⁴⁹ Böylece Hz. Peygamber'in kararlılığı sayesinde bu sorun aşılmış oldu.

İkinci olarak anlaşmayı yapan tarafların kullanacakları unvan da sorun oldu. Allah Rasûlü, kâtibi Ali b. Ebî Tâlib'e: "Bu, Allah'ın Rasûlü Muhammed ile Süheyl b. Amr arasında imzalanan sulh antlaşmasıdır." cümlesini yazmasını istedi. Kureyş delegesi buna da itiraz etti ve şöyle dedi: "Biz, senin Allah'ın Rasûlü olduğunu kabul etseydik, seni Kâbe'yi ziyaret etmekten men etmez ve seninle savaşmazdık" diyerek cümleden "Rasûlullah" kısmının çıkarılıp yerine "Muhammed b. Abdullah" yazılmasını talep etti. Bunun üzerine o: "Sizler, beni yalanlarsanız da ben, Allah'ın Rasûlüyüm"⁵⁰ diyerek Ali b. Ebî Tâlib'e "Rasûlullah" lafzını silip "Muhammed b. Abdullah" yazmasını emretti. Ancak Ali b. Ebî Tâlib, "Rasûlullah lafzını asla söylemeyeceğini" söyleyince Rasûlullah, "Onun yerini bana göster" dedi. Ali b. Ebî Tâlib, Rasûlullah'a yerini gösterince o, "Rasûlullah" lafzını sildi ve "Muhammed b. Abdullah" ibaresini yazdı.⁵¹ Tartışılan bu madde Hz. Peygamber'in çabaları sonucunda son şeklini aldı.

"Mekkeli Müslümanlardan veya müşriklerden biri Medine'ye giderek Müslümanlara iltica ederse, Kureyş'e iade edilecek, fakat Müslümanlardan biri Mekke'ye gelirse, Kureyş onu teslim etmeyecektir" maddesi Müslümanların tepkisine neden oldu. Bu esnada Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel elleri ve ayakları zincirli olarak Müslümanların karargâhına geldi. Süheyl b. Amr oğlunu görünce: "Ey Muhammed! Seninle üzerinde anlaşacağım şeyin ilki, oğlumu bana iade etmendir" dedi. Hz. Peygamber ise bu madde üzerinde henüz anlaşmadıklarını söyleyince Kureyş delegesi: "Oğlumun geri verilmemesi durumunda hiçbir şey üzerinde seninle anlaşmayacağım" dedi. Daha sonra Ebû Cendel: "Ey Müslümanlar! Müslüman olarak geldiğim halde dinim konusunda beni fitneye düşüren, bana her türlü işkenceyi yapan müşriklere beni iade mi edeceksiniz?" dedi. Ebû Cendel'in ko-

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 317; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 77. Buhârî, Şurût, 15.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 317; Buhârî, Şurût, 15; Taberî, *Târîhu'l-Ümmem*, II, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 169; Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, VI, 217-237.

⁵¹ Buhârî, Sulh, 6; Müslim, Cihâd, 92; Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, VI, 174-178.

nuşması ve görüntüsü Müslümanları derinden sarsmıştı. Hz. Peygamber: “Ey Ebû Cendel! Sabret. Allah sana sabretmenin karşılığını verecektir, sen ve seninle birlikte olan mustaz’aflara Allah yakında bir kurtuluş yolu verecektir. Biz bu kavimle bir sulh antlaşması yaptık. Bundan dolayı seni onlara veriyoruz” dedi.⁵² Bu duruma çok içerleyen Hz. Ömer, Rasûlullah’a gelerek: “Sen gerçekten Allah’ın Peygamberi değil misin?” dedi. Hz. Peygamber: “Evet, Allah’ın peygamberiyim” dedi. Yine Hz. Ömer “Bizler hak yolda, düşmanlarımız ise batılda değil mi?” diye sorunca Hz. Peygamber: “Evet” dedi. “Ben, Allah’ın Rasûlü’yüm, hiçbir konuda ona isyan edemem, o bana yardım edecektir” diye karşılık verdi.⁵³

“Sil ve yaz” emrini, kâtip olarak orada bulunan Hz. Ali’nin yerine getirmemesi/muhalefet etmesi Rasûlullah tarafından olgunlukla karşılanmıştır. Muhtemelen Allah Rasûlü, Hz. Ali’nin bu yaklaşımını içinde bulunduğu duygusal duruma bağlamış olacak ki, onun bu tavrını hoşgörüyle karşılamıştır. Sahâbe, dünyevî konularda akıl ve mantıklarına uygun düşmeyenlere muhalefet etme hususunda cüretkâr davranmıştır. Bir şeyin yapılmasını Hz. Peygamber bile emretmişse, sahâbe sözlü ve fiili olarak tepkilerini ortaya koymuştur. Bu antlaşmaya en sert muhalefet eden ise Hz. Ömer olmuştur. O, söylemlerinde çok aşırı gitmesine rağmen Rasûlullah’ın yapıcı tavrı karşısında daha sonraki dönemlerde pişmanlığını ifade etmiştir. Gerek Hz. Ali’nin gerekse de Hz. Ömer’in, Hz. Peygamber’e karşı muhalefeti modern dünyada pek alışık olunmayan bir durumdur. Benzeri hadiseler günümüzde meydana gelse, olayın failleri en ağır bir şekilde cezalandırılmaktan kurtulamazlar. Bu sebeple Allah Rasûlü’nün muhalefet edenlere karşı gösterdiği müsamaha, fikir ve ifade hürriyetinin gelişmesine önemli derecede katkı sağlamıştır. O, hiçbir zaman düşünce özgürlüğünün, fikir ve ifade hürriyetinin karşında durmamış, engellerin kaldırılması için yoğun bir çaba göstermiştir.

⁵² Buhârî, Şurût, 15; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 169-170; Kastallânî, *İrşâdî’-s-Sârî*, VI, 217-237; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 388-415.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîratü’n-Nebeviyye*, III-IV, 317; Buhârî, Şurût 15; Taberî, *Târîhu’l-Ümmem*, II, 116-124; İbnü’l-Esrîr, *el-Kâmil*, II, 200-204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 173-176; Kastallânî, *İrşâdî’-s-Sârî*, VI, 217-237; Diyârbekrî, *Târîhu’l-Hamîs*, II, 358-372; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 253-260.

E. Hâtıb b. Ebî Beltea

Hudeybiye Antlaşması'nın "Arap kabilelerinden, isteyen kabile iki taraftan birisiyle ittifak kurabilecektir" maddesine göre Huzâa kabilesi Müslümanlarla, Benû Bekir kabilesi de Mekkelilerle ittifak yapmıştı. Bu antlaşmanın üzerinden iki yıl geçtikten sonra Kureys'in desteğini alan Benû Bekir kabilesinin Huzâa kabilesine saldırması üzerine⁵⁴ Allah Rasûlü Hudeybiye Antlaşması'nın kendisine tanıdığı hakka dayanarak fetih hazırlıklarına başladı. Hâtıb b. Ebî Beltea büyük bir gizlilik içerisinde yürütülen bu hazırlıkları Sâre isimli bir kadınla Mekkeliler'e bildirmeye çalıştı. Ancak Hz. Peygamber bundan haberdar olunca bu kadının yakalanmasını emretti. Yakalanan kadının üzerinden: "Hâtıb b. Ebî Beltea'dan Mekkelilere" şeklinde başlayan ve savaş hazırlıklarını belirten bir mektup bulundu. Rasûllullah, Hâtıb'ı çağırıp: "Ey Hâtıb! Bu ne iş-tir?" diye sorunca Hâtıb: "Ya Rasûlallah! Benim için acele etme. Ben, Kureys'e antlaşma ile bağlı bir kişiyim. Fakat ben, Kureys'in samimi bir ferdi olamadım. Beraberinizde muhâcirlerden şu kadar kimseler vardır ki, bunların Mekke'de ailelerini, mallarını koruyacak birtakım akrabaları var, benim ise hiç kimsem yok. Nesebim yönünden olan bu boşluğu Mekkeliler arasında minnettarlık kazanarak ailemi himaye etmek istedim. Yoksa dinimden döndüğüm için böyle bir yola başvurmuş değilim. Ben, Müslüman olduktan sonra kesin olarak küfre razı olmam." şeklinde özrünü beyan edince affedilmiştir.⁵⁵

Hâtıb b. Ebî Beltea, Hz. Peygamber tarafından gizlilik içerisinde yürütülen fetih hazırlıklarını müşriklere bildirmeye teşebbüs etmesi nedeniyle vatana ihanet suçunu işlemiştir. Çünkü o, askerî planları deşifre etmek suretiyle hem Müslümanları tehlikeye atmış hem de Rasûlullah'ın kesin emrine muhalefet etmiştir. O, bu yaptıklarıyla vatana ihanet suçundan yargılanıp en ağır bir şekilde cezalandırılmayı hak etmiştir. Buna rağmen Rasûlullah, onun duygularına yenilerek işlediği suçu affetmiş, arkadaşlarına da yaptıklarından dolayı da onu eleştirmemelerini belirtmiştir. İnsanlar hata yapmaya müsait varlıklardır. Bu gerçekten hareketle idarecilerin yanlışlık yapıldığında karar vermeden önce olayı en ince ayrıntılarına kadar araştırmaları gerekmektedir.

⁵⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, II, 571-605; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 395-397; İbn Sa'd, *et-Tabakâtül-Kübrâ*, II, 102; Taberî, *Târihu'l-Ümm*, II, 154.

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, III-IV, 398-399; Buhârî, *Cihâd*, 14-15.

F. Huneyn Savaşı

Daha önceki savaşlarda elde edilen ganimetler, devletin 1/5 hissesi ayrıldıktan sonra savaşan Müslümanlar arasında dağıtılıyordu. Ancak Huneyn Savaşı'nda elde edilen ganimetlerde Allah Rasûlü farklı bir metod takip etti. Çünkü Huneyn Savaşı'na katılanlar arasında Mekke'nin fethinden sonra İslâm'a giren yeni Müslümanlar da bulunmaktaydı. Bu sebeple Hz. Peygamber, bu savaşta ele geçirilen ganimetlerin büyük bir bölümünü kalpleri İslâm'a ısınsin diye Arap kabilelerinin reislerine verdi. Ayrıca, Kureys'e de büyük bir miktar verdi. Ensâr'a ise hiçbir şey vermedi. Ensâr'dan bazıları kendilerine ganimetten pay verilmediği için üzüntülerini belirtti. Kimileri de: "Hz. Peygamber kavmiyle buluştu, artık bizi hatırlamaz oldu." dedi. Hatta bazıları: "Hâlâ kılıçlarımızdan onların kanları damlıyor. Bu, Allah rızası gözetilmeyerek yapılan bir taksimdir" dediler. Hazrec'in reisi olan Sa'd b. Ubâde, Rasûlullah'ın huzuruna gelerek şunları söyledi: "Ya Rasûlallah! Ensâr'dan bir topluluk, ganîmet dağıtımında yapmış olduğun uygulamadan dolayı sana karşı içlerinde bir burukluk hissettiler." Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Ey Sa'd! Sen bu konuda ne düşünüyorsun?" diye sordu Sa'd: "Ben de kavmimin bir ferdiyim" diye cevap verince Hz. Peygamber, Sa'd'dan Ensâr'ı toplamasını istedi. Ensâr toplanınca Rasûlullah geldi ve Allah'a hamd ve senâdan sonra şöyle buyurdu: "Ey Ensâr! Sizden sâdır olduğumu duyduğum ve içinizde bana karşı bir burukluğuna dair söylentiler var." Bunun üzerine sahâbenin ileri gelenleri: "Ya Rasûlallah! Bizim ileri gelenlerimiz öyle sözler söylemezler. Bunları söyleyenler gençlerimizdir" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ensâr'a şöyle hitap etti: "Dalâlet üzere olduğunuz halde Allah sizi hidayete kavuşturmadı mı? Yoksul ve fakir olduğunuz halde Allah sizi zengin yapmadı mı? Birbirinize düşman olduğunuz halde Allah kalplerinizi benim vasıtamla birleştirmede mi?" Ensâr, Allah Rasûlü'nün hakikatleri söylemesi karşısında: "Evet, Ya Rasûlallah! Söylediğin gibidir. Allah ve Rasûlü'nün üzerimizde minnet ve faziletleri vardır" diyerek cevap verdiler. Sahâbenin bu samimi itirafları karşısında Hz. Peygamber konuşmasına şöyle devam etti: "Ey Ensâr topluluğu! Niçin bana açık cevap vermiyorsunuz?" Onlar da mahcubiyet içerisinde: "Sana nasıl cevap verelim? Fazilet ve minnet sendendir" dediler. Bunun üzerine Allah Rasûlü: "İsteseydiniz şöyle diyebilirdiniz ve bu sözünüzde de doğruyu söylemiş olurdunuz. Ayrıca bu sözün doğruluğu herkes tarafından da kabul görürdü: Herkes seni yalanladığı bir zamanda bize geldin seni doğruladık. Hiç kimse sana yardım

etmemişti, sana yardım ettik. Memleketinden kovulmuşsun, seni barındırdık. Yoksul idin, sana baktık. Ey Ensâr! Sizin Müslümanlığınıza kefil olduğum halde, bir takım kimseleri kazanmak, onları İslâm'a ısındırmak için verdiğim dünyalıktan dolayı bana içerlediniz mi? Ey Ensâr! Başkaları deve ve koyun sürülerini alıp memleketlerine giderken siz, Allah'ın Rasûlü'nü alıp yurdunuza gitmeye razı değil misiniz? Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, eğer hicret olmasaydı, Ensâr'dan bir fert olmayı tercih ederdim. Eğer bütün bir halk bir yoldan gitse, Ensâr da bir yoldan gitse, ben Ensâr'ın gittiği yoldan giderim. Ya Rabb! Sen Ensâr'ı, çocuklarını ve torunlarını bağışla."⁵⁶

Ensâr, samimi ve içten söylenen bu sözler karşısında hep bir ağızdan: "Ya Rasûlallah! Yalnız bu mal ganimeti değil, dilerse baba ve dedelerimizden miras olarak aldığımızı da onlara taksim et. Bizim maksadımız senin şerefli rızandır. Bizim nazarımızda dünya malının zerre kadar önemi yoktur. Biz payımıza ve hissemize düşene razıyız" diyerek özürlerini ifade ettiler. Hz. Peygamber, Ensâr'ın bu sözlerinden memnun olarak şöyle dedi: "Ey Ensâr! Sizin inancınızdaki samimiyete güvenim vardır. Kureyş ise İslâm'a yeni girmiştir. Şimdiye kadar meydana gelen savaşlarda Müslümanlar tarafından pek çok yenilgiye uğratıldılar. Onların kalplerini yatıştırmak için fazla hisse verdim. Onlar evlerine koyun ve develerle gidecek. Siz ise Rasûlullah ile gideceksiniz. Buna razı olmaz mısınız?" Ensâr: "Ya Rasûlallah! Sana yakın olmak bizim için dünyadan ve dünyanın içindekilerden daha hayırlıdır. Allah üzerimizden gölgenizi eksik etmesin" dediler.⁵⁷

Hz. Peygamber, Kureyş'e ganimetten fazla pay vermesinin sebebini de bu şekilde anlatarak tenkitçi gençlerin yüreğine su serpmiştir. Allah'ın elçisi bu duygu yüklü konuşmasıyla ensârı ve onların gençlerini son derece etkiledi. Öyle ki, az önce kendisini tenkit edenler, artık

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebviyye*, III-IV/489-500; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 115-119, Buhârî, *Meğâzî*, 56; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 186-187; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 281-282; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 346-348; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 155.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebviyye*, III-IV/489-500; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 115-119, Buhârî, *Meğâzî*, 56; Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, II, 186-187; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 281-282; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 346-348; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, s. 155; Esad, Mahmud, *İslâm Tarihi*, sad. Ahmet Lütfü Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, ss. 733-734.

pişman olarak gözyaşı dökmüşlerdi. Bunda Hz. Peygamber'in duygulara hitap etmedeki ustalık ve sanatının çok büyük etkisi olduğu görülmektedir.⁵⁸

İslâmiyet ensârın omuzlarında belli bir noktaya yükselmiştir. Müslümanlar Mekke'den kovulduklarında kendileri onlara sahip çıkmıştır. Yani Hz. Peygamber'in başarısında onların payı oldukça büyüktür. Şimdi bütün bunların meydana gelmesinde onların büyük bir etkisi varken, ganimet paylaşımında arka plana itilmeleri kendilerini oldukça rahatsız etmiştir. Çünkü insanların çoğunda mevcut olan mala düşkünlük, onlarda da kendini göstermiştir. Onlar, Hz. Peygamber'in davranışının arka planını düşünemediklerinden kendilerine haksızlık edildiğini sesli bir şekilde düşünmeye başladılar. Gençler, tecrübeli insanlar gibi davranmaktan uzak olduklarından dolayı, tepkilerini ortaya koymaktan çekinmemişlerdir.

Hız. Peygamber'in kendisi hakkında söylenenleri duyunca, sorunun çözümü için karşılıklı görüşmeyi tercih etmesi, onun düşünce ve ifade hürriyetine ne kadar önem verdiğini göstermektedir. O, sahâbenin endişelerinin yersiz olduğunu veciz bir şekilde ifade ettikten sonra, çeşitli sorularla hem akla hem de duygulara hitap ederek onlara doğru yolu göstermiştir. Ayrıca Allah Rasûlü'nün bireyleri muhatap alma yerine toplumu dikkate alarak konuşması, olayın sosyolojik yönünün daha önemli olduğunu vurgulamak içindir. Böyle davranmakla Hz. Peygamber, münferit olan problemleri toplumun geneline yayarak çözme eğiliminde olmuş ve böylece herkesin üzerine düşen hisseyi almasını arzu etmiştir. İnsan, hayatı boyunca değişik türde problemlerle karşı karşıya kalır. Ne var ki çoğu insan, problemlerini çözmede metod yetersizliğinden dolayı başarılı olamaz. Böyle bir durumu yaşamamak için sorunlarla karşı karşıya kalındığı zaman, teennî ile hareket edip Hz. Peygamber'in akılcı ve mantıkçı yöntemlerini kullanmak insanlar arasında sosyal barışı tesis etmeye büyük katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Düşünce özgürlüğü, fikir ve ifade hürriyeti insanın doğuştan getirdiği temel hak ve özgürlüklerin en önemlisidir. İnsanı insan yapan ve onu diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği, kendini ifade edebilmesidir. Bu sebeple insanın bulunduğu her ortamda kendini ifade edebilmesine, duygu ve düşüncelerini özgür bir şekilde belirtmesine imkân

⁵⁸ Seyfullah Kara, *Peygamber Döneminde Gençlik*, Ağaç Kitabevi, İstanbul 2009, s. 105.

tanınmalıdır. Bu özelliği kısıtlayıcı veya engelleyici unsurlarla mücadele edilmeli ve insanların kendilerini gerçekleştirmelerine olanak sağlanmalıdır. Ayrıca buna muvazi olarak muhalefet kültürü de olumlu ve katkı sağlayıcı bir özelliğe büründürülerek dinamik hale getirilmelidir. Muhalefet, liderin veya kişinin eksikliklerini veya açıklarını ortaya çıkarmak değil, doğruyu ve hakikati arama eylemi şeklinde algılanmalıdır.

Hız. Peygamber hem düşünce özgürlüğünün hem de muhalefetin gelişmesine önemli derecede katkı sağlamıştır. Onun bulunduğu ortamlarda sahâbîler hiçbir etki altında kalmadan duygu ve düşüncelerini söyleme cesaretini gösterebilmişlerdir. Çünkü böyle bir imkânı her şeyden önce Allah Rasûlü oluşturmuştur. Rasûlullah toplumun genelini ilgilendiren önemli olaylar öncesi doğru ve sağlıklı bir karara ulaşmak amacıyla ashâbıyla istişarede bulunmayı gelenek haline getirmişti. Konu hakkında görüşlerine başvurulmuş sahâbîler de medeni çerçeve içerisinde duygu ve düşüncelerini belirtirdi. Hız. Peygamber de ortaya konulan görüşlerden (kendi görüşüne aykırı olsa bile) en uygununu almayı tercih ederdi. Allah Rasûlü bu yaklaşımıyla insanlar üzerinde asla baskı unsuru oluşturmamış, hür iradeleriyle duygu ve düşüncelerin açıklanmasını sağlamıştır. Onun bu tarzdaki yaklaşımı, kendi görüşlerini kabul ettirmeye değil, en doğrusunu bulmaya yöneliktir. Hız. Peygamber kendisine karşı gösterilen muhalefeti anlayış içerisinde karşılamış, muhataplarını asla rencide etmemiştir. O, bu davranışlarıyla her zaman eleştirilmeye açık olduğunu göstermeye çalışmıştır. Eleştirinin ve muhalefetin özgürce yapılabilirdiği yerlerde oto kontrol mekanizması aktif olacağı için kişi veya kişiler daha dikkatli olacaklardır. Bu mekanizmanın her zaman işlevsel olabilmesi, liderlerin tutum ve davranışlarına bağlıdır. Bu sebeple Hız. Peygamber'in böyle bir ortamın oluşturulması için ortaya koyduğu örnek davranışlar oldukça önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Aksu, Ali, "İfk Olayı Üzerine Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/1, Sivas 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2001.

- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefts*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas. *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Esad, Mahmud. *İslâm Tarihi*, sad. Ahmet Lütfü Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- Ğazâlî, Muhammed. *Fıkhu's-Sîre*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1994.
- Hamidullah, Muhammed. *Hiz. Peygamber'in Savaşları*, trc. Salih Tuğ, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991.
- Hudarî Bey, Muhammed. *Nûru'l-Yakîn fî Sîrati Seyyidi'l-Mürselîn*, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1992.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru İbn Kesîr, Kahire ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram. *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdır, Beyrut 1979.
- Kara, Seyfullah. "İfk Olayının Etkileri ve Olayla ilgili Ortaya Konan Tavırlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, XV, Erzurum 2001.
- _____, *Peygamber Döneminde Gençlik*, Ağaç Kitapevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed. *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Muhammed, Rıza. *Muhammed* Dâru'l-Kalem, Beyrut 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Süheylî, Abdurrahman. *er-Ravdu'l-Unuf*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Babeyrut 1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.



Bir Zâhidin Örnek Muhalefeti: Hasan Basrî

Şevket KOTAN*

An Exemplary Opposition of a Pious: Hasan al-Basri

Citation/©: Kotan, Şevket, (2018). An Exemplary Opposition of a Pious: Hasan al-Basri, Milel ve Nihal, 15 (2), 134-147.

Abstract: Hasan al-Basri is famous opponent individuality against Umayyad power. He was a member of scholarly and wisdom circle. Beside that, he has known as a dissident who heavily criticizes the false attitudes of Umayyad caliphs in early age. However, the opposition of Hasan al-Basri has not set off a discussion that let to disorder and hostility in society. On the contrary, his attitude is on evoking the political powers about right and truth that based on Quran and Sunnah. Because of that, Hasan al-Basri has warned the powerful people within common sense and maturity and has tried to expand the justice and tranquility on community base. In this aspect the dissident attitude of Hasan al-Basri is a manifest of Quranic decree that commands goodness and prohibits badness.

Keywords: Hasan al-Basri, opposition, Umayyads.



* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı [sevket-kotan@yahoo.com].

Atıf/©: Kotan, Şevket, (2018). Bir Zâhidin Örnek Muhalefeti: Hasan Basrî, Mîlel ve Nihal, 15 (2), 134-147.

Öz: Hasan Basrî, Emevî iktidarına karşı muhalif tavrıyla öne çıkmış bir şahsiyettir. İlim ve irfan ehlinde olmasının yanı sıra özellikle ilk sıralardaki Emevî halifelerinin yanlış tutumlarını şiddetle eleştiren bir muhalif olarak bilinir. Ancak Hasan Basrî'nin muhalefeti, toplumda fitne çıkaracak bir tartışma ve düşmanlığı tetikleyecek bir tarzda değildir. Aksine Kur'an ve sünnet temelli hak ve hakikatin siyasi iktidarlara hatırlatılması ve toplumun bilinçli tutulmaya çalışılması şeklindedir. Bu nedenle Hasan Basrî sağduyu ve olgunluk içerisinde iktidar sahiplerine uyarılarda bulunmuş, adalet ve sükûnun toplum tabanına yayılması için gayret etmiştir. Bu yönüyle Hasan Basrî'nin muhalif tutumu, iyiliği emredip kötülükten nehyeden Kur'an emrinin bir tezahürü mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler: Hasan Basrî, muhalefet, Emeviler.

Giriş

Hasan Basrî (641-728), adeta Hz. Peygamber döneminden Emevîlerin hüküm sürdüğü saltanat zamanlarına kalmış bir sahâbi gibidir. İmanı ve ihlâsıyla şekillenen zahit kişiliği tarihte büyük bir etki bırakmış, dikkat çekici şahsiyeti birçok bakımdan araştırma konusu olmuştur. Hasan Basrî'nin, dikkat çekici özellikleri içerisinde en çok öne çıkan yönü, onun zahit kişiliğiye de asıl ilginç yönü, onun muhalefet anlayışı ve bu anlayışın oturduğu felsefi zemindir. İncelendiğinde, dini/siyasi anlayışı ile bu anlayışın kelami temelleri ve zahidane yorumları arasındaki geçişlerin, şahsına münhasır bir karakter arz ettiği görülmektedir. Onun, dengeli, gerçekçi ve aynı zamanda sağlam dini temellere dayanan örnek bir muhalefet anlayışına tanık olmaktayız. Bu makalenin konusu da onun örnek muhalefet anlayışıdır. Bu anlayışı kavramak için muhalefetin gerekçesi, üslûbu, bu üslûbun felsefi temelleri ve sonuçları üzerinde durmak gerekir.

Hilafet ve Meşruiyet

Hasan Basrî'ye göre İslam hilafeti esasında meşveret temeline dayanmaktadır. Bu yüzden halife şûra ile seçilir. Nitekim ilk dört halife de bu yolla seçilmişlerdir. Ne var ki Muaviye ile birlikte meşru olan bu yol terk edilerek saltanata geçilmiştir. Bu nedenle Hasan Basrî, Emevi saltanatına temelden muhaliftir. Çünkü o, bu sistemin dayandığı temeli İslam'a aykırı görerek reddediyordu. İşte muhalefetinin birinci gerekçesi olan bu durumdan dolayı, Muaviye'yi ve saltanatın diğer müsebbiblerini şiddetle eleştirmiştir. Ona göre Muaviye'de öyle kötü özellikler bir araya gelmiştir ki bunlardan sadece

biri, bir insanı dini açıdan helake sürüklemeye yeterlidir. Bir kere o, sefihleri ümmetin başına bela etmiş ve böylece insanları birbirine düşürmüştür. Aynı zamanda emirliği meşveretsiz elde etmiş ve kendisinden sonra oğlu Yezid'i kendi eliyle devletin başına getirmiştir. Bundan başka aşağılık bir hayat yaşama yoluna gitmiş, Hz. Ali'nin muhibbi olan Hucr b. Adiyy'i de günahına girerek katletmiştir.”¹

Hasan Basrî'nin nazarında, Muaviye dışında diğer müsebbibler ise, Amr b. As ve Muğire b. Şu'be'dir. Bu şahsiyetleri, İslamî yönetim sistemini bozarak saltanat yönetim tarzını İslam'a sokmakla suçlamakta ve saltanat sisteminin sorumluluğunu büyük bir günah olarak onlara yüklemektedir. O Amr b. As hakkında şunları söylemektedir: “Amr b. As, Sıffîn savaşında Muaviye'nin Hz. Ali'ye mağlup olacağı bir sırada şu hileye başvurmuştu: Askerlerinden her birine mızraklarının ucuna Kur'an sayfaları takmalarını emretmiş ve böylece karşı tarafa güya barış istediğini ima etmiştir. Hatta Hâricî fırkası onun bu hilesine kanmış, Kur'an'ın hakem tayin edilerek savaşın hemen sonlandırılmasını Hz. Ali'den istemiştir. İşte bu hakem meselesi, kıyamete kadar sürecek ihtilafın konularından birisi olmuştur. Hâlbuki Hz. Ali, Amr'ın bu hareketiyle ne kastettiğini anlamış ve “evet bu hak kelimadır; fakat bununla batıl murad edilmektedir,” diyerek işin iç yüzünü anlatmak istemiştir.”²

Muğire b. Şu'be'ye gelince, o Kûfe valisi olduğu esnada, Muaviye kendisine bir mektup yazmış, azledildiğini bildirerek derhal Şam'a dönmesini istemişti. Fakat Muğire bu emri dinlemeyerek uzun bir müddet sonra ancak halifenin huzuruna çıkmıştı. Muaviye onun bu kadar gecikmesine hiddetlenerek, “neden bu kadar geç kaldın?” diye çıkmıştı. Bunun üzerine Muğire, “efendim, başladığım bir iş vardı onu yarım bırakıp dönmeyi uygun görmedim,” demişti. Muaviye söz konusu işin ne olduğunu sorunca, Muğire, “oğlun Yezîd için Kûfelilerden biat aldım” cevabını vermişti. Bunun üzerine halife, Muğire'ye dönerek, doğru mu söylüyorsun, bunu gerçekten yaptın mı?” diye sorunca vali, “evet yaptım, cevabını vermişti. Bunun üzerine Muaviye şunları söyledi: “haydi git, başladığın işi tamamla.” Muğire'nin bu yaptığıyla Kûfeliler Muaviye'nin oğullarına biat ettiler. İşte bunun sonucunda hilafette saltanat usûlü

¹ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'l-Ümm ve'l-Mülûk*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1987, s. 196.

² Cemaeddin Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Adab-u Hasanu'l-Basrî*, Beyrut, 2008, s. 63.

ihdas edilmiş oldu. Eğer tevarüs usûlü ortaya çıkmasaydı, kıyamete kadar halife şûra tarafından tensip edilecek ve böylece bu makama, takva ve faziletinde ittifak edilmiş bu işe ehil ve iman sahibi kimse-ler getirilecekti.”³

Söz konusu şahsiyetlerin, Hz. Peygamber’in sünnetine aykırı olan bir uygulamayı başlatmaları hasebiyle büyük bir günah işlediklerine inanan Hasan Basrî, bu haksızlığı açık şekilde kıyasıya eleştirmiş, kınamıştır. O, onlar hakkında konuşmakta bir vebal da olmadığını düşünmekteydi. Çünkü ona göre şu üç sınıf insan hakkında konuşmak gıybet değildir: (i) Fıskını açıkça ilan edip fıskı ile anılan fasık; (ii) Bid’atleri ile anılan bid’at sahibi kişi; (iii) Zulümle anılan zalim (câir) hükümdar.⁴ O da devrindeki cari haksızlıkları dile getirirken doğal olarak zulmedenleri anyıyordu. Ki bunlar, halifenin seçimi hususunda saltanat bid’atini ihdas etmişlerdi.

Hasan Basrî’nin bu düşüncesinin Kur’an ve sünnetteki dayanağını da tefsirinde görmekteyiz. Nisa suresi 58. ayette geçen “emanetleri ehline verin” ayeti ile ilgili olarak, ayetin genel olarak vedia ve diğer emanetler hakkında nazil olduğunu söyledikten sonra, Hz. Peygamber’in “emaneti güven verene ve ihanet etmeyene teslim ediniz,” mealindeki hadisini zikretmektedir. Nisa suresi 59. ayette de geçen “emir sahiplerine itaati” emreden ayetin tefsirinde de, emir sahiplerini âlimler olarak açıkladıktan sonra, Hz. Peygamber’den gelen “Halîk’e isyan konusunda mahlûkata itaat yoktur,” hadisini zikretmektedir.⁵

Hasan Basrî’nin Emevî saltanatına muhalefet etmesinin diğer bir gerekçesi ise, yöneticilerin adil olmamaları ve halka zulüm etmeleridir. Muaviye zamanından itibaren halk zulme maruz kalmaya başlamış ve bu zulümler Yusuf b. Haccac’ın uygulamalarıyla da devam etmiştir. Hucr b. Adiyy’in katli hadisesinde görüldüğü gibi, bazı muhalifler haksız yere katledilmişlerdir. Nitekim o, daha sonra temas edileceği gibi, Haccac’ı zorba olarak tavsif etmiştir.

³ İbnu’l-Cevzî, *Adab-u Hasanü’l-Basrî*, s. 63.

⁴ İbnu’l-Cevzî, *Adab-u Hasanü’l-Basrî*, s. 61.

⁵ *Tefsir-u Hasan Basrî*, (Muhammed Abdurrahim neşri) Kahire, 1992, c. i, ss. 285-286.

Kader Hakkında Tartışmalar

Hasan Basrî'nin Emevi iktidarını şiddetle tenkit etmesinin nedenlerinden bir diğeri de yönetici tabakanın kendi yaptıklarının insanlarrın kaderi olduğunu söylemeleridir. Böylece onlar, itiraza neden olan olumsuz politikalarını ilahî takdire dayandırarak zulme varan uygulamalarının sorgulanmaması için kader inancına dayanan bir kalkan oluşturmakta, kendilerine de sorgulanamaz ve manevi bir mertebe ihdas etmekteydiler. Hâlbuki birazdan kaderle ilgili görüşlerine değinilirken ifade edileceğı gibi, Hasan Basrî böyle bir kader anlayışını batıl olarak addetmekteydi. Batıl uygulamalarına kaderden bir kalkan oluşturanları Allah düşmanı diye niteleyerek bu iddia sahiplerine "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar" diyerek karşı çıkmıştır.⁶ Batıl olarak gördüğü bu anlayışı yıkmak adına olmalı ki Hasan Basrî, Emevi sultanları tarafından adeta resmi kader görüşü haline getirilmek istenen cebr temelindeki kader görüşünü de şiddetle tenkid etmekteydi. Ona göre cebrî kader görüşü Kur'an'a aykırı idi. Nitekim onun insan iradesini yok sayan bu kader görüşünü tenkid için söyledikleri halife Abdülmelik b. Mervan'ın kulağına gelince, halife bundan rahatsız olarak Hasan Basrî'ye aşağıdaki mektubu göndermişti:

Emirü'l-mü'minin Abdülmelik b. Mervan'dan Hasan Basrî'ye: Sana selam olsun, zatından başka ilah olmayan tanrıya hamdüsena ederim. Daha önce geçen âlimlerden hiç birinde duyulmamış bir tarzda kader meselesini izah etmekte olduğun Emirü'l-mü'minin'e ulaştı; Emirü'l-mü'minin, zamanına kadar yaşayan sahabeden hiç birinin bu konuyu senin izah ettiğın gibi anladığını ve hakkında fikir yürüttüğünü bilmiyordu; hâlbuki senin salahî halini, dinindeki faziletini, ilme karşı olan anlayış, istek ve titizliğini biliyordu; bütün bunlardan sonra, Emir'l-mü'minin senden nakledilen bu sözü beğenmedi. Bu meseledeki fikrini ona yaz. Bu iddiada nereye dayanıyorsun? Resulullah'ın ashabından birinin rivayetine mi, yoksa kendi fikrine mi, yahutta Kur'an'ın tasdik ettiğı bir hükme mi? Biz bu mesele hakkında senden önce münakaşa etmiş, veya söz söylemiş, bir kimse işitmedik, bu

⁶ İbn Kuteybe, *el-Mearif*, tahk., Servet Ukkase, Daru'l-Mearif, Mısır, 1969, s. 441.

husustaki görüşünü Emiru'l-mü'minîn'e bildir ve açıkla. Allah'ın selam, rahmet ve iyiliği sana olsun.⁷

Hasan Basrî, Abdülmelik b. Mervan'ın bu mektubuna karşılık uzun sayılabilecek bir mektup göndererek halifenin sorusunu cevaplamaya çalışmış, kader konusundaki düşüncelerini dayanaklarıyla birlikte ortaya koymuştur. Tamamı Kur'an ayetlerine dayanan ve Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin de iyi bir örneği mahiyetindeki bu risalede Hasan Basrî insanın kaderini, irade hürriyeti ve insanın yaptıklarından sorumluluğu temelinde ele almakta, insan fiillerinin ilahi takdirle meydana geldiği inancının temelsizliğini ortaya koymaktadır. Ona göre Allah kulların fiillerini takdir etmemiştir. Eğer böyle olmuş olsaydı "dilediğinizi işleyin" (Fussilet, 40) yerine, "Üzerinize takdir ettiklerimi işleyin," derdi. Yine "dileyen inansın dileyen inkâr etsin," (Kehf, 29) demeyip bunun yerine, "İstedğim kimse iman etsin, istediğim de kâfir olsun," derdi. Allah Ademoğlu tabiatına ilhamla iyiliği kötülükten ayırma özelliğini verdiğine göre, insan fiillerinde kudret sahibidir. Allah sadece yol göstermektedir, kulların fiillerine karışmamaktadır. Allah, kullara, yapılacak işleri mukadder kılmamıştır; fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım, demiştir."⁸

Hasan Basrî'ye göre, Kur'an'ın bazı ayetlerine kaderci bir açıklama tarzının hâkim olması, kaderci bir anlayışa sahip olan Arapların dili olan Arapçaya dayanmaktadır. Ona göre "Allah, Arapların aşına oldukları dille konuşuyor. Mesela, bir Arap şairi şöyle söylemiştir:

Zamanın harap etmesi için bina yapılması gibi / Anneler de yavrularını ölüm için besler.

Burada şair, çocukların sonunun ölüm, binaların sonunun da harabiyet olduğunu bildiriyor. Hâlbuki yavrular ölüm için değil, beka için beslenirler; meskenler de harap olmaları için değil, mamur kalmaları için yapılırlar. Ey Emire'l-müminîn! Kur'an da Arapça bir

⁷ Bk. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik Bin Mervan'a Mektubu", çev.: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. iii, sayı iii, 1954.

⁸ "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", s. 76.

kitaptır ve Allah onu Araplara kendilerinin bildikleri dille indirerek, onlara alışık oldukları bir dille hitap etmiştir.⁹

İlim ehlini hakkın izharı ve onu ikame etme konusunda sorumlu olarak görmesi de Hasan Basrî'nin Emevi iktidarına muhalefetinin diğer bir gerekçesini oluşturmaktaydı. Ona göre yüce Allah, insanlardan hiç bir şeyi gizlememek, bildiklerini onlara anlatmak konusunda âlimlerden söz almıştır."¹⁰ Âlimler hakkın temsilcileri makamında durarak onun gereğini hakkıyla yerine getirmelidirler. O, bu düşüncesine hayatında kuvvetle bağlı olarak kalmış, bir taraftan her gayr-i meşru duruma muhalefet ederek eleştirip halkı bilinçlendirirken, diğer taraftan da uygun gördüğü âlim tipine yakışır vakarı ile uygulamalarını tasvip etmediği idareden uzak durmuştur. Zira ilim ehlinin asli vazifesi, öncelikle halka nasihat ile onların ıslahına çalışmaktır. Nitekim Hasan Basrî, bir seferinde zalim diye tanımladığı Haccac b. Yusuf'un kapısında onunla görüşebilmek için bekleyen bazı âlimleri görünce onları tenkit ederek şöyle söylemiştir:

Sizi buraya getiren şey nedir? Allah teâla sizin gibi hükümdar kapısında bekleyen âlimleri çoğaltmasın. Sizler dünyalık peşinde koşan şu hükümdarın huzuruna mı girmek istiyorsunuz? Allah'a yemin olsun ki, onlarla bir araya gelerek yakınlaşmak iyilerle beraber olmaya benzemez. Onların meclisleri salihlerin meclisi gibi değildir. Hadi burayı terk edin, onlardan ayrı durun ki Allah ta sizin ruhlarınızı ve cesetlerinizi ayrı tutsun. Allah teâla iman edenlerden sizin şu halinizdekileri çoğaltmasın. Ayakkabılarınızı ve en güzel elbiselerinizi giymişsiniz. Saçlarınızı kesmiş, gözlerinize sürme çekmişsiniz. Şu halinizle sizler çok kötü bir cemaat olmuşsunuz. Tamahınızdan dolayı bıyıklarınızı bile kesmişsiniz. Böyle yaparak ulemayı rezil ettiniz. Allah ta kusurunuzu örtmesin. Vallahi eğer sizler yanınızdaki ile yetinip tenezzül ederek onlardaki servete göz dikmeseydiniz, onlar size yönelecek, sizdeki ilminize gıpta edeceklerdi. Fakat siz mal ve servete tamah ettiniz. Bunun üzerine onlar ne size meylettiler,

⁹ "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Mervan b. Hakem'e Mektubu", ss. 80-81.

¹⁰ İbnu'l-Cevzi, *Adab-u Hasanu'l-Basrî*, s. 108.

ne de sahip olduğunuz ilme. Allah teâla kendisinden uzaklaşan kullarını rahmetinden işte böyle uzaklaştırır.”¹¹

Ona göre, ümmetin hep hayır üzere kalabilmesi için hayır ehli olan kimselerin şer ehli kimselerle arkadaş olmamaları, iyilerin fâsıklara tazim etmemeleri ve âlimler ile kurrânın devlet ricaline meyletmemesi gerekir.¹²

İdarenin Temel Sorumluluğu

Ne var ki Hasan Basrî, haksızlığa karşı çıkmak adına geliştirdiği muhalefet anlayışının gereklerini canı pahasına cesaretle yerine getirmesine rağmen, o dönemlerde böyle durumlarda çokça başvuru- lan ve hurûc (başkaldırı) diye bilinen isyan teşebbüslerine de onay vermemiştir. Hurûc hakkında görüşü alınmak istendiğinde o fikir beyanında bulunarak bu tür teşebbüslerden uzak durulmasını tavsiye etmiştir. O halde burada şu soruyu sormak gerekiyor: O, dini ve ahlaki bakımdan sıkıca muhalifi olduğu bir idare şeklini ortadan kaldırıp meşru bir idare şekline geçmeyi hedefleyen başkaldırı teşebbüslerine niçin desteklemeyerek karşı durmuştur? Bu sorunun cevabına bakıldığında, onun bu bakış açısının da siyaset/hilafete ilişkin düşüncesine dayandığı görülmektedir. Onun bu düşüncesine göre halifeler, asgari düzeydeki vazifelerini ifa ettikleri takdirde onlara karşı fiili bir kalkışma caiz değildir. Dolayısıyla o, Emevi hilafetini, bu bakımdan meşru bir hilafet olarak addetmiş, bu tür teşebbüslere cevaz vermemiştir.

Hasan Basrî'ye göre Emevi halifeleri, bir halifenin vazifesi olan görevleri yerine getirmektedirler. Çünkü onlar, halifelerin asli vazifeleri olan şu beş şeyi ifa ediyorlar: cuma, cemaat, fey' (vergi, zekat) sınır güvenliği ve hadlerin tatbiki. Her ne kadar adaletsiz davranıp zulmetseler de yine de onlar olmadan din yaşatılamaz. Nitekim onlar vasıtasıyla ıslah olanlar bozulanlardan daha fazladır.” Ona göre idareciler olmasaydı halk birbirine zulmederdi.¹³ Bu nedenle mevcut hâilfeye itaat etmek meşru ve gereklidir.

Bu yaklaşımının daha temelinde ise, onun Hz. Peygamber'in bir hadisini zikrederek ifade ettiği devlet yönetimine dair görüşü yatmaktadır. Bir gün Haccac'a beddua eden bir adamı görünce,

¹¹ İbnu'l-Cevzi, *Adab-u Hasanü'l-Basrî*, s. 107.

¹² İbnu'l-Cevzî, *Adab-u Hasanü'l-Basrî*, s. 55.

¹³ İbnu'l-Cevzi, *Adab-u Hasanü'l-Basrî*, s. 58.

“onun başa gelmesini sağlayan sizlersiniz ki başınıza geçirildi,” dedikten sonra, “idarecileriniz sizin amelleriniz gibidirler. Layık olduğunuz şekilde idare edilirsiniz” hadisini zikretmiştir. Arkasından da ekleyerek, “adamın birisi bir gün salihlerden birine bir mektup göndererek idarecilerin zulmünden şikâyetle bulunmuş. Bunun üzerine o salih zat adama mektup yazarak şöyle demiştir: ‘Ey kardeşim! İdarecilerin baskıcı idaresinden dolayı içerisinde bulunduğunuz zulmü ifade eden mektubun bana ulaştı. Masiyet işleyen birinin işlediği günah sonucu maruz kalacağı zulümden şikâyet etme hakkı yoktur. Başınıza gelenin, sizin uğursuz günahlarınızın bir sonucundan başka bir şey olduğunu zannetmiyorum, vesse-lam’”.¹⁴

Hasan Basrî’nin Emevi sultanlarına muhalefet etmesinin, dinî/ahlakî temeli dışında başka bir sebebinin olmadığını, onun Ömer b. Abdulaziz ile olan ilişkisinden anlamaktayız. Hasan Basrî’nin nasihatlerine değer veren halife Ömer b. Abdulaziz bir mektupla kendisinden nasihat istemişti. Hasan Basrî’nin cevaben yazdığı mektubu okuyunca oldukça duygulanan halife gözyaşlarını tutamayarak ağlamış ve şöyle demişti:

Allah Hasan’a merhamet etsin. O her zaman bizi düşünür. Ne zaman bir tehlike ile karşılaşsak hemen bizi uyarır, bilmediğimiz konularda bize hep yardımcı olur. Allah için söylemeliyim ki o, nasihat edenlerin en şefkatlisi, vaaz edenlerin en fasih ve doğru söyleyenidir.¹⁵

Halife ile sıcak bir ilişkisi olduğu anlaşılan Hasan Basrî, adaletiyle tarihte “İkinci Ömer” olarak anılan halifeyi takdir etmekte, ona her daim yardımcı olmak için nasihat ile dua etmektedir. Hasan Basrî bir mektubunda Ömer bin Abdulaziz’e hilafet anlayışını da açıklayan şu öğüdü vermektedir:

Ey Emire’l-mü’minîn! Allah’ın sana yönetimini emanet ettiği idaren altındaki insanların yönetimi konusunda şu köle gibi olmaktan sakın. Efendisi kölesine güvenerek korusun diye servetiyle çoluk çocuğunu ona emanet eder. Fakat köle efen-

¹⁴ İbnu’l-Cevzî, *Adab-u Hasanü’l-Basrî*, ss. 115-116.

¹⁵ İbnu’l-Cevzî, *Adab-u Hasanü’l-Basrî*, s. 123.

disinin emanetine hıyanet ederek malını saçıp savurur. Çoluk çocuğuna sahip çıkmayarak onları mahrum bırakır, fakir düşürür. Mal ve servetini telef eder.¹⁶

Mülkü de halkı da Allah'ın emaneti olarak gören Hasan Basrî, Halifenin yaklaşım ve adil yönetimini gördükçe de ona dua etmiştir: "Halife hakka kail oldu, nasihatlerimizi dinledi. Allah onun saltanatıyla hayrı ve nimeti daim kılsın. Saltanatıyla ümmete rahmetini ih-san etsin. Hilafetini ümmet-i Muhammed'in hayrına bereketine vesile kılsın."¹⁷

Fitne Katilden Kötüdür

Şahsiyeti İslam toplumunun büyük bunalımı esnasında olgunlaşmış olan Hasan Basrî için ümmetin birliği büyük önem arz etmektedir. Hz. Osman öldürüldüğünde on dört yaşında olan Hasan Basrî'nin bakış açısı, genelde ümmetin, özelde kendisinin iç dünyasında yaşadığı bu travmalarla şekillenmiş olmalıdır. M. Z. İşcan'ın da dikkat çektiği gibi, "onun ümmet için ortaya koyduğu çözüm, ümmetin birliği üzerine temellenmiştir. Ona göre birliğin en önemli yolu, adalet doğrultusunda nasihattir. Bu yüzden ne isyan ve silahlı mücadele ne de suskunluk yoluna başvurulmalıdır. Nitekim çevresindekiler; "ancak huruc etmek suretiyle değiştirebilirsin" dediklerinde o, 'Allah bir insanı huruçla değil, tevbe ile değiştirir' diye karşılık vermiştir."¹⁸

Fitnenin bütün acısını derinden yaşamış olan Hasan Basrî'ye göre fitneyi uyandıracak durumlardan uzak durmak gerekir. Zaten ona göre fitne, taattan gafil olan kullarına Allah'ın bir cezasıdır. Nitekim o, fitnenin mahiyetini ve fitneye götüren sebepleri soran bir kişiye şu cevabı vermiştir: "Fitne, Yüce Allah'ın kullarına bir cezasıdır. İnsanlar ne zaman isyan eder taattan gafil olurlarsa o zaman Allah teâlâ fitneyi onlara ceza olarak verir."¹⁹

Hasan Basrî'nin hilafet anlayışının şekillenmesinde, onun hilafeti aklen vacip olarak görmesinin önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Fahreddin Razi; Câhız ve Ka'b ile birlikte Hasan Basrî'yi de bir

¹⁶ İbnu'l-Cevzî, *Adab-u Hasanû'l-Basrî*, ss. 111-112.

¹⁷ İbnu'l-Cevzî, *Adab-u Hasanû'l-Basrî*, s. 111.

¹⁸ Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler, Hasan Basrî ve Ebû Hanife Üzerine Bazı Mülâhazalar", Komisyon, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul, 2006, s. 66.

¹⁹ İbnu'l-Cevzî, *Adab-u Hasanû'l-Basrî*, s. 59.

devletin varlığının gerekliliğini sem'an değil, aklen vacip gören düşünürlerden saymaktadır. Nitekim Hasan Basrî'ye göre bir yöneticinin varlığını din değil akıl gerekli görür.²⁰

Hasan Basrî, Emevi saltanatının şiddetli bir muhalifi olmasına ve bu muhalefetini gerek duruşu ve gerekse de konuşmalarıyla açık şekilde dışa vurmasına rağmen yöneticilerin şerrinden nasıl korunabildi? Kanaatimizce Hasan Basrî hakkında üzerinde durulacak en önemli noktalardan birisi burasıdır. Kuşkusuz ki bu meyanda geçerli birçok izahta bulunulabilir ancak burada önemli olan asıl nedeni tespit edebilmektir. Asıl sebep ne olabilir?

Hasan Basrî'nin biyografisinin en ilginç taraflarından birisi, onun mü'minlerin annesi Hz. Ümmü Seleme'nin evinde büyümüş olmasıdır. Hasan, validemiz Ümmü Seleme'nin azatlısı olan annesi vesilesiyle Ümmü Seleme'nin evinde büyümüş ve yetişmesinde onun büyük etkisi olmuştur. Hatta rivayet edildiğine göre kendisi Ümmü Seleme tarafından çokça sevildiğinden dolayı validemiz ona sütünü de emzirmiştir.²¹ Sahabe döneminin kadın müctehitlerinden olan Ümmü Seleme'nin evinde büyümüş olması ona hem peygamber hanesi terbiyesi alma imkanı sunmuş hem de ilim yolunu açmış olmalıdır. Bununla birlikte sahabe nesli içerisinde yetişerek birçok sahabe ile görüşmüş olması da ona müstesna bir konum kazandırmıştır. İşte bu konumundan dolayı muhalefet ettiği yöneticilerin şerrinden korunmuş olabilir. Yani dönemin yöneticilerinin, bu müstesna konumundan dolayı ona saygı duyarak anlayış gösterdikleri söylenebilir.

Hasan Basrî, devrinin en saygın âlimlerinden birisiydi. Fıkıh, tefsir ve hadiste otorite idi. Sadece ilim ehli nezdinde değil, vaaz ve irşada önem veren zahid bir âlim olarak halk nezdinde hatta yönetici kesimi içerisinde de saygın bir konuma sahipti.²² İşte bu saygın konuma sahip bir âlim olması da Hasan Basrî'yi onların şerrinden koruyan bir kalkan olduğu düşünülebilir.

Hasan Basrî, her ne kadar bir muhalif idiyse de siyasi bir muhalif değildi. Bir âlim olarak, muhalefetini konumuna uygun bir

²⁰ Fahreddin Razi, *Muhassalu Efkarı'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin*, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, tsz., s. 240.

²¹ İbnu'l-Cevzî, *Adab-u Hasanü'l-Basrî*, s. 23.

²² Abdullah Aydın, "Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988/8, ss. 91-110.

davranış biçimiyle sürdürmekteydi. Dolayısıyla ılımlı bir muhalif olduğu değerlendirilmesi yapılarak bu sebepten kendisine anlayış gösterildiği de söylenebilir. Hatta mevaliden olması hasebiyle muhalefetinin önemsenmemiş olabileceği düşünülebilir, benzeri başka mülahazalar da ileri sürülebilir. Hasan Basrî'nin biyografisi incelendiğinde biyografisinin yukarıda sayılan bütün unsurları ihtiva ettiği ve bu hususların muhalefet ettiği yönetimin şerrinden onu korumak için yeterli olduğu söylenebilir. Ne var ki çekinmeden sahabe kanı döken, iktidar için her şeyi yapmaya hazır bir yönetim geleneğinin göstermiş olduğu bu hoş görü yine de fazla görünmektedir. O halde başka bir neden olmalıdır.

Doğrusu Hasan Basrî üzerine bir inceleme, onun bir başka müstesna yönünü işaret etmektedir. O da Hasan Basrî'nin âlim kimliği yanında zahid bir şahsiyet olması ve muhalefet ederken bunu her hangi bir dünyevî çıkar için yapmadığının ayan beyan olmasıdır. Öyle görünüyor ki o, bir taraftan dünya hayatında ilim tedrisi ve irşad ile saygın bir cehd sarf ederken, diğer taraftan yüzü ahirete dönük bir Allah dostu olarak, bir âlimin Allah indindeki sorumluluğunu yerine getirmek ve yaptıklarıyla Allah'ın rızasını kazanmak için muhalefet yapmaktaydı. Onun dünyasını şu sözleri açıklamaktadır:

Kendisine en çok hayret ettiğim insan, dünya sevgisini büyük günah saymayan kişidir. Allah'a yemin ederim ki dünya sevgisinden daha büyük günah yoktur. Büyük günahlar ondan doğmamış mıdır? Putlara ibadet etmenin ve Allah'a isyan etmenin de sebebi dünya sevgisinden başkası mıdır?²³

Öyle ki muhalefet ettiği kimseler dahi bu duruşu yanında muhalefet ettiği konulardaki haklılığı karşısında ona kin besleyemiyorlardı. Onun özü sözü bir, hiç bir art niyet emaresi olmaksızın sırf âlimin sorumluluğu, ümmetin ıslahı ve selameti için çabalamasının, bunu da Allah'ın rızasını tahsil etme gibi uhrevi bir gayeye matuf olarak yapmasının şiddetli muhalefetine rağmen kendisini hedef olmaktan çıkardığı söylenebilir. Nitekim bir gün Haccac, Vasıt'ta yaptırdığı bir sarayını Hasan Basrî'nin gelip görmesini istemesi üzerine gelişen olaylar bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hasan Basrî de gelip sarayı gördükten sonra Haccac'ı kınamış ve sarf ettiği sözlerini, "Ey mağrur ve fasıkların en fasığı olan kişi! Yaptığın sarayı görmüş

²³ İbnü'l-Cevzî, *Adab-u Hasanü'l-Basrî*, ss. 66.

olduk. Ama gördük de ne oldu? Gök ehli senden nefret etti. Yeryüzündekiler sana lanet okudu. Şu fani dünyaya kapılarak saraylar inşa ettin. Fakat beka yurdunu harap ettin,” şeklinde bitirmişti. Bu sözleri duyan Haccac, Hasan Basrî’ye öfkelenerek onu huzuruna al-dırıp kendisi hakkında söylediklerinin hesabını sorunca da, söylediği o sözleriyle vehmettiği şeyleri kast etmediğini söyledikten sonra şöyle demişti: “Şimdi iki seçenek de senin elindedir. İster beni affedersin, ister cezalandırırsın. Kendine hangisini daha uygun görüyorsan onu yap. Fakat ne yapacaksan yalnız Allah’a dayanarak yap. Zira Allah bize yeter; o ne güzel vekildir.” Bunun üzerine Haccac ondan utanmış, özür dileyerek ona izzet ve ikramda bulunmuştu.²⁴ Bu hadise yanında, yukarıda geçtiği gibi, gerek halife Abdu’l-Melik b. Mervan, gerekse de Ömer b. Abdulaziz’in Hasan Basrî hakkındaki ifade tarzları, onun ne denli saygın bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle “samimiyetine ve ilmine inanılan bir şahsiyet sahibi olması,”²⁵ ona düşmanlık edilmesine engel olmuş ve ümmetin salâhı için sürdürdüğü muhalefetine, saygı duyulan faydalı bir muhalefet olmasını sağlamıştır.

Sonuç

İşte muhalif duruşuna rağmen dost düşman herkesin nezdinde böyle saygın bir konumda olmasının arkasındaki en büyük neden, onun, zühd denince akla ilk gelen şahsiyet olarak hatırlanmasını sağlayan dünya ve ahiret arasında kurduğu dengede temayüz eden şahsiyetidir. Nitekim bu şahsiyetli ve zahidane duruşu, diğer din mensuplarını dahi derinden etkilemiştir. Mesela bir Sabî olan Sabit ibn Kurra şöyle demiştir: “Şu Arap milletine sadece üç kişiden dolayı hased ederim. Çünkü kadınlar artık onların benzerini doğuramazlar. Onların ilki Ömer İbn Hattab; ikincisi Hasan el-Basrî. Bu zat ilim, takva, zühd, vera, iffet, rikkat, kulluk, tenezzüh, fıkıh ve marifet yönünden parlak yıldızlardandır. Üçüncüsü ise, Ebû Osman el-Câhız’dır.”²⁶

²⁴ İbnü’l-Cevzî, *Adab-u Hasanü’l-Basrî*, ss. 107-108.

²⁵ Mevlüt Uyanık, “İslam Toplumunun Oluşum Sürecinde ‘Muhalefet’ Kavramı, Hasan Basrî örneği”, III. Kur’an Haftası, *Kur’an Sempozyumu*, 13-19 Ocak, Ankara, 1998, s. 111.

²⁶ Hasan Basrî’nin biyografisi için bk. Abdullah Aydın, “Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı viii, 1988.

Hasan Basrî, Hz. Ümmü Seleme üzerinden aldığı nebevi ahlak eğitimini, İslami ilimler alanında da geliştirerek İslam'ın erken dönem âlimleri arasında müstesna bir yer edinmiştir. Emevi iktidarına yönelttiği eleştiri ve muhalefetin, siyasi ya da şahsi çıkarları adına değil sahip olduğu ilmin gereği olarak sergilenmiş bir tutum olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür muhalefet tarzı “iyi olanı emredip kötü olandan sakındırmak” ilahi emrinin iktidarın yüzüne söyleyebilme durumunu ifade etmektedir. Hasan Basrî’de kişisel ikbal ya da enaniyet duygularına dayanan bir muhalefet yerine, ümmetin birliği için her türlü kötülüğe muhalif duruşun müstesna örneğini görmekteyiz.

Kaynakça

- Aydın, Abdullah. “Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı VIII, 1988.
- “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik Bin Mervan’a Mektubu”, çev.: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. iii, sayı iii, 1954.
- İbnu’l-Cevzî, Cemalettin Ebu’l- Ferec. *Adab-u Hasanü'l-Basrî*, Beyrut, 2008.
- İbn Kuteybe, Ebu Abdullah Muhammed b. Müslim. *el-Mearif*, tahk., Servet Ukkase, Daru'l-Mearif, Mısır, 1969.
- İşcan, Mehmet Zeki. Ehl-i Sünnet’in Oluşumunda Öncü Şahsiyetler, Hasan Basrî ve Ebû Hanife Üzerine Bazı Mülâhazalar, Komisyon, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul, 2006.
- Razi, Fahreddin. *Muhassalu Efkarı'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahirin mine'l-Ulemai ve'l- Hükemai ve'l-Mütekellimin*, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire, tsz.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1987, s. 196.
- Tefsir-u Hasan Basrî*, (Muhammed Abdurrahim neşri) Kahire, 1992.
- Uyanık, Mevlüt. “İslam Toplumunun Oluşum Sürecinde ‘Muhalefet’ Kavramı”, *Hasan Basrî Örneği, III. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu*, 13-19 Ocak, Ankara, 1998.



MÖ. III. binyılın başlarına ait olduğu düşünölen kadim Mısır'a ait Narmer paleti-
nin ön yüzü, Mısır Müzesi, Kahire.

Hız. Musa'nın Yüzleştiğı Statüko: Kadim Mısır'ın *Ma'at* Doktrini

Hakan OLGUN*

The Status quo that Moses Faced: The *Ma'at* Doctrine of Ancient Egypt

Citation/©: Olgun, Hakan, (2018). The Status quo that Moses Faced: The *Ma'at* Doctrine of Ancient Egypt, Milel ve Nihal, 15 (2), 149-169.

Abstract: The most basic problem that Prophet Moses has to deal with, when he encountered Pharaoh is the *ma'at* doctrine that is produced Egyptian mythology. This doctrine, which preserves the rule and order against to chaos and disorder, had stated the divine legitimacy source of Pharaohs. The peace situation had been provided after several wars and political division in early Egyptian history. This setting was described with two different divine beings as Seth and Horus. The Pharaohs were ensured via Horus power for providing order and tranquility. So, there is a strong *ma'at* doctrine, which is established on disorder and chaos fear in ancient Egypt. This doctrine protects the established orders and Pharaohs are described as divine being, that is Horus, which is responsible for stability and order. The stiff resistance that prophet Moses faced against Pharaoh is this status quo, which resided on the thousands of year's mythological basis.

Keywords: Exodus, Prophet Moses, Egypt, Pharaoh, Horus, *ma'at*.



* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[holgun@istanbul.edu.tr].

Atıf/©: Olgun, Hakan, (2018). Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın *Ma'at* Doktrini, *Milel ve Nihal*, 15 (2), 149-169.

Öz: Hz. Musa firavun ile karşılaştığında mücadele etmesi gereken en temel sorun, kadim Mısır mitolojisinin ürettiği *ma'at* doktrini olmuştur. Kaos ve karmaşa karşısından düzen ve uyumu koruyup sürdüren bu doktrin firavunlarının tanrısallık meşruiyet kaynağını ifade etmiştir. Mısır'ın erken dönemindeki politik bölünmüşlük ve savaşların ardından sağlanan barış ortamı Set ve Horus olarak iki farklı tanrısallık unsur ile nitelenmiştir. Firavunlara huzur ve düzenin sağlanması görevi Horus yetkisiyle sağlanmıştır. Böylece kadim Mısır'da düzensizlik ve kaos korkusu üzerine inşa edilmiş güçlü bir *ma'at* doktrini söz konusudur. Bu doktrin kurulu düzenleri korurken firavunları düzen ve istikrardan sorumlu tanrısallık unsur yani Horus olarak nitelenmiştir. Hz. Musa'nın firavun karşısında yüzleştiği en çetin direnç noktası binlerce yıllık mitolojik temel üzerine oturmuş olan bu statükocu yapıdır.

Anahtar Kelimeler: Çıkış, Hz. Musa, Mısır, firavun, Horus, *ma'at*.

Onlara, “yeryüzünde fesat çıkarmayın” denildiğinde “biz ancak ıslah edicileriz” derler (Bakara: 11).

Giriş

Kur'an'daki peygamber kıssalarında bahsi geçen peygamberlerin temel mesajı, “âlemlerin rabbi olan bir Allah'a iman etme” çağrısıdır. Ancak muhatap olunan kavim ile bu kavmin önde gelenlerinin bu çağrıya kolayca olumlu karşılık verdiklerine şahit olunmamıştır. Çünkü âlemlerin rabbi olan bir Allah'a iman etmek sadece kalbi değil toplumsal düzlemin her kademesini etkileyen bir değişimi gerektirmektedir. Zira peygamberlerin bu çağrısına muhatap olan toplumlarda, geçmiş çağlar boyunca geriye giden sosyal, ekonomik, hukuki ve politik anlamda yerleşik bir düzen söz konusudur. Bu kurulu düzenin arkasında, düzenin meşruiyetini sağlayan güçlü bir geleneksel söylem ya da mitoloji yer almaktadır. Kurgulanan mitoloji ile meşrulaştırılan kurulu düzen ve statükonun her türlü meydan okumalar karşısında sert bir direnç göstermesi planlanmıştır. Dolayısıyla peygamberler muhatap oldukları kavimlere yönelik ilahi çağrılarını dile getirirken, esasen bu kavimlerin zihinlerinde yer eden kurulu düzen ve statükonun temelindeki meşruiyet kaynaklarıyla mücadele etmek durumunda kalmışlardır.

Bu makalede Hz. Musa'nın muhatap olduğu firavun ve yakın çevresinin kadim Mısır halkı üzerinde kurduğu “kutsal” devlet ve

“kutsal” kral hegemonyasının mitolojik temeli incelenecektir. Böylece Hız. Musa'nın kutsal metinlerde anlatılan kıssasında, firavunun zihnindeki statükocu ideoloji irdelenecektir.

Sarkacın İki Ucu: Kaos ve Düzen

“Mısır, Nil'in lütfudur” diye yazar ünlü tarihçi Herodot. Kadim Mısır dilinde Nil nehri basitçe *Iteru* yani “nehir” olarak isimlendirilmiştir. Günümüze ulaşan adının kaynağı ise eski Grek dilindeki “Neilos” kelimesine dayanmaktadır. Bu kelimenin ne anlama geldiğine dair herhangi bir mutabakat söz konusu değildir. Ancak Nil nehrinin antik çağlardan itibaren Mısır halkının hem gündelik hayatında hem mitolojik zihninde çok güçlü bir yeri olduğundan şüphe yoktur. Kadim Mısırlılar dünyayı küresel bir şekil olarak değil, merkezinde düz bir hat boyunca güneyden kuzeye doğru akan Nil nehrinin yer aldığı bir coğrafya olarak düşünmüşlerdir.¹ Bu durumda, ortasından Nil'in akıp gittiği Mısır toprakları evrenin merkezi olurken Nil'den uzaklaşan alanlar evrensel merkezi kuşatan çevre olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla kadim Mısırlılar; Nil'in vadilerden deltaya kadar uzanan iki yanındaki insanlar olarak Nil'in kutsal coğrafyasının ayrıcalıklı ikliminin cömertçe sunduğu nimetin farkındadır.

Mısır coğrafyasında ilk yerleşimlerin mö. VII. binyılın başlarında tahıl üretimi yapan çiftçiler tarafından Nil nehrinin her iki kıyısı boyunca inşa edildiği ileri sürülmektedir. Nehrin kenarlarındaki tarımsal faaliyetlerin bu kadar eskiye uzanmasının nedeni, şüphesiz bereketli Nil'in binlerce yıldır hiç aksamayan düzenli taşkınlarıdır. Orta Afrika'nın derinliklerinden ve dar vadilerden süzülerek gelen alüvyonlar kuzeyde Akdeniz'e doğru yaklaşıldıkça bir delta halinde verimli tarım arazilerine dönüşmüştür. Yıllık taşkınların bereketli sularıyla sulanan nehir kenarlarında yılda birkaç kez ürün alınabilmektedir. Doğal olarak kuzeye doğru gidildikçe daha mümbit topraklara ulaşılmaktadır. Böylece Nil'in akışına uygun olarak güneydeki topraklar “Kamış ülkesi”, kuzeyde kalan topraklar ise “Papirüs ülkesi” olarak tanımlanmıştır.

Mısır halkına zirai bereket sunan Nil nehrinin bir diğer katkısı ise kadim coğrafyanın halkını kendisi etrafında bir arada tutan bir-

¹ Wendy Christensen, *Empire of Ancient Egypt* (New York: Chelsea House, 2009), ss. 6-7.

leştirici etkisidir. Büyük oranda aynı tarihsel dönemi paylaşan Mezopotamya ülkeleri ile kıyaslandığında, kadim ülke Mısır'ın Nil nehrinin koruyucu etkisinden olabildiğince faydalandığı görülmektedir. Mezopotamya toplumları savaşlar, tabi felaketler ve ekonomik dönüşümlerden daha fazla etkilenerek çok farklı politik oluşumlara sahne olmuştur. Ancak Mısır, mö. 3100 ile başlatılan bilindik tarihi geçmişi ile Büyük İskender'in mö. 300 yılında Nil'in topraklarını ele geçirinceye kadar büyük oranda yekpare bir medeniyet olarak kendisini korumayı başarmıştır. Bu medeniyetin merkezinde elbette Herodot'un dediği gibi ekonomik bereketi ve coğrafi muhafazasıyla Nil nehri yer almaktadır. Dolayısıyla bu nehir düzen, uyum ve istikrarın sembolü olarak kadim Mısır halkının bütün ideolojik kuramlarının merkezinde yer alan mitolojilerin asli kaynağını oluşturmuştur.

Nil çevresindeki Mısır coğrafyasında en erken yerleşimler binlerce yıl geriye gitse de bu topraklarda gelişmiş merkezi yönetim daha sonra ortaya çıkmıştır. Başlangıçtan itibaren uzunca bir süre Mısır toplumu bağımsız kabileler halinde yapılanmış ve siyasi bir bütünlük göstermemişlerdir. Bu kabile yapılanmaları Mısır'ın kuzey ve güney yarılarında kümelenmiştir. Bu kümelenilen coğrafya daha sonra "Yukarı Mısır" ve "Aşağı Mısır" adlarıyla anılacak ve Mısır'ın politik bütünleşmesinde oldukça sembolik bir anlama sahip olacaktır. Kadim Mısır halkı coğrafi yön olarak yüzünü her zaman Nil'in doğduğu taraf olan güneye çevirmiştir. Nil'in yukarıdan aşağı doğru, yani Afrika kıtasının ortalarından Akdeniz'e doğru aktığı dikkate alındığında ülkenin güneyi "Yukarı Mısır", kuzeyi ise "Aşağı Mısır" olarak nitelenmiştir. Bu ayrışma, Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır'daki kabilelerin tek bir politik merkez altında birleştirilmesi çabasının temelini oluşturmuştur.

Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır ya da "Kamış ülkesi" ile "Papurüs ülkesi" kadim Mısır coğrafyasında iki farklı toplumsal yapıyı ifade etmiştir. Pek çok küçük yerleşim yeri ve kabileleri temsil eden bu ikili yapılanma aynı zamanda tek bir siyasi otorite altında birleşme çabalarının da kaynağını olmuştur. Esasen kadim Mısır halklarının tek bir politik çatı altında birleşme öncesi döneme ait elde çok fazla bilgi yoktur. Ancak Mısır araştırmacıları, rakip bölgelerdeki büyük mezarlık ve tapınakların inşasının politik bir güç gösterisinin işaretleri olarak okunmasını önermişlerdir. Aynı zamanda henüz hane-danlıklar öncesi döneme ait toplu mezarlardaki işaretler halkın

topluluklar halinde, ağır bedensel darbe ve yaralanmalar neticesinde öldükleri yönünde bir kanaat oluşturmuştur. Bu verilere göre kadim Mısır'ın hanedanlığa dönüşüp tarih sahnesine çıkmadan önce tek bir politik idare altında birleşme sürecinde yoğun kabile savaşları ve egemenlik mücadelesine ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır.

Nil nehri kıyılarına yayılmış dağınık toplulukların birleştirilmesi uğruna her iki Mısır coğrafyası arasında yaşanan çatışma, savaş, sosyal travma ve kaos ortamının izleri o dönemden geriye kalan bazı arkeolojik unsurlarda sürülebilmektedir. Mısır halkının merkezi bir idare altında birleştirilme çabasına ait savaş ve galibiyet sahnelerini anlatan ilk işaretler m.ö. III. binyılın başlarına aittir. Bu işaretin kaynağı ise kadim Mısır arkeolojisine ilişkin en erken buluntulardan birisi olan Narmer paleti olarak bilinen el içi büyüklüğünde bir taş levhadır. Paletin bulunduğu yer, Mısır'ın ana yerleşim yerlerinin oldukça güneyindeki Yukarı Mısır'ın "Şahin Kenti" Nekhen (Grek dilinde Hierakonpolis, günümüzde Kum el-Ahmer) sit alanıdır.

Narmer paletinde yer alan figürler Mısır coğrafyasının iki farklı ülkesini birleştirme mücadelesini ifade etmektedir. Kabaca üçgen bir şekilden oluşan Narmer paletinin üzerinde yer alan en anlaşılır işaret, Yukarı Mısır mitolojisinin şahin başlı tanrı figürüdür. Paletin ön yüzünde, üst tarafın iki yanlarında inek başlı tanrı, muhtemelen Hathor resmedilmiştir. Altında ise gürzünü düşmanının başına vurmaya üzere kaldırmış bir kral figürü yer alır. Kralın başındaki taç, Yukarı Mısır'ın egemenlik tacını ifade etmektedir. Paletin alt kısmında yere düşmüş vaziyetteki iki insan figürünün yenilmiş düşmanı sembolize ettiği düşünülmüştür. Kralın yüzünün dönük olduğu kısımda bir papirüs kümesi üzerinde şahin yer almaktadır. Şahin, gagasındaki bir iple ayaklarının yanında duran bir insan başını bağlayıp bir papirüs şeridi gibi yukarı çekip çıkaran şekilde resmedilmiştir. Bu resimde Yukarı Mısır'ın tanrısı Horus'un şahin formunda, insan başı olarak temsil edilen Aşağı Mısır üzerindeki zaferi nitelenmektedir. Bir anlamda Yukarı Mısır'ın kralı ile Yukarı Mısır'ın şahin başlı tanrısı Horus'un, düşmanları üzerindeki zaferleri ilan edilmektedir. Kralın ayağının çıplak olması ve Horus ile aynı mekânda resmedilmesi onun kutsal bir mekânda olduğunun işareti olarak yorumlanmıştır. Paletin üst kısmında "kızgın kediba-

lığı” anlamına gelen *nar-mer* hecelerinin kralın adını ifade eden Narmer’i oluşturduğu düşünülmektedir.² Bu heceler aynı zamanda kayıtlara geçmiş en eski hiyeroglif yazısı olarak kabul edilmektedir.

Paletin diğer yüzünde ise kral, ayakları çıplak ve başında bu kez Aşağı Mısır’ın tacı ile resmedilmiştir. Ardında sandaletlerini taşıyan kişinin önünde ise boyunları vurularak öldürülmüş esir cesetlerini inceleyen bayraktarlar yer almaktadır. Paletin alt kısmında ise kral, düşmanlarını ezen ve kalelerini başlarına yıkan güçlü bir boğa formunda resmedilmiştir. Bu yüzün orta kısmında yer alan iki tane aslan bedeni ile başlayıp boyun kısmında yılan formuna dönüşüp uzayan sonra yine aslan başı olarak biten birbirine sarılmış iki mitolojik hayvan temsili yer almaktadır.³ Bu figürün kabul görmüş bir izahı olmasa da Mezopotamya’dan ilham alındığı düşünülmektedir. Bununla birlikte bu figürün Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır’ın birleşmesinin sembolü olduğu yönünde bir kanaat söz konusudur.

Bu buluntu kadim Mısır tarihi açısından üç temel bilgiyi açığa çıkarmaktadır: Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır topluluklarını merkezi bir siyasi otorite altında birleştiren kişi, Yukarı Mısır’ın idarecisi kral Narmer’dir. Bu kralın bir diğer adının efsanevi bir figür olarak anılan Menes olduğu da yaygın bir kanaattir. İkinci olarak Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır’ın birleşmesinde etkin olan coğrafya, kral Narmer’in ülkesi olan Yukarı Mısır’dır. Dolayısıyla Yukarı Mısır’ın inanç ve gelenekleri kısa süre de bütün kadim Mısır üzerinde başat bir etki yapmıştır. Son olarak Yukarı Mısır’ın mitolojik bir unsuru olan şahin başlı tanrı figürü Mısır’ın birleşik politik yapısının sembolü olmuştur. Bu sembol daha sonra “Horus” adıyla bütün Mısır firavunlarının iktidarını meşrulaştıran kutsal kaynak haline gelecektir.

Narmer paletinden yaklaşık yüz sene daha eski olduğu düşünülen Savaş alanı paleti, Narmer tarafından kurulan birleşik Mısır krallığından daha önce de bu coğrafyanın politik gücünü temsil eden kralın tanrısal yetkilerle donandığını ifade etmektedir. Narmer paletinde kral bir insan formunda tasvir edilirken Savaş alanı paleti, kralı; galip geldiği bir savaş sonrasında yendiği kurbanların arasında vahşice dolaşan bir aslan olarak resmetmiştir. Bu döneme ait

² Eric H. Cline, J. Rubalcaba, *The Ancient Egyptian World* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 24.

³ Cline, Rubalcaba, *The Ancient Egyptian World*, ss. 24-25.

bir başka duvar yazıtında kral, yendiği ordunun komutanına saldıran dev bir akrep olarak gösterilmiştir. Narmer dönemine ait bir başka duvar yazıtında ise kral, yendiği ordunun esirlerini büyük bir sopayla döven Nil nehrinin kedibalığı olarak resmedilmiştir. Bu tasvirler kralın sadece soyu ve liderlik yetenekleri sayesinde yöneten bir ölümlü olmadığını göstermekteydi. Zira bu sembolik anlatım vahşi hayvanların gücü ve acımasızlığı ile kutsal yetkenin ona bahsettiği insanüstü güçleri onun şahsında cisimleştiğini ifade etmekteydi. Böylece Mısır halkı arasındaki savaşları sonlandırıp tek bir politik otorite altında birleştirme görevi, kutsal bir sorumluluk olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu işi yapmakla sorumlu olan krallar ise tanrınıninkine benzeyen bir statü elde etmişlerdir.⁴ Bu statünün en büyük işareti ise bütün kadim Mısır tarihi boyunca firavunların başlarındaki beyaz ve kırmızı renkli kraliyet tacıdır. Kanlı ve çetin savaşlardan sonra sağlanan birleşmeyle birlikte firavunlar Yukarı Mısır'ın beyaz tacına, Aşağı Mısır'ın kırmızı tacını ekleyerek politik birleşmenin sembolik işaretini başlarında taşımışlardır. Yukarı Mısır'ın egemenliğindeki birleşme, aynı zamanda kral Narmer'in şahin başlı tanrısı Horus'u kadim Mısır'ın en güçlü politik sembolü haline getirmiştir. Artık iktidarı üstlenen bütün Mısır firavunları esasen tanrı Horus'un bedeni olarak Nil'in çağlar boyu yukarıdan aşağı akan kozmik istikrarı gibi toplumsal istikrar ve düzenden, yani mevcudun korunduğu statükodan sorumlu olmuşlardır.

Kadim Mısır tarihinde ülkenin birleşik bir krallık olarak tarih sahnesine çıkışı, bahsedilen buluntular dikkate alındığında kral Narmer ile III. binyılın başında olmuştur. Bu dönem aynı zamanda hiyeroglif yazısının da ortaya çıkma sürecini ifade etmektedir. Mısır halkının dini inanç ve mitolojik söylemlerinin elbette bu tarihsel süreçte başladığı söylenemez. Ancak daha sonra "antik Mısır mitolojisi" olarak tanımlanan Mısır mitolojik geleneğinin şekillenmesinde kral Narmer liderliğindeki siyasi birleşme tecrübesinin etkisi büyüktür. Aslında birleşik Mısır'ın oluşturulmasından önce Yukarı Mısır coğrafyasında bulunan Nekhen'de Horus kültünün varlığı bilinmektedir. Narmer paleti üzerindeki şahin figüründen de anlaşıldığı kadarıyla Horus'a dair mitolojik anlatının birleşik Mısır tarihinden çok daha eskilere uzandığı görülmektedir.

⁴ Toby Wilkinson, *Eski Mısır: MÖ 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*, çev.: Ü. H. Yolsal (İstanbul: Say, 2016), s. 69.

Narmer ve Savaş alanı paletleri üzerindeki semboller, Mısır'ın Narmer liderliğinde birleşik krallık formunda şekillendirilip yazılı tarih sahnesine çıkmadan önce bir dizi çetin savaş ve çatışmalar yaşandığını ifade etmektedir. Nil nehrinin vadileri boyunca uzanmış olan yerleşim birimlerinin sakinleri korkunç bir düzensizlik ve karmaşaya, savaşımlara, katliamlara ve kaosa yol açmış olmaları ki kral Narmer, düzeni sağlamak adına taşlara kazınacak kadar öfke ve hırs göstermiştir. Bu nedenle kral Narmer öncesinin “kaotik ortamı” ile Narmer sonrasındaki birleşik krallık döneminin “düzen ortamı” Mısır halkının iki yana savrulan zihinsel sarkacını ifade etmiştir. Aslanan, sarkacın daima “düzen” tarafında durmasıdır.

En erken Mısır tarihi yazarı olan Manetho'nun (mö. II. yüzyıl) kayıtları temel alınrsa, ilk hanedanlık çağının başından itibaren, yaklaşık mö. 3100 yılından bu dönemin sonuna, yani mö. 30 yılına kadar Mısır'da 30 hanedanlık kurulmuştur. Her hanedanlık döneminin sonunda Mısır yeni bir parçalanma tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır. Bazen Akhenaton gibi geleneksel Mısır dininden farklı dinsel öğretileri savunan krallar, ülkenin kültürel birliğini tehlikeye atan kimseler olarak görülmüştür. Bazen de dış saldırılar Mısır'ın bütünlüğünü tehdit etmiştir. Örneğin Hiksos saldırıları sonunda Mısır'ın siyasi birliği bozulmuş ve ülke yüz yıl kadar yabancı unsur olan Hiksoslar tarafından yönetilmiştir. Dolayısıyla kadim Mısır hem kral Narmer döneminde birleşinceye kadar yoğun bir kaos ve parçalanmışlık ortamı yaşamış hem de birleşmeden sonra bile sürekli bir bölünme tehdidi altında olmuştur.

Yazılı tarih sahnesine “birleşik krallık” formunu sağlayarak çıkan kadim Mısır krallığı açısından Mısır halkının iki cephesi arasında yaşanan bu birleşme kavgaları, politik birliğin yani krallığın bekası açısından bir köken mitinin kurgulanmasına yol açmıştır.⁵ Buna göre tanrıların üç çocuğu olan Osiris, İsis ve Set arasında yaşanan kıskançlık krizi nedeniyle Set erkek kardeşi Osiris'i öldürür. Kız kardeşleri İsis, Osiris'in bedenini birleştirip canlandırarak ondan Horus'a hamile kalır. İsis'ten doğan Horus, babası Osiris'i öldüren amcası Set ile kanlı bir kavgaya girer. Horus Set'e ağır zararlar vermeyi başarsa da Set ve Horus arasındaki savaşın nihai galibi olmaz. Ancak arabulucu olarak başvuru tanrılar konseyi, Horus'u haklı bulurken Set'in işlediği suçla baş başa kalarak çöllere

⁵ Bk. Geraldine Pinch, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

çekilmesine hükmeder. Böylece Set, manevi olarak yenilmişliğin hali içinde kavga, kaos, haksızlık ve düzensizliğin sembolü olarak çöllerde yaşamaya başlar. Horus ise hak ve adaletin timsali olarak Mısır krallarının bedeninde yaşayan adil hükümdarı niteler.

Bu mitolojik kurgunun, kabileler arasındaki iktidar kavgaları sırasında Narmer'in Horus ile, düşman cephesinin ise Set ile ilişkilendirildiği açıktır. Tıpkı Horus gibi Narmer'in sadece fiziksel gücüyle değil tanrısal iradeye bağlı olarak iktidar çatışmasının meşru galibi olduğu ilan edilmiştir. Tanrıların meşruiyet hakkını elinde tutan Narmer, Horus formunda adaletle ülkesini yönetirken; düşmanı, Set formunda tanrısal iradeyle çöllerin derinliklerine kovulmuştur. Ancak tehdit geçmiş değildir. Çölün derinliklerinde de olsa Set, yani kaotik güçler bütün kötücül unsurlarıyla birlikte insanlığın, yani Mısır halkının düzen ve huzurunun altını oymaktadır. Ortaya çıkan düzensizlik, gündelik yaşamı olumsuz yönde çabucak etkileyerek tanrısal niteliklere sahip kralların müdahalesini gerektirmektedir. Kralın tanrısal gücüyle kaos güçleri mağlup edilip düzen yeniden sağlandığında kralların halka huzur ve düzeni sağlayıcı yükümlülüğü yerine gelmiş olmaktadır. Esasen kaos ile düzen arasındaki bu sarkaç kadim Mısır halkının dünya görüşünün “kaos ile düzen arasındaki gerilime bağlı bir bıçak sırtında olma” veya “kaosun eşiğinde olma” hali olarak tanımlanmıştır.⁶ Birleşme öncesi kaotik ortamına geri dönüş korkusuyla düzen olarak tanımlanan birleşik Mısır devleti, kurgulanan bu mitolojik söylemlerle düzenin korunması amacıyla kurulan tanrısal sıfatları haiz güçlü bir merkezi idare sistemi haline gelmiştir.

Kral Narmer liderliğindeki “düzen” güçlerinin “kaos” güçlerine galip gelerek birleşik Mısır krallığını tesisi, Set'i gayrimeşru duruma düşüren Horus'un başarısı bağlamında yani güçlü bir mitolojik kurgu üzerinden meşruiyet zeminine kavuşmuştur. Ancak tetikte duran kaos güçlerine karşı kral, ülkede huzur ve düzenin sağlanması için kutsal iktidar görevinin başında olmalıdır. Zira düzenin tehdit edilişi sadece kuruluş dönemine has bir arayış değildir. Sonraki çağlarda devam eden hanedanlıklar dönemi boyunca el değiştiren iktidarlar sırasında hatta uzunca bir süre Mısır'ı eline geçiren yabancı Hiksos işgalleri, “kutsal” Mısır iktidarının her daim muktedir olması gerektiğini belirtmektedir. Yani sarkacın düzeni

⁶ Barry J. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London: Routledge, 2006), s. 7.

sembolize eden kutupta yer tutması ve burada olabildiğince tutunması firavunluk kurumunun temel görevidir. Bu aşamada Mısır mitolojisi, Horus'un bedeni olarak kutsadığı firavunun düzeni koruma sorumluluğunu da güçlü bir mitolojik doktrin ile yani *ma'at* düşüncesi ile kutsayan bir kurgu geliştirmiştir.

Mitolojik Statüko: *Ma'at* Düzeni

Tarihin ilk ulus-devlet yapısının örneği olarak gösterilen Mısır krallığı, politik birliğini acımasız savaş ve çatışmalar sonucunda tesis etmiştir. Bu kaotik ortamı resmeden Narmer paletindeki gibi ilk figürler aynı zamanda ilk yazı türleri olarak kabul edilirse, kadim Mısır'ın tarih sahnesine çıkışının da bu politik birliğin sağlanması ile olduğu söylenebilir. Tarih sahnesine ilk çıkış ve politik birliğin sağlanması, Mısır açısından tarihi kökleri ifade etmektedir. Bu nedenle kadim Mısır'ın köken mitolojisinin bu birleşme tecrübesi bağlamında yazıldığı söylenebilir. Zira Set ve Horus arasındaki kötü-iyi ya da kaos-düzen ikileminin Mısır toplumu üzerinde iyi ve düzen lehinde tesis edilmesi için birleşme sürecinin bir meşruiyet zeminine oturtulması, yani mitolojisinin kurgulanması gerekmiştir.

Nil nehrinin coğrafi serilişi ile dönemsel taşkınları kadim Mısır halkının zihninde yer eden Mısır mitolojisi ile uyum içindedir. Öncelikle delta ile çöl, verimlilik ile kuraklık ve aşağı ile yukarı arasında düalist bir zıtlık, bu mitolojinin merkezini ifade etmektedir. Bu zıtlık sadece düşünsel düzlemde değil Mısır halkının güvenliğini, ekonomisini ve siyasi yapısını etkileyecek kadar güçlü bir anlama sahiptir. Mısır halkı, çevresinde yaşadıkları Nil nehriyle ilgili korkunç bir ihtimalin korku ve endişesi altında yaşamışlardır. Esasen bu korku ve endişenin iki yönü vardır: Nil nehrinin doğal bir süreklilik arz eden taşkın çizgisinin altında ya da üstünde taşmasıdır. Sular fazla yükseldiğinde bütün zirai ve yerleşim yerlerini suya boğan güçlü bir sel felaketine dönüşmekteydi. Nehrin taşkınındaki azlık ise ağır bir kuraklık ve kıtlığın sebebiydi. Dolayısıyla Nil nehrinin bu düzensizlik ihtimali evrensel kaos durumunun bir sembolü haline gelmiştir. Ayrıca önceden tahmin edilemeyen fırtınalar, ya-

bani hayvanlar ile yabancı göçebelerin Mısır ülkesinde özgürce do-
laşmaları da Mısır sisteminin dışında ve kontrolün ötesinde olma-
ları açısından kaos halini ifade etmektedir.⁷

Zıtlığın bir kutbunun egemen olduğu dönemde, örneğin taş-
kınların beslediği tarımsal verim döneminde Mısır halkı kendisini
yaşamın tüm alanlarında mutlu ve başarılı hissetmiştir. Aksi du-
rumda ağır bir kuraklık ve kıtlık Mısır'ı çölün insafına terk eden bir
etki oluşturmuştur. Böylesi bir düalist yapıyı ve zıtlığı kontrol altına
almak hatta olumsuz etkinin meydana gelmesini engellemek için
Nil nehrinin sunduğu verim ve bereketin referans noktası sayıldığı
bir istikrar anlayışı belirmiştir. İstikrar, düzen ve mutlak olan durum-
ların korunması, ülkeyi kaos ve kargaşa ortamından uzak tutacaktır.
Dolayısıyla Nil nehrinin taşkın süreci, yukarıda ifade edildiği
üzere, bir anlamda kadim Mısır halkı için bir ucunda kaos diğer
ucunda düzen halinin yer aldığı düalist bir zihin yapısını ortaya çı-
karmıştır. Mısır halkının kaos ve düzen ikileminde yaşadığı bu ge-
rilim, Mısır mitolojisinin başlangıç noktasını ifade eden hatta bütün
mitolojisinin seyrine etki eden bir gerilim olarak kendisini ortaya
koymuştur.

Gündelik yaşamda Nil nehrinin taşkın periyoduna bağlı olarak
ortaya çıkan Mısır'ın mitolojik anlatılarındaki kaos ve düzen, temsil
edildikleri tanrısal unsurlar arasında geçen çetin savaşları konu
edinmiştir. Bu savaşların temel nedeni olumsuz güçlerin ortadan
kaldırılıp yaşamın düzen ve uyum hali içinde devam ettirilmesidir.
Biri olumlu diğeri olumsuz gücü ifade eden tanrısal unsurlar ara-
sındaki çatışmalar elbette kozmik düzlemde meydana gelmektedir.
Ancak iki farklı güce sahip tanrısal unsurlardan egemenliği eline ge-
çiren, yeryüzündeki siyasi, ekonomik ve toplumsal yapıyı etkile-
mektedir. Ya da yeryüzünde ikamet eden kadim Mısır halkının
siyasi, ekonomik ve sosyal yaşamının düzen içinde sürmesi, düzeni
savunan tanrısal unsurun; kaosun ortaya çıkması ise kaosa yol açan
tanrısal unsurun kozmik âlemde egemen olduğunu göstermektedir.
Esasen "İlk çağ" döneminin mitolojik düşüncesinde kozmogonik
kurguya bağlı olarak evrenin düzeni, varlığın temelini oluşturma-
ktadır. Yıldızların hareketleri, mevsim döngüsü, ayın halleri, bitkile-
rin büyüme ritimleri, Nil sularının yükselmesi ve çekilmesi; ilk çağ

⁷ Lanny Bell, "The New Kingdom Divine Temple: The Example of Luxor", *Temples of Ancient Egypt*, ed.: B. E. Shafer (New York: Cornell University Press, 1997), s. 129.

döneminde kurulmuş mükemmelliği oluşturan da zaten doğal ritimlerdeki bu dönemsel yinelenmedir. Kargaşa, mükemmel bir biçimde düzenlenmiş değişikliklerin örnek alınacak döngüsüne gereksiz ve dolayısıyla zararlı bir değişim getirir.⁸

Kadim Mısır'ın birleşme ve devamında düzen ve istikrarın korunması idealini meşrulaştıran politik köken mitolojisi, firavuna tanrısal bir statü atfederek onu yeryüzünde Horus'un misyonunu gerçekleştirmekle sorumlu tutmuştur. Bu misyon yeryüzünün yani Mısır coğrafyasının geçmişin kaotik ortamlarına geri dönüşten koruyup düzen ve huzurun sağlanmasıdır. Bu sorumluluk bir anlamda çöllerin ve kaosun tanrısı Set'e karşı Nil vadisinin ve düzenin tanrısı Horus'un egemenliğini tesis etmektir. Bu kutsal görevden sorumlu olan firavunların yükümlülüğü ise *ma'at*'ı sağlamaktır. Bütün Mısır firavunları *ma'at*'ı tesis etmek, gerçekleştirmek, sürdürmek ve korumakla görevlidirler. Firavunların yönetim başarısı buna bağlıdır. Esasen sadece başarı da değil, firavunların tanrısal hususiyetlere sahip olduklarının en önemli işareti onların *ma'at* sorumluluğunu ne kadar yerine getirdikleriyle ilgilidir.

Ma'at, kadim Mısır mitolojik panteonunda yer alan tanrısal unsurlardan birisini ifade eder. Bu panteon içinde, başında devekuşu tüyü taşıyan dişil bir tanrıça olarak kurgulanmıştır. Mısır kraliyet mezarlarında elde edilen yazı ve resimlerde *Ma'at* göklerin, yani evrenin hanımefendisi ve Ra'nın kızı olarak da resmedilmiştir.⁹ Ancak, panteonda yer alan diğer tanrısal unsurlardan farklı olarak *ma'at* bir doktrin ya da düşünce şeklini ifade eden bir sistemin de adı olmuştur. Nitekim *Ma'at*, hem evrensel düzeni, hem Mısır halkının sosyal düzenini temsil eden tanrıçadır. Bütün tarihsel süreçleri boyunca Mısır halkının manevi idealleri ve yaygın sosyal davranış modları tanrıça *Ma'at*'ın şahsıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bir tanrıçaya isim olmasının çok ötesinde *ma'at* asıl anlamıyla, kozmik ve sosyal alanda hakikat ve doğruluğun soyut kavramı olarak tanımlanmıştır. Kadim Mısır dilinin ürettiği mitolojik kavramlardan birisi olan kelimenin modern dillere aynen tercüme edilmesi mümkün

⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev.: A. Berktaş (İstanbul: Alfa, 2016), s. 130.

⁹ Willie Cannon-Brown, *Nefer: The Aesthetic Ideal in Classical Egypt* (New York: Routledge, 2006), s. 11.

değildir. Bu kavram muhtemelen tarihin en erken soyut kavramlarından birisini ifade etmektedir. Ancak mitolojik söylemlerin gündelik yaşamdaki yansımalarına bakıldığında *ma'at* kelimesinin düzen, uyum, doğruluk, adalet ve hakikat anlamlarına geldiği fark edilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla *ma'at* kavramı; dini, etik ve kozmolojik açıdan geniş bir yelpazede ancak birbirine yakın anlamlar içinde kendini göstermiştir.

Ma'at doktrini kaos ve düzensizlik bir yana, her türlü sıra dışı ya da mevcut ortamdan farklı durumlara karşı tepkisel ve korumacı bir refleksi ifade etmektedir. Doktrinin öne sürdüğü aslolan ideal hal; düzen, istikrar ve dengedir. Kozmik yapının, yeryüzünde devletin, toplumun ve toplumu oluşturan bireylerin birbirleriyle uyumlu ve dengeli bir süreç içinde olması *ma'at* halinin tezahürü olarak görülmektedir. Dolayısıyla felsefi bir ideal olarak *ma'at* (i) kozmos içinde düzeni yürüten anlamında evrenseldir. Yani Nil nehrinin düzenli taşkınlarının, kuraklık ya da sel baskınlarına yol açmayacak şekilde bir istikrar halinde gerçekleşmesi beklenir. (ii) Adalet arayışı anlamında politiktir ve firavunun her türlü sıra dışı gelişmeyi engelleyerek istikrar ve düzeni sağlaması adaletin tezahürüdür. (iii) Özel ahlaki prensiplere bağlılık anlamında bireysel etkiye sahiptir. Bu yönüyle *ma'at* bireysel anlamda düzen ve istikrar ile uyumlu bir etik anlayışı gerektirmektedir.¹¹ Dolayısıyla Nil'in beklenen taşkını bereket için ne kadar önemliyse firavunun da kutsal otoritesinin Mısır üzerinde yansımaları adalet için o denli önemli olmaktadır. Halkın ise *ma'at*'a katılımı bereket ve adaletin sürmesi adına uyum ve istikrar sürecine dâhil olması anlamındadır. Yani bu sürece uygun etik anlayış bağlamında, *ma'at*'ı sürdürmekle sorumlu olan otoriteye boyun eğmelidir.

Öyle anlaşılmaktadır ki politik birleşme dönemi, yani köken döneminde Set ile Horus arasında sergilenen zıtlık mücadelesinden kurtulup düzenin sağlanması ve korunması ideolojisi, *ma'at* mitolojisi ile meşrulaştırılmıştır. Nitekim kötü ve iyi kutupları niteleyen Set ve Horus, *ma'at* doktrini içinde kötünün *isfet*, iyinin *ma'at* ile tanımlandığı yeni bir mitolojik sembolizme dönüştürülmüştür. Zira

¹⁰ John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (Chicago: Chicago University Press, 1951), s. 48.

¹¹ Bk. Cynthia L. Lehman, "The Kemetic Paradigm: An Afrocentric Foundation for Rhetorical Theory, ed., V. H. Milhouse vd., *Transcultural Realities: Interdisciplinary Perspectives on Cross-Cultural Relations* (London: Sage Publication, 2001), s. 333.

ma'at ile sembolize edilen düzen ve istikrar karşısında kaos ve karmaşa *isfet* ile tanımlanmıştır. Böylece tıpkı Set ve Horus arasındaki üstünlük mücadelesinde olduğu gibi bu gerilim şimdi *ma'at* ile *isfet* arasında yaşanmaktadır. Mısır dilinde çok iyi bilinen *isfet* kavramı çölün sıralı dağlarının ötesinde yaşayan ve doğrudan *ma'at*'ı hedefleyen bir tehdittir. Bu yönüyle *isfet*, adaletsizlik, kaos, şiddet, kötü olanı yapmak anlamlarına gelen bir terim bağlamında dini, sosyal ve politik düzensizlik unsuru olarak Mısır mitolojisinin temel öğretilerindendir. Düzen ve uyum anlamına gelen *ma'at*'ın zıt yönünü ifade eden *isfet*'in düzeni tehdit eden güçleri, *ma'at* üzerinde egemen olmak için sürekli olarak onunla mücadele halindedir. Bu savaşta firavunun görevi *ma'at*'ı korumaktır. Zafer ancak firavunun *isfet*'in güçlerini boyunduruk altına alıp *ma'at*'ı ortaya çıkarmasıyla mümkündür.¹²

Mısır mitolojisi çerçevesinde Horus'un kaos güçlerinin sembolü olan Set'i yenmek suretiyle oluşturulan uyum, düzen ve istikrar halinin kaybı kozmik düzlemde ortaya çıkacak olan yeni bir düzensizlik ve kaos haliyle yeryüzünün kurumlarını da etkileyecektir. Böylece kadim Mısır ülkesinin idaresi bozulacak, ekonomisi zayıflayacak, doğal felaketler peş peşe sıralanacak ve kutsal Nil nehrinin taşkın düzeni bozularak ülke kıtlık ve kuraklığa düşecektir. Mitolojik anlatılar açısından burada dikkat çeken husus, yeryüzü yani Mısır coğrafyasının her açıdan selametinin öncelikle kozmik düzlemdeki huzur ve sükûnun tesisine bağlı olmasıdır. Yani tanrılar âleminde Horus ve Set arasındaki gerilimin yaşanması, Mısır halkının istikrarını olumsuz bir şekilde etkileyecektir. Dolayısıyla huzur ve istikrar halinin öncelikle kozmik düzlemde sağlanması gerekir. Böylece Mısır halkı ile tanrılar âlemi arasında uyum ve istikrarın korunması amacıyla bir işbirliği halinin ihdas edildiği söylenebilir.

İsfet ve *ma'at* ile sembolize edilen kaos ile düzen arasındaki şiddetli gerilim, kadim Mısır zihninde firavunun başarısı ya da ilahi meşruiyetini değerlendirmektedir. Nitekim Mısır halkına göre bu iki zıt unsur arasındaki ilişki, toplumsal, ekonomik ve politik istikrar ya da bu açılardan istikrarsızlık olarak kendini ortaya koymaktadır. Halk nezdinde siyasi istikrar ve toplumsal birlik zamanları

¹² Mariam F. Ayad, "The Pre-Christian Period: Changing Times and Cultural Endurance", ed.: L. M. Farag, *The Coptic Christian Heritage: History, Faith and Culture* (London: Routledge, 2014), s. 11.

ma'at'ın etkin olduğu dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde Mısır idarecileri Mısır'ın düşmanlarını ve dolayısıyla kaosu karanlık güçlerini alt ederken Mısır firavunları mitolojik öğretilerin yüklediği geleneksel sorumluluk ve görevlerini başarıyla yerine getirmiş olurlar. Firavun ve idarecilerin görevlerini yerine getiremeyip düzen ve istikrarın kaybolduğu, merkezi otoritenin bölünüp parçalandığı dönemlerde ise *ma'at*'ın, *isfet*'in saldırgan güçleri tarafından ele geçirilip işlevsiz hale getirildiği dönemlerdir. Bu gibi dönemler kadim Mısırlının hafızasında iç savaşlar, merkezi otoritenin bölünüp parçalanması, kuraklık ve kıtlık dönemleri olarak kaydedilmiştir.¹³

Mısır dininin düzen ve istikrar mitosu üzerinden inşa edilen anlayışına göre Mısır zihninde iki etki ortaya çıkmaktadır: (i) Doğal ortamın düzen ve istikrarı ilk unsurun kaynağını oluşturur. Yani Nil taşkınlarındaki düzenli döngü, güneşin günlük devr-i daimi, mevsimlerin birbirini sırasıyla izlemesi hayatın ve ışığın olumlu gücünün, ölüm ve karanlığın olumsuz gücü üzerinde egemenliği olarak yorumlanmıştır. Mezopotamya'nın aksine Mısır topraklarında yıkıcı doğal felaketler çok sık değildir. Dolayısıyla Mısır açısından doğal düzlemde bir felaket tehdidi gözlenmez ve doğal etkiler daha çok yaşamın olumlu ve verimli yönlerini güçlendirir. Bu anlamda doğa ve evren özü itibarıyla "iyi" unsurları içerir. Bu düşünce Mısır zihninde yaşamın ölüm üzerine, düzenin kaos üzerine galip olduğu iyimser bir dünya görüşü sağlamıştır. (ii) Doğa ve evrenin özü itibarıyla iyi olduğuna dair bu iyimser düşünce politik alanda da kendini göstermiştir. Özellikle Aşağı Mısır ile Yukarı Mısır'ın birleşmesiyle oluşan hanedanlık döneminin başlarından itibaren istikrarlı bir monarşi çağının başladığına inanılmıştır.¹⁴ Bu monarşik düzenin başı olan firavunun Horus'un bedenleşmiş haliyle politik düzenin seyir ve istikrarından sorumlu olduğu düşünülmüştür.

Düzen ve istikrarı kurup sürdürme göreviyle sorumlu olan firavun, sosyal düzen ve adaleti sağlayıp emniyet altına aldığı *ma'at*'ı gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu doktrine bağlı olarak firavunun bir sıfatı da "*Ma'at*'ın sevdiği"dir ve bu sıfat onun düzen ve

¹³ Ayad, "The Pre-Christian Period: Changing Times and Cultural Endurance", ss. 12-13.

¹⁴ Vincent Arieh Tobin, "Mytho-Theology in Ancient Egypt", *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 25 (1988), s. 171.

adalet sağlayıcı görevini vurgulamaktadır.¹⁵ Firavunların *ma'at*'ı sürdürmek için aynı zamanda dini görevleri de vardı. Dolayısıyla *ma'at* doktrini çerçevesinde firavun hukukun bedenleşmiş hali sayılmıştır. Çünkü firavun, tanrıların ilahi doğasını onlarla paylaşmıştır ve *ma'at*'ın gerektirdiklerini anlama ve yorumlama konusunda kendisine büyük bir güven duyulmaktadır. Bu güven onun vekilleri ve hâkimleri olarak iktidar adına iş gören diğerleri için de geçerlidir. Firavuna karşı isyan *ma'at*'a karşı yapılmış en ağır saldırı olarak düşünülmüştür. Esasen kadim Mısır tarihinde Mısır halkından idarecilere karşı isyana dair çok az örnek vardır. Çünkü ülke *ma'at*'sız, yani firavunsuz kalırsa Mısır'a sadece kaosa düşmek kalırdı.¹⁶

Öyle anlaşılmaktadır ki kadim Mısır'ın politik statükosu açısından firavun, kozmik ve toplumsal düzenin korunup sürdürülmesi için ihtiyaç duyduğu enerjiyi Mısır mitolojisinden üretmiştir. Burada mitolojik inanışların bir sonucu olarak görülen kozmik düzenin toplumsal düzleme aktarılmasında tamamen istismar edildiği görülmektedir. Kozmik düzenin kendi yörüngesinde ve sorunsuzca işlediği kanaati, toplumsal düzlemde de düzen, uyum ve istikrarın gereği olarak görülmüştür. Toplumsal istikrarı sağlayacak kişi ise firavundur. Kralın bu iş için ihtiyaç duyduğu enerji mitolojik örgü içinde *ma'at* olarak nitelenen bir kaynağa dayanmaktadır. En yalın haliyle *ma'at*, kozmik düzenin sosyal düzene dönüşmesi sırasında firavuna ihtiyaç duyduğu ideolojik temeli sağlayan inançtır. Bu iktidar tanımında en temel rol ise firavuna yüklenmiştir. Firavun *ma'at* egemenliğinin teminatıdır ve bu teminat karşılığında yeryüzü egemenliği ile mutlak refahın kaynağını elde etmiş olur.¹⁷ Firavun görevini yerine getirme konusunda başarısız olup tanrılara karşı bir atalette bulunursa tanrılar tarafından evleri ve mabetleri yıkılır ve tanrılar Mısır'ı yüzüstü bırakıp terk eder. Bunun sonucunda da düzensizlik ortaya çıkar ve kozmos kaosa düşer.

Kadim Mısır bu yönüyle, yani din ve politikanın çok yakın bir ilişki içinde olduğu yönetim örneklerinin başında gelmektedir. Mı-

¹⁵ Ann Kramer, *Egyptian Myth: A Treasury of Legends, Art, and History* (New York: Routledge, 2015), ss. 121-122.

¹⁶ Kathryn Hinds, *The Pharaoh's Court* (New York: Marshall Cavendish Benchmark, 2007), ss. 6-7.

¹⁷ Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, tr.: D. Lorton (London: Cornell University Press, 2004), s. 202.

sır düşüncesinde politik düzen, kozmik-ilahi düzen zemini üzerinde bina olmuştur. Düzenin iki unsuru olan kozmik ve politik semboller birbirlerini güçlendirme eğilimindedirler. Bu suretle toplumun farklı kanaatlere giden yönelimleri engellenmiş olmaktadır. Bu tür mitolojik temelli inançlar politik otoritenin güçlendirilmesi için olabildiğince kullanılmıştır. Yerleşik mitolojik inançları ve uygulamaları değiştirmeye yönelik girişimler, firavun ve güçlü rahipler sınıfının ve dolayısıyla statükonun direnciyle etkisiz olmuştur. *Ma'at* kavramı resmi yaşamın neredeyse bütün alanlarını desteklemekte ve statükonun sürdürülmesi gereğine vurgu yapmaktadır. Elbette Mısır'da statükoyu sürdürmek temel olarak firavunun rolünü sürdürmesi gereğine bağlıdır. Dolayısıyla firavunun görevi *ma'at*'ın daima korunmasına bağlıdır. Firavun olmaksızın *ma'at* başarısızlığa uğrar, *ma'at* olmaksızın da hoşnutsuzluk artar ve tanrılar insanları düzensizliğe terk eder. Firavun tanrılara *ma'at*'ı sunarken aslında kaotik bilinmezliğe karşı güvenliği elde etmektedir.¹⁸

Horus'un şahsında tanrısallaştırılan firavunun *ma'at* doktrini ile tanrısal bir misyon yüklenmiş olması esasen krallığın birleşme öncesindeki politik karmaşa korkusu ile birleşme sonrasında politik düzenin korunması amacını meşrulaştıran mitolojik bir anlatıyı içerdiği görülmektedir. *Ma'at* doktrini üzerinden firavunun düzen, uyum ve istikrarın sağlayıcısı ve koruyucusu olarak yürüttüğü iktidar kutsanırken bu iktidarı tehdit eden her girişim doğrudan firavunluğa değil *ma'at* bağlamında Mısır inancına yönelik bir tehdit olarak tanımlanmıştır. Yani firavunluğa yönelik her türlü muhalif düşünce ve davranışın öncelikle kozmik düzlemde kaosa yol açtığına inanılarak bu tür "düzen" dışı gelişmeler bir inanç sorunu olarak nitelenmiştir.

Hız. Musa ve *Ma'at*'a Muhalefet

Hız. Musa, firavun ve çevresini önce âlemlerin rabbi olan bir Allah'a iman etmeye çağırıp ardından İsrailoğulları'nı salıvermesini istediğinde güçlü bir mitolojik temel üzerine inşa edilmiş kutsal bir statüko ile karşılaşmıştır. *Ma'at* inancı olarak tesis edilmiş olan bu statüko doktrini toplumun düzen ve refahını sağladığına ve onları her türlü karmaşa, felaket ve kaostan koruduğuna inanılan kutsal bir meşruiyet zeminine sahip olmuştur. *Ma'at* inancı bağlamında

¹⁸ Joyce Tyldesley, *Penguin Book of Myths And Legends of Ancient Egypt* (London: Penguin Books, 2010), s. 227.

hem kozmik hem de Nil çevresinde düzen ve uyumu tesis etme görevi ise tanrısal bir şahsiyet olarak kurgulanan firavuna bırakılmıştır. Böylece firavun, yeryüzünde en etkin tanrısal unsur olan Horus'un şahsında hüküm sürmüştür. Kur'an-ı Kerim'deki ifadeyle "Ben sizin en yüce rabbiniz değil miyim" (Naziât: 24) sorusunda firavunun kendisine verilmiş kutsal temel üzerindeki meşruiyet doktrinine, yani tanrı Horus olarak *ma'at*'ı yani düzen ve istikrarı koruyup sürdürme sorumluluğuna ait güçlü bir inanmışlığı söz konusudur.

İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmakla görevlendirildiğinde Hz. Musa'nın karşısında İsrail topluluğunun kadınlarını bırakıp erkeklerini katleden bir firavun vardı. Şüphesiz firavunun bu zulmü, toplumsal düzeni kozmik düzen bağlamında dengede tutmayı gerektiren *ma'at* doktrininin gereği olarak yapmaktaydı. Bu zulümleriyle "yeryüzünde fesat çıkarmak" bir yana kendisini "ancak ıslah edici" olarak görmekteydi (Bakara: 11). Çünkü firavunun en temel korkusu İsrailoğulları'nın hızla çoğalıp ülkeyi terk ettikten sonra Kenan halklarıyla iş birliği içinde Mısır'ı işgale girişmeleriydi. Yani İsrail kavmi *ma'at* doktrinine göre Mısır ülkesinin istikrarı önündeki potansiyel bir tehdidi ifade etmekteydiler. Bu firavun için mümkün bir politik tehdit olmakla birlikte süregiden *ma'at* temelli statükoya da muhalif bir durumu ifade etmektedir. Çünkü "İsrailoğulları sorunu"nun Mısır'ın mitolojik evren tasavvuru içinde yürütülmesi, firavunun başarısının işareti olarak *ma'at*'ın gereğidir. Yani her şart altında mevcut sosyal durumun korunması ve düzen adına tehditkâr unsurların ıslah edilmesi bir firavunluk politikası olarak tanımlanmıştır. Bu durumda Hz. Musa'nın, firavunun şahsından çok Mısır mitolojisinin mevcut statükoyu kutsayan mitolojik kurgularıyla, yani *ma'at* doktrini ile yüzleşmesi gerekmiştir. Nitekim İsrailoğullarının Mısır'dan çıkması için ikna edilmeye çalışılan firavuna karşı Hz. Musa eliyle ortaya konulan ilahi müdahalelerin tümünün ancak kadim Mısır'ın mitolojik söylemleriyle birlikte değerlendirildiğinde anlaşılması mümkün olacaktır.

Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'de benzer şekilde anlatılan söz konusu kıssaya göre firavun ve halkına yönelik kan, kurbağa, çekirge, haşerat (A'raf 133); sivrisinek, at sineği, hayvanların ölmesi, dolu yağması, üç gün süren karanlık ve ilk doğan çocukların ölmesi (Çık. 7-11) gibi musibetlerin esasen Mısır mitolojisinin statükoyu koruyan

ma'at doktrinine dönük meydan okumalar olduğu fark edilmektedir.¹⁹ Çünkü doğal gibi görünse de bu afetler *ma'at* doktrinini iflas ettiğini, bu doktrini icra etmekle sorumlu olan firavunun politik başarısızlığa uğradığını hatta tanrı Set'in Horus karşısında güçlü bir saldırıya geçtiğini ifade etmekteydi. İsrail kavminin Kızıldeniz'in yarılıp yol olması suretiyle Mısır'dan çıkışı ve özgürleşmesi firavunun suda boğulması ile birlikte gerçekleşmiştir. Kıssada anlatılan daha önceki musibetler bağlamında değerlendirildiğinde, Kızıldeniz'de boğulan firavun olmakla birlikte denizde boğulan asıl figürün Mısır mitolojisinin en güçlü tanrısal unsuru Horus olduğunu anlıyoruz. Böylece Hz. Musa'nın eliyle, önce çeşitli musibetlerle firavunun meşruiyet temeli olan statükocu *ma'at* doktrinin işlevsiz hale getirilmiş, ardından da firavunun şahsında iş gördüğüne inanılan mitolojik tanrı Horus Kızıldeniz'in derinliklerinde boğulmuştur. Mısır mitolojik inançlarını yok sayan bu trajik durum karşısında Mısır halkının zihninde kudretli tanrıları, tanrılarının bedeni olan firavunları ve hepsini meşrulaştıran mitolojik inançlarına yönelik güvenlerinin ne denli sarsıldığını tahmin etmek zor değildir. Çıkış anlatısı, bir anlamda Mısır halkının mitolojik tanrılarının tezyif ve tahkir edilmesinin de öyküsüdür.

Sonuç

Peygamberler çağından günümüze kadar bütün politik sistemler içinde görünen otoriter ve statükocu yapıların mutlaka kutsallaştırılmış bir meşruiyet zemini üzerine inşa edilmiş düzen ve istikrarının korunup sürdürülmesi gayreti söz konusudur. Bu statükocu yapının korunması için de mutlaka düzen ve istikrarı tehdit eden mevhum korkuların yığıldığı karanlık bir cephenin tesis edilmesi gerekmiştir. Toplumların hak ve hakikat temelinde aydınlatılıp ıslah edilmesi çabasında, öncelikle politik düzlemde zihinsel düzleme aktarılmış olan statükocu ideolojilerin çökertilmesi gerekmektedir. Nitekim Hz. Musa kıssasının devamında peygamberin kardeşi Hz. Harun ile Mısır halkının ya da firavun ile çevresinin şahsen değil zihinlerinde var olan *ma'at* doktrinine dönük güçlü saldırıları söz konusudur. Firavun ve çevresinin gündelik hayatla-

¹⁹ Bk. James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1996). Firavunun şahsında Mısır halkına gönderilen mucize, musibet veya cezalar hakkında ayrıca bk. Yasin Meral, *Sâmîrî'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), ss. 29-31.

rından çok zihinlerini alt üst eden tabi felaketler ve nihayet firavunun Kızıldeniz’de boğularak ölmüş olması Hz. Musa eliyle kadim Mısır’ın *ma’at* doktrinin alaşağı edilmesinin işaretidir.

İsrail kavminin Mısır’dan çıkış kıssasında Hz. Musa örneğiyle anlatılan husus, kurulu düzenlere karşı muhalefet ve itirazın bu düzeni temsil eden şahısların değil onların meşruiyet temellerine yönelik olması gerektiğidir. Firavun Hz. Musa’nın meydan okumaları karşısında “ben sizin en yüce rabbiniz değil miyim” diye hayretle sorarken, kendisine rab olma meşruiyeti vermiş olan mitolojik referansların gücüne vurgu yapmaktadır. Çünkü o, Hz. Musa’nın kendisine karşı sergilediği tutum ve söylemlerin şahsının değil bu “kutsal” referansların altını oyduğunun farkındadır. Bu durumda hak yanında yer tutup batıla muhalif olunurken şahısları hedef yapmaktan çok batılın temelindeki meşruiyet kurgularını hedef yapmanın peygamberane bir usul olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ayad, Mariam F. “The Pre-Christian Period: Changing Times and Cultural Endurance”, ed.: L. M. Farag, *The Coptic Christian Heritage: History, Faith and Culture* (London: Routledge, 2014).
- Bell, Lanny. “The New Kingdom Divine Temple: The Example of Luxor”, *Temples of Ancient Egypt*, ed.: B. E. Shafer (New York: Cornell University Press, 1997).
- Cannon-Brown, Willie. *Nefer: The Aesthetic Ideal in Classical Egypt* (New York: Routledge, 2006).
- Christensen, Wendy. *Empire of Ancient Egypt* (New York: Chelsea House, 2009).
- Cline, Eric H., Rubalcaba, J. *The Ancient Egyptian World* (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Dunand, Françoise. Zivie-Coche, Christiane. *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, tr.: D. Lorton (London: Cornell University Press, 2004).
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev.: A. Berktaş (İstanbul: Alfa, 2016).
- Hinds, Kathryn. *The Pharaoh’s Court* (New York: Marshall Cavendish Benchmark, 2007).
- Hoffmeier, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
- Kemp, Barry J. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London: Rotledge, 2006).
- Kramer, Ann. *Egyptian Myth: A Treasury of Legends, Art, and History* (New York: Routledge, 2015).

- Lehman, Cynthia L. "The Kemetic Paradigm: An Afrocentric Foundation for Rhetorical Theory", ed., V. H. Milhouse vd., *Transcultural Realities: Interdisciplinary Perspectives on Cross-Cultural Relations* (London: Sage Publication, 2001).
- Meral, Yasin. *Sâmirî'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu, 2018).
- Pinch, Geraldine. *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses, and Traditions of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Tobin, Vincent Arie. "Mytho-Theology in Ancient Egypt", *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 25 (1988).
- Tyldesley, Joyce. *Penguin Book of Myths And Legends of Ancient Egypt* (London: Penguin Books, 2010).
- Wilkinson, Toby. *Eski Mısır: MÖ 3000'den Kleopatra'ya Bir Uygarlığın Tarihi*, çev.: Ü. H. Yolsal (İstanbul: Say, 2016).
- Wilson, John A. *The Culture of Ancient Egypt* (Chicago: Chicago University Press, 1951).



Otoriteye Muhalefet: Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Muhalefeti ve Gazzâlîci Muhalefet Tavrını Dönüştürmesi¹

Ömer Ali YILDIRIM*

Opposition to the Authority: al-Shahristânî's Oppositon to Ibn Sînâ and the Transformation of al-Ghazzâlî's Opposition Attitude

Citation/©: Yıldırım, Ömer Ali, (2018). Opposition to the Authority: al-Shahristânî's Oppositon to Ibn Sînâ and the Transformation of al-Ghazzâlî's Opposition Attitude, Milel ve Nihal, 15 (2), 170-189.

Abstract: In spite of opposition term is today generally used in a political sense the term also can be used in a wider meaning that all kind of objection and criticism against the person who has power in any field. Sometimes it can be done to stimulate, shake, take over the authority or eliminate it. Ibn Sînâ who is one of the greatest authorities of Islamic Philosophy also faced different oppositions. I have dealt with al-Shahristânî who wrote a separate critic book to Ibn Sînâ and characteristics of his critics. Based on this book called as *Kitâb al-Musâra'a al-Felâsife*, I tried to evaluate the nature, real reason and purpose of his opposition to Ibn Sînâ. In accordance with this purpose I have tried to examine this book by comparing with al-Ghazzâlî's *Tahâfut al-Falâsife*. By doing so, I aimed to get a general view of the course of this opposite line for Ibn Sînâ and his philosophy after al-Ghazzâlî. I tried to detect whether this oppositional attitude of al-Ghazzâlî is sustained in a later oppositional book or is tried to be transformed and even so, what is the direction of this transformation.

Keywords: opposition, criticism, al-Shahristânî, Ibn Sînâ, al-Ghazzâlî, transformation.

¹ Bu makale özgün bir çalışma olmakla birlikte bazı noktalarda yazarın Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi adlı kitabındaki fikirlerden esinlenmiş, bu noktalarda da önceki fikir ve çıkarımlar daha da geliştirme yoluna gidilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Ana-bilim Dalı [yildirimomerali@gmail.com].



Atıf/©: Yıldırım, Ömer Ali, (2018). Otoriteye Muhalefet: Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Muhalefeti ve Gazzâlîci Muhalefet Tavrını Dönüştürmesi, Mîlel ve Nihal, 15 (2), 170-189.

Öz: Muhâlefet terimi günümüzde çoğunlukla siyasi bir anlamda kullanılmakla birlikte bu terim daha geniş bir anlamda belirli bir alandaki güç sahibine karşı yapılan her türlü itiraz anlamında kullanılabilir. Bazen otoriteyi uyarmak, sarsmak, ele geçirmek ya da ortadan kaldırmak için yapılabildiği gibi bazen de onu sağlamlaştırmaya yönelik yapılabilir. İslam felsefesinin önde gelen otoritelerinden biri olan İbn Sînâ da farklı muhalefetlerle karşılaşmıştır. Bu makalede İbn Sînâ'ya yönelik müstakil bir eleştiri kitabı yazan Şehristânî'yi ve onun eleştirilerinin özelliklerini ele almaya çalıştım. *Musâra'atü'l-felâsife* adlı bu eserinden hareketle onun İbn Sînâ muhalifliğinin mahiyetini, bu muhalefetin gerçek nedenini ve amacını değerlendirmeye çalıştım. Bu amaç doğrultusunda bu eseri Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ile karşılaştırarak ele almaya gayret ettim. Bu sayede İbn Sînâ ve felsefesine yönelik muhalif tavrın Gazzâlî'den sonraki yönüne dair bir bakış yakalamak istedim. Gazzâlî'nin bu muhalif tavrının kendinden sonra kaleme alınmış bir eserde devam mı ettirildiği yoksa dönüştürülmeye mi çalışıldığını ve bu dönüşümün yönünün ne olduğunu tespit etmeye gayret ettim.

Anahtar Kelimeler: muhalefet, eleştiri, Şehristânî, İbn Sînâ, Gazzâlî, dönüşüm.

Giriş: Muhalefet ve Eleştiri Kavramları

“Muhalefet” Arapça kökenli bir kelime olup modern dilde daha çok siyasi bir içerikle, iktidar karşıtlığı ve iktidar partisi haricindeki partilere gönderme yapan bir anlamda kullanılmaktadır. Türkçe'deki bu anlamı Arapça'da karşılayan kelime ise “muhalefet” değil “mu'âraza” kelimesidir. Dolayısıyla muhalefet kelimesinin Türkçe'de anlam bakımından farklılaştığını söyleyebiliriz. Kelimenin Arapça'daki kökenine baktığımızda ise daha geniş bir anlamda kullanıldığı görülür. Nitekim siyasi otorite ile ilgili kullanımının yanı sıra hadis ilminde “muhâlefetü'r-râvî”, “muhâlefetü's-sika” şeklinde “ayrılmak”, “aykırı davranmak” gibi anlamlarda kullanılırken kelâm ilminde “muhâlefetün li'l-havâdis” şeklinde Allah'ın yarattıklarına benzememesini ifade etmek amacıyla bir şeyin diğer bir şeyden farklı olması anlamında kullanılmaktadır. Klasik sözlüklerde bu kelime “halinde ve sözünde her bir kişinin başkasının yolundan farklı olarak kendi yolunu benimsemesi” olarak açıklanmış ve “hilâf”ın, “zıt”tan daha geniş bir anlama geldiği, çünkü bir birine zıt olan her iki şey birbirine muhalif iken birbirine muhalefet eden

her iki şeyin zıt olmadığı vurgulanmıştır. Yine, ihtilafın insanlar arasında sözlü bir şekilde olduğunda bir çekişme ve mücadeleyi ortaya çıkardığı da ifade edilmiştir.² Muhalefet kelimesinin sözlük anlamına dair yapılan bu açıklamadan ayrıca “hilâf” ve “ihtilâf” kelimelerinin de muhalefetle yakın anlamda olduğu anlaşılmaktadır. Siyaset biliminde ise bu terim karşı olma, direnme, başka görüş ve politikalarla kendi görüş ve politikalarıyla karşı olma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³

İslam felsefesi tarihinde belirli bir felsefi konuya ya da filozoflara yönelik karşı duruş ise “tehâfüt”, “musâra’a”, “ibtâl” ve “red” gibi terimlerle ifade edilmiştir. Bu terimler ayrı ayrı incelendiğinde manayı ifade etme gücü bakımından farklılaşmalarına ve de farklı boyutlara gönderme yapmalarına rağmen hemen hepsi de ele alınan konuda ya da hedefe alınan filozofa yönelik bir karşıt tavrı benimseme noktasında birbirine yaklaşmaktadır. Nitekim “tehâfüt” terimi ele alınan konuda filozof ya da filozofların görüşleri arasındaki çelişki üzerinden hareketle bir karşı duruşu ifade ederken “musara’a” ise açık bir biçimde hedefteki filozofla karşılıklı mücadeleyi (güleşmeyi) ifade etmektedir. “İbtâl” terimi Türkçede de kullanıldığı anlama yakın bir biçimde belli bir felsefi teoriyi ya da açıklamayı ortadan kaldırma, geçersiz kılma ve iptal etme anlamına gelirken “red” terimi ise açık bir karşı duruşu ifade etmektedir. Bizim çalışmamız açısından özellikle musâra’a ve tehafüt terimleri öne çıkmaktadır. Musâra’a sözlükte güleş anlamına gelmektedir. Ancak fikri bir karşı duruşu ifade etmek amacıyla kullanıldığında doğrudan karşılıklı bir mücadeleye gönderme yapmaktadır. Burada ifade edilen iki rakibin ya da iki görüşün karşılıklı mücadelesidir. Tehâfüt terimi ise karşılıklı bir mücadeleden çok filozofun felsefesindeki ya da bir görüşündeki içsel tutarlılığı hedef almaktadır. Biz burada her iki terimin de farklı anlamlara gönderme yapmasına rağmen bir karşı duruşu ya da karşı oluşu ifade etmesinden hareketle bunlarla “muhalefet” terimi arasında ortak bir yönün de bulunduğunu dikkate alacağız. Buradan hareketle de felsefi bir eleştirel tavrı yansıtan bu terimleri felsefi bir muhalefet olarak kabul edeceğiz.

² Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, tahk.: Muhammed Seyid Kîlânî, (Lübnan: Dâru’l-Ma’rife, th.yok) s. 156.

³ N. S. Aşukin, N. P. Butirskiy vd., *Politika Sözlüğü*, çev.: Mazlum Beyhan, (İstanbul: Sosyal yay. 1979), s. 361.

Yukarıdaki kavramlardan tehâfüt ve musâra'a daha çok sırasıyla, Gazzâlî ve Şehristânî'nin kendi eleştirel tavırlarını ifade etmek için tercih ettikleri kavramlardır. Ret kavramı İbn Teymiyye'nin kullandığı bir kavram iken ibtâl kavramı İbn Haldun tarafından kullanılmıştır. Bu kavramların hepsi de eleştirel bir duruşu ifade etmektedir. Bu çalışmada Şehristânî'nin İbn Sînâ felsefesine karşı sergilediği tavır üzerine odaklanacak ve bu tavrı inceleme ve değerlendirmeye noktasında öncelikli olarak Gazzâlî'nin tavrına kısmen de Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin tavrına göndermeler yapacağım.

Muhaliif Bir Eser Olarak *Musâra'atü'l-felâsife*

Eş'arî bir kelimacı olan Şehristânî'nin⁴ en önemli eseri aynı zamanda ona haklı bir şöhet kazandıran *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı dinler, mezhepler ve farklı felsefi okullara dair yazdığı kitabıdır. Bu eserin

⁴ İslam düşüncesi tarihinde kendisine çok fazla destek ve veri bulamamakla birlikte yirminci yüzyılın ikinci yarısında Şehristânî'nin bazı eserlerini yayınlayan araştırmacılar tarafından onun İsmâîlî olduğu gündeme getirilmiştir. M. R. Celâl Nâ'îni ve M. T. Dâniş Pejûh gibi araştırmacıların gündeme getirdiği bu iddianın temelde aynı zamanda Şehristânî'nin de derslerine katılan İbnü's-Sem'ânî'den (ö: 1166) Subkî'nin *Tabakât*'ın da yaptığı bir aktarımdan yola çıktığı ve Şehristânî'nin eserlerinden bu ithamı destekleyecek veriler bulmaya yöneldiği görülmektedir. Ne yukarıda isimlerine işaret edilen araştırmacıların Wilferd Madelung tarafından tatmin edici bulunmayarak kabul edilmeyen iddiaları ne de bizzat Madelung'un iddia ettiği Şehristânî'nin akide ve dini inancında bazı Şii ve İsmâîlî görüşleri benimseyen sosyal ve kültürel olarak Sünni olduğu iddiası kabul edilebilir görünmektedir. Nitekim bizzat Madelung'un kendisinin de yukarıdaki araştırmacılara karşı öne çıkardığı bu görüşlerinin çağdaş Sünni eleştirilenler tarafından desteklenmemesine ek olarak klasik dönemde de –yukarıdaki İbnü's-Sem'ânî üzerinden gündeme getirilen iddianın varlığıyla birlikte- Şehristânî Sünni ve Eş'arî bir kelimacı olarak kabul görmüştür. İbnü's-Sem'ânî üzerinden gündeme getirilen mesele ise rahatlıkla o dönemin entelektüel ortamlarında rakiplere yönelik kullanılan bir itham olarak görülebilir. Subkî eserinde hocamız dediği Zehebî'nin *Tarih*'inde İbnü's-Sem'ânî'nin *et-Tahbîr*'inde yukarıdaki doğrultuda bir aktarım bulunduğunu ancak İbnü's-Sem'ânî'nin *ez-Zeyl*'inde böyle bir bilginin bulunmadığını, İbnü's-Sem'ânî'deki bu bilginin nereden kaynaklandığını bilmediğini dahası Şehristânî'nin eserlerinin de bu bilgileri yalandığını söylemektedir. Subkî'ye göre bu bilgiler Sem'ânî'nin *Tahbîr*'ine sonradan sokuşturulmuştur. Aksi taktirde İbnü's-Sem'ânî'nin *Zeyl*'inde Şehristânî'ye yer vermemesi gerekirdi. (bk. Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, tahk.: Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), VI, 129-30. Madelung kendi iddiasını desteklemek için Şehristânî'nin eserlerindeki Ehli Bey'te karşı benimsenen saygılı tavrı ve tefsirindeki bazı batını yorumları dikkate sunmaktadır. Oysaki bu tavrı Sünni İslam'ın kendi tarihi içinde değerlendirdiğimiz de Sünniliğin genel tavrına hiç de yabancı durmamaktadır. Şehristânî'nin gerek ders aldığı Gazzâlî'nin de

önemi sadece günümüzde değil İslam tarihi boyunca da takdir edilmiştir. Mesela, tabakat yazarı Subkî bu eseri İbn Hazm'ın hacim olarak bundan daha geniş eseriyle kıyaslayarak bu alanda yazılmış yanımda bulunan en iyi eser şeklinde nitelendirmektedir.⁵ Bu eser haricinde Şehristânî'nin öne çıkan eserleri Sünnî – Eş'arî kelamı doğrultusunda kaleme alınmış bir kelâm kitabı olan *Nihâyetü'l-ikdâm* ile tamamlanamamış bir Kur'ân tefsiri çalışması olan *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr* adlı kitabı ve *Meclisü'l-halk ve'l-emr* adlı eseridir. Bizim burada üzerinde duracağımız ve sıklıkla atıf yapacağımız eser, felsefi bir çizgide kaleme alınmış olan *Musâra'atü'l-felâsife*'dir.

Gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra entelektüel çevrelerce tanınan bir kişilik olarak Şehristânî İslam düşüncesi tarihinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Hatta onun kelâm ilmindeki etkisi bazı araştırmacılar tarafından Fahrettin er-Râzî ile birlikte değerlendirilmektedir.⁶ Şehristânî'nin felsefi nosyona sahip hocalardan ders aldığı ve kendisinin de felsefeyle yakın bir temas içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Onun felsefeye karşı yakın bir ilgisi olmakla birlikte özelde İbn Sînâ felsefesine karşı eleştirel bir tavır benimsediği görülür. O, “sonrakilerin öncüsü ve reisi”⁷, “felsefede

ders arkadaşı olan Ahmed el-Havafî (ö: 1106) ve Cüveynî'nin öğrencisi olan kendisinin de ‘üstadımız’ diye bahsettiği Nâsır el-Ensârî (ö: 1118) gibi hocalar gerek kendisinin Sünnî akidenin resmi savunucu konumundaki Nizâmîye medresesinde hocalık yapmış olması gerek onun Selçuklu Sultan ve vezirleriyle yakın bir ilişki kurması (özellikle Sultan Sencer ve veziri Muzaffer el-Mervezî ve diğer bir vezir Ali el-Musevî ile yakınlığı bilinmektedir) ve bunu sürdürmesi gerekse döneminde ve sonraki dönemde onun genel olarak konumlandırıldığı yer göz önüne alındığında onun Şii-İsmailî olduğu iddiası isabetli görünmemektedir. Şehristânî'nin Şii-İsmailî olduğu konusundaki tartışmalar için ayrıca bk. Wilferd Madelung, Toby Mayer, “Intoduction: Al-Shahrestânî, İsmâ'ilism and Philosophy”, *al-Shahrestânî, Strugling with the Philosopher*, edit. and translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (London: I.B. Tauris and Co. Ltd., 2001), ss. 1-15.

⁵ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, VI, 128-29.

⁶ Bk. İbrahim Medkur, *fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyyeti; Menhecü ve takbikuhu*, (Kahire: Dârü'l- Me'ârif, 1976), 3.bs. II, 53. Şehristânî'nin kelâm ilmindeki konumu hakkında ayrıca bk. İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-ayân*, tahk.: İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1978), IV, 273. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, VI, 129.

⁷ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ahmet Fehmi Muhammed, (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2009), s. 444.

zamanın allâmesi⁸” diye bahsederek şöhret ve otoritesini öne çıkardığı İbn Sînâ'ya karşı bu alanda müstakil bir eser yazacak kadar muhalif bir tavır içerisinde.

Şehristânî'nin felsefeyle olan ilişkisine daha yakından baktığımızda hem bir kelâmcı hem de yetkin bir filozof olarak onun felsefi problemlerle yakından ilgilendiğini görürüz. Onun felsefeye karşı duyduğu ilgiyi bireysel bir iştiafın yanında dönemindeki kelâm ilminde yeni başlamış olan bir eğilimin sonucu olarak da kabul edebiliriz. Nitekim yaşadığı dönem, Nîşâbü'r'da Cüveynî (ö: 478/1085) ile başlatılabilecek kelâm ilminde felsefi metodun benimsendiği ve felsefi konu ve problemlerin bu alandaki eserlerde ele alınmaya başlandığı bir dönemin⁹ hemen devamına rastlar. Nîşâbü'r'da Cüveynî tarafından başlatılan bu açılım daha sonra hem Nîşâbü'r'da hem de Bağdat'ta onun öğrencisi, Şehristânî'nin de çağdaşı olan Gazzâlî, yine onun bir diğer öğrencisi, Şehristânî'nin de hocası olan Nâsır el-Ensârî (ö: 512/1118)¹⁰ gibi düşünürler tarafından geri dönülmeyecek bir şekilde ileri bir aşamaya taşındı. Öğrenciliğinin en önemli aşamasının Nîşâbü'r'da geçtiği göz önünde bulundurulduğunda, Şehristânî'nin de felsefi konulara kayıtsız kalması beklenemezdi. Sahip olduğu felsefi birikim ve bakışı diğer eserlerine de yansıtan Şehristânî hem İbn Sînâ felsefesine karşı eleştirilerini dile getirmek hem de felsefe alanındaki yetkinliğini ortaya koymak için müstakil bir eser olarak *Musâra'atü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır. Bu eserin doğrudan felsefi alanda telif edilmiş olmasının ve büyük bir iddiaya sahip olmasının şahitliği bir tarafa, onun klasik kelâm kitapları arasında yer alan, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eseri üzerinde yapılacak bir inceleme felsefe ile olan yakın ilgisini ortaya koymaya yeterli olacaktır.

⁸ Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (London, I.B.Tauris, 2001), s. 3. (Eser Arapça aslı ile birlikte basılmış olup atıfımız Arapça kısmadır).

⁹ Bk. Ömer Türker, “Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2008, ss. 1-23.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ismiyle meşhur olan bu âlim döneminde Nîşâbü'r'un meşhur âlimlerinden biri olarak kabul edilir. el-Ensârî'nin kelâm ilmindeki hocası Cüveynî'dir. Kendisi daha sonra hocasının *el-İrşad* adlı eserine bir şerh yazmıştır. Subkî, el-Ensârî'nin usul, tefsir ve fıkıhta üstat olarak bilindiğini ve zahitliği ile de tanındığını söyler. Bk. Subkî, *Tabakâtü's-Şafi'iyeti'l-kübrâ*, VII, ss. 96-97.

Musâra'atü'l-felâsife felsefi eserler arasında yer almakla birlikte klasik anlamda felsefi bir problem ya da problemlere ayrılmış kitaplardan oldukça farklıdır. Bu kitap, felsefi eserlerden aşına olduğumuz bir düzen içerisinde felsefi konuları ele alarak bu konuda açıklamalar yapma şeklindeki bir yönetime sahip değildir. Her şeyden evvel eser doğrudan İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirel mahiyette kaleme alınmış bir çalışmadır. Bu eseri yazarken Şehristânî'yi güdüleyen duygunun felsefi bir probleme açıklık getirmek değil de felsefi bir otorite ile hesaplaşmaya girmek olduğunu söyleyebiliriz. Felsefi bir eser olarak bu kitap hem başlık hem de içerik olarak oldukça güçlü bir iddiaya sahiptir. Eserin başlığı “filozofların güreşi” ya da “filozofların mücadelesi” şeklinde Türkçeleştirildiğinde eserin içeriği ve yazarının tavrı okuyucunun zihninde daha fazla şekillenmeye başlayacaktır. Bu özelliği ile eseri Gazzâlî ile başlayan *Tehâfütü'l-felâsife*, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, *fî Hudûsî'l-âlem*, *eş-Şukûk ve şübeh 'ala'l-İşârât* gibi eserlerin yer aldığı İbn Sînâ'ya yönelik felsefi eleştiri geleneği¹¹ içerisine yerleştirebiliriz. Biz burada *Musâra'atü'l-felâsife*'yi kendinden önce yazılmış bir başka felsefe eleştirisi olan *Tehâfüt*'le ve kısmen de çağdaşı olan Ebü'l-Berekât'ın *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'i ile karşılaştırarak ele alacağız. Bu karşılaştırmaya geçmeden önce *Musâra'atü'l-felâsife*'de felsefi bir otorite olarak kabul edilen İbn Sînâ felsefesine yönelen eleştirilere biraz daha yakından bakmak isabetli olacaktır.

Musâra'atü'l-felâsife'de Şehristânî temelde şu beş mesele üzerinden İbn Sînâ'ya eleştiriler yöneltmektedir:

1. Mesele; varlığın kısımlandırılması konusundadır: Şehristânî bu başlık altında İbn Sînâ'nın varlığa dair yaptığı tasnifi konu edindir. O, öncelikle İbn Sînâ'nın eserlerinde varlığın sınıflandırılmasıyla ilgili olarak bir kapalılık bulunduğunu iddia eder. Ona göre İbn Sînâ varlığı bazen cevher ve araz şeklinde ikilli bir ayrıma tabi tutarken bazen de zorunlu ve mümkün şeklinde bir varlık tasnifi yapmıştır. Bu başlık altında o, ayrıca iki zâtın birleşmesi konusunda İbn Sînâ'nın mantıki bir yanlışlık yaptığı, konuya (*mevzu*) cisim denilip denilemeyeceği, heyûlânın mahiyetinde mi yoksa varlığında mı hâlâ muhtaç olduğu, İbn Sînâ'nın varlığın sınıflandırılmasına

¹¹ Bahsedilen gelenek konusunda detaylı bilgi için bk. Ayman Shihadeh, “From Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Science and Philosophy*, vol. 15, 2005, ss. 141-79.

dair ifadelerinde bazı eksikliklerin bulunduğu gibi başka sorunları da gündeme getirir. Bu bölümün sonunda da kendisi bir varlık tasnifi yapar.¹²

2. Mesele; zorunlu varlığın varlığı konusundadır: İlk bölümde varlığın sınıflandırılmasını inceledikten sonra Şehristânî kitabının ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümü zorunlu varlıkla ilgili konulara ayırır ve İbn Sînâ'ya zorunlu varlık hakkındaki görüşleri üzerinden eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerinden ilki ikinci bölümde yer alır ve zorunlu varlığın varlığı konusuna odaklanır. Şehristânî'nin bu bölümde ele aldığı mesele üst başlık olarak zorunlu varlığın varlığı olmakla birlikte onun bu meseleyi daha çok İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış tarzı üzerinden ele aldığı görülür. Bu noktada onun temel iddiası İbn Sînâ'nın varlığı cins ya da tür hükmünde genel bir kavram olarak tasavvur ettiği şeklindedir. Bu bölümde ayrıca varlığın müşekkek ve mutavatı şeklinde ikili bir ayırımla ele alınamayacağı, zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluğun ayrıştırılıp ayrıştırılmayacağı, “zorunlu varlık” ifadesindeki terimlerden her birinin ayrı bir varlığı ya da bir varlıktaki farklı yönlerle işaret edip etmediği gibi problemler hakkında da eleştiriler yapılmaktadır.¹³

3. Mesele; zorunlu varlığın birliği konusundadır: Bu başlık altında İslam düşüncesi tarihinde deki çok temel bir problem merkeze alınmaktadır. Burada zorunlu varlığın birliğinin yanında bu Bir'den çokluğun nasıl çıktığı sorunu bağlamında üretilen cevap üzerinden Şehristânî, İbn Sînâ'ya eleştiriler yöneltmektedir. Bilhassa İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliği konusundaki sözleri ve bir yaratma biçimi olarak filozofun benimsediği sudûr teorisi hakkında Şehristânî eleştirilerini ortaya koyar.¹⁴

4. Mesele; zorunlu varlığın bilgisi konusundadır: Bu mesele *Musâra'a'* da yer alan doğrudan zorunlu varlıkla ilgili olan eleştirilerin sonuncusudur. İslam felsefesi tarihinde filozoflara yöneltilen eleştirilerde gündeme getirilen bu meşhur konuya Şehristânî eserinde dördüncü sıradan yer vermektedir. Burada o, filozofların Tanrı'nın bilgisine dair Aristoteles'ten beri temel hareket noktalarından biri olan O'nun aynı zamanda hem akıl hem akleden ve hem

¹² Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, ss. 7-23.

¹³ Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, ss. 24-42.

¹⁴ Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, ss. 43-66.

de akledilen olarak kabul edilmesinden yola çıkmakta sonra da O'nun akletmesinin, yaratma anlamına gelip gelmeyeceği meselesine geçmektedir. Yine Tanrı'nın bilgisinin tümel bir tarzda olup olmayacağı bu bilginin tikelleri nasıl kapsadığı da burada eleştiri konusu edilen diğer meselelerdir.¹⁵

5. Mesele; âlemin sonradan yaratılmışlığı konusundadır: Şehristânî'nin söz konusu eserinde müstakil olarak ele aldığı ve eleştiriler yönelttiği son mesele Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te birinci mesele olarak incelediği ve kendisine eser içerisinde en geniş yeri ayırdığı âlemin kıdemi meselesidir. Bu sorunun incelenmesi bağlamında "öncelik", "sonralık" ve "birliktelik" gibi kelimelerin anlamı üzerinde durulup sonra da "varlık" ve "devam" lafızlarının aynı anlamda kabul edilmesi gerektiğinden bahsedilir. Bunun devamında da Şehristânî, İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi konusundaki dört farklı delilini tek tek alarak bunlara yönelik eleştirilerini sıralar ve bölümün sonunda da her bölümde olduğu gibi konu hakkındaki kendi görüşlerine yer verir.¹⁶

Gazzâlî'den Şehristânî'ye İbn Sînâ Eleştirilerindeki Süreklilik ve Dönüşüm

İslam düşüncesinde İbn Sînâ felsefesine karşı öne çıkan muhalif tavra baktığımızda bu eleştirel eserlerin kaleme alındıkları dönem dikkat çekicidir. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile başlatılabilecek bu döneme baktığımızda muhalif ve eleştirel tarzda yazılan eserlerin başlangıcının Büveyhîler döneminde önce Mu'tezilî kelimacılar eliyle daha sonra da felasifenin katkılarıyla doruk noktasına ulaşan akılcı bir hareket sonrası döneme rastladığı görülür. Bu eleştirel tavrı ortaya çıkaran ve geliştiren ise daha büyük bir projenin entelektüel alana yansıyan uzantısıdır. Bu proje, bilhassa Selçuklu Sultanı Alparslan'ın Mu'tezilî akideyi benimseyen vezir Kündürî'yi azli ve Nizamülmülk'ü bu makama tayiniyle başlatılabilecek bölgenin Sünnileştirilme çalışmasıdır. İslam düşüncesi içerisinde Mu'tezilî hareketin tarihsel seyrine baktığımızda Büveyhîler döneminin Mu'tezilî düşünce için yeniden bir toparlanma ve canlanma dönemi olduğunu görürüz. Büveyhîlerle başlayan bu canlanma Selçukluların ilk döneminde bilhassa Tuğrul Bey ve veziri Kündürî zamanında

¹⁵ Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, ss. 67-92.

¹⁶ Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, ss. 93-118.

devam etmiş ve en ileri seviyesine ulaşmıştır. Ancak Sultan Alparslan'ın tahta geçmesi ve politikalarından rahatsız olduğu anlaşılan Tuğrul Bey döneminden beri vezirlik yapan Kündirî'yi azledip yerine Nizamülmülk'ü ataması sonucu bölgedeki entelektüel faaliyet farklı bir istikamete ve yeni bir paradigma kurmaya doğru yönelmiştir. Yeni devrede sadece bir önceki dönemde bu bölgeden uzaklaştırılan ya da terk etmek zorunda kalan Şâfi-Eş'ârî âlimlerin geri dönüşlerinin sağlanmasıyla kalınmamış ayrıca devletin resmi politikası da bu doğrultuda yeniden güncellenmiştir. Bu noktada yeni devrin din politikası doğrultusunda kurulan Nizamiye medreseleri aracılığıyla Sünni - Eş'ârî - Şâfi düşünce topluma ortak payda olarak sunulmuş ve Mu'tezilî düşünce ve filozoflar buna muhalif olarak görülmüştür.¹⁷ Bu dönemde Sünniliğin öne çıkarılması noktasında Bâtınlılığın o günkü tahripkâr etkisi de kesinlikle gözden uzak tutulmamalıdır. İşte böylesi bir paradigmanın kuruluş devrinde ve devamında felsefeye ve özellikle de İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirel bir tavrın yükseldiği görülmektedir. Ancak bu tavır, burada da ortaya koymaya çalışacağımız gibi, Gazzâlî'nin başlattığı istikamette devam etmeyecektir. Şimdi İbn Sînâ felsefesine eleştirel olarak yaklaşan eserlere *Musâra'atü'l-felâsife*'yi merkeze alarak daha yakından bakmaya çalışalım.

Musâra'atü'l-felâsife ve *Tehâfütü'l-felâsife* arasında bir değerlendirmeye yapabilmek için öncelikle bu eserin yazılış tarihi üzerinde durmamız gerekmektedir. Ancak *Musâra'a*'nın yazılış tarihini elimizdeki mevcut bilgilerden hareketle tam olarak tespit etmek mümkün olmamaktadır. Bu konudaki bilgimiz, eserin Tirmizî'de yazıldığı ve Şehristânî'nin olgunluk hatta son dönem eserleri arasında yer aldığıdır. Yazarının hayat hikâyesine baktığımızda, büyük bir ihtimalle Şehristânî'nin 1141 yılında Karahıtaylara karşı Selçukluların kaybettiği Katvan savaşına kadar Merv'de yakın çevresi arasında yer aldığı Sultan Sencer'in yanında kaldığı kabul edilebilir. Onun daha sonra buradan ayrılarak Tirmize geçtiği ve orada nakibü'l-eşrâf olan Ali el-Müsevî'nin hizmetine girdiği kabul edilmektedir. Nitekim söz konusu eseri bu vezire takdim ettiği

¹⁷ Hanefi-Mu'tezilîlerin bahsedilen bu dönemdeki yeniden yükselişi ve Şâfi-Eş'arîliğin bundan etkilenmesi konusundaki bir çalışma için bk. Ömer Ali Yıldırım, "Mutezile ve Nîşâbü'r Fitnesi: Mihnetü Eşâ'ire", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i, Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi (II)*, Der. Recep Alpyağılı, (İstanbul: İz yay. 2014), ss. 696-713.

bilinmektedir. Şehristânî'nin 1153'te doğum yeri olan Şehristân'da öldüğü bilinmekle birlikte Tirmizî'de ne kadar kaldığı bilinmemektedir. *Tehâfütü'l-felâsife*'ye gelince, Gazzâlî'nin bu eserini Bağdat Nizamiyesinde hocalık yaparken 1095 yılında yazdığı bilinmektedir.¹⁸ Bu durumda her iki eser arasında kesin bir rakam verilememekle birlikte yaklaşık elli yıllık bir süre olduğu söylenebilir.

Eleştirel bir felsefi tavrı benimseyen bu eserlerin ortak bir üslubu ya da kendi içlerinde benimsedikleri bir tarz var mıdır? Eserlere bu yönden baktığımızda onların benimsediği ortak bir tavrın olmadığını görürüz. Dolayısıyla bu eserler bir birlerinden çeşitli yönlerden farklılaştıkları gibi *Musâra'atü'l-felâsife* de *Tehâfütü'l-felâsife*'den çeşitli yönlerden ayrılır.

Öncelikle, Şehristânî bu eserde felsefeyi, felsefi tavrı ya da metodu değil doğrudan İbn Sînâ'nın şahsını hedef almaktadır. Bunu da eserin giriş kısmında o, açık bir şekilde ifade eder. Şu ifadeler onun tavrını anlama noktasında fikir verici olacaktır:

Felsefi ilimlerde öne çıkan ve döneminin en bilgisi olan kişinin Ebû Ali el-Hüseyin Abdullah b. Sînâ olduğu, çok çabalasa dahi hiç kimsenin onun seviyesine yetişemeyeceği, en iyi araçları kullansa bile onun ulaştıklarına ulaşamayacağı konusunda görüş birliği vardır. Onlar, İbn Sînâ'nın sözlerini derinlemesine anlayan ve onun felsefesindeki örtük haldeki noktaları bilen en yüksek kazancı elde eden ve yüce ereğe ulaşan kişi olacağı konusunda görüş birliğine vardılar. [Benzer şekilde (çev.)] Kabul etmeyerek ve hatalı görerek ona karşı çıkmanın ve onun sözlerini geçersiz kılmak ve eleştirmek amacıyla ele almanın ahmaklık olduğu konusunda da görüş birliğine vardılar...

Ben onunla kahramanca bir güreşe tutuşmak ve onu sıradan insanlar seviyesine indirmek istedim.¹⁹

Bu ifadeler açık bir şekilde Şehristânî'nin temel gayesinin, İbn Sînâ felsefesinin içsel tutarsızlığını sorgulamak ya da onun felsefesindeki yanlışları ortaya koyarak insanları hatadan uzaklaştırmak olmayıp doğrudan İbn Sînâ'nın entelektüel çevre içerisindeki otoritesini hedef almakta olduğunu göstermektedir. Bu durum bize aynı

¹⁸ Bk. George F. Hourani, "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of American Oriental Society*, vol. 79, issue, 4 (Ekim- Aralık) 1959, s. 225-233; Mahmut Kaya, "Tehâfütü'l-felâsife", *DİA*, c. 40, ss. 313-14.

¹⁹ Bk. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, s. 3.

zamanda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün yazıldığı dönemden Şehristânî'nin *Musâra'a*'sına kadar geçen sürede entelektüel alanda İbn Sînâ'nın otoritesinin gücü konusunda olumsuz bir değişiklik olmadığını da göstermektedir. Nitekim Gazzâlî de *Tehâfüt*'ün hemen başında İbn Sînâ'yı –Fârâbî ile birlikte- İslam felsefesinin en önemli iki otoritesinden biri olarak kabul etmekte ve filozoflara yönelik eleştirilerini bu filozoflar üzerinden yapmaktaydı.²⁰ Ancak Gazzâlî de açık bir şekilde İbn Sînâ'yı felsefi bir otorite olarak kabul ederken onun eleştirileri İbn Sînâ'nın bu felsefi otoritesine karşı değildir. O, İbn Sînâ'nın felsefi otoritesini sarsmak yerine dini kaygıların da açık bir şekilde etkisiyle felsefenin entelektüel kesimdeki etkisini hedef almaktadır.

Musâra'atü'l-felâsife felsefi bir eser olarak bünyesinde analitik bir felsefi dil ve eleştiri barındırmaktadır; bu yönü iledir ki eseri İslam felsefesi tarihinde aralarında Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün de yer aldığı felsefe eleştirisi geleneği içerisinde değerlendiriyoruz. Bununla birlikte, bu eser, yukarıda dikkat çekilen yönlere ek olarak gerek dil gerekse de metot ve muhteva bakımından Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden farklılaşır. Eserde dil olarak belki de hitap ettiği kesimden dolayı –Şehristânî bu grubu “yüce meclis” diye niteler- yüksek bir düzeyde analitik ve teknik bir dil kullanıldığı görülür. Burada tartışma ortamının “yüce meclis” (*el-meclisü'l-âli*) olarak belirtilmesi ayrıca bir önemi haizdir. Nitekim ifade, eserin hitap ettiği kitleyi nitелеmektedir. Öyle ise Şehristânî eserini, filozofların eserleri hakkında hüküm verebilecek bir meclise –ister hali hazır döneme isterse de geleceğe yönelik bir gönderme olsun- yönelik yazmaktadır. Bir diğer ifade ile Şehristânî doğrudan felsefe alanına yönelik bir eser kaleme almıştır.

Metot olarak ise gerek *Tehâfüt* gerekse de *Musâra'a* karşı tarafın görüşleri arasındaki çelişkiyi ortaya koyma şeklinde bir yol izlemede ortaklık etseler de sahip oldukları amaç hususunda farklılaşmaktadırlar.

Muhteva olarak baktığımızda ise iki eser arasında ciddi bir fark olduğu görülür. Eser içerik olarak *Tehâfüt* ile karşılaştırıldığında daha sınırlıdır. Şehristânî eserin girişinde filozoflara yönelik eleştiri için mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanındaki yetmiş mesele

²⁰ Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, haz.: Maurice Bouyges, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927), s. 9.

içerisinden yedi mesele belirlediğini söylemektedir. Bu problemlerin tamamı da, az yukarıda görüldüğü gibi, metafizik konularıyla ilgilidir ancak bunlardan da beş tanesi eserde ele alınarak incelenir. Diğer iki mesele ise Şehristânî'nin ifadesiyle bazı zorunluluklar yüzünden terk edilmiştir. Kitabın başında, terk edilmek zorunda kalınan iki meseleden birinin mebdâîler diğerinin de şüpheli meseleler hakkında olacağından bahsedilmektedir. Ancak beşinci meselenin sonuna ulaştığında yazar bize kendisini üzüntüye boğan zamanın fitnessi ve yeni ortaya çıkan bazı olumsuz hadiselerle uğraşmaktan dolayı bu konuları ele alamadığını söyleyerek mazeret bildirir. Bu meseleleri ele almak yerine karmaşık ve şüpheli gördüğü bazı problemleri zikretmekle yetinir.

Tehâfüt'teki eleştiri noktaları ise doğa bilimleri (özellikle psikoloji) ve metafiziği kapsamaktadır.²¹ Bu konularda Gazzâlî yirmi problem üzerinden eserini kurgular ve her bir problemi de geniş bir tarzda ele alır. *Musâra'a*'da ise doğrudan metafizik konulara yoğunlaşmakta doğa bilimleri konularına ise değinilmemektedir. Yine *Tehâfüt*'te Gazzâlî'nin belki de avam için önemli gördüğü mucize ve bedenlerin yeniden diriltilmesi konularına müstakil bölümler açılırken Şehristânî'nin bu konulara ilgisiz kaldığı görülmektedir.

Eserler metot ve üslup yönünden farklı bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda *Musâra'a*'nın daha pür bir felsefi kaygı barındırdığını ve bu yönüyle de *Tehâfüt*'teki eleştiri biçiminden farklılaştığını söyleyebiliriz. Şehristânî'nin kitabın giriş bölümünde zikrettiği ilkelere sadık kalarak, felsefi düşünme tarzı içerisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan hareketle de onun, Gazzâlî'nin yer yer dini kaygıların da belirleyici olduğuna şahitlik ettiğimiz²² tutu-

²¹ Felsefenin bir ilimler sistemi olarak kabul edildiği dönemde Gazzâlî'nin mantığı felsefeden ayrı olarak ele alması, psikoloji, metafizik gibi konuları da ayrı ayrı değerlendirmesine dikkat çeken bir araştırma için bk. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul, Klasik yay.), 2004. s. 2.

²² Gazzâlî'nin eleştirilerinin arka planını ve onu güdeleyen motivasyonu görmek için *Tehâfüt*'ün hemen başındaki ifadelerine ayrıca da *Munkız*'a bakılabilir. Buradaki ifadeleri bize Gazzâlî'nin eleştirilerinin nedenli dini-toplumsal bir kaygı ile yapıldığını göstermektedir. Örnek olarak burada şu ifadeleri dikkate sunuyoruz: *Akran ve arkadaşlarından anlayış ve zekâ üstünlüğü ile ayrıldığına inanan bir gurup insan gördüm. Bunlar İslâm'ın ibadet görevlerini terk ediyor, namaz, yasaklardan sakınmak gibi dini görevleri küçümsüyor, şeriâtın ibadetlerini ve sınırlarını yanlış değer-*

mundan uzak bir biçimde daha pür bir felsefi eleştiriye doğru evrildiğini kabul edebiliriz. O, eserin girişinde nasıl bir yol izleyeceğini şöyle taahhüt etmektedir:

Kendime şunu şart koştum: Onu [İbn Sînâ'yı] sanatının dışında değerlendirmeyeceğim. Manası ve hakikati üzerinde anlaştığımız kavramlar konusunda onunla inatlaşmayacağım. Cedelci bir kelâmcı ya da inatçı bir sofist olmayacağım. Bundan dolayıdır ki onun kitaplarındaki lafız ve mana olarak bulunan çelişkileri açıklamakla başlayacağım ve ispat metinlerindeki madde ve sûret olarak bulunan hataları ortaya çıkarmakla tamamlayacağım.²³

Bu taahhütten sonra *Musâra'a'* da izlenen tavır ve benimsenen tutuma baktığımızda ele alınan konuların toplumsal alandaki tezahürleri itibari ile değil de salt kendi anlam dünyası içerisinde kalınmaya gayret edilerek bir değerlendirme ve eleştiriye tâbi tutulmakta olduğunu görürüz. Bu yönüyle de eserde güdülen felsefi kaygının daha baskın olduğu, içerik ve kapsam olarak *Tehâfüt'* ten daha sınırlı olmasına karşın felsefi dil ve kaygıları barındırma konusunda daha ileri bir seviyede olduğu söylenebilir.

Musâra'a' yı *Tehâfüt'* ten ayırarak onu daha özel kılan en önemli hususlardan biri de eserde sadece konu hakkındaki İbn Sînâ'nın düşüncelerini, bunlar arasında uzlaştırılması zor görünen yönleri ve bunlara yönelik eleştirileri sıralamakla yetinilmemesidir. Şehristânî, İbn Sînâ felsefesinde bulunduğunu iddia ettiği meselelerle ilgili çelişkileri dile getirip eleştirilerini sıraladıktan sonra her bölümün sonuna "Tercih Edilen Görüş" ya da "Doğru Olan Kabul" gibi başlıklar ekleyerek kendisinin konu hakkındaki görüşlerine uzun ve detaylı olmasa da yer verir. Bu, eleştirilerin daha ziyade "yıkıcı" bir tarzda olduğu ifade edilen²⁴ *Tehâfüt'* te bulunmayan önemli bir özelliktir. Nitekim Gazzâlî *Tehâfüt'* te filozoflara karşı eleştiriler getirmekte ve onların teorilerinin geçersizliğini farklı yönlerden ortaya koymaya gayret etmektedir. O, bunu yaparken bu konuda gerçekte olması gereken felsefi teorinin veya tutarlı olan görüşün ne olduğu

lendiriyorlar. Onun "dur" dediği yerde ve sınırlarında durmuyorlar bilakis birtakım zanlara uyarak din bağından tamamıyla çıkıyorlar. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 4. Ayrıca bk. Age, s. 13, 14. Konu hakkında ayrıca bk. Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul: Litera yay. 2016), s. 51.

²³ Bk. Şehristânî, *Musâra'âtü'l-felâsife*, ss. 3-4.

²⁴ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik), 2004, s. 1.

konusuna girmez. Şehristânî ise kendisi de bir filozof olarak, okura konu hakkındaki görüşlerini öğrenme imkânı sunmaktadır. Bu da onun düşüncesindeki felsefi karakterin belirleyici etkisinin bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir.²⁵ Eserin bu özelliğinden dolayı, önceki bir çalışmamızda bu durumun bize Şehristânî'nin amacının felsefi düşünceyi mahkûm etmek ya da yıkmak olmayıp, daha pür bir felsefeye ulaşma ya da hakikate felsefi bir yoldan ulaşma konusunda atılmış bir adım olduğunu söyleme imkânı verdiğini belirtmiştik.²⁶ Nitekim filozofun kendisi de bu kitabı kaleme almadaki amacının, yüce meclis huzurunda bir filozofun diğer bir filozofa üstünlüğünü göstermek olduğunu vurgulamaktadır. Burada ise şunu ilave edelim ki, aslında Şehristânî'nin bu eserdeki amacı döneminin tartışmasız en yüksek felsefi otoritesi olarak kabul edilen bir filozofun otoritesini sorgulamaktır. Bu sorgulama neticesinde bir taraftan İbn Sînâ bulunduğu yüksek konumdan indirilecek diğer taraftan da kendisinin de yetkin bir felsefi otorite olduğu onaylanmış olacaktır. Bu amaçladır ki o, eserine yetmiş adet problem arasından seçtiğini söylediği yedi adet metafizikle ilgili meseleyi almıştır. Burada problemlerin metafizik alanından seçilmiş olması özellikle bilinçli bir tercihtir. Nitekim metafizik hem felsefenin en ileri konularının işlendiği bir alan hem de bir filozofun yetkinliğini ve felsefi ustalığını en ileri düzeyde ortaya koyduğu bir saha olarak kabul ediliyordu. İncelenen konular bu alandan seçilmekle İbn Sînâ'nın bir filozof olarak en yetkin olduğu alandan konular seçilmiş olmakta, onun bu alandaki yetersizliği ortaya konularak aslında entelektüel çevreler tarafından kabul gördüğü şekilde yetkin bir filozof olmadığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Diğer taraftan da bu en ileri seviyedeki felsefi görüşlerin geçersizliği ortaya konulduktan sonra kendisi bu alanda olması gereken teoriyi ortaya koyarak eleştirdiği filozofun konumuna geçmiş olmaktadır. Her ne kadar kendisi amacının İbn Sînâ'yı bulunduğu yüksek alandan indirmek olduğunu söylese de İbn Sînâ bu konumdan indirildiğinde doğal bir şekilde kendi felsefesi ya da ortaya koyduğu görüşlerle o yüce konumun namzedi haline gelecektir. Böyle bir tavır ya da amaç ise Gazzâlî'nin eserinde görülmez. Bir diğer ifadeyle Gazzâlî'nin felsefi bir otorite olmak gibi bir iddiası ya da amacı yoktur. O, yeni bir felsefe kurmak yerine belirlediği konularda filozofların top yekûn otoritesini sarsmayı hedef

²⁵ Bk. Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, ss. 51-52.

²⁶ Bk. Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 52.

almaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin ele aldığı bu metafizik konular hakkında en temel iddiası bu konularda tutarlı bir felsefi teorinin ortaya konulabileceğini kabul etmemesine dayanmaktadır. Hatta onun amacının böyle bir teorinin olamayacağını ortaya koymak olduğu söylenilebilir. Bundan dolayı da Gazzâlî'den bu doğrultuda yeni bir felsefi teoriyi ortaya koyması beklenemezdi de.

Şehristânî'nin tavrını süreç içerisinde değerlendirdiğimizde ise burada Gazzâlî'nin tekfirle noktalanın değerlendirme ve eleştirilerinin sonraki dönemde daha makul bir yöne doğru evirildiği ilk elden gözlemlenebilecektir. Nitekim Şehristânî, Gazzâlî'den farklılaşarak ele aldığı problemlerin incelenmesinden sonra bu konuda filozoflar “küfre düşmüştür”, “bidate girmiştir” vs. hükümler vermemektedir. Bunun yerine o, İbn Sînâ'da bulunduğunu iddia ettiği çelişkilerden bahsettikten sonra bu konudaki gerçek bilginin ne olması gerektiğine dair kendi görüşlerine geçmektedir. İşte bu noktada bu sürecin salt tenkitten alternatif geliştirmeye doğru evirildiğini söyleyebiliriz. Sürecin bu aşamasında düşünürler, filozofların görüşlerindeki çelişki ve tutarsızlıklardan hareketle eleştiri getirmekle yetinmemekte, kendileri de alternatifler sunarak hem konunun gelişimine hem de felsefi üretime doğrudan katkı sunmaktadırlar. Bu durum yukarıda *Musâra'a*'yı da aralarına kattığımız eserlerden takip edilebileceği gibi Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (ö: 587/1190) felsefesinde daha açık bir şekilde görülebilir. Nitekim Sühreverdî'nin Meşşâi felsefe ve İbn Sînâ'ya karşı olan eleştirileri sadece sistem içi yeni fikir ya da teori üretme düzeyinde de kalmayıp bunu da aşarak yeni bir felsefi kurguya ulaşmakta olduğu görülmektedir.²⁷

Şehristânî'nin eserini Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden yaklaşık elli yıl gibi bir süre sonra yazdığına değinmiştik. Burada Şehristânî'nin bu esere karşı tavrına baktığımızda ilginç bir tutumla karşı karşıya geliriz. Şehristânî eserinin hiçbir yerinde ne Gazzâlî'ye ne de eserine atıf yapar. Onun bu tavrı ilk başta Gazzâlî'nin eserinden haberi yokmuş gibi bir izlenim vermektedir. Ancak bazı verileri değerlendirdiğimizde onun Gazzâlî'den ve çalışmalarından haberdar olmamasının mümkün olmadığını görürüz. Öncelikle Şehristânî'nin hocalarından bazıları Gazzâlî'nin de hocası olan Cüveynî'nin öğrencisidir. Özellikle Şehristânî'nin üstadımız diye

²⁷ Bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan yay., 2012), s. 8.

bahsettiği kendisinden kelâm ve cedel okuduğu Ebû Kasım el-Ensârî'nin Cüveynî'nin öğrencisi olması Gazzâlî ve Şehristânî arasındaki uzaktan kurulabilecek ilişki noktalarından biridir. Her iki müellif arasındaki ortak noktalardan bir diğeri de Ahmet el-Havâfi'dir (ö: 500/1106). El-Havâfi hem Gazzâlî'nin ders arkadaşı hem de Şehristânî'nin kendisinden fıkıh dersleri aldığı bir âlimdir. Bu iki filozof arasındaki ortak noktaların bir diğeri de hem Nişâbûr hem de Bağdat Nizamiye medreseleridir. Öncelikle Nişâbûr'a baktığımızda bu şehir Şehristânî'nin öğrenciliğinin geçtiği şehirdir. O, bu şehirde yukarıda isimlerinden bahsettiğimiz hocalara ek olarak Ahmet el-Medenî'den (ö: 490/1096) hadis okumuştur. El-Medenî'nin ölüm tarihini göz önüne aldığımızda Şehristânî'nin 1096 tarihinden önce Nişâbûr'da bulunmuş olması gerekir. Gazzâlî'nin ise bu şehri hocası Cüveynî'nin ölümünden (1085) sonra terk ettiğini biliyoruz. Bu durumda Şehristânî en geç Gazzâlî'den on bir yıl sonra bu şehre gelmiştir. Bu tarihin daha da erken olması muhtemeldir. Bu durumda onun aynı medresede ders alan bir kişiyi en azından ismen duymuş olması büyük bir ihtimaldir. Gazzâlî'nin henüz Cüveynî'nin medresesinde iken hem zekâ ve bilgisiyle öne çıkması ayrıca da Nizâmülmülk gibi siyasilerle ilişkisi olması, Nişâbûr'dan ayrıldıktan birkaç yıl sonra Bağdat Nizamiyesi gibi dönemin önde gelen bir ilim merkezinin başına geçmesi itibarıyla şöhet ve etkinliği artan bir isim olması bu ihtimali daha da kuvvetlendirmektedir. Bu iki filozof arasındaki bir diğerk ortak nokta da Bağdat Nizamiye medresesidir. Şehristânî'nin 1116 yılında hac dönüşünde bu şehre geldiği ve burada üç yıl kadar kaldığı bu süre içerisinde Bağdat Nizâmiye medresesinde dersler verdiği bilinmektedir.²⁸ Bağdat Nizâmiye medresesi aynı zamanda Gazzâlî'nin 1090-95 yılları arasında hocalık yaptığı ve aralarında *Makâsıdu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* gibi eserlerini yazdığı yerdir. Gazzâlî'nin bu medreseden 1095 yılında ayrıldığı bilinmektedir. Bu durumda Şehristânî Gazzâlî'den yaklaşık yirmi bir yıl sonra aynı medresede hocalık yaptığı anlaşılmaktadır. Onun hocalık yaptığı tarihte Gazzâlî'nin ölümü üzerinden yaklaşık beş yıl geçmiştir. Bu durumda Şehristânî'nin böylesi ortak noktaları olduğu bu isimden ve eserlerinden haberdar olmaması mümkün görünmemektedir. Bize

²⁸ Bk. Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, c. VI, s. 129.

Şehristânî'nin Gazzâlî'yi tanıdığına dair en güçlü aktarım ise çağdaşı olan Beyhakî'den (ö: 565/1169) gelmektedir. O, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*'da şöyle bir olayı nakleder:

[Şehristânî] Tefsir yazıyor ve ayetleri şeriat, felsefe (hikmet) ve diğer şeyler doğrultusunda te'vil ediyordu. Ona dedim ki: Bu doğru bir şey değil. Kur'an ancak selef-i salihin ve tabiinin sözleri ile yorumlanabilir. Felsefe, Kur'an tefsiri ve te'vilinden başka bir şeydir... Şeriat ve felsefe arasını İmam Gazzâlî'den daha güzel kimse birleştirmedir. Bunun üzerine sinirlendi.²⁹

Burada nakledilen olay bize Şehristânî'nin Gazzâlî'den ve eserlerinden haberdar olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Şehristânî'nin Gazzâlî'den ve eserlerinden haberdar olmasına rağmen ondan bahsetmemesi ilginçtir. İlginç olan bir diğer nokta da *Musâra'a*'da Şehristânî'nin ısrarla *Tehâfüt*'ten farklılaşmaya çalışmasıdır. Öyle ki benzer problemlerin ele alındığı yerde Şehristânî o problemin Gazzâlî'nin ele aldığı yönünden farklı bir boyutunu gündeme taşıyarak ondan farklılaşmaya çalışmaktadır. Biz, bu tavrı onun Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara karşı benimsediği tavırdan duyduğu rahatsızlığın neticesi olarak da kabul edebiliriz. O, bu tavrıyla bir taraftan ısrarla Gazzâlî'den farklılaşırken diğer taraftan da Gazzâlî'nin temsil ettiği, filozofları yer yer mahkûm etmeye ve tekfire varan eleştiri çizgisine karşı eleştirel bir tavır sergilemiş olmaktadır. Nitekim onun eserinin hiçbir yerinde İbn Sînâ'yı tekfirle itham etmediğini ayrıca kendisi ele aldığı problemlerin sonunda şahsi görüşlerini ortaya koyarak bir felsefeyi diğer bir felsefe ile aşma tavrını öne çıkarmayı amaçladığını söylemiştik.

Sonuç

Çalışmada görüldü ki, Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserindeki felsefe eleştirileri onun genel anlamdaki bir felsefe karşıtlığının sonucu değil, bundan ziyade İbn Sînâ'nın otoritesine karşı muhalefetinin sonucudur. Onun bu tavrının amacı ise bir taraftan İbn Sînâ'nın entelektüel alandaki otoritesini sarsmak iken diğer taraftan da kendinin felsefi bir otorite olduğunu ispat etmektir.

Musâra'atü'l-felâsife Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinden sonra yazılmış olmakla birlikte amaç, yöntem ve üslup olarak onu devam

²⁹ Bk. Beyhakî, *Târîhu hukemâ'i'l-İslâm*, tahk. Memduh Hasan Muhammed, (Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1996), s. 162.

ettirmemiş ve kendisi bu noktada yeni bir yol benimsemiştir. *Musâr'a*'nın benimsediği bu yol gerek İbn Sînâ nezdindeki felsefe eleştirilerini gerekse de genel anlamda felsefe ve filozoflara yöneltilen eleştirileri salt bir felsefe karşıtlığı şeklindeki dar ve hasmane bir üslup ve sınırdan alıp, bunu alternatif üreterek eleştirilen bir felsefeyi bazen sistem içi bir müdahale ile restore etme şeklinde bazen de başka bir felsefe ile aşma denemesi şeklinde ifade edilebilecek bir doğrultuya yönlendirmiştir. Aralarındaki irtibat her ne kadar belirsiz olmasa da bu durum hem Ebü'l-Berekât'ın *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'inden hem de Sühreverdî'nin çalışmalarından takip edilebilir. Nitekim belirtilen bu filozofların çalışmalarının kesinlikle Gazzâlîci bir çizgide olmayıp Şehristânî'nin eserinde temsil edilen alternatif üretme şeklindeki yolu benimsemesi bizi bu sonuca götürmektedir.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün sonraki dönemde felsefe eleştirileri içerisinde yalnızlaşmasını bu eserin yazıldığı dönemde resmi devlet projesi ürünü olarak ortaya çıkmasıyla izah edebiliriz. Bu durum, Selçuklu Sultanı Alparslan ve Melikşâh'ın veziri Nizâmülmülk'ün, Selçuklulardan önce bölgenin hâkimi olan Büveyhîler döneminde güçlendiği görülen Bâtınîliği zayıflatmak amacıyla başlattığı yeni projede akılcı Hanefî-Mu'tezilî düşünceye karşı Şâfi-Eş'ârî düşüncüyü öne çıkarmasıyla ilgilidir. Nitekim Gazzâlî, yakın çevresi arasında yer aldığı Nizâmülmülk'ün bu projenin uzantısı olarak kurduğu Nizâmiye medreselerinden olan Bağdat Nizâmiyesinde dersler vermiş ve felsefeye yönelik eserlerini de bu medresedeki hocalığı döneminde kaleme almıştır. Nizâmülmülk'ün başlattığı proje bölgede başarılı olmasına rağmen Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki tavrı felsefe eleştirileri barındırdığını söylediğimiz yukarıdaki eserlerde devam ettirilmemiştir.

Son olarak, Şehristânî'nin *Musâra'a*'da Gazzâlî'den ve eseri *Tehâfüt*'ten hiç bahsetmemesini, çalışma içerisinde bu konularda söylenenlerden hareketle, bu eserin İbn Sînâ'ya karşı açık bir şekilde barındırdığı muhalif tavrın yanında en azından filozoflara karşı bazı felsefi konularda geliştirdiği tavır konusunda örtük bir Gazzâlî muhalefetini de barındırdığını da söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Aşukin, N.S. ve Butırskiy, N. P. vd., *Politika Sözlüğü*, çev.: Mazlum Beyhan, (İstanbul: Sosyal yay. 1979).
Beyhakî. *Târîhu hukemâ'i'l-İslâm*, tahk. Memduh Hasan Muhammed, (Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1996).

- Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya Muhalefeti ve Gazzâlîci Muhalefet Tavrını Dönüştürmesi
- Çağrı, Mustafa. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, ss. 300-1.
- el-İsfehânî, Ragıp. *el-Müfredât*, tahk.: Muhammed Seyid Kılânî, (Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.) s. 156.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*, haz.: Maurice Bouyges, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927).
- Hourani, George F. "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of American Oriental Society*, vol. 79, issue, 4, 1959, ss. 225-233.
- İbn Hallikan. *Vefayâtü'l-'ayân*, tahk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1978), c. IV.
- Kaya, Mahmut. "Tehâfütü'l-felâsife", *DİA*, c. 40, ss. 313-14.
- Madelung, Wilferd; Mayer, Toby. "Intoduction: Al-Shahristânî, İsmâ'ilism and Philosophy", *Shahristânî, Strugling with the Philosopher*, edit.and translated by Wilfred Madelung, Toby Mayer, (London: I.B. Tauris and Co. Ltd., 2001), s. 1-15.
- Medkur, İbrahim. *fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyyeti; Menhecü ve takbikuhu*, (Kahire: Dârü'l- Me'ârif, 1976), 3.bs.
- Shihadeh, Ayman. "From Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Science and Philosophy*, vol. 15, 2005, ss. 141-79.
- Subkî. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, tahk.: Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), c. VI.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ahmet Fehmi Muhammed, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2009).
- Şehristânî. *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (London, I.B.Tauris, 2001).
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul, Klasik yay.), 2004. s. 2.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, 2008, ss. 1-23.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan yay., 2012).
- Yıldırım, Ömer Ali. "Mutezile ve Nîşâbü'r Fitnesi: Mihnetü Eşâ'ire", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i, Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi (II)*, Der.: Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz yay. 2014), s. 696 – 713.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul: Litera yay. 2016).



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 15 (2), 2018
doi: 10.17131/milel.505045

Manetho, with an English Translation, tr., ed.: William Gillan Waddell (Harvard University Press, Cambridge, 1940. Tekrar baskılar: 1948, 1956, 1964, 1971, 1980, 2004), 256 s.

Aegyptiaca (Mısır Tarihi) MÖ. 3. yüzyılda yaşamış olan Mısırlı rahip Manetho¹ tarafından Yunanca olarak kaleme alınmış bir kitaptır. Sebennytus'ta² doğan Manetho, Heliopolis Tapınağı'nda başrahip olarak görev yapmıştır. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Manetho'nun Serapis kültünün Mısır'a tanıtılmasında önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Aegyptiaca haricinde Sothis Kitabı, Kutsal Kitap, Fiziksel Doktrinlerin Özeti/Özü, Festivaller, Antik Ritüeller ve Din, Kyphi Yapma, Herodotos'u Tenkit adlı çalışmalar da Manetho'ya atfedilmektedir. Bu eserlerden Sothis Kitabı'nın ona ait olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Diğerlerinin müstakil kitaplar mı olduğu yoksa bir kitabın bölümünü mü oluşturduğu konusu ise hala tartışmalıdır.

Araştırmacılar arasında tartışmalı olan bir diğer konu da kitabın yazılış amacıdır. Kaynaklarda Aegyptiaca'yı neden yazdığıyla ilgili Manetho'nun herhangi bir ifadesi yer almamaktadır. Bu nedenle araştırmacılar kitabın yazılış amacı ile ilgili iki farklı varsayımında bulunmuşlardır. Bunlardan ilkinde göre, Manetho, I. Ptolemy

¹ Manetho ismi "Thoth'un gerçeği/doğrusu" ya da "seyis/çoban" anlamına gelmektedir.

² Günümüzde Samannoud olarak adlandırılan Sebennytus, Nil Deltası'nda bulunan şehirlerden biridir.

Soter (hük. MÖ. 323-285) ya da II. Ptolemy Philadelphus'un (hük. MÖ. 285-246) isteği üzerine kitabını kaleme almıştır. İkincisine göre o, kitabını kendi isteğiyle Mısır tarihiyle ilgili doğru bilgiler sunmak ve Herodotos'un (yaklaşık olarak MÖ. 484-425) Mısırla ilgili vermiş olduğu bilgileri düzeltmek amacıyla yazmıştır. Manetho, kitabında kral/tanrıların hüküm sürdüğü dönemden başlayarak İkinci Pers İktidarı döneminin (MÖ. 343-332) sonuna kadar Mısır'ı yöneten kraların kimler olduğu ve yönetimlerinin ne kadar sürdüğüyle ilgili bilgileri kronolojik bir düzen içerisinde vermektedir. Kitap, hem Mısır tarihiyle ilgili en eski kaynaklardan biri olması hem de Yunan kültürünün baskın olduğu bir dönemde yabancılara/Yunanca konuşanlara Mısır kültürüyle ilgili bilgiler vermesinden dolayı önem arz etmektedir.

Günümüze kadar ulaşamayan bu eserin içeriğine özellikle Flavius Josephus (ö. 100) ve Hristiyan kronik yazarları Julius Africanus (ö. 240), Eusebius (ö. 339) ve George Syncellus'un (ö. 810'dan sonra) Manetho'dan yaptıkları alıntılar sayesinde ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu yazarların eserlerinde geçen bilgilerin ne kadarının Manetho'nun orijinal eserini yansıttığı ne kadarının ise üzerinde oynama yapıldığı tam olarak tespit edilememiştir. Manetho'nun kitabını oluştururken hangi kaynaklardan faydalandığı da kesin olarak bilinmemektedir. Ancak rahip olmasından dolayı araştırmacılar, onun tapınak arşivlerine kolayca erişebildiğini ve hiyeroglifleri okuyabildiğini düşünmekte, Abydos Kral Listesi, Karnak Kral Listesi, Sakkara Kral Listesi, Turin Papirüsü ve Palermo Taşı gibi kralların isimlerinin yazılı olduğu kaynaklardan faydalanmış olabileceğini iddia etmektedirler.

Fuad al-Awwal Üniversitesi'nde (günümüzde Kahire Üniversitesi) Klasikler Bölümü Profesörü William Gillan Waddell (1884-1945), yukarıda saydığımız yazarların eserlerindeki bilgileri kullanarak Manetho'nun kitabını Yunancadan İngilizceye çevirmiştir. Bu yazarlarla sınırlı kalmayan Waddell, Aegyptiaca'nın çevirisini yaparken Theophilus'ın (ö. 183-5) ve Malalas'ın (ö. 578) eserlerinden de alıntılar yapmıştır. Loeb Classical Library serisinden ilk defa 1940 yılında çıkan kitap, sonrasında üzerinde değişiklikler yapılmaksızın

sonraki yıllarda yeniden basılmıştır.³ Bu seriden çıkan kitap aslında iki farklı kitabın birleşimidir. Kitabın ilk kısmında Frank Egleston Robbins'in (1884–1963) çevirisini yaptığı Ptolemy'nin Tetrabiblos adlı kitabı yer alırken, ikinci kısmında Waddell tarafından çevirisi yapılan Manetho'nun Aegyptiaca'sı ve diğer eserleri yer almaktadır. Kitabın hazırlanma sürecinde Waddell, Percy E. Newberry (1869-1949) ve Battiscombe Gunn (1883-1950) gibi Mısır bilimcilerin görüşlerinden de faydalanmıştır.

Kitap, yalnızca Manetho'nun Mısır Tarihi adlı eserinin çevirisinden müteşekkil olmayıp ona atfedilen Kutsal Kitap, Fiziksel Doktrinlerin Özeti/Özü, Festivaller, Antik Ritüeller ve Din, Kyphi Yapma, Herodotos'u Tenkit gibi eserlerin çevirisini de içermektedir. Ayrıca yazar giriş bölümünde Manetho'nun hayatı ve eserleriyle ilgili genel bilgiler verip bazı tartışmalardan bahsetmekte, ek bölümünde ise Pseudo-Manetho, Eratosthenes, Eski Kronik ve Sothis Kitabı'na yer vermektedir.

Waddell, hem İngilizce metni hem de Yunanca metni vererek metinleri karşılaştırma olanağı sağlamıştır. Aegyptiaca, farklı kitapların içerisinde bulunan bilgiler bir araya getirilerek oluşturulduğu

³ Gerald P. Verbrughe ve John M. Wickersham tarafından kaleme alınan *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* adlı kitap Manetho'nun eserleriyle alakalı yapılan çalışmalardan bir diğeridir. 2001 yılında Michigan Press'ten çıkan bu kitap, iki kitabın birleşiminden oluşmaktadır. Kitabın ilk kısmında Manetho'nun çağdaşı olan Babilli rahip Berosos'un "Babil Tarihi" adlı kitabının çevirisine, ikinci kısmında ise Manetho'nun "Mısır Tarihi" adlı kitabının ve diğer çalışmalarının çevirisine yer verilmektedir. Yazarlar, Aegyptiaca'yı ele alırken öncelikle Africanus ve Eusebius'un kitaplarında geçen 31 Hanedanlıkla ilgili bilgileri tablolaştırarak okuyucuya sunmuşlardır. Ardından Josephus, Malalas gibi yazarların kitaplarında geçen bilgileri fragmanlar/parçalar şekline yazmışlardır. Manetho'nun diğer eserlerinin de tanıtılmasının ardından Eski Krallık Yıllıkları, Palermo Taşı, Turin Papirüsü, Abydos Kral listesi vb. gibi kral listelerinin olduğu kaynaklarla, Manetho'nun verdiği isimler ve bunların modern dönemde kullanımlarını tablolaştırarak okuyucuya sunulmuştur. Kendi numaralandırma sistemlerindeki bilgilerin Waddell ve Jacoby'nin kitaplarında nereye tekabül ettiğini gösteren yazarlar bu şekilde kitabı tamamlamışlardır.

için özellikle sayısal değerlerde çelişkiler olduğu görülmektedir. Ayrıca kitaplardan alınan bilgiler yazar tarafından 1. fragman/parça, 2. fragman vs. şeklinde bölümlenip her bir parçanın yanına nereden alındığı yazılarak bilgiler okuyucuya sunulmuştur. Toplanan bilgilere göre Manetho, Aegyptiaca'yı üç kitap (bölüm) şeklinde yazmıştır.

Aegyptiaca'nın birinci kitabında yeryüzünün yaratıldığı zamandan 11. Hanedanlığa kadar geçen dönemde Mısır'ı yöneten kralların adlarına ve yönetim sürelerine yer verilmektedir. Buna göre Mısır'ı yöneten ilk kral/tanrı Hephaestus'tır (Ptah). Hephaestus'tan sonra, Helios (Ra), Sosis (Shu), Chronos (Geb), Osiris, Typhon (Seth) ve Orus (Horus) gibi tanrılar Mısır'ı yönetmiştir. Ares, Apollo, Zeus gibi yarı tanrıların yönetiminin ardından da Mısır, Ölü Ruhlar⁴ tarafından yönetilmeye başlanmıştır.

Aşağı ve Yukarı Mısır'ı birleştirip Mısır hanedanlık zincirini başlatan ilk kral Menes'tir. Kaynaklar 1. Hanedanlığın Tinis kökenli 8 kraldan oluştuğu konusunda hemfikirdir, ancak bunların isimleriyle tahta bulundukları süre farklılık göstermektedir. 2. Hanedanlık da Tinis kökenli 9 kraldan oluşmaktadır. Bu dönemin en önemli olayları Memfis'te Apis'e, Heliopolis'te Mnevis'e ve Mendes keçisine tapınılması, kadınların da kral olabileceklerinin ilan edilmesi ve Nil'in 11 gün boyunca balla karışmış bir şekilde akmasıdır (s. 35, 37). 3. Hanedanlığın⁵ kralları Memfis kökenlidir. 8 ya da 9 kralın oluşturduğu bu hanedanlık zamanında Libyalılar Mısırlılara karşı ayaklanmıştır. Bu dönemin önde gelen kişilerinden biri ilk defa kesme taştan yapılar inşa eden mimar ve tabip olan Imuthes'tir. (Imhotep). 4. Hanedanlık⁶ 8 ya da 17 kraldan oluşmaktadır. Bu kralların her biri farklı kökenlerden olan kraliyet ailelerinden gelmektedir.

⁴ İngilizcesi "Spirits of Dead" olan bu kelimeyle yarı tanrıların bir grubu kastedilmiştir. Ancak bu tanrıların kimler olduğu kitapta ismen belirtilmemiştir.

⁵ 1. Hanedanlıktan 3. Hanedanlığa kadar geçen dönem araştırmacılar tarafından Arkaik Dönem ya da İlk Hanedanlar Dönemi (MÖ. 2900-2545) olarak adlandırılmaktadır.

⁶ 4. Hanedanlıktan 8. Hanedanlığa kadar geçen dönem Eski Krallık (MÖ. 2543-2120) olarak adlandırılmaktadır.

Bu dönemde meşhur Keops Piramiti inşa edilmiş, ayrıca Suphis (Keops) tanrılara karşı kibirli davranmasının pişmanlığıyla “Kutsal Kitap” olarak adlandırılan bir kitap yazmıştır.

5. Hanedanlık Elephantineli (Asvan adası) 8 ya da 31 kraldan, 6. Hanedanlık ise Memfisli 6 kraldan oluşmaktadır. Nitocris bu dönemin kadın firavundur ve üçüncü piramidi inşa ettirmiştir. 7. Hanedanlık döneminde Mısır Africanus’a göre, Memfisli 70 kral tarafından 70 gün; Eusebius’a göre, 5 kral tarafından 75 gün; Eusebius’un Ermenice versiyonuna göre de 5 kral tarafından 75 yıl boyunca yönetilmiştir. 8. Hanedanlığın kaç kraldan oluştuğu ve bu kralların ne kadar süre yönetimde kaldıkları net değildir. 9 ve 10. Hanedanlıklar,⁷ Herakleopolisli krallardan oluşmaktadır. 11. Hanedanlıkta⁸ ise yönetim Diospolisli (Tebli) kralların eline geçmiştir.

Aegyptiaca’nın ikinci kitabında 12. Hanedanlıktan 19. Hanedanlığa kadar Mısır’ı yöneten kralların listesine yer vermiştir. 12. Hanedanlıkta Diospolisli 7 kral vardır. Bu dönemde Asya’nın tamamı Trakya bölgesine kadar kontrol altına almıştır. 13. Hanedanlık⁹ 453 yıl boyunca yönetimde kalan Diospolisli 60 kraldan, 14. Hanedanlık ise Xoisli (Khaset/Sakha) 76 kraldan oluşmaktadır.

15. Hanedanlık doğudan gelen Hyksosların Mısır yönetimine hâkim oldukları dönemdir. Hyk (krallar) ve sos (çoban) kelimelerinden oluşan Hyksos¹⁰ kelimesi, “çoban krallar” ya da “tutsak çobanlar” anlamına gelmektedir. Josephus bu kişilerin Arap olduklarına dair iddialar bulunduğunu söylerken (s. 85), Africanus’un kitabında onların Fenikeli oldukları geçmektedir (s. 91). Hyksoslar hiçbir çaba sarf etmeden Mısır’ı istila etmiş, şehirleri yakmış, tapınakları yıkmış, yerel halka zulmetmişlerdir. Kontrolü ele geçirmelerinin ardın-

⁷ Bu dönem Birinci Ara Dönem (MÖ. 2118-1980) olarak adlandırılmaktadır.

⁸ 11 ve 12. Hanedanlıkların dâhil olduğu dönem, Orta Krallık Dönemi (MÖ. 1980-1760) olarak adlandırılmaktadır.

⁹ 13. Hanedanlıktan 17. Hanedanlığa kadar geçen dönem İkinci Ara Dönem (MÖ. 1759-1539) olarak adlandırılmaktadır.

¹⁰ Kelimenin Antik Mısır dilindeki yazımı *hekau-hasut*’tur. *Heka* kral, *hasut* ise çoban anlamına gelmektedir.

dan da Salitis'i kral olarak atamışlardır. Kraliyet merkezini Memfis'e kuran Salitis, Aşağı ve Yukarı Mısır'dan vergi toplamış, garnizonlar kurmuş ve Bubastis'in doğusunda Auaris olarak adlandırılan bir şehir kurarak şehrin etrafını büyük surlarla çevirmiştir. Hyksoslar, Teb kralları ve Mısırlılar onlara karşı isyan başlatıncaya kadar tahtta kalmışlardır.

16. Hanedanlık kralları Africanus'ta Hyksosların devamı olarak verilirken, Eusebius'da yönetimin Tebli kralların eline geçtiğinden bahsedilmektedir. Africanus'ta 17. Hanedanlığın hem Hyksoslar hem de Tebli krallardan müteşekkil olan iki farklı krallıktan meydana geldiği geçmektedir. Eusebius'da ise 17. Hanedanlığın Hyksos krallarından oluştuğu ve Hz. Yusuf'un bu dönemde Mısır kralı olarak görev yaptığı bilgisine yer verilmektedir.

18. Hanedanlık¹¹ Josephus'ta, Amosis (I. Ahmose) tarafından Hyksosların Mısır'dan sürüldüğü ve Tebli kralların yönetimi ele geçirdiği dönem olarak verilmektedir. Mısır'dan ayrılan Hyksoslar Suriye'ye doğru yola çıkmış, Yahuda bölgesine yerleşerek Kudüs'ü kurmuşlar ve burada tapınak inşa etmişlerdir (s. 119). Manetho, Hyksosların Yahudiler olduğunu açıkça söylemese de Josephus onların Yahudi olduklarını iddia etmiştir.

Josephus, Manetho'nun ikinci bir rivayetine de kitabında yer vermektedir. Buna göre, Kral Amenophis tanrıları görmeyi ister. Ancak bunu yapabilmesi için Mısır'ı bütün cüzzamlılardan ve hastalıktan dolayı kirlenmiş olarak kabul edilen insanlardan temizlemesi gerekir. Bu yüzden Amenophis içlerinde Heliopolis rahiplerinden olan Osarseph adındaki cüzzamlı bir rahibin de olduğu 80.000 kişiyi Nil'in doğusundaki bir taş ocağına sürer. Bu insanlar eskiden Hyksosların başkenti olan Auaris'te yaşamaya başlarlar. Ancak bir süre sonra yaptıkları ağır işe daha fazla katlanamayarak Osarseph adındaki rahibin öncülüğünde ayaklanırlar. Osarseph Mısır tanrılarına artık tapınılmayacağına, Mısırlıların kutsal saydıkları hayvan-

¹¹ 18. Hanedanlıktan 20. Hanedanlığa kadar geçen dönem Yeni Krallık (MÖ. 1539-1077) olarak adlandırılmaktadır.

ların yenilebileceğine dair kurallar koyar. Hyksoslara elçi gönderek onların kral Amenophis'e karşı kendileriyle savaşmalarını ister. Bunu kabul eden Hyksoslar ordularıyla gelip Mısır yönetimini ele geçirirler. Amenophis ve oğlu Sethos (Ramses) Etiyopya'ya kaçar. 13 yıl sonra Etiyopya ordusunun da desteğiyle Amenophis, Hyksosları ve cüzzamlıları Mısır'dan sürerek yönetimi yeniden ele geçirir. Bu olayın ardından isyana öncülük eden rahip Osarseph, adını Musa olarak değiştirir (s. 131).

Manetho'dan aldığı bu rivayeti değerlendiren Josephus, başlangıçta İsrailoğullarının Mısır kökenli olmadığına, onların dışarıdan geldiğine ve sonrasında tekrar geri döndüklerine dair verilen bilgilerle bu rivayetin çeliştiğini söyleyerek Manetho'yu eleştirir. Ardından Josephus şu soruları sorarak Manetho'nun saçmaladığını göstermeye çalışır:

Amaç Mısır'ı temizlemekse neden cüzzamlılar ve hasta olanlar Mısır'ın dışına değil de taş ocaklarına gönderilip ardından da Hyksosların eski başkenti Auasir'e yerleştirildiler? (s. 135, 137)

Kralın tanrıları görememesiyle cüzzamlıların Mısır'da var olmasının ne tür bir alakası olabilir? Tanrılar zaten çeşitli hayvanlar şeklinde zuhur etmiyorlar mıydı? Kral zaten onları görmüyor muydu? (s. 135)

80.000 kişi bir günde nasıl toplandı? (s. 135)

Kudüs'le cüzzamlıların ne gibi bir bağlantısı vardı da Mısırlılar kendi ailelerinden yardım istemek dururken gidip kendi ırklarından ve kültürlerinden olmayan ve Kudüs'te yaşayan Hyksoslardan yardım istediler? (s. 141)

Musa'nın cüzzamlı olduğuna dair iddiaları da ele alan Josephus, onun hastalıklı insanların kirli olarak kabul edilmesi gerektiğine, bu kişilerin tanrının tapınağına giremeyeceğine ve toplumdan uzaklaştırılması gerektiğine dair koyduğu kuralları hatırlatır. Ardından da "Eğer Musa cüzzamlıysa neden kendisini de sınırlayan

yasaklar koysun?" diyerek Musa'nın halkın içinde yaşadığı ve buluşma çadırına girdiğiyle ilgili rivayetlere yer verir (s. 145, 147).¹²

Africanus ise Ahmose zamanında Musa'nın Mısır'dan çıktığını ancak kendi görüşüne göre bu dönemde Hz. Musa'nın hala genç/çocuk olduğunu söylemektedir (s. 111) Eusebius'un Ermenice versiyonunda Hz. Musa'nın Achencheres (muhtemelen Akhenaton) döneminde İsrailoğullarını Mısır'dan çıkardığı yazmaktadır (s. 119). Bu şekilde 18. Hanedanlıkla ilgili bilgi verilmesinin ardından, 19. Hanedanlık krallarının da listelenmesiyle ikinci kitap sonlanmaktadır.

Aegyptiaca'nın üçüncü kitabında 20. Hanedanlıktan 31. Hanedanlığa kadar olan kralların isimlerine ve yönetim sürelerine yer verilir. 20. Hanedanlıkta, Mısır Tebli krallar tarafından yönetilmeye devam etmiş, 21. Hanedanlıkta¹³ ise yönetim Tanisli kralların eline geçmiştir. 22. Hanedanlık Bubastisli, 23. Hanedanlık Tanisli krallardan oluşmaktadır. Saisli kralların egemen olduğu 24. Hanedanlık, bir kuzunun Mısır'ın Asurlular tarafından işgal edileceği ve Mısırlıların köle olacağına dair kehanette bulunmasıyla meşhurdur. 25. Hanedanlık,¹⁴ yaklaşık 40-44 yıl boyunca yönetimi ellerinde tutan Etiyopya kökenli 3 kraldan oluşmaktadır. 26. hanedanlıkta yönetim yeniden Sais kökenli kralların eline geçer. Bu dönemin krallarından olan Neko, Yahuda krallarından Yoşiya'yla Megiddo'da savaşmış, onu öldürmüş ve Kudüs'ü ele geçirmiştir. Yoşiya'nın ardından tahta geçen oğlu Yehoahaz, kral Neko tarafından köle olarak Mısır'a getirilmiştir. Kral Uaphris (Apries) zamanında ise Asurlular Kudüs'ü ele geçirmiş ve Yahudilerin bir kısmı Kral Uaphris'e sığınmıştır.

27. Hanedanlık yaklaşık 120-124 yıl boyunca Mısır'ı yöneten Pers kökenli 8 kraldan, 28. Hanedanlık, 6 yıl boyunca yönetimde ka-

¹² Flavius Josephus, *Against Apion*, I. 26-31.

¹³ 21. Hanedanlıktan 24. Hanedanlığa kadar geçen dönem Üçüncü Ara Dönem (MÖ. 1076-723) olarak adlandırılmaktadır.

¹⁴ 25. Hanedanlıktan 30. Hanedanlığa kadar geçen dönem Geç Dönem (MÖ. 722-332) olarak adlandırılmaktadır.

lan Saisli krallardan, 29. Hanedanlık 20-21 yıl yönetimde kalan Mendesli 4 kraldan ve 30. Hanedanlık Sebennytuslu 3 kraldan oluşmaktadır. Aslında Manetho eserinde 30 Hanedanlıkla Mısır krallarının listesini tamamlamıştır. Ancak bu hanedanlıktan sonra Manetho'nun Mısır yönetimindeki kişiler hakkında bilgiler vermeye devam etmesinden ve devamlılığın sağlanmak istenmesinden dolayı kaynaklar, 31. Hanedanlık¹⁵ şeklinde bir ekleme yapmışlardır. Perslerin egemen olduğu bu dönemde 3 kral Mısır'ı yönetmiştir. Bu bilgilerin verilmesinin ardından da kitap sona ermektedir.

Kısaca özetlediğimiz Aegyptiaca'da üç husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki günümüzde çok az bilgi sahibi olduğumuz hanedanlıklar hakkında Manetho'nun da detaylı bilgi vermemesidir. Bu durum Mısır tarihinin Antik Dönem'de bile çok iyi bilinmediği ve bazı eksik parçaların olduğunu göstermesi açısından ilginçtir. İkincisi, Manetho'nun kralların yönetim süreleriyle ilgili verdiği bilgilerin papirüslerdeki bilgilerle uyuşmaması, hatta Manetho'nun papirüslerde geçmesine rağmen bazı kralların isimlerine kitabında yer vermemesidir. Örneğin, 12. Hanedanlık (MÖ. 1939+16-1760) krallarından olan II. Senusret/Sesostris Turin Papirüsü'nde geçen krallardan biri olmasına rağmen Aegyptiaca'da bu kralın adı geçmemektedir (s. 67, 71).

Üçüncüsü, Manetho'nun tanrıların ve kralların isimlerini verirken kullandığı yöntemdir. O, Mısır tanrılarının isimlerini yazarken onların Yunan tanrı panteonundaki karşılıklarını vermektedir. Örneğin, “zanaatkârların koruyucusu” olarak tasvir edilen Ptah'ın yerine Manetho, Yunanlılar tarafından “zanaatkârların koruyucusu” olarak adlandırılan tanrı Hephaestus'u ya da güneş tanrısı Ra'nın yerine Yunanlıların güneş tanrısı Helios'u Mısır tanrısı olarak yazmıştır (s. 3). Manetho, bu yöntemle Yunanlıların zihninde Mısır tanrılarıyla ilgili daha net bir tasavvur oluşturmak ve onların Mısır tanrılarını benimsemelerini kolaylaştırmayı amaçlamış olabilir.

¹⁵ II. Pers İktidarı (MÖ. 343-332) olarak da geçen bu dönem Geç Dönem'in içerisine girmektedir.

Aslında bu yöntem Herodotos tarafından da kullanılmıştır.¹⁶ Bu durum Manetho'dan önce Yunanlıların bazı Mısır tanrılarıyla kendi tanrılarını özdeşleştirdiklerini göstermektedir. Geri kalan tanrılar içinse Manetho, kendi kendine çeviri yapmak zorunda kalmıştır.

Kralların isimlerini verirken de Manetho onları Yunancaya çevirmiştir. Hatta bazen isimlerin Yunanca çevirisi olmasına rağmen o, kendi transkripsiyonunu yapmayı tercih etmiştir. Örneğin, 26. Hanedanlık krallarından olan Neferibre (hük. MÖ. 595-589) Herodotos tarafından "Psammis" olarak çevrilmiş olmasına rağmen,¹⁷ Manetho bu çeviriyi kullanmayıp "Psammuthis" şeklinde kralın ismini yazmayı tercih etmiştir (s. 169). Manetho'nun isimleri Yunancaya çevirirken nasıl bir yöntem takip ettiğini anlamak güçtür. O, bazen kralların kral listelerinde geçen adlarını direk olarak Yunancaya çevirirken, bazen harflerin yerlerinde değişiklikler yapmış, bazen de ismin baştaki ve sondaki birkaç harfini silerek isimleri kısaltmayı tercih etmiştir.¹⁸

1822 yılında hiyeroglif yazı çözümleninceye kadar Aegyptiaca, Mısır tarihi söz konusu olduğunda başvuru olan önemli kaynaklardan biri olmuştur. Manetho, kitabında ilk defa "hanedanlık" kelimesini kullanmış ve Mısır krallarını 30 hanedan şeklinde sınıflandırmıştır. O, bu sınıflandırmayı yaparken hem hükümdarların kökenleri açısından hem de mekânsal açıdan bir kesinti ya da değişiklik olup olmamasına dikkat etmiştir. Bu sınıflandırma Antik Mı-

¹⁶ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. 118.

¹⁷ Herodotos, *Tarih*, s. 199.

¹⁸ 18. Hanedanlık krallarından II. Thutmose'nin (hük. 1482-1480) adı kral listesinde "Aakheperenre" şeklinde geçmektedir. Manetho baştaki ve sondaki harfleri atarak II. Thutmose'nin adını "Khepron" olarak vermeyi tercih etmiştir. 2. Hanedanlık krallarından olan Sened (hük. ?-2610), kral listesinde "Sendi/Senedi" şeklinde geçmektedir. İsmi Yunancaya çevirirken Manetho'dan beklenen onun "Senethes" şeklinde yazmasıyken, Manetho kral Sened'in adını "Sethenes" şeklinde vermektedir. Bkz. Gerald P. Verbrughe ve John M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Michigan: The University of Michigan Press, 2001, ss. 112-113.

sır'ın politik açıdan anlaşılmasında hayati bir rol oynamaktadır. Antik Mısır tarihine dair kazılarda yeni bilgilere ulaşılmış olsa da Manetho'nun yaptığı bu şema günümüzde hala Antik Mısır araştırmacıları tarafından kullanılmaktadır. Bu nedenle Aegyptiaca, her ne kadar içerisinde tarihlendirme ve kralların isimleriyle ilgili hatalar barındırıyor olsa da önemini korumaya devam etmektedir.

Mukadder SİPAHİOĞLU

(Yüksek Lisans Öğrencisi
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)



Dennis R. Macdonald, **Homeros Destanları ve Markos İncili**,

Çev. Selen Ak (İstanbul: İthaki, 2018), 290 s.

Bir toplumun kadim tarihine ilişkin mitolojik materyali sunan destanlar, söz konusu milletin olağanüstü tarihsel geçmişine atıfta bulunur. Her milletin kendine ait destanlarından söz edilebilir. Örnek mahiyetinde Hintlilerin Mahabharata ve Ramayana destanları, Rusların Igor destanı ve Yunanlıların Odysseia ve İlyada destanları zikredilebilir. Odysseia ve İlyada destanları, Antik Yunan’da Homeros tarafından derlenen Yunan edebiyatının en önemli ürünleridir. Yunan sözlü edebiyatının bir derlemesi olan bu destanlar; tarih, coğrafya, edebiyat ve mitoloji gibi çeşitli konuları barındırmaktadır. Mesela Homeros, Odysseia destanında, Truvalılar ile Yunanlılar arasında yapılan Troya savaşından sonra ünlü Yunan komutanı Odysseus’un yaşadığı maceraları konu edinmektedir. İlyada destanında ise Yunan halk kahramanları olan Akhilleus ve Hektor’un birbirleriyle olan mücadelesini ve Hektor’un ölümünü konu edinmektedir. Homeros, bu farklı konuları birbiri ile mezcedip, şiirsel bir senaryo meydana getirerek tarih boyunca adından söz ettirmiş ve birçok kişiyi etkilemiştir. Etkilediği ilginç kişiler arasında ilk İncil yazarı Markos da yer almaktadır.

Markos’un Homeros’tan etkilendiğini ve Homeros’a öykündüğünü hususunda modern dönemde kimi araştırmacıların kaleme aldığı eserlerinden söz edilebilir. Söz gelimi Dennis R. MacDonald, *Homeros Destanları ve Markos İncili* adlı çalışmada bu meseleyi ele alarak metinlerarası ilişkinin varlığını delillendirme çabasındadır. MacDonald bu iddiasını Homeros destanlarını ve Markos İncili’nin metinlerini birbiriyle karşılaştırarak izah etmeye çalışmaktadır. Eserini yirmi iki bölümden ve üç ekten oluşturan MacDonald, birinci

bölümde giriş mahiyetinde bir yol haritasını çizmekte ve karşılaştırmada kullanacağı kriterleri belirtmektedir. Bu kriterler sırasıyla ulaşılabilirlik, analogi, yoğunluk, sıra, ayırtedicilik ve yorumlanabilirlikten oluşmaktadır (s. 19).

MacDonald ikinci bölümden yirmi birinci bölüme kadar Homeros'un anlatılarıyla Marcos İncili'ni yukarıda bahsi geçen kriterler çerçevesinde karşılaştırmaktadır. Yirmi ikinci bölümde ise çalışmasının bir değerlendirmesini yapmaktadır. Birinci ekte, *Odysseia* destanının özetini, ikinci ekte *Odysseia* destanı ve Markos İncili'nin başlangıçlarını ve son olarak üçüncü ekte ise İlyada destanı ve Markos İncili'nin sonlarını ve her bölüm sonunda da yararlandığı kaynakları vermektedir.

MacDonald ulaşılabilirlik kriterini, Markos'un Homeros destanlarına ulaşma imkânı olarak izah etmektedir. Zira Homeros destanları, Hıristiyan edebiyatı oluşum aşamasında iken revaçta olan, sürekli okunan ve hemen hemen her kitaplıkta bulunan eserler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla MacDonald, taklit edildiği düşünülen metnin yaygınlığı kadar, taklit iddiasının da o denli güçlü olacağını ifade etmektedir (s. 19). Yazar, analogi kriterini de Markos'un edebi kişiliğine hasretmektedir. Markos'un Homeros'a öykündüğü benzeşimler üzerinden konuyu tartışmaktadır. Müellife göre, Markos'un İsa'yı *Odyseus*'la, havarilerini *Odyseus*'un yoldaşlarıyla (s. 44) veya İsa'nın ölümünü Hektor'un ölümüyle (s. 206) özdeşleştirmek mümkündür. MacDonald sıra ve yoğunluk kriterlerini de, Markos'un metinleriyle Homeros metninin olay örgüsü bağlamında paralellik göstermesi bağlamında tespit etmektedir. Örneğin, Markos'un metnlerinde yer alan İsa'nın; ölümü, ölüm sonrası havariler tarafından yalnız bırakılması, ölümü esnasında tanrıya yakarması, öldükten sonra şehirde meydana gelen olağanüstü olaylar ve kadınların ağıt yakması Hektor'un ölümüyle birebir paralellik göstermektedir (ss. 195-208).

MacDonald, ayırtedicilik kriteri bağlamında Homeros'u kıstas olarak Markos İncili'ni, Matta ve Luka İncilleriyle karşılaştırmaktadır. Neticede Markos'un, Matta ve Luka'ya nazaran Homeros'a

daha çok öykündüğünü açıklamaktadır. Müellifin son olarak zikrettiği yorumlanabilirlik kıstası, Markos'un öykünmede kendinden bir şey katıp katmadığı sorusunun cevabı niteliğindedir. Karşılaştırılan metinlere baktığımızda Markos'un bunu ustalıkla gerçekleştirdiği görülmektedir. Örneğin Homeros'un metinlerinde Yunan tanrılarının gerçekleştirdiği olağanüstü olayları, Markos kendi metinlerinde İsa'ya atfetmektedir. Homeros'un anlatısına göre Odysseus kendi filosuyla rüzgârlar tanrısı Ailios'un yüzen adasına yelken açar bu arada Odysseus, Ailios'u eğlendirmek için Troya savaşına dair öyküler anlatır. Ailios bu öykülere binaen ödül mahiyetinde Odysseus'a yolculuğu kolaylaştıracak rüzgâr tulumunu verir. Uygun rüzgârlar sayesinde Odysseus tulumu açma ihtiyacı görmez ancak Odysseus'un adamları meraklarına yenilerek tulumu açarlar ve büyük bir fırtınanın meydana gelmesine neden olurlar. Odysseus çaresizliğe kapılır. Aynı şekilde İsa da havarileriyle yaptığı deniz yolculuğunda şiddetli bir rüzgâra maruz kalmaktadırlar. Her iki metin arasındaki temel fark ise halk kahramanı Odysseus'un rüzgâra karşı çaresiz kalmasına karşın Tanrının oğlu İsa'nın çaresiz kalmayıp rüzgârı dindirmesidir (ss. 88-95).

Yunan destanları ile Hristiyan kutsal metinleri arasında bir ilişkinin varlığına temas eden MacDonald'ın bu çalışması onun eserleri arasında Türkçe'ye ilk çevrilendir. Yazar, Markos'u retorik taklit açısından ilk inceleyenin kendisi olmadığını belirttikten sonra eserinin iki önemli ve ayırt edici özelliğinin olduğunu dile getirmektedir. Bu iki özellik de Markos İncili'nin pagan destanlarıyla karşılaştırılması ve bu karşılaştırmanın düzensiz olmayıp kriterler çerçevesinde olmasıdır (s. 245).

Sonuç olarak eser Hristiyan kaynaklarında Eski Ahit etkisinin yanı sıra Yunan edebiyatı etkisinin de oluşunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca eser Markos'un Homeros'a öykünmedeki başarısını ve Markos'un güçlü bir edebi yönünün olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan eser, dinler tarihi açısından yapılacak olan çalışmaların disiplinlerarası bir perspektifle ele alınması gerektiğini gösterir mahiyettedir. Bu yönüyle dinler tarihine ait bir metnin, edebiyat, sosyoloji ve politika bağlamlarında ele alınması, metnin farklı

yönlerinin açığa çıkarılmasında etkili olacaktır. Genel okur kitlesine hitap etmesinin yanı sıra özellikle dinler tarihi alanında araştırma yapanlar ve Hristiyanlık konusuna ilgi duyan lisansüstü öğrenciler için önemli bir kaynak konumundadır.

Mehmet Ata OKAN

(Yüksek Lisans Öğrencisi

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazarı gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirmesi yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik unvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik unvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazarı iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntuyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago dipnot gösterme sistemini kullanmalıdır. Ayrıca makalede kullanılan tüm dipnotlar metin sonunda kaynakça bölümünde yer almalıdır.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed.: veya haz.); sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek: c. IV), süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbu formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

RELIGION and OPPOSITION

Şinasi GÜNDÜZ

Opposition; to Whom and What?
Opposition in Religious Discourse

M. Hayri KIRBAŞOĞLU

On the Footprint of Last Opponent: Prophet
Muhammad (pbuh) the Last Celestial Opponent
of the World

Burhanettin TATAR

The Problem of Tradition as a Drifting Power
into Oblivion: Suppressing, Silencing
and Forgetting

Abdulnasır SÜT

The Opposition in the Islamic thought

Levent ÇAVUŞ

Prophet Muhammad's pbuh Opposition in Mecca

İhsan ARSLAN

Freedom of Thought and Opposition
in the Date of Prophet Muhammad

Şevket KOTAN

An Exemplary Opposition of a Pious:
Hasan al-Basrî

Hakan OLGUN

The Status quo that Moses Faced:
The Ma'at Doctrine of Ancient Egypt

Ömer Ali YILDIRIM

Opposition to the Authority: al-Shahrastânî's
Oppositon to Ibn Sînâ and the Transformation
of al-Ghazzâlî's Opposition Attitude

volume: 15 number: 2 July- December '18