



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 3 SAYI / NUMBER: 5
OCAK-ARALIK / JANUARY-DECEMBER / 2005

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. M.Kemal ATİK (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Başkan)

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

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

Sayfa Düzeni

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

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

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlahiyat Fakültesi, Karacasu / Kahramanmaraş

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

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2005

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on this issue

Prof.Dr.Kenan Demirayak Ata. Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi
Prof.Dr.Nadim Macit Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr.Nevzat H. Yanık Ata. Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi
Prof.Dr.Niyazi Usta Ata. Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr.Sadık Kılıç Ata. Üniv. İlahiyat Fakültesi
Prof.Dr.Ünver Günay Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

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

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

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

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

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



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

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

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

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

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	7
Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı ..	9
<i>Prof.Dr. H.Ezber BODUR</i>	9
Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı 31	
<i>Prof.Dr. H.Ezber BODUR</i>	31
Elbistan'da Günümüze Gelmeyen Türk Mimarî Eserleri	53
<i>Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI</i>	53
Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım	71
<i>Nuri KAHVECİ</i>	71
Hadiste Rivayet Farklılıklarına Karşılaştırmalı Bir Bakış ...95	
(A Look At Variant Readings In The Hadith)	95
<i>Yazan: R. Marston SPEIGHT</i>	95
<i>Çev: Yard. Doç. Dr. Abdulkadir EVGİN</i>	95
Edebiyat Tarihi Ve Arap Romanı	115
<i>Roger ALLEN</i>	115
<i>Çev.: Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ</i>	115

Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

Prof.Dr. H.Ezber BODUR*

Terörizmi; sosyal ve siyasal hedefler uğruna, yönetimi, halkı veya toplumun herhangi bir kesimi üzerinde yılgınlık yaratmak ve korkuyu kalıcı kılmak için cana ve mala karşı meşru olmayan güç ve şiddet kullanmak biçiminde tanımlayabiliriz. O halde terörizm, ister meşru otoriteye karşı, isterse bunu devirip yerine kendi meşru olmayan otoritesini kurmaya yönelik olsun, siyasal mesajı iletmek ya da siyasal amaçlarını topluma dayatmak suretiyle kurban seçilen kesimden daha geniş bir topluluğu korkutup sindirerek nüfusun belli bir bölümünde davranış değişikliği husule getirmek için tehdit veya şiddet kullanımı olmaktadır.¹

Amerika Birleşik Devletleri'nin ekonomik ve askeri gücünün sembolleri olan binalara karşı 11 Eylül 2001'de gerçekleştirilen korkunç saldırıların faileri olan teröristlerin, halkının çoğunun Müslüman olduğu Arap dünyasından olması ve bu insanlık dışı saldırıların din adına gerçekleştirilmesi, din ve terör etrafında yoğun bir tartışmanın başlamasına neden olmuştur. Ayrıca İslam adına terör eylemine girişilmesi ya da silahlı mücadeleye ve şiddete başvuran radikal İslamcılığın insanlık için ortak bir tehdit olarak algılanması, dikkatleri bilhassa son 30 yıldır Mısır ve Filistin gibi Arap Orta Doğusunda görülen Müslüman Kardeşler ve bunun türevleri, Hamas, Hizbullah gibi lokal mahiyetteki radikal İslamcı terörizm fenomeninden bunların ürettiği küresel İslami terör olgusuna çekmiştir.² Daha doğrusu siyasi ve akademik çevrelerce yapılan ça-

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ A.Garrison, "Terrorism: The Nature of Its History", *Criminal Justice Studies*, Vol. 16 (1), 2003, s. 39; Y.Primakov, "World Challenged: Fighting Terrorism in the Twenty-First Century", *Brookings Intimations*, Washington, 2004, s. 20-29.

² Bkz: J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2003.

10•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

İslamlara paralel olarak medyada çok sık görülen radikal İslamcılığın din adına silahlı mücadeleye girişmesi olgusu ve şiddete başvurması, terörizm ve İslam konusunda yoğun tartışmaların, yorumların, açıklamaların yapılmasına neden olurken bir bakıma din terör ilişkisinin yönünü de belirlemiştir.

Dini Terörizm Fenomeni

Aslında din ve siyaseti kimlikle birleştiren, devletleri ve toplumları kendi din anlayışları etrafında oluşturdukları ideolojik temele göre biçimlendirmeye çalışan radikal İslamcı oluşumların 11 Eylül'e giden süreçte lokal mahiyette, daha çok iç ve dış şartların sonucunda düşman olarak algıladıkları hedeflere karşı canlı bombalar kullanarak ya da farklı biçimlerde terörist faaliyette buldukları bilinmekteydi. Bu çerçevede bilhassa Arap dünyasındaki rejimlerin genelde otoriter ve anti-demokratik bir yapıda oluşları ve geleneksel olarak İslam'ın bu toplumlardaki hakim konumu, İslamcı hareketleri, sosyo-ekonomik ve siyasal hedeflerine ulaşmada söylemlerini haklılandırma hususunda İslami gelenekten seçilmiş unsurları kullanmak suretiyle muhalefette alternatifsiz bırakmaktadır. Genelde silahlı mücadele anlayışını benimsemiş olan radikal İslamcılığın, Arap dünyasının kendi iç sosyo-ekonomik, siyasi, dini ve kültürel problemleri çerçevesinde dışsal faaliyetlerin de etkisiyle geliştirdiği ideolojik söylemleri, taşıdığı dini renk tonuyla, İslamcı boyutun öne çıkmasına neden olmuştur. Böylece lokal dinamikleri ve çevresiyle, sosyo-ekonomik ve politik faktörlerin bir kombinasyonu bağlamında, geleneksel İslami kaynaklardan devşirdikleri kavramların kendi anlayışları çerçevesinde yorumlarıyla halkı mobilize etmek isteyen militan İslamcı hareketler, meta-anlatılara yada altın çağ gibi mitsel referanslarla daha bir İslamcı görünüm elde etmek istemişlerdir.³

³ M. Gnapp, "The Concept and Practice on Jihad in Islam", Parameters, Vol. 33 (1), Spring 2003s. 82-94

Böyle bir süreçte 11 Eylül saldırıları bir yandan terörizmi İslam'la ilişkilendiren çok sayıda yazının yayınlanmasına bir yandan da İslam ve Müslümanlar hakkında öteden beri var olan ön yargı kalıplarının pekişmesine katkıda bulunmuştur. Nitekim İsveç'te yapılan bir araştırmada, üçüncü dünya ile ilgili medyada verilen haberlerin %25 civarında olduğu ve bunun da %85'nin İslam ve şiddet konusunun oluşturduğu belirtilmiş, medyanın İslam ve çeşitli şiddet formları arasında bağlantı kurmada çok önemli rol oynadığı ve medyanın kamuoyunda İslam hakkında ön yargıların oluşmasındaki payının yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.⁴

Öte yandan tüm dinler hakkında objektif bilgilerin verildiği iddia edilen Batı'daki ders kitaplarında İslam konusu, Hıristiyan dünyasında ön yargılı genel İslam imajını yansıtacak biçimde özenle seçilen konular ve okuma parçaları ışığında ele alınarak İslam'a karşı güçlü bir negatif tutum sürdürülmüştür. Bu çerçevede İslam, fatalistlik, fanatik, şiddet yanlısı, baskıcı, dışlayıcı, saldırgan olarak resmedilmiş, kadının rolü, had cezaları, cihat, şehitlik, darü'l-harp, darü'l-İslam, insan hakları konularında yanlış değerlendirmelerle klasik oryantalist söylem yeniden gündeme getirilmiştir.⁵ Bu bağlamda kimi ilim adamlarının oryantalist bakış açısından terör eylemleri ile ilgili değerlendirmeleri, klasik İslami kavramlar olarak darü'l-İslam ve darül'-harp ikiliği üzerinde temellendirilerek tüm hayatı kapsayan kurallar bütünü olarak değişmeyen bir İslam anlayışı ortaya konulmuştur.⁶

Batılı medyada İslam, ya İhvan-ı Müslimin, Cemaat-i İslami, Rabita gibi İslamcı hareketlerin ideologlarının söylemler-

⁴ J. Otterbeck, "The Depiction of Islam in Sweden", *The Muslim World*, Vol. 92, Spring 2002, s. 150-151.

⁵ Otterbeck, *The Depiction of Islam*, s. 153

⁶ Bu konuda örnek olarak bkz: B Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, The Modern Library, New York, 2003; B. Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

12•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

rine ya da katı Vahabilik esaslarına dayandırılmaktadır. Böylece Hıristiyan din adamları, aydınlar, medya, popüler kültür ürünleri, akademik çevreler, siyasetçilerin görüşleri, Batılı seyahatlerin İslam alemine yaptıkları seyahatlerle ilgili gezi notları ve kitaplarda İslamiyet ve Müslümanlar hakkında verilen yanlış bilgiler, negatif imajın gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁷

Böylece bu geleneksel kavramsallaşma çerçevesinde İslam'ın yapısında Müslüman olmayanlara karşı bir düşmanlığın olduğu belirtilerek Batı medeniyeti ile İslam arasındaki kompleks ilişkinin çatışmacı bir karakter taşıdığı vurgulanmıştır. İslamcı teröristlerin eylemlerine bakarak İslam'ın terörle özdeşleştirilmesi yönünde bir genellenmenin yapılması, Hıristiyan, Musevi ya da başka bir dine mensup olanlar arasında da teröre bulaşanların olabileceği göz önünde bulundurularak, nasıl ki bir Hıristiyan ya da Musevi terörizminden söz edilmesi mümkün değilse İslam'ın da terörizmle bir tutulamayacağı belirtilmelidir. Hatta din ve terörizmin tarih boyunca kimi zaman birlikte hareket ettiği, bunun tarihinin de bir Musevi grubunun milattan önce 66–72 tarihinde Romalılara karşı terörist kampanyaları yürüttüğü 2000 yıl öncesine kadar gerilere uzandığından söz edilmektedir.⁸ Ancak bu tür bir yaklaşma, hiçbir Hıristiyan veya Musevi dinine mensup olanın kendi dini adına terör eylemine girişmediğini, buna karşılık kendisinin Müslüman olduğunu ifade eden teröristin eylemlerini İslam adına gerçekleştirdiğini açıkça belirttiği ifade edilerek karşı çıkmaktadır.

Lewis, dehşet verici 11 Eylül terör olaylarının, İslam hakkındaki sınırlı ve yanlış oryantalistik çalışmalarla, bunlara karşı müdafaacı tutumlarıyla bu ön yargıları pekiştirmekten başka işe yaramayan Müslümanların tepkisi şeklindeki gelişmelere ilaveten mevcut popüler ve siyasal kültür ürünlerini

⁷ Otterbeck, "The Depiction of Islam", s.154-155

⁸ Garrison, "Terrorism...", s. 44

teşvik ederek İslam ve terörü kolayca birbirine bağlayan yazıların sayısını artırmıştır. Hele dini şevk ve heyecanı ağır basan, ideolojik yönelimli türedi yazarların magazinsel boyutta konuyu ele almaları, neredeyse terörün tek adresi olarak dini göstermekte bir konsensüs oluşturmuştur. Şüphesiz bu konudaki bütün çalışmaları, klasik oryantlizmin basmakalıp söylemini yeniden ısıtıp, bunu tüketmeye hevesli ve hazır bir topluluğa sunma biçimindeki bir değerlendirmenin yanlışlığı da ortadadır. Bu verili ve incitici trende ve sansasyonel ürünlerin baskınlığına rağmen terörizmin tüm boyutlarını objektif biçimde ele alan, insanlığın bu belaya niçin maruz kaldığını inceleyen ciddi, seviyeli ve bilimsel çalışmalar da yapılmaktadır.⁹

Her ne kadar 11 Eylül saldırılarından sonra gerek ABD başkanı Bush'un gerekse İngiltere başbakanı Blair'in terörizme karşı küresel çapta başlattıkları mücadelenin İslam'la ilgisinin olmadığı yönünde demeçler verseler de, İslam'la terörizmin özdeşliğini çağrıştıracak İslamcı terörle savaş bahanesi Batı medeniyeti ile İslam arasında eski bir gerilimin yeniden gündeme gelmesini sağlayacak, yukarıda kısmen değindiğimiz ön yargıları önlemek yerine giderek artıracaktır. Elbette her geçen gün daha da radikalleşen İslam tehlikesi ve tehdidine karşı önlemlerin alınması ve İslam adına teröre bulaşanların etkisiz hale getirilmesi ve terörizm belasından kurtulma yolunda ciddi adımların atılması gerekir. Hele aralarında farklılık gösteren hiç de monolitik bir görünüm arz etmeyen ve karmaşık yapı sergileyen militan İslamcı örgütlerin eylemelerini lokal düzeyden çıkararak global terör ağları yoluyla küresel boyuta taşımaları bu konuda alınacak tedbirlerin önemini daha da artırmıştır.

Amerika Birleşik Devletlerinin Orta Doğu'daki rolü ve istihbarat birimlerinin çeşitli bölgelerdeki terörist örgütleri denge unsuru olarak görüp alttan alta destekleme yönündeki politi-

⁹ Aslad Abu Khalil, "The Islam Industry and Scholarship", Middle Eastern Journal, 58 (1), Winder 2004, s. 130-137

14•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

kaları çerçevesinde, Afgan-Rus (1979–1989) savaşında cihat bölgesi olarak kutsallaştırılan Afganistan'da Ruslara karşı savaşmak üzere çeşitli Müslüman topluluklardan militanlar devşirildiği bilinmektedir. Rusların Afganistan'dan çekilmelerinin ardından buraya cihat yapmak üzere gelen savaşçılar ülkelerine döndüklerinde bir yandan kendi yönetimlerini İslam dışı sayarak devirip yerine kendi dinsel ideolojileri doğrultusunda bir İslam devleti kurma ve Batı etkisini yok etme uğraşısında, silahlı mücadele yolunu seçen çeşitli radikal İslamcı hareketleri örgütleyerek terörist faaliyetlere ivme kazandırmışlardır.¹⁰

İslam aleminde radikal İslamcı akımların 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren nüfuzlarını giderek arttırmalarından önce, İslam'ın içinde yenileşme girişimi ile ilgili uzun bir tarihi tecrübeye dayalı farklı oluşum tiplerini belirtmekte yarar vardır. Bu çerçevede radikal İslamcı söylemin bu geniş İslami bağlam içerisinde oluşan ve dönemlerinin şartlarına göre biçimlenen akımlardan etkilenerek doğduğunu söyleyebiliriz.

İslam'ın geleneksel coğrafi yayılmacılığı ve toplumsal nüfuzu biçimindeki eski içsel dinamik kalıpları bağlamında,¹¹ Ortaçağ ortodoks reform ve puritanik köktencilikğin prototipini oluşturan Hanbeliliğin müteakip siyasal İslamcı hareketlerin oluşumunda büyük payı vardır. Ortaçağda ve erken modern dönemlerde, çoğu kere her asrın başında bir müceddidin geleceği ve İslam'ı bidatlerden arındıracağı¹² şeklinde rivayet edilen bir hadis çerçevesinde birçok müceddit ortaya çıkmış, hatta kolonyal dönemlerde bu figür mehdi anlayışıyla birleştirilerek siyasi bir mahiyete büründürülmüştür.

¹⁰ Küresel radikal İslam'ın doğuşu ile ilgili bkz: D. Cook, Understanding Jihad, University of California Pres, Ewing, No. 1, 2005, s. 158

¹¹ Said Amir Arjomand, "Islam, Political Change and Globalization" Thesis Eleven, Number 76, February 2004, s. 10

¹² J. Clavert, "The Mythic Foundations of Radical Islam", Orbis, 48 (1), Winter 2004, s. 33

Deniz taşımacılığının 17. yüzyıldan itibaren 18. ve 19. yüzyıllarda giderek daha fazla gelişme göstermesi, Müslümanların yabancı kültürlerle temasını kolaylaştırmış, uluslararası kültürel etkileşim İslam dünyasında gerilim, meydan okuma, uyumsuzluk, sürtüşme ve uyum süreçleri biçiminde çeşitli tepkilerin gelişmesine yol açmış, yenileşme yönünde dini oluşumları teşvik etmiştir.

Bilhassa 19. yüzyıl başında, Asya’da, Kafkaslarda ve kuzey Afrika’da neo-sufi hareketler olarak isimlendirilenler dahil, Sumatra ve Nijerya’da cihat hareketlerine şahit olunmuştur. Batı’nın siyasal ve kültürel meydan okumaları ile 19.yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında yüz yüze gelen İslam dünyasında bu sürece verilen tepkiler, ana hatlarıyla seküler modernizm, İslami modernizm ve İslami köktencilik biçiminde oluşmuştur.¹³ Bu tepkilerden biri olan dini modernizm, geleneksel ihyacıların aksine, daha önce misli görülmemiş derecede etkili ve güçlü olan Batılı ülkelerin siyasal, ekonomik ve kültürel hakimiyeti çerçevesinde İslam’ın dünyevi güç olarak zayıflaması, Müslümanların “insanlık için ortaya çıkarılmış en iyi toplum” (3/110) olduğu yönündeki ayeti çok önemseyen reformcuları etkilemiştir. Böylece İslami modernizm biçimindeki tepki bağlamında, çeşitli İslami anlayışların inşa edilmesine şahit olunmuştur.

Batılı kolonyalist fetihlerin sonucu olarak deniz ticareti ve taşımacılığının genişleyip, yaygınlaşması, modernleşme ve sanayileşme gibi makro değişim süreçleri, Müslüman dünyanın periferisinde çeşitli dini hareketlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Aslında cihatçı ve mehdici karakteriyle Batılı kolonyalist fetihlerine karşı reaksiyoner olarak doğan, bunlara ve aynı zamanda ulus-devlet kurma yönündeki girişimlere karşı etkili bir savaş yürütmeye bu hareketlerin önemli

¹³ İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına verilen tepkiler hakkında bkz: T. Kuran, İslam’ın Ekonomik Yüzleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 160-162

16•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

araçsallığını İslamcı ideoloji oluşturmuştur.

Batının bilhassa 19. yüzyılda siyasal-kültürel meydan okuması ile yüz yüze gelen ve geri kalmışlığının ayırdına vararak buna karşı çeşitli tepkiler geliştiren İslam dünyasında çeşitli isimler altında çoğalan dini hareketlerin belirginleşen siyasal yüzleri, siyasal İslamcılık olarak isimlendirilen dini hareketlerin alt yapısını hazırlamıştır. Nitekim soğuk savaş döneminde, Orta Doğu'da ideolojilerin egemen oluşu bağlamında, İslami geleneğin kültürel kodlarından çıkarılan imajlara dayandırılan İslami ideolojinin, uzlaşmaz bir İslam anlayışını şekillendirdiğine şahit olunmuştur.

Batılı İslamofobi bağlamının yanısıra bilhassa 11 Eylül travması ve dünyanın her yerinde bununla ilişkili terörist faaliyetler, İslam'ı radikal, şiddet yanlısı ve dışlayıcı konuma indirgemıştır. Ancak terörist örgütlerin kullandığı dini söylemin yol açtığı tahribat göz önünde bulundurulmak suretiyle Kur'an-ı yeniden düşünme ve yorumlama yönündeki istek ve çağrılar da dikkate alınmalıdır. Kur'an-ı yeniden düşünme ve anlamını¹⁴ tartışma geleneği 18. yüzyıldan beri üzerinde durulan önemli bir mesele haline gelmiştir. Aslında 11 Eylül'den sonra Müslümanlar inanç sistemleri ve dini kimlikleri hakkında medyada ve diğer kamusal forumlarda yoğun tartışmalarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu cümleden olarak İslam'ın demokrasi ile uyuşup uyuşmayacağı, insan hakları, kadının toplumsal rolü, İslam'ın bünyesinde siyasallık taşıyıp taşımadığı gibi çeşitli konular hararetli biçimde tartışılmaya devam etmektedir.

Dinin topluma göre yorumlanması ve toplumsal olana göre şekillenmesi, tabiri caizse Kur'an'ın metin (text) olmasının yanı sıra, bunun iletişim yoluyla açığa çıkan anlam zenginliği ve çeşitliliği yani yatay boyutunu oluşturmaktadır. Nitekim

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, "Rethinking the Qur'an: Towards a Hermeneutics", *Islamochristiana*, 30, 2004, s. 25-45

dinin, dinamik yaşayan bir olgu olarak toplumsal bütünün alt oluşturucularından biri olması, makro-toplumsal değişimlerden etkilenmesi ve bu doğrultuda yeni anlamlar kazanması demektir.¹⁵ Söz gelimi Kur'an'ın tedrici bir şekilde inmesini ve bazı ayetlerinin yeni durumlar karşısında neshedilmesini yirmi yılı aşkın bir süre içerisinde yaşanan değişim olgusuyla açıklamak, bundan sonra değişimin olmayacağı ve artık Kur'an'ın anlamının statikleşeceği şeklinde bir anlayışın düşünülmesinin imkansızlığı karşısında, daha sonraki yıllarda da toplumsala göre şekillenmesi devam edecektir, demektir. Bu konuda Ebu Zeyd¹⁶, İslam dünyasında geleneksel Kur'an araştırmalarında genel olarak ne tatbik edilen ne de kıymet verilen tarihsel eleştiricilik ve hermeneutik (yorumsama) yanında, semantik (anlama ait) ve semiyotik (gösterge bilim) gibi metodolojik yaklaşımları kullanmak suretiyle bir açılım sağlamıştır. O halde yeni metodolojik gelişmeler ışığında ele alınamayan Kur'an yorumlamaları ve açıklamaları iyi niyetli de olsa eksiklik içereceğinden ve belli bir yanlılığa yol açacağından bunların her zaman manipülasyon aracı olarak kullanılması riski gözden uzak tutulmamalıdır. Bu münasebetle Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili hükümlerinin tamamen toplumsal ve tarihi şartlar çerçevesinde ele alınması, bunlarla ilgili ayetlerin belli çevre ve muhit şartları ve dönemleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁷

Siyasal İslam'ın Evrimi

İslam, tarihsel süreç içerisinde çeşitli kullanımları çağrıştıran bir sözcük olmuştur. Bir anlamıyla İslam, inançlarıyla, ibadetleriyle, düşünceleriyle ve idealleriyle diğer monoteist dinler gibi evrensel bir dinin adı olmuş, bir başka bakımdan da tarihte belli bir medeniyeti belirtmek üzere kullanılmıştır. Bun-

¹⁵ T. Alkan, "Dinde Değişim", Radikal, 8 Şubat 2006

¹⁶ Abu Zayd, "Rethinking the Qur'an...", s. 26

¹⁷ Bkz. F. Arabacı, "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt III, Sayı 5, 2004, s. 1-16

18•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

ların yanında, çok geniş coğrafyaya yayılmış sayısı bir milyardan üzerindeki İslam topluluğunun ismi olarak da İslam'dan söz edilmiştir.¹⁸ Öte yandan İslam dini kurum olarak monolitik olmayıp çeşitli faktörlerin etkisiyle hangi dönemin ya da hangi çevrenin İslam'ı gibi sorulara muhatap olacak şekilde oldukça değişik oluşumlar biçiminde bir farklılaşmayı da tecrübe etmiştir. Fıkıh alimlerinin ve teologların meydana getirdikleri İslami anlayışlarla geleneksel İslam birbirinden ayrılmakta ve günümüzde köktendinci dediğimiz grup ve hareketlerden ya da modern bir fenomen olan siyasal İslam'dan söz edilmektedir.¹⁹ İşte tam bu noktada İslami köktencilik denilen bir İslami varyasyonla terör arasında bir ilişki gündeme gelmiş bulunmaktadır. Birbirleriyle yan yana gelemeyecek türden olan bu iki sözcük arasında bir ilişkinin mevcut olup olmadığı sorusuna, marjinal olsalar da radikal İslamcı gruplara mensup olan teröristlerin İslam adına eyleme giriştiklerini açıkça belirtmeleriyle hemen olumsuz cevap verip kestirip atmak çok sağlıklı gözükmemektedir.

Nitekim bu tür terörist eylemleri gerçekleştirenlerin gerek İslami arka planları gerekse terörist yetiştiren dinci terör örgütlerinde geliştirilen dinsel söylemi ve motifleri kullandıkları görmezlikten gelinemez. Tabi ki, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden bu yana birçok Batılı gözlemci, mesela, bunlardan oryantalist B. Lewis, analizlerini klasik İslami ikili kavram olan darü'l-İslam ve darü'l-harp arasındaki eski çatışmanın gerginliği üzerine temellendirerek neredeyse İslam'ı köktencilik ile özdeş görme biçiminde bir ön yargının kökleşmesine katkıda bulunmuştur.²⁰

Kendi ideolojik sistemlerini uygulayabilecekleri bir top-

¹⁸ Bkz. B. Lewis, "A Historical Overview", *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, s. 208-219

¹⁹ Bkz: M. Ayoob, "Political Islam: Image and Reality", *World Policy Journal*, 21 (3) Fall 2004, s. 1-14

²⁰ B. Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, 266 (3), 1990, s.47-60

lum inşa etmek, inanç sistemlerini, tüm topluma empoze etmek için siyasal güce başvurmaya dini bir yükümlülük sayan radikal İslamcılar, geleneksel Selefiye hareketinin ilk, asli pür ve katıksız İslam formuna dönüş çağrısına ilaveten neo-Selefiye diyebileceğimiz ve kendilerinin ideolojik temelini oluşturan bu yeni anlayışla kendilerinden olmayanlarla mücadele etmeyi dini bir görev saymışlardır.²¹

İslamcılık ya da İslamcı köktencilğin söylemini, Kur'an'ın 7. yüzyıldaki yorumuna dayanan ve daha çok Arabistan yarımadasının çevresel şartlarını yansıtan bir İslam toplumu oluşturma teşkil etmektedir. Bu bakımdan İslami köktenciler gerek kendi yönetimlerini gerekse tüm dünyadaki yönetim biçimlerini gayri meşru görmekte ve bunlarla mücadeleyi cihat kavramıyla dini bir emir haline getirmektedir.²² Böylece Batı'nın siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel etkilerini ilkin Orta Doğu'dan ve sonra tüm İslam dünyasından silmek ve dini prensiplere dayalı bir yönetimi gerçekleştirmek İslamcılığın ana hedeflerini oluşturmaktadır. Buna göre Militan İslamcı hareketler kendi kuracakları İslam devletinin darü'l-İslam'ı temsil ettiğini buna karşılık dünyanın geri kalanının ise darü'l-harp olarak her türlü saldırının meşru hedefi haline getirileceğine inanmaktadır.²³

Kökleri 19. ve 20. yüzyıllardaki sosyo-politik şartlara uzanan ve Batı ile İslam dünyasının askeri, siyasal, ekonomik, kültürel ve entelektüel etkileşiminin sonucunda meydana gelen siyasal İslam her ne kadar İslam dünyasını Müslümanlaştırma hedefine yönelik hareket ediyor gözükse de, İslamî milliyetçiliklere (İslamo-nasyonalizm) dönüşerek radikalleşmişler-

²¹ Bkz: D. Zeidan, "A Comparative Study Selected of Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 30 (1), s. 43-80

²² İslamcılığın soy ağacı ile ilgili olarak bkz: L. Diamond, *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, s. 285-287

²³ C. Bennett, "The Concept of Violence, War an Jihad in Islam, Dialogue and Alliance", 18 (1), Spring/Summer 2004, s.38

20•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

dir.²⁴

Dini temelli şiddet ve terörün siyasal ve sosyo-ekonomik nedenleri yanında kültürel-dini kaynaklarının da olabileceği ve terörist eylemlerde bulunanların kaynak mobilizasyonu teorisi çerçevesinde dini yönden motive edildikleri bilinmektedir. Siyasal İslam fenomeni, sosyal faktörlere ilaveten, eğitimin artması ve kentleşmenin etkisiyle bunların bilincinde olma, onu protesto ve muhalefet hareketine dönüştürme gibi diğer değişkenleri hesaba alan daha karmaşık bir açıklamayı içerir. İslam coğrafyasında militan İslamcı grupların orijinleri ile ilgili sosyo-ekonomik açıklamaya dayalı yoksunluk teorisinin katkısı yanında, bu tür oluşumların meydana geldiği lokal çevrenin kendine özgü sosyal, ekonomik ve siyasal faktörleri ve ilişki ağları da dikkate alınmalıdır.²⁵ Buna göre, gerek İslamcı militanların arka planı, gerekse lokallik içeren radikal İslamcı oluşumlar hakkında yapılacak dikkatli bir gözlem sonucunda, bunların toplumla entegre olamamış, parçalar halinde yaşayan kabile ve mezhep kimliklerini dini ideoloji formu altında yeniden ürettikleri anlaşılır. Bu nedenle toplumsal tabakanın hangi basamaklarından devşirilirse devşirilsin, intiharı ya da başka türlü terör yöntemini benimseyerek eyleme girişen teröristin, özelde bağlı olduğu bir grubun ya da cemaatin genelde Müslüman dünyasının iyiliği için ölüme gitmeye ikna edilmesinde bu olgu önemli rol oynamaktadır.²⁶

Öte yandan İslam coğrafyasında bilhassa Arap Ortadoğu'sundaki verili yönetimlerin baskıcı karakteri, kanun çerçevesinde belirlenmiş demokratik protesto ve muhalefet biçiminin olmayışı, basının sesinin kısılması gibi faktörler, sosyo-ekonomik ve siyasal hedeflerine ulaşmak için İslam adına terö-

²⁴ Ayoob, "Political Islam", s. 2

²⁵ Dinci terörizmin sosyo-ekonomik ve siyasal kökleri için bkz: Anwar Alam, "The Sociology and Political Economy of Islamic Terrorism in Egypt", *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15 (4), Winter 2003, s. 114-142

²⁶ M. Belge, "Yoksulluk ve Yoksunluk", *Radikal*, 20.07.2005.

rist yöntemleri kullanan İslamcı militan grupların sayısını artırmaktadır. Bu militan İslamcı hareketler, sekteryan bir yapılanma tipinde gelişme gösterdiklerinden, dini metinlerin bağlamından çok literal anlamları üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Bu bakımdan dini metinleri yorumlamaları, dar görüşlü, dışlayıcı, yalnızca kendilerinin dini hakikati temsil ettiklerine inandıkları bir çevre içerisinde cereyan etmektedir.²⁷ Ayrıca bu hareketler sekt tipi karakterde olduklarından kendi dışındaki dini otoriteler ve din anlayışlarına pek itibar etmemekte, dini metinlerin literal anlamlarına dayanarak ideolojilerini temellendirmektedirler. Bu sebeple grup içerisinde sembolik etkileşim yoluyla üretilen dinsel yorumlara bağlanan, ancak iyi bir din eğitimi almamış olan bu dinci militanlar, dar bir grup çerçevesinde sosyalleşmekte ve giderek radikalleşmektedirler. Sosyal olayların birçok nedenleri olabileceği ve bu sebepten dolayı tek girdili açıklamalarla sağlıklı sonuçlara ulaşılamayacağını belirttiikten sonra, İslam'ın terörizmle özdeşleştirilemeyeceğini ancak, dinin de bu tür eylemlerde bulunanları manipüle etmek üzere kullanıldığını ifade etmek gerekir.²⁸

Bütün bu gelişmeler siyasal İslam, İslami köktencilik ya da İslamcılık olarak bilinen ve giderek İslam dünyasında yayılan bir hareketin gelişmesine katkı sağlamıştır. Buna göre siyasal İslam ya da İslamcılık, İslamiyet'i bir din ya da inanç sisteminden ziyade siyasal bir ideoloji olarak tanımlama girişimidir.²⁹ Radikal dinci ideolojiler, dini-kültürel, siyasal ve sosyo-ekonomik köklere sahip olarak siyasal ve sosyal meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylece, lider rolündeki İslamcı ideologlar vasıtasıyla mümkün olduğu kadar kendi dışındakilerle bağlarını koparmaları telkin edilen ve dini ideoloji adına

²⁷ Sekteryan dini tipoloji için bkz: K. Roberts, "Religion in Sociological Perspective", Wadsworth Publishing Company, California, 1990, s. 154

²⁸ M.Juergensmeyer, Terror in the Mind of God, University of California Press, 2000, s.10

²⁹ Ayoob, " Political Islam", s. 1-14

22•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

terörist faaliyetlere girişen bu eylemciler,³⁰ Batılı etkilerden İslam dünyasını kurtarma mücadelesinde ahlakçı ve kültürel tavır içerisinde siyasal faaliyetlerini meşrulaştırmak istemişlerdir. Aslında batı ile teması en fazla teknolojik ve bilimsel alanla sınırlayan bu tür İslamcı hareketler, kültürel ve moral değerler anlamında geliştirdikleri dini ideoloji çerçevesinde bir yandan destek tabanlarını gerçekleştirmeye çalışırken, bir yandan da bağlılarını kapalı etkileşim alanlarında radikalleştirilmektedirler.

İslamcılık kavramı, başlıca radikal Mısırlı İslamcı ideolog Seyyid Kutub (1906–1966) ve Müslüman Kardeşler örgütünün kurucusu Hasan el-Benna (1906–1949)'nın düşüncelerinden ve cihat kavramına ilk sistematik olarak yaklaşan Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılması için mücadele eden bir başka İslamcı yazar Mevdudi (1903-1979)'nin fikirlerinden etkilenecek ortaya çıkmıştır. Şüphesiz İbn Teymiye'nin, dini kuralları uygulamayan bir yönetimi devirmek için şiddete başvurmayı salık veren cihat kavramsallaştırması çerçevesinde siyasal İslam'ın ana hedefi, İslami bir devlet kurma biçiminde özetlenebilir.³¹

İslam aleminde radikal akımlara ve küresel cihatçı ideolojiye giden tarihi ve lokal yollar iyi incelendiğinde, bunlar üzerinde bir yandan kendi şartlarını yansıtan çeşitli mikro İslamcı köklerle, diğer yandan da Orta Arabistan'da Muhammed b. Abdi'l-Vahhab (1703–1792) tarafından kurulan Selefiyeci ideolojiye oturtularak bir Arap-İslam devletinin kurulmasında etkili olan Vahabilik hareketinin ve Hint-alt kıtası İslamcılığının izleri görülür. Aslında İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerden birçok kimsenin 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Hameyn'de meskun, daha çok Hanbeli ekole mensup ulemanın ders halkalarına katılarak bunlarla etkileşime girdiği ve bölgesine dön-

³⁰ Belge, "Yoksulluk..", Radikal, 20.07.2006.

³¹ Bennett, The Concept of Violence, s. 44-46

dükten sonra da saf ve arındırılmış ilk İslam'a dönüş yönünde faaliyetlere giriştikleri bilinmektedir.

Mısır orijinli İslami modernizm de Ezher'de dini eğitim almak üzere gelenler vasıtasıyla İslam dünyasının çeşitli yerlerine taşınmıştır. Öte yandan Seyyid Kutub, Hasan el-Benna ve Mevdudi gibi Orta Doğu ve Hint-alt kıtasında sömürgecilik deneyimi çerçevesinde yetişmiş İslamcı ideologların kitapları 1980'li yıllara kadar çeşitli dillere tercüme edilerek tüm İslam dünyasına yayılmış ve buralarda çekirdek militan kadroların oluşumunda etkili olmuştur. Böylece, Vahabiliğin sosyal ve kültürel muhafazakarlığı ile Kutub ve Mevdudi çizgisindeki siyasal radikalizmin birleşmesi siyasal İslam'ın militan versiyonunu üretmiştir.³²

Nitekim ülkemizde 2003 yılında kanlı terör eylemini gerçekleştiren teröristlerin yargıya intikal etmiş ifadelerinde El-Kaide ve türevleri olan radikal dinci terör örgüt liderlerinin ve ideologlarının neo-Selefiyeci yazıları ve söylemlerinden etkilendiklerini belirtmeleri, İslam adına yapılan terör vahşeti üzerinde dini ideolojinin etkisini göstermesi bakımından dramatik bir örnektir. Bu münasebetle ideolojilerin süprem değerlerle ilişkilendirilmeleri sonucu terörizmin çok tehlikeli bir boyut kazanacağını belirtmekte yarar vardır. Geride bıraktığımız asrın son 10'lu yıllarında kitle iletişim teknolojisi devriminin etkisiyle, ilkin lokal mahiyette olan ancak Rus-Afgan savaşından sonra evrensel ölçüğe taşınan ve 11 Eylül 2001 olayları ile doğruğa tırmanan dini motifli terörist eylemlerin tüm dünyayı terdirgin ettiği acı bir gerçektir.

Radikal Oluşumların İslamî Dili

Başta Bush ve Blair olmak üzere Batılı liderlerin terörizmle küresel boyutta giriştikleri mücadelenin İslam dini ve Müslümanlara karşı bir saldırı olarak anlaşılmaması gereği yönündeki demeçleri, Batı dünyasında daha önce değindiğimiz

³² Ayoob, "Political Islam", s. 4

24•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

ön yargı kalıpları çerçevesinde ortaya çıkan İslam karşıtı çeşitli görüşleri pek fazla gizleyememiştir. Bu yolda atılan politik adımlar ve verilen demeçler bağlamında bu görüşler, terörizme karşı savaşın haçlı seferleri gibi algılanması, Batı Medeniyetinin İslam Medeniyetinden üstün olduğunun belirtilmesi ve İslam'ın bir din olarak terörizmi beslediği şeklinde üç başlık altında toplanmıştır.³³ Dinci terörizmin temel nedenleri arasında sayılan Arap-İsrail çatışması gibi siyasal nedenler; Batı'nın kültürel yönden dünya egemenliğine karşı çıkma gibi nedenler; yabancılaşıma, yoksulluk, yoksunluk, gibi sosyal nedenler üzerinde şüphesiz durulmalıdır.³⁴ Ancak radikal İslamcı hareket liderlerinin kullandıkları dini söylemle taraftarlarını siyasi yönden motive etmeleri, konunun bu boyutu üzerinde de ciddi olarak durulmasını zorunlu hale getirmektedir

Radikal İslamcı gruplar dini stoktan elde ettikleri kavramları kendi ideolojik yönelimlerine göre yeniden yorumlayıp güncelleştirerek şiddeti meşrulaştırmışlar ve taraftarlarını istedikleri yönde güdülemeyi başarmışlardır. Buna göre birçok İslamcı terörist grup, İslam dünyasının bugünkü geri kalmışlığını, İslam'ın temeli olarak gördükleri cihadı, ihmal etmelerine bağlamışlardır. Başarının yolunun silahlı mücadeleden geçtiğini ve Müslümanlıktan uzaklaşmış saydıkları yöneticilerini iktidardan uzaklaştırmak için şiddete başvurarak terörist eylemi dini bir görev sayan radikal hareketler bilhassa gençleri kötü emellerine alet etmişlerdir. Öte yandan çeşitli isimler altında örgütlenen İslamcı oluşumlar, modernleşme adına her türlü yeniliği bidat kapsamında değerlendirmişler, bunları bilerek ya da bilmeyerek benimseyenlerin dinden çıkmış olduk-

³³ A. Saikal, "Islam and the West: Conflict or Cooperation?", Palgrave Macmillan, 2003, s. 14-15

³⁴ S. Bar, "The Religious Sources of Islamic Terrorism", Policy Review, 125 June/July 2004, s. 27-38; Ayrıca Radikal gazetesi yazarlarından Nuray Mert'in din ve terör hakkındaki yazılarına bkz. "İslamcı Terör' Terörü", 25.11.2003; "İslami Tehdit Var mı?", 4.12.2003; "Komplo Teorisi ve Terör", 2.12.2003.

larına hüküm vererek cihadın alanını genişletmişler, herkesi terörün hedefi haline getirmişlerdir.

Faaliyetleriyle ülke içerisinde halkın büyük çoğunluğunun tepkisini çeken teröristler taktik değiştirip dış hedeflere yönelmişler, İslam dünyasının çeşitli şekillerde batı'nın hem fiziki hem de kültürel bakımdan istilasına uğradığını dile getirip mücadelelerinin Müslümanları Batı'nın her türlü istilasından kurtarmaya yönelik olduğunu belirtmişler ve geniş halk kitleleri arasında nüfuzlarını artıma yoluna girişmişlerdir. Bu bakımdan bir yandan klasik cihat söylemine dört elle sarılarak bu yolda mücadelenin her Müslüman üzerine farz olduğunu, bir yandan da neo-cihatçı dediğimiz bir anlayışı benimseyerek yönetimleri devirip yerine din devleti kurmayı amaçlayan bir silahlı örgütlenmenin şart olduğunu her fırsatta belirtmek suretiyle terörist faaliyetlerini meşrulaştırmaya ve bu suretle de halkı mobilize etmenin mümkün olabileceğine inanmışlardır. Ayrıca, gerçek Müslümanları, din kurallarına dayandırılmayan siyasal sistemle mücadele edenler olarak vasıflandıran bu militan dinci örgütler, terörizmi meşrulaştırma yolunda sembolik anlamlarla yüklü geleneksel tekfir, cahiliye, darü'l-İslam, darü'l-harp, cihat, hakimiye gibi tarihsel, toplumsal arka planı çerçevesinde geliştirilmiş dinsel kavramları kendi anlayışları doğrultusunda yeniden yorumlayarak bunları, halkı istismar edebilecekleri dinsel ideolojilerinin temel oluşturucuları haline getirmişler böylece statükoya meydan okumak istemişlerdir.³⁵

Militan İslamcı akımlar, tüm toplumu cahiliye kapsamında değerlendirerek³⁶ şiddetin meşru hedefi haline getirmekte, kimisi de sadece yöneticileri, rejimleri ve bunların destekçilerini hedef almaktadır. İslamiyet'ten önceki dönemi vasıf-

³⁵ D. Zaidan, "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 30 (1), 2003, s. 47

³⁶ Kutub'a özgü cahiliye kavramsallaştırması hakkında bkz: T. Butko, "Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam", British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 31 (1), May 2004, s. 48-49

26•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

landırmak üzere kullanılan cahiliye kavramı, daha sonraki her bir dini hareketin buna Hıristiyanlıkta dahil yalnızca kendisinin dini hakikati temsil ettiğini, kendilerinden olmayanların ya da kendilerinden önceki dönemin cahiliye olduğunu iddia etmişlerdir.³⁷ Radikal İslamcı hareketlerde bu görüşün benimse-nip kökleşmesinde, yaşamının ilk 40 yılını cahiliye dönemi ola-rak değerlendirip,³⁸ bu dönemde edindiği bilgileri İslam dışı sayan ve bu tür bilgi ve bilgi kaynaklarıyla mücadele etmeyi dini bir görev olarak değerlendiren Mısırlı radikal İslamcı ideo-log Seyyid Kutub'un görüşleri etkili olmuştur. Radikal grupla-rın cihat kavramı hakkındaki görüşleri, müdafaaya yönelik silahlı mücadele veya nefis mücadeleleri biçimindeki gelenek-sel anlamının ötesinde devleti ele geçirmek maksadıyla şiddet içeren saldırgan tutumun ifası şeklindedir. Esas itibariyle mili-tan İslamcı gruplar cihadı, tüm inançsızlara hatta görüşlerini paylaşmayan, dolayısıyla dinden dönmüş olarak gördükleri Müslümanlara karşı, hilafet kuruluncaya kadar devam edil-mesi gereken bir araç olarak Müslümanlar üzerine farz olan dini bir vecibe şeklinde yorumlamışlardır.³⁹

Kökleri İbn Teymiye'ye uzanan Vahabi-Selefi fanatikler, radikal İslam'ı beslemiş ve buradan da köktendinci gruplar kendilerini gerçek bir halifenin liderliği altında, dini kuralların uygulandığı evrensel bir topluluk oluşturmak için mücadeleye girişen gerçek İslam'ın öncüleri olarak görmüşlerdir. Aşırı İslamcı militanlar otoriteyi ele geçirme mücadelelerinde meşru saldırı araçları olarak gördükleri şehitlik ve intihar bombacılı-ğını şehitlikle bir görerek terörizmi dini temele yerleştirmek istemişler, kutsal olmayan amaçlar için İslam'ı kullanmışlar-

³⁷ Bennett, "The Concept of Violence", s. 45

³⁸ Calvert, "The Mythic Foundations of Radical Islam", s. 40

³⁹ Cihatla ilgili olarak bkz: M. Knapp, "The Concept and Practice on Jihad in Islam", *Parameters*, 33 (1), Spring 2003, s. 82-95; C. Bennett, "The Concept of Violence, War an Jihad in Islam, Dialogue and Alliance", 18 (1), Spring/Summer 2004, s. 31-56

dır.⁴⁰

İran devriminin ideologlarından olan Ali Şeraiti, şehitliği pasif bir durumdan, aktif bir biçime kaymada seferber edici bir güç olarak görmüş, bunu her yerin Kербela, her ayın Muharrem, her günün Aşure olduğunu belirten söylemi ile yüceltmışlerdir. Bu kavramlar Lübnan'da Hizbullah örgütü ve Filistinli militan İslamcı gruplar (Hamas., El-Cihat) ve daha sonra bin Ladin ve El-Kaide ve türevleri olan Sünni örgütler tarafından iç ve dış hedeflere karşı yönlendirilen saldırılarda yoğun bir biçimde kullanılmaya başlamıştır.

Radikal İslamcı ideolojilerin ya da küresel cihatçı ideolojinin oluşum ve gelişmesinde bu grupların liderlik kadrolarının söylem, demeç ve fetvalarının yanı sıra başta Suudi Arabistan olmak üzere diğer Orta Doğu Arap ülkelerinde etkili olan ulema arasında intihar terör eylemlerinin meşruluğu hakkında bir konsensüs olmamasına karşın, giderek bu hareketin mazur görülebilir olduğu yönünde bir gelişmenin varlığı da verilen vaazlar ve fetvalarla anlaşılmaktadır. Böylece intihar eylemleri, şehitliğin geleneksel anlamından tamamen uzaklaştırılmış olarak onunla eş değer yapıp meşrulaştırılmasıyla dini terörizm çok tehlikeli bir boyuta taşınmış ve din siyasal istismarın bir vasıtası haline getirilmiştir.

Türkiye Cumhuriyet'inin kurucusu ulu önder Atatürk, Sıffin savaşında Muaviye'nin askerlerinin Kur'an-ın sayfalarını mızrakların ucuna dikerek dini siyasete alet ettiklerini, bundan böyle müstebit hükümdarların münafık, menfaatlerine düşkün habis ve imansız hocalara kendi lehlerinde siyasal içerikli fetvalar verdirerek yüce dinimizi bozduklarını⁴¹ veciz bir şekilde dile getirmekte ve din istismarcılığının toplum sağlığı üzerinde yapacağı tahribatla ilgili çok önemli tespitlerde bu-

⁴⁰ Esposito, "Unholy War...", s. xii.

⁴¹ S. Kantarcioğlu, "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Programlarında Kültür", Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 105

lanmaktadır.

Dini siyasete alet ederek insanlık dışı cinayetlere girişmek ve değerli bir varlık olan insanlar arasında korku ve endişe yaymak, kısacası dini içerikli terörizm belasından kurtulmak için kısa vadede asker tedbirlere başvurmanın yanısıra, radikal dinci oluşumların çarpıttıkları dini söylemin, ruhuna uygun biçimde yorumlanması, uzun vadede alınması gereken dini-kültürel tedbirlerden biri olarak düşünülebilir. Tarihsel ve toplumsal şartların bir ürünü olarak ortaya çıkan siyasal gelişmeler bağlamında üretilen ne Sünni Hilafet teorisi ne Şii İmamet teorisi⁴² ne de her iki kesimdeki çeşitli varyasyonlarıyla cihat teorisi dinin bir parçası ya da kuralı olamayacağı gibi belli tarihi dönemlerde karşılaşılan perakende konuları çözmek üzere ileri sürülen çözüm önerileri de bugün için Müslümanların beklentilerine cevap verebilecek durumda değildir. O halde dini, bir ahlak, din ve inanç sistemi olarak görüp, bu kurumun asli anlamında uzmanlaşmış, dinle siyaseti birbirine karıştırmayan ve toplumsal hayatı dinle düzenleme yerine, çözümün bilimsel verilere bırakılması gerçeğini kabul eden, donanımlı, bilgili, nitelikli, modern dünyadan haberdar din adamlarının Kur'an hakkında sağlıklı yorum yapabilmesi ve düşünce üretebilmesi mümkündür.

Siyasal İslamcı oluşum ve örgütlerin anlayışları hilafına, cihadın Müslüman olan ve olamayanlara karşı yönlendirilen bir kutsal savaş olmadığını ve Hz. Muhammed'in ifadesiyle bir nefis mücadelesi olduğunu ve bireyin doğruluk, dürüstlük, hoşgörü, adalet, çalışkanlık, insan hakkı gibi değerleri içselleştirmesi yönünde bir gayret olarak değerlendirilmesinin altı çizilmelidir. Çünkü İslam dini, bireysel inanç güdüsüyle ganimet beklentisiyle, ya da İslami bir topluluk oluşturma, intikam duygusu gibi başka istek ve taleplerle savaşı veya herhangi bir şiddet kullanımını yasaklamıştır.

⁴² M. Yılmaz, "Mezhep Fanatizmi", Hürriyet, 3 Mart 2006,

Müslüman olsun veya olmasın insanların fiziksel güvenliklerini ve kamu sağlığını bozucu ve tehdit edici her türlü eylemin, bu arada teröre yönelik intihar saldırılarının bağışlanması mümkün olmayan büyük günah olduğunun belirtilmesi⁴³ ve bu tür eylemlerde bulunanların ebedi olarak cehennemde kalacakları hususu her fırsatta dile getirilmelidir. Aynı şekilde terörist faaliyetlere yönelik her türlü kaynağın ve mali desteğin ve din adamları tarafından yapılan vaazlarla, verilen demeçlerle bu akımlara bir sempati oluşturma gayretlerinin, bizzat bunlara katılmak anlamına geleceği ve büyük bir insanlık suçu olarak affedilmesi mümkün olmayan büyük günah olduğu daima hatırdta tutulmalıdır.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda insanlığın karşısına çok ciddi bir tehdit olarak dikilmiş olan dini terör, anti-modernist, anti-demokratik ve anti laik tavırlar sergileyen, ulus-devlete tepkisel karşıtlığı içeren siyasal İslamcı veya dini motifli radikal oluşumlar gibi çeşitli kategoriler altında örgütlenen dini hareketler, demokratik laik Cumhuriyet'e karşıdırlar. O halde bu tür hareketlerin kamu sağlığını tehdit edici faaliyetlerinin ve radikal İslamcı hareketlerin ve bunların uzantısı olan dinsel terörün üstesinden gelebilmek için güçlü bir demokratik, laik ve sosyal hukuk devletinin varlığına ihtiyaç vardır.

Atatürk öncülüğünde Cumhuriyet'in elit kadrosunun tizlikle takip ettiği din politikası çerçevesinde Cumhuriyet'in temel değerleri arasında yer alan laiklik prensibi çerçevesinde Türkiye'de İslamcı akımlar pek gelişme imkanı bulamamışlardır. Özelde Orta Doğu'da, genelde İslam coğrafyasında, İslamcı hareketler etrafında örgütlenen siyasal muhalefet, eğitim ve hukuk alanında ikili bir yapı ortaya çıkararak reformcu çabaları engellemiştir. Böyle bir dual yapıda ve dinin, siyasetin aracı haline getirildiği ortamlarda, her türlü siyasal dinci oluşumların serpilip gelişmesi için uygun zemin var demektir. Ulusu

⁴³ Bu konuda "...kendinizi öldürmeyiniz" mealindeki Nisa Suresi 9. ayet örnek olarak verilebilir.

30•Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

ve toprağıyla bölünmez bir bütün olan Türkiye Cumhuriyetini yıkıp yerine din esasına dayalı bir devlet ve toplum kurmayı amaçlayan siyasal ve dini oluşumlarla etkili mücadele yolu, toplumda ikili yapıya fırsat vermeyen böylece dini muhalefeti engelleyen ya da faaliyetlerini cılız bırakan reform programlarının kararlılıkla uygulanmaya devam edilmesi laikliğe dayalı cumhuriyetçi değerlerin ulus-devlet modeli çerçevesinde tüm kurum ve kurallarıyla yaşatılmasından geçmektedir.

Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

Prof.Dr. H.Ezber BODUR*

Terörizmi; sosyal ve siyasal hedefler uğruna, yönetimi, halkı veya toplumun herhangi bir kesimi üzerinde yılgınlık yaratmak ve korkuyu kalıcı kılmak için cana ve mala karşı meşru olmayan güç ve şiddet kullanmak biçiminde tanımlayabiliriz. O halde terörizm, ister meşru otoriteye karşı, isterse bunu devirip yerine kendi meşru olmayan otoritesini kurmaya yönelik olsun, siyasal mesajı iletmek ya da siyasal amaçlarını topluma dayatmak suretiyle kurban seçilen kesimden daha geniş bir topluluğu korkutup sindirerek nüfusun belli bir bölümünde davranış değişikliği husule getirmek için tehdit veya şiddet kullanımı olmaktadır.¹

Amerika Birleşik Devletleri'nin ekonomik ve askeri gücünün sembolleri olan binalara karşı 11 Eylül 2001'de gerçekleştirilen korkunç saldırıların faileri olan teröristlerin, halkının çoğunun Müslüman olduğu Arap dünyasından olması ve bu insanlık dışı saldırıların din adına gerçekleştirilmesi, din ve terör etrafında yoğun bir tartışmanın başlamasına neden olmuştur. Ayrıca İslam adına terör eylemine girişilmesi ya da silahlı mücadeleye ve şiddete başvuran radikal İslamcılığın insanlık için ortak bir tehdit olarak algılanması, dikkatleri bilhassa son 30 yıldır Mısır ve Filistin gibi Arap Orta Doğusunda görülen Müslüman Kardeşler ve bunun türevleri, Hamas, Hizbullah gibi lokal mahiyetteki radikal İslamcı terörizm fenomeninden bunların ürettiği küresel İslami terör olgusuna çekmiştir.² Daha doğrusu siyasi ve akademik çevrelerce yapılan ça-

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ A.Garrison, "Terrorism: The Nature of Its History", *Criminal Justice Studies*, Vol. 16 (1), 2003, s. 39; Y.Primakov, "World Challenged: Fighting Terrorism in the Twenty-First Century", *Brookings Intimations*, Washington, 2004, s. 20-29.

² Bkz: J. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, 2003.

32▪ Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

lışmalara paralel olarak medyada çok sık görülen radikal İslamcılığın din adına silahlı mücadeleye girişmesi olgusu ve şiddete başvurması, terörizm ve İslam konusunda yoğun tartışmaların, yorumların, açıklamaların yapılmasına neden olurken bir bakıma din terör ilişkisinin yönünü de belirlemiştir.

Dini Terörizm Fenomeni

Aslında din ve siyaseti kimlikle birleştiren, devletleri ve toplumları kendi din anlayışları etrafında oluşturdukları ideolojik temele göre biçimlendirmeye çalışan radikal İslamcı oluşumların 11 Eylül'e giden süreçte lokal mahiyette, daha çok iç ve dış şartların sonucunda düşman olarak algıladıkları hedeflere karşı canlı bombalar kullanarak ya da farklı biçimlerde terörist faaliyette buldukları bilinmekteydi. Bu çerçevede bilhassa Arap dünyasındaki rejimlerin genelde otoriter ve anti-demokratik bir yapıda oluşları ve geleneksel olarak İslam'ın bu toplumlardaki hakim konumu, İslamcı hareketleri, sosyo-ekonomik ve siyasal hedeflerine ulaşmada söylemlerini haklılandırma hususunda İslami gelenekten seçilmiş unsurları kullanmak suretiyle muhalefette alternatifsiz bırakmaktadır. Genelde silahlı mücadele anlayışını benimsemiş olan radikal İslamcılığın, Arap dünyasının kendi iç sosyo-ekonomik, siyasi, dini ve kültürel problemleri çerçevesinde dışsal faaliyetlerin de etkisiyle geliştirdiği ideolojik söylemleri, taşıdığı dini renk tonuyla, İslamcı boyutun öne çıkmasına neden olmuştur. Böylece lokal dinamikleri ve çevresiyle, sosyo-ekonomik ve politik faktörlerin bir kombinasyonu bağlamında, geleneksel İslami kaynaklardan devşirdikleri kavramların kendi anlayışları çerçevesinde yorumlarıyla halkı mobilize etmek isteyen militan İslamcı hareketler, meta-anlatılara yada altın çağ gibi mitsel referanslarla daha bir İslamcı görünüm elde etmek istemişlerdir.³

³ M. Gnapp, "The Concept and Practice on Jihad in Islam", Parameters, Vol. 33 (1), Spring 2003s. 82-94

Böyle bir süreçte 11 Eylül saldırıları bir yandan terörizmi İslam'la ilişkilendiren çok sayıda yazının yayınlanmasına bir yandan da İslam ve Müslümanlar hakkında öteden beri var olan ön yargı kalıplarının pekişmesine katkıda bulunmuştur. Nitekim İsveç'te yapılan bir araştırmada, üçüncü dünya ile ilgili medyada verilen haberlerin %25 civarında olduğu ve bunun %85'nin İslam ve şiddet konusunun oluşturduğu belirtilmiş, medyanın İslam ve çeşitli şiddet formları arasında bağlantı kurmada çok önemli rol oynadığı ve medyanın kamuoyunda İslam hakkında ön yargıların oluşmasındaki payının yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.⁴

Öte yandan tüm dinler hakkında objektif bilgilerin verildiği iddia edilen Batı'daki ders kitaplarında İslam konusu, Hıristiyan dünyasında ön yargılı genel İslam imajını yansıtacak biçimde özenle seçilen konular ve okuma parçaları ışığında ele alınarak İslam'a karşı güçlü bir negatif tutum sürdürülmüştür. Bu çerçevede İslam, fatalistlik, fanatik, şiddet yanlısı, baskıcı, dışlayıcı, saldırgan olarak resmedilmiş, kadının rolü, had cezaları, cihat, şehitlik, darü'l-harp, darü'l-İslam, insan hakları konularında yanlış değerlendirmelerle klasik oryantalist söylem yeniden gündeme getirilmiştir.⁵ Bu bağlamda kimi ilim adamlarının oryantalist bakış açısından terör eylemleri ile ilgili değerlendirmeleri, klasik İslami kavramlar olarak darü'l-İslam ve darül'-harp ikiliği üzerinde temellendirilerek tüm hayatı kapsayan kurallar bütünü olarak değişmeyen bir İslam anlayışı ortaya konulmuştur.⁶

Batılı medyada İslam, ya İhvan-ı Müslimin, Cemaat-i İslami, Rabita gibi İslamcı hareketlerin ideologlarının söylemler-

⁴ J. Otterbeck, "The Depiction of Islam in Sweden", *The Muslim World*, Vol. 92, Spring 2002, s. 150-151.

⁵ Otterbeck, *The Depiction of Islam*, s. 153

⁶ Bu konuda örnek olarak bkz: B Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, The Modern Library, New York, 2003; B. Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

34• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

rine ya da katı Vahabilik esaslarına dayandırılmaktadır. Böylece Hıristiyan din adamları, aydınlar, medya, popüler kültür ürünleri, akademik çevreler, siyasetçilerin görüşleri, Batılı seyahatlerin İslam alemine yaptıkları seyahatlerle ilgili gezi notları ve kitaplarda İslamiyet ve Müslümanlar hakkında verilen yanlış bilgiler, negatif imajın gelişmesine katkıda bulunmuştur.⁷

Böylece bu geleneksel kavramsallaşma çerçevesinde İslam'ın yapısında Müslüman olmayanlara karşı bir düşmanlığın olduğu belirtilerek Batı medeniyeti ile İslam arasındaki kompleks ilişkinin çatışmacı bir karakter taşıdığı vurgulanmıştır. İslamcı teröristlerin eylemlerine bakarak İslam'ın terörle özdeşleştirilmesi yönünde bir genellemenin yapılması, Hıristiyan, Musevi ya da başka bir dine mensup olanlar arasında da teröre bulaşanların olabileceği göz önünde bulundurularak, nasıl ki bir Hıristiyan ya da Musevi terörizminden söz edilmesi mümkün değilse İslam'ın da terörizmle bir tutulamayacağı belirtilmelidir. Hatta din ve terörizmin tarih boyunca kimi zaman birlikte hareket ettiği, bunun tarihinin de bir Musevi grubunun milattan önce 66-72 tarihinde Romalılara karşı terörist kampanyaları yürüttüğü 2000 yıl öncesine kadar gerilere uzandığından söz edilmektedir.⁸ Ancak bu tür bir yaklaşma, hiçbir Hıristiyan veya Musevi dinine mensup olanın kendi dini adına terör eylemine girişmediğini, buna karşılık kendisinin Müslüman olduğunu ifade eden teröristin eylemlerini İslam adına gerçekleştirdiğini açıkça belirttiği ifade edilerek karşı çıkmaktadır.

Lewis, dehşet verici 11 Eylül terör olaylarının, İslam hakkındaki sınırlı ve yanlış oryantalistik çalışmalarla, bunlara karşı müdafaacı tutumlarıyla bu ön yargıları pekiştirmekten başka işe yaramayan Müslümanların tepkisi şeklindeki gelişmelere ilaveten mevcut popüler ve siyasal kültür ürünlerini teşvik ederek İslam ve terörü kolayca birbirine bağlayan yazıla-

⁷ Otterbeck, "The Depiction of Islam", s.154-155

⁸ Garrison, "Terrorism...", s. 44

rın sayısını artırmıştır. Hele dini şevk ve heyecanı ağır basan, ideolojik yönelimli türedi yazarların magazinsel boyutta konuyu ele almaları, neredeyse terörün tek adresi olarak dini göstermekte bir konsensüs oluşturmuştur. Şüphesiz bu konudaki bütün çalışmaları, klasik oryantlizmin basmakalıp söylemini yeniden ısıtıp, bunu tüketmeye hevesli ve hazır bir topluluğa sunma biçimindeki bir değerlendirmenin yanlışlığı da ortadadır. Bu verili ve incitici trende ve sansasyonel ürünlerin baskınlığına rağmen terörizmin tüm boyutlarını objektif biçimde ele alan, insanlığın bu belaya niçin maruz kaldığını inceleyen ciddi, seviyeli ve bilimsel çalışmalar da yapılmaktadır.⁹

Her ne kadar 11 Eylül saldırılarından sonra gerek ABD başkanı Bush'un gerekse İngiltere başbakanı Blair'in terörizme karşı küresel çapta başlattıkları mücadelenin İslam'la ilgisinin olmadığı yönünde demeçler verseler de, İslam'la terörizmin özdeşliğini çağrıştıracak İslamcı terörle savaş bahanesi Batı medeniyeti ile İslam arasında eski bir gerilimin yeniden gündeme gelmesini sağlayacak, yukarıda kısmen değindiğimiz ön yargıları önlemek yerine giderek artıracaktır. Elbette her geçen gün daha da radikalleşen İslam tehlikesi ve tehdidine karşı önlemlerin alınması ve İslam adına teröre bulaşanların etkisiz hale getirilmesi ve terörizm belasından kurtulma yolunda ciddi adımların atılması gerekir. Hele aralarında farklılık gösteren hiç de monolitik bir görünüm arz etmeyen ve karmaşık yapı sergileyen militan İslamcı örgütlerin eylemlerini lokal düzeyden çıkararak global terör ağları yoluyla küresel boyuta taşımaları bu konuda alınacak tedbirlerin önemini daha da artırmıştır.

Amerika Birleşik Devletlerinin Orta Doğu'daki rolü ve istihbarat birimlerinin çeşitli bölgelerdeki terörist örgütleri denge unsuru olarak görüp alttan alta destekleme yönündeki politikaları çerçevesinde, Afgan-Rus (1979-1989) savaşında cihat

⁹ Aslad Abu Khalil, "The Islam Industry and Scholarship", Middle Eastern Journal, 58 (1), Winder 2004, s. 130-137

36• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

bölgesi olarak kutsallaştırılan Afganistan'da Ruslara karşı savaşmak üzere çeşitli Müslüman topluluklardan militanlar devşirildiği bilinmektedir. Rusların Afganistan'dan çekilmelerinin ardından buraya cihat yapmak üzere gelen savaşçılar ülkelerine döndüklerinde bir yandan kendi yönetimlerini İslam dışı sayarak devirip yerine kendi dinsel ideolojileri doğrultusunda bir İslam devleti kurma ve Batı etkisini yok etme uğraşısında, silahlı mücadele yolunu seçen çeşitli radikal İslamcı hareketleri örgütleyerek terörist faaliyetlere ivme kazandırmışlardır.¹⁰

İslam aleminde radikal İslamcı akımların 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren nüfuzlarını giderek arttırmalarından önce, İslam'ın içinde yenileşme girişimi ile ilgili uzun bir tarihi tecrübeye dayalı farklı oluşum tiplerini belirtmekte yarar vardır. Bu çerçevede radikal İslamcı söylemin bu geniş İslami bağlam içerisinde oluşan ve dönemlerinin şartlarına göre biçimlenen akımlardan etkilenerek doğduğunu söyleyebiliriz.

İslam'ın geleneksel coğrafi yayılmacılığı ve toplumsal nüfuzu biçimindeki eski içsel dinamik kalıpları bağlamında,¹¹ Ortaçağ ortodoks reform ve puritanik köktencilikğin prototipini oluşturan Hanbeliliğin müteakip siyasal İslamcı hareketlerin oluşumunda büyük payı vardır. Ortaçağda ve erken modern dönemlerde, çoğu kere her asrın başında bir müceddidin geleceği ve İslam'ı bidatlerden arındıracağı¹² şeklinde rivayet edilen bir hadis çerçevesinde birçok müceddit ortaya çıkmış, hatta kolonyal dönemlerde bu figür mehdi anlayışıyla birleştirilerek siyasi bir mahiyete büründürülmüştür.

Deniz taşımacılığının 17. yüzyıldan itibaren 18. ve 19. yüzyıllarda giderek daha fazla gelişme göstermesi, Müslüman-

¹⁰ Küresel radikal İslam'ın doğuşu ile ilgili bkz: D. Cook, Understanding Jihad, University of California Pres, Ewing, No. 1, 2005, s. 158

¹¹ Said Amir Arjomand, "Islam, Political Change and Globalization" Thesis Eleven, Number 76, February 2004, s. 10

¹² J. Clavert, "The Mythic Foundations of Radical Islam", Orbis, 48 (1), Winter 2004, s. 33

ların yabancı kültürlerle temasını kolaylaştırmış, uluslararası kültürel etkileşim İslam dünyasında gerilim, meydan okuma, uyuşmazlık, sürtüşme ve uyum süreçleri biçiminde çeşitli tepkilerin gelişmesine yol açmış, yenileşme yönünde dini oluşumları teşvik etmiştir.

Bilhassa 19. yüzyıl başında, Asya'da, Kafkaslarda ve kuzey Afrika'da neo-sufi hareketler olarak isimlendirilenler dahil, Sumatra ve Nijerya'da cihat hareketlerine şahit olunmuştur. Batı'nın siyasal ve kültürel meydan okumaları ile 19.yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında yüz yüze gelen İslam dünyasında bu sürece verilen tepkiler, ana hatlarıyla seküler modernizm, İslami modernizm ve İslami köktencilik biçiminde oluşmuştur.¹³ Bu tepkilerden biri olan dini modernizm, geleneksel ihyaçıların aksine, daha önce misli görülmemiş derecede etkili ve güçlü olan Batılı ülkelerin siyasal, ekonomik ve kültürel hakimiyeti çerçevesinde İslam'ın dünyevi güç olarak zayıflaması, Müslümanların "insanlık için ortaya çıkarılmış en iyi toplum" (3/110) olduğu yönündeki ayeti çok önemseyen reformcuları etkilemiştir. Böylece İslami modernizm biçimindeki tepki bağlamında, çeşitli İslami anlayışların inşa edilmesine şahit olunmuştur.

Batılı kolonyalist fetihlerin sonucu olarak deniz ticareti ve taşımacılığının genişleyip, yaygınlaşması, modernleşme ve sanayileşme gibi makro değişim süreçleri, Müslüman dünyanın periferisinde çeşitli dini hareketlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Aslında cihatçı ve mehdici karakteriyle Batılı kolonyalist fetihlerine karşı reaksiyoner olarak doğan, bunlara ve aynı zamanda ulus-devlet kurma yönündeki girişimlere karşı etkili bir savaş yürütmede bu hareketlerin önemli araçsallığını İslamcı ideoloji oluşturmuştur.

Batının bilhassa 19. yüzyılda siyasal-kültürel meydan

¹³ İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına verilen tepkiler hakkında bkz: T. Kuran, İslam'ın Ekonomik Yüzleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 160-162

38• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

okuması ile yüz yüze gelen ve geri kalmışlığının ayırdına vararak buna karşı çeşitli tepkiler geliştiren İslam dünyasında çeşitli isimler altında çoğalan dini hareketlerin belirginleşen siyasal yüzleri, siyasal İslamcılık olarak isimlendirilen dini hareketlerin alt yapısını hazırlamıştır. Nitekim soğuk savaş döneminde, Orta Doğu'da ideolojilerin egemen oluşu bağlamında, İslami geleneğin kültürel kodlarından çıkarılan imajlara dayandırılan İslami ideolojinin, uzlaşmaz bir İslam anlayışını şekillendirdiğine şahit olunmuştur.

Batılı İslamofobi bağlamının yanısıra bilhassa 11 Eylül travması ve dünyanın her yerinde bununla ilişkili terörist faaliyetler, İslam'ı radikal, şiddet yanlısı ve dışlayıcı konuma indirgemıştır. Ancak terörist örgütlerin kullandığı dini söylemin yol açtığı tahribat göz önünde bulundurulmak suretiyle Kur'an-ı yeniden düşünme ve yorumlama yönündeki istek ve çağrılar da dikkate alınmalıdır. Kur'an-ı yeniden düşünme ve anlamını¹⁴ tartışma geleneği 18. yüzyıldan beri üzerinde durulan önemli bir mesele haline gelmiştir. Aslında 11 Eylül'den sonra Müslümanlar inanç sistemleri ve dini kimlikleri hakkında medyada ve diğer kamusal forumlarda yoğun tartışmalarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu cümleden olarak İslam'ın demokrasi ile uyuşup uyuşmayacağı, insan hakları, kadının toplumsal rolü, İslam'ın bünyesinde siyasallık taşıyıp taşımadığı gibi çeşitli konular hararetli biçimde tartışılmaya devam etmektedir.

Dinin topluma göre yorumlanması ve toplumsal olana göre şekillenmesi, tabiri caizse Kur'an'ın metin (text) olmasının yanı sıra, bunun iletişim yoluyla açığa çıkan anlam zenginliği ve çeşitliliği yani yatay boyutunu oluşturmaktadır. Nitekim dinin, dinamik yaşayan bir olgu olarak toplumsal bütünün alt oluşturucularından biri olması, makro-toplumsal değişimlerden etkilenmesi ve bu doğrultuda yeni anlamlar kazanması

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, "Rethinking the Qur'an: Towards a Hermeneutics", *Islamochristiana*, 30, 2004, s. 25-45

demektir.¹⁵ Söz gelimi Kur'an'ın tedrici bir şekilde inmesini ve bazı ayetlerinin yeni durumlar karşısında neshedilmesini yirmi yılı aşkın bir süre içerisinde yaşanan değişim olgusuyla açıklamak, bundan sonra değişimin olmayacağı ve artık Kur'an'ın anlamının statikleşeceği şeklinde bir anlayışın düşünülmesinin imkansızlığı karşısında, daha sonraki yıllarda da toplumsala göre şekillenmesi devam edecektir, demektir. Bu konuda Ebu Zeyd¹⁶, İslam dünyasında geleneksel Kur'an araştırmalarında genel olarak ne tatbik edilen ne de kıymet verilen tarihsel eleştiricilik ve hermeneutik (yorumsama) yanında, semantik (anlama ait) ve semiyotik (gösterge bilim) gibi metodolojik yaklaşımları kullanmak suretiyle bir açılım sağlamıştır. O halde yeni metodolojik gelişmeler ışığında ele alınamayan Kur'an yorumlamaları ve açıklamaları iyi niyetli de olsa eksiklik içereceğinden ve belli bir yanlılığa yol açacağından bunların her zaman manipülasyon aracı olarak kullanılması riski gözden uzak tutulmamalıdır. Bu münasebetle Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili hükümlerinin tamamen toplumsal ve tarihi şartlar çerçevesinde ele alınması, bunlarla ilgili ayetlerin belli çevre ve muhit şartları ve dönemleri çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁷

Siyasal İslam'ın Evrimi

İslam, tarihsel süreç içerisinde çeşitli kullanımları çağrıştıran bir sözcük olmuştur. Bir anlamıyla İslam, inançlarıyla, ibadetleriyle, düşünceleriyle ve idealleriyle diğer monoteist dinler gibi evrensel bir dinin adı olmuş, bir başka bakımdan da tarihte belli bir medeniyeti belirtmek üzere kullanılmıştır. Bunların yanında, çok geniş coğrafyaya yayılmış sayısı bir milyardan üzerindeki İslam topluluğunun ismi olarak da İslam'dan söz edilmiştir.¹⁸ Öte yandan İslam dini kurum olarak monolitik

¹⁵ T. Alkan, "Dinde Değişim", Radikal, 8 Şubat 2006

¹⁶ Abu Zayd, "Rethinking the Qur'an...", s. 26

¹⁷ Bkz. F. Arabacı, "İslam'da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt III, Sayı 5, 2004, s. 1-16

¹⁸ Bkz. B. Lewis, "A Historical Overview", Islam and Democracy in the Middle

40• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

olmayıp çeşitli faktörlerin etkisiyle hangi dönemin ya da hangi çevrenin İslam'ı gibi sorulara muhatap olacak şekilde oldukça değişik oluşumlar biçiminde bir farklılaşmayı da tecrübe etmiştir. Fıkıh alimlerinin ve teologların meydana getirdikleri İslami anlayışlarla geleneksel İslam birbirinden ayrılmakta ve günümüzde köktendinci dediğimiz grup ve hareketlerden ya da modern bir fenomen olan siyasal İslam'dan söz edilmektedir.¹⁹ İşte tam bu noktada İslami köktencilik denilen bir İslami varyasyonla terör arasında bir ilişki gündeme gelmiş bulunmaktadır. Birbirleriyle yan yana gelemeyecek türden olan bu iki sözcük arasında bir ilişkinin mevcut olup olmadığı sorusuna, marjinal olsalar da radikal İslamcı gruplara mensup olan teröristlerin İslam adına eyleme giriştiklerini açıkça belirtmeleriyle hemen olumsuz cevap verip kestirip atmak çok sağlıklı gözükmemektedir.

Nitekim bu tür terörist eylemleri gerçekleştirenlerin gerek İslami arka planları gerekse terörist yetiştiren dinci terör örgütlerinde geliştirilen dinsel söylemi ve motifleri kullandıkları görmezlikten gelinemez. Tabi ki, Soğuk Savaş'ın sona ermesinden bu yana birçok Batılı gözlemci, mesela, bunlardan oryantalist B. Lewis, analizlerini klasik İslami ikili kavram olan darü'l-İslam ve darü'l-harp arasındaki eski çatışmanın gerginliği üzerine temellendirerek neredeyse İslam'ı köktencilik ile özdeş görme biçiminde bir ön yargının kökleşmesine katkıda bulunmuştur.²⁰

Kendi ideolojik sistemlerini uygulayabilecekleri bir toplum inşa etmek, inanç sistemlerini, tüm topluma empoze etmek için siyasal güce başvurmaya dini bir yükümlülük sayan

East, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, s. 208–219

¹⁹ Bkz: M. Ayoob, "Political Islam: Image and Reality", World Policy Journal, 21 (3) Fall 2004, s. 1–14

²⁰ B. Lewis, "The Roots of Muslim Rage", The Atlantic Monthly, 266 (3), 1990, s.47–60

radikal İslamcılar, geleneksel Selefiye hareketinin ilk, asli pür ve katıksız İslam formuna dönüş çağrısına ilaveten neo-Selefiye diyebileceğimiz ve kendilerinin ideolojik temelini oluşturan bu yeni anlayışla kendilerinden olmayanlarla mücadele etmeyi dini bir görev saymışlardır.²¹

İslamcılık ya da İslamcı köktencilüğün söylemini, Kur'an'ın 7. yüzyıldaki yorumuna dayanan ve daha çok Arabistan yarımadasının çevresel şartlarını yansıtan bir İslam toplumu oluşturma teşkil etmektedir. Bu bakımdan İslami köktenciler gerek kendi yönetimlerini gerekse tüm dünyadaki yönetim biçimlerini gayri meşru görmekte ve bunlarla mücadeleyi cihat kavramıyla dini bir emir haline getirmektedir.²² Böylece Batı'nın siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel etkilerini ilkin Orta Doğu'dan ve sonra tüm İslam dünyasından silmek ve dini prensiplere dayalı bir yönetimi gerçekleştirmek İslamcılığın ana hedeflerini oluşturmaktadır. Buna göre Militan İslamcı hareketler kendi kuracakları İslam devletinin darü'l-İslam'ı temsil ettiğini buna karşılık dünyanın geri kalanının ise darü'l-harp olarak her türlü saldırının meşru hedefi haline getirileceğine inanmaktadır.²³

Kökleri 19. ve 20. yüzyıllardaki sosyo-politik şartlara uzanan ve Batı ile İslam dünyasının askeri, siyasal, ekonomik, kültürel ve entelektüel etkileşiminin sonucunda meydana gelen siyasal İslam her ne kadar İslam dünyasını Müslümanlaştırma hedefine yönelik hareket ediyor gözükse de, İslamî milliyetçiliklere (İslamo-nasyonalizm) dönüşerek radikalleşmişlerdir.²⁴

²¹ Bkz: D. Zeidan, "A Comparative Study Selected of Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses", British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 30 (1), s. 43-80

²² İslamcılığın soy ağacı ile ilgili olarak bkz: L. Diamond, Islam and Democracy in the Middle East, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, s. 285-287

²³ C. Bennett, "The Concept of Violence, War an Jihad in Islam, Dialogue and Alliance, 18 (1), Spring/Summer 2004, s.38

²⁴ Ayoob, "Political Islam", s. 2

42▪ Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

Dini temelli şiddet ve terörün siyasal ve sosyo-ekonomik nedenleri yanında kültürel-dini kaynaklarının da olabileceği ve terörist eylemlerde bulunanların kaynak mobilizasyonu teorisi çerçevesinde dini yönden motive edildikleri bilinmektedir. Siyasal İslam fenomeni, sosyal faktörlere ilaveten, eğitimin artması ve kentleşmenin etkisiyle bunların bilincinde olma, onu protesto ve muhalefet hareketine dönüştürme gibi diğer değişkenleri hesaba alan daha karmaşık bir açıklamayı içerir. İslam coğrafyasında militan İslamcı grupların orijinleri ile ilgili sosyo-ekonomik açıklamaya dayalı yoksunluk teorisinin katkısı yanında, bu tür oluşumların meydana geldiği lokal çevrenin kendine özgü sosyal, ekonomik ve siyasal faktörleri ve ilişki ağları da dikkate alınmalıdır.²⁵ Buna göre, gerek İslamcı militanların arka planı, gerekse lokallik içeren radikal İslamcı oluşumlar hakkında yapılacak dikkatli bir gözlem sonucunda, bunların toplumla entegre olamamış, parçalar halinde yaşayan kabile ve mezhep kimliklerini dini ideoloji formu altında yeniden ürettikleri anlaşılır. Bu nedenle toplumsal tabakanın hangi basamaklarından devşirilirse devşirilsin, intiharı ya da başka türlü terör yöntemini benimseyerek eyleme girişen teröristin, özelde bağlı olduğu bir grubun ya da cemaatin genelde Müslüman dünyasının iyiliği için ölüme gitmeye ikna edilmesinde bu olgu önemli rol oynamaktadır.²⁶

Öte yandan İslam coğrafyasında bilhassa Arap Ortadoğu'sundaki verili yönetimlerin baskıcı karakteri, kanun çerçevesinde belirlenmiş demokratik protesto ve muhalefet biçiminin olmayışı, basınının sesinin kısılması gibi faktörler, sosyo-ekonomik ve siyasal hedeflerine ulaşmak için İslam adına terörist yöntemleri kullanan İslamcı militan grupların sayısını artırmaktadır. Bu militan İslamcı hareketler, sekteryen bir yapılanma tipinde gelişme gösterdiklerinden, dini metinlerin bağ-

²⁵ Dinci terörizmin sosyo-ekonomik ve siyasal kökleri için bkz: Anwar Alam, "The Sociology and Political Economy of Islamic Terrorism in Egypt", *Terrorism and Political Violence*, Vol. 15 (4), Winter 2003, s. 114-142

²⁶ M. Belge, "Yoksulluk ve Yoksunluk", *Radikal*, 20.07.2005.

lamından çok literal anlamları üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Bu bakımdan dini metinleri yorumlamaları, dar görüşlü, dışlayıcı, yalnızca kendilerinin dini hakikati temsil ettiklerine inandıkları bir çevre içerisinde cereyan etmektedir.²⁷ Ayrıca bu hareketler sekt tipi karakterde olduklarından kendi dışındaki dini otoriteler ve din anlayışlarına pek itibar etmemekte, dini metinlerin literal anlamlarına dayanarak ideolojilerini temellendirmektedirler. Bu sebeple grup içerisinde sembolik etkileşim yoluyla üretilen dinsel yorumlara bağlanan, ancak iyi bir din eğitimi almamış olan bu dinci militanlar, dar bir grup çerçevesinde sosyalleşmekte ve giderek radikalleşmektedirler. Sosyal olayların birçok nedenleri olabileceği ve bu sebepten dolayı tek girdili açıklamalarla sağlıklı sonuçlara ulaşılamayacağını belirttikten sonra, İslam'ın terörizmle özdeşleştirilemeyeceğini ancak, dinin de bu tür eylemlerde bulunanları manipule etmek üzere kullanıldığını ifade etmek gerekir.²⁸

Bütün bu gelişmeler siyasal İslam, İslami köktencilik ya da İslamcılık olarak bilinen ve giderek İslam dünyasında yayılan bir hareketin gelişmesine katkı sağlamıştır. Buna göre siyasal İslam ya da İslamcılık, İslamiyet'i bir din ya da inanç sisteminden ziyade siyasal bir ideoloji olarak tanımlama girişimidir.²⁹ Radikal dinci ideolojiler, dini-kültürel, siyasal ve sosyo-ekonomik köklere sahip olarak siyasal ve sosyal meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylece, lider rolündeki İslamcı ideologlar vasıtasıyla mümkün olduğu kadar kendi dışındakilerle bağlarını koparmaları telkin edilen ve dini ideoloji adına terörist faaliyetlere girişen bu eylemciler,³⁰ Batılı etkilerden İslam dünyasını kurtarma mücadelesinde ahlakçı ve kültürel tavır içerisinde siyasal faaliyetlerini meşrulaştırmak istemiş-

²⁷ Sekteryen dini tipoloji için bkz: K. Roberts, "Religion in Sociological Perspective", Wadsworth Publishing Company, California, 1990, s. 154

²⁸ M.Juergensmeyer, Terror in the Mind of God, University of California Press, 2000, s.10

²⁹ Ayoob, "Political Islam", s. 1-14

³⁰ Belge, "Yoksulluk..", Radikal, 20.07.2006.

44▪ Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

lerdir. Aslında batı ile teması en fazla teknolojik ve bilimsel alanla sınırlayan bu tür İslamcı hareketler, kültürel ve moral değerler anlamında geliştirdikleri dini ideoloji çerçevesinde bir yandan destek tabanlarını gerçekleştirmeye çalışırken, bir yandan da bağlılarını kapalı etkileşim alanlarında radikalleş-tirmektedirler.

İslamcılık kavramı, başlıca radikal Mısırlı İslamcı ideo-log Seyyid Kutub (1906–1966) ve Müslüman Kardeşler örgütü-nün kurucusu Hasan el-Benna (1906–1949)'nın düşüncelerin-den ve cihat kavramına ilk sistematik olarak yaklaşan Pakis-tan'ın Hindistan'dan ayrılması için mücadele eden bir başka İslamcı yazar Mevdudi (1903-1979)'nin fikirlerinden etkilene-rek ortaya çıkmıştır. Şüphesiz İbn Teymiye'nin, dini kuralları uygulamayan bir yönetimi devirmek için şiddete başvurmayı salık veren cihat kavramsallaştırması çerçevesinde siyasal İslam'ın ana hedefi, İslami bir devlet kurma biçiminde özetlene-bilir.³¹

İslam aleminde radikal akımlara ve küresel cihatçı ideo-lojiye giden tarihi ve lokal yollar iyi incelendiğinde, bunlar üze-rinde bir yandan kendi şartlarını yansıtan çeşitli mikro İslamcı köklerle, diğer yandan da Orta Arabistan'da Muhammed b. Abdi'l-Vahhab (1703–1792) tarafından kurulan Selefiyeci ideo-lojiye oturtularak bir Arap-İslam devletinin kurulmasında etki-li olan Vahabilik hareketinin ve Hint-alt kıtası İslamcılığının izleri görülür. Aslında İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerden birçok kimsenin 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Hameyn'de meskun, daha çok Hanbeli ekole mensup ulemanın ders hal-kalarına katılarak bunlarla etkileşime girdiği ve bölgesine dön-dükten sonra da saf ve arındırılmış ilk İslam'a dönüş yönünde faaliyetlere giriştikleri bilinmektedir.

Mısır orijinli İslami modernizm de Ezher'de dini eğitim almak üzere gelenler vasıtasıyla İslam dünyasının çeşitli yerle-

³¹ Bennett, The Concept of Violence, s. 44-46

rine taşınmıştır. Öte yandan Seyyid Kutub, Hasan el-Benna ve Mevdudi gibi Orta Doğu ve Hint-alt kıtasında sömürgecilik deneyimi çerçevesinde yetişmiş İslamcı ideologların kitapları 1980'li yıllara kadar çeşitli dillere tercüme edilerek tüm İslam dünyasına yayılmış ve buralarda çekirdek militan kadroların oluşumunda etkili olmuştur. Böylece, Vahabiliğin sosyal ve kültürel muhafazakarlığı ile Kutub ve Mevdudi çizgisindeki siyasal radikalizmin birleşmesi siyasal İslam'ın militan versiyonunu üretmiştir.³²

Nitekim ülkemizde 2003 yılında kanlı terör eylemini gerçekleştiren teröristlerin yargıya intikal etmiş ifadelerinde El-Kaide ve türevleri olan radikal dinci terör örgüt liderlerinin ve ideologlarının neo-Selefiyeci yazıları ve söylemlerinden etkilendiklerini belirtmeleri, İslam adına yapılan terör vahşeti üzerinde dini ideolojinin etkisini göstermesi bakımından dramatik bir örnektir. Bu münasebetle ideolojilerin süprem değerlerle ilişkilendirilmeleri sonucu terörizmin çok tehlikeli bir boyut kazanacağını belirtmekte yarar vardır. Geride bıraktığımız asrın son 10'lu yıllarında kitle iletişim teknolojisi devriminin etkisiyle, ilkin lokal mahiyette olan ancak Rus-Afgan savaşından sonra evrensel ölçeğe taşınan ve 11 Eylül 2001 olayları ile doruğa tırmanan dini motifli terörist eylemlerin tüm dünyayı terdirgin ettiği acı bir gerçektir.

Radikal Oluşumların İslamî Dili

Başta Bush ve Blair olmak üzere Batılı liderlerin terörizmle küresel boyutta giriştikleri mücadelenin İslam dini ve Müslümanlara karşı bir saldırı olarak anlaşılmaması gereği yönündeki demeçleri, Batı dünyasında daha önce değindiğimiz ön yargı kalıpları çerçevesinde ortaya çıkan İslam karşıtı çeşitli görüşleri pek fazla gizleyememiştir. Bu yolda atılan politik adımlar ve verilen demeçler bağlamında bu görüşler, terörizme karşı savaşın haçlı seferleri gibi algılanması, Batı Medeniyeti-

³² Ayoob, "Political Islam", s. 4

46• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

nin İslam Medeniyetinden üstün olduğunun belirtilmesi ve İslam'ın bir din olarak terörizmi beslediği şeklinde üç başlık altında toplanmıştır.³³ Dinci terörizmin temel nedenleri arasında sayılan Arap-İsrail çatışması gibi siyasal nedenler; Batı'nın kültürel yönden dünya egemenliğine karşı çıkma gibi nedenler; yabancılaşma, yoksulluk, yoksunluk, gibi sosyal nedenler üzerinde şüphesiz durulmalıdır.³⁴ Ancak radikal İslamcı hareket liderlerinin kullandıkları dini söylemle taraftarlarını siyasi yönden motive etmeleri, konunun bu boyutu üzerinde de ciddi olarak durulmasını zorunlu hale getirmektedir

Radikal İslamcı gruplar dini stoktan elde ettikleri kavramları kendi ideolojik yönelimlerine göre yeniden yorumlayıp güncelleştirerek şiddeti meşrulaştırmışlar ve taraftarlarını istedikleri yönde güdülemeyi başarmışlardır. Buna göre birçok İslamcı terörist grup, İslam dünyasının bugünkü geri kalmışlığını, İslam'ın temeli olarak gördükleri cihadı, ihmal etmelerine bağlamışlardır. Başarının yolunun silahlı mücadeleden geçtiğini ve Müslümanlıktan uzaklaşmış saydıkları yöneticilerini iktidardan uzaklaştırmak için şiddete başvurarak terörist eylemi dini bir görev sayan radikal hareketler bilhassa gençleri kötü emellerine alet etmişlerdir. Öte yandan çeşitli isimler altında örgütlenen İslamcı oluşumlar, modernleşme adına her türlü yeniliği bidat kapsamında değerlendirmişler, bunları bilerek ya da bilmeyerek benimseyenlerin dinden çıkmış olduklarına hüküm vererek cihadın alanını genişletmişler, herkesi terörün hedefi haline getirmişlerdir.

Faaliyetleriyle ülke içerisinde halkın büyük çoğunluğunun tepkisini çeken teröristler taktik değiştirip dış hedeflere

³³ A. Saikal, "Islam and the West: Conflict or Cooperation?", Palgrave Macmillan, 2003, s. 14-15

³⁴ S. Bar, "The Religious Sources of Islamic Terrorism", Policy Review, 125 June/July 2004, s. 27-38; Ayrıca Radikal gazetesi yazarlarından Nuray Mert'in din ve terör hakkındaki yazılarına bkz. "İslamcı Terör' Terörü", 25.11.2003; "İslami Tehdit Var mı?", 4.12.2003; "Komplo Teorisi ve Terör", 2.12.2003.

yönelmişler, İslam dünyasının çeşitli şekillerde batı'nın hem fiziki hem de kültürel bakımdan istilasına uğradığını dile getirip mücadelelerinin Müslümanları Batı'nın her türlü istilasından kurtarmaya yönelik olduğunu belirtmişler ve geniş halk kitleleri arasında nüfuzlarını artıma yoluna girişmişlerdir. Bu bakımdan bir yandan klasik cihat söylemine dört elle sarılarak bu yolda mücadelenin her Müslüman üzerine farz olduğunu, bir yandan da neo-cihatçı dediğimiz bir anlayışı benimseyerek yönetimleri devirip yerine din devleti kurmayı amaçlayan bir silahlı örgütlenmenin şart olduğunu her fırsatta belirtmek suretiyle terörist faaliyetlerini meşrulaştırmaya ve bu suretle de halkı mobilize etmenin mümkün olabileceğine inanmışlardır. Ayrıca, gerçek Müslümanları, din kurallarına dayandırılmayan siyasal sistemle mücadele edenler olarak vasıflandıran bu militan dinci örgütler, terörizmi meşrulaştırma yolunda sembolik anlamlarla yüklü geleneksel tekfir, cahiliye, darü'l-İslam, darü'l-harp, cihat, hakimiye gibi tarihsel, toplumsal arka planı çerçevesinde geliştirilmiş dinsel kavramları kendi anlayışları doğrultusunda yeniden yorumlayarak bunları, halkı istismar edebilecekleri dinsel ideolojilerinin temel oluşturucuları haline getirmişler böylece statükoya meydan okumak istemişlerdir.³⁵

Militan İslamcı akımlar, tüm toplumu cahiliye kapsamında değerlendirerek³⁶ şiddetin meşru hedefi haline getirmekte, kimisi de sadece yöneticileri, rejimleri ve bunların destekçilerini hedef almaktadır. İslamiyet'ten önceki dönemi vasıflandırmak üzere kullanılan cahiliye kavramı, daha sonraki her bir dini hareketin buna Hıristiyanlıkta dahil yalnızca kendisinin dini hakikati temsil ettiğini, kendilerinden olmayanların ya da kendilerinden önceki dönemin cahiliye olduğunu iddia et-

³⁵ D. Zaidan, "A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 30 (1), 2003, s. 47

³⁶ Kutub'a özgü cahiliye kavramsallaştırması hakkında bkz: T. Butko, "Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam", British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 31 (1), May 2004, s. 48-49

48• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

mişlerdir.³⁷ Radikal İslamcı hareketlerde bu görüşün benimse-nip kökleşmesinde, yaşamının ilk 40 yılını cahiliye dönemi ola-rak değerlendirip,³⁸ bu dönemde edindiği bilgileri İslam dışı sayan ve bu tür bilgi ve bilgi kaynaklarıyla mücadele etmeyi dini bir görev olarak değerlendiren Mısırlı radikal İslamcı ideo-log Seyyid Kutub'un görüşleri etkili olmuştur. Radikal grupla-rın cihat kavramı hakkındaki görüşleri, müdafaaya yönelik silahlı mücadele veya nefis mücadeleleri biçimindeki gelenek-sel anlamının ötesinde devleti ele geçirmek maksadıyla şiddet içeren saldırgan tutumun ifası şeklindedir. Esas itibariyle mili-tan İslamcı gruplar cihadı, tüm inançsızlara hatta görüşlerini paylaşmayan, dolayısıyla dinden dönmüş olarak gördükleri Müslümanlara karşı, hilafet kuruluncaya kadar devam edil-mesi gereken bir araç olarak Müslümanlar üzerine farz olan dini bir vecibe şeklinde yorumlamışlardır.³⁹

Kökleri İbn Teymiye'ye uzanan Vahabi-Selefi fanatikler, radikal İslam'ı beslemiş ve buradan da köktendinci gruplar kendilerini gerçek bir halifenin liderliği altında, dini kuralların uygulandığı evrensel bir topluluk oluşturmak için mücadeleye girişen gerçek İslam'ın öncüleri olarak görmüşlerdir. Aşırı İslamcı militanlar otoriteyi ele geçirme mücadelelerinde meşru saldırı araçları olarak gördükleri şehitlik ve intihar bombacılı-ğın şehitlikle bir görerek terörizmi dini temele yerleştirmek istemişler, kutsal olmayan amaçlar için İslam'ı kullanmışlar-dır.⁴⁰

İran devriminin ideologlarından olan Ali Şeraiti, şehitliği pasif bir durumdan, aktif bir biçime kaymada seferber edici bir güç olarak görmüş, bunu her yerin Kerbela, her ayın Muhar-

³⁷ Bennett, "The Concept of Violence", s. 45

³⁸ Calvert, "The Mythic Foundations of Radical Islam", s. 40

³⁹ Cihatla ilgili olarak bkz: M. Knapp, "The Concept and Practice on Jihad in Islam", Parameters, 33 (1), Spring 2003, s. 82-95; C. Bennett, "The Concept of Violence, War an Jihad in Islam, Dialogue and Alliance, 18 (1), Spring/Summer 2004, s. 31-56

⁴⁰ Esposito, "Unholy War...", s. xii.

rem, her günün Aşure olduğunu belirten söylemi ile yüceltmişlerdir. Bu kavramlar Lübnan'da Hizbullah örgütü ve Filistinli militan İslamcı gruplar (Hamas., El-Cihat) ve daha sonra bin Ladin ve El-Kaide ve türevleri olan Sünni örgütler tarafından iç ve dış hedeflere karşı yönlendirilen saldırılarda yoğun bir biçimde kullanılmaya başlamıştır.

Radikal İslamcı ideolojilerin ya da küresel cihatçı ideolojinin oluşum ve gelişmesinde bu grupların liderlik kadrolarının söylem, demeç ve fetvalarının yanı sıra başta Suudi Arabistan olmak üzere diğer Orta Doğu Arap ülkelerinde etkili olan ulema arasında intihar terör eylemlerinin meşruluğu hakkında bir konsensüs olmamasına karşın, giderek bu hareketin mazur görülebilir olduğu yönünde bir gelişmenin varlığı da verilen vaazlar ve fetvalarla anlaşılmaktadır. Böylece intihar eylemleri, şehitliğin geleneksel anlamından tamamen uzaklaştırılmış olarak onunla eş değer yapıp meşrulaştırılmasıyla dini terörizm çok tehlikeli bir boyuta taşınmış ve din siyasal istismarın bir vasıtası haline getirilmiştir.

Türkiye Cumhuriyet'inin kurucusu ulu önder Atatürk, Sıffin savaşında Muaviye'nin askerlerinin Kur'an-ın sayfalarını mızrakların ucuna dikerek dini siyasete alet ettiklerini, bundan böylede müstebit hükümdarların münafık, menfaatlerine düşkün habis ve imansız hocalara kendi lehlerinde siyasal içerikli fetvalar verdirerek yüce dinimizi bozduklarını⁴¹ veciz bir şekilde dile getirmekte ve din istismarcılığının toplum sağlığı üzerinde yapacağı tahribatla ilgili çok önemli tespitlerde bulunmaktadır.

Dini siyasete alet ederek insanlık dışı cinayetlere girişmek ve değerli bir varlık olan insanlar arasında korku ve endişe yaymak, kısacası dini içerikli terörizm belasından kurtulmak için kısa vadede asker tedbirlere başvurmanın yanısıra,

⁴¹ S. Kantarcıoğlu, "Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Programlarında Kültür", Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 105

50• Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

radikal dinci oluşumların çarpıttıkları dini söylemin, ruhuna uygun biçimde yorumlanması, uzun vadede alınması gereken dini-kültürel tedbirlerden biri olarak düşünülebilir. Tarihsel ve toplumsal şartların bir ürünü olarak ortaya çıkan siyasal gelişmeler bağlamında üretilen ne Sünni Hilafet teorisi ne Şii İmamet teorisi⁴² ne de her iki kesimdeki çeşitli varyasyonlarıyla cihat teorisi dinin bir parçası ya da kuralı olamayacağı gibi belli tarihi dönemlerde karşılaşılan perakende konuları çözmek üzere ileri sürülen çözüm önerileri de bugün için Müslümanların beklentilerine cevap verebilecek durumda değildir. O halde dini, bir ahlak, din ve inanç sistemi olarak görüp, bu kurumun asli anlamında uzmanlaşmış, dinle siyaseti birbirine karıştırmayan ve toplumsal hayatı dinle düzenleme yerine, çözümün bilimsel verilere bırakılması gerçeğini kabul eden, donanımlı, bilgili, nitelikli, modern dünyadan haberdar din adamlarının Kur'an hakkında sağlıklı yorum yapabilmesi ve düşünce üretebilmesi mümkündür.

Siyasal İslamcı oluşum ve örgütlerin anlayışları hilafına, cihadın Müslüman olan ve olamayanlara karşı yönlendirilen bir kutsal savaş olmadığını ve Hz. Muhammed'in ifadesiyle bir nefis mücadelesi olduğunu ve bireyin doğruluk, dürüstlük, hoşgörü, adalet, çalışkanlık, insan hakkı gibi değerleri içselleştirmesi yönünde bir gayret olarak değerlendirilmesinin altı çizilmelidir. Çünkü İslam dini, bireysel inanç güdüsüyle ganimet beklentisiyle, ya da İslami bir topluluk oluşturma, intikam duygusu gibi başka istek ve taleplerle savaşı veya herhangi bir şiddet kullanımını yasaklamıştır.

Müslüman olsun veya olmasın insanların fiziksel güvenliklerini ve kamu sağlığını bozucu ve tehdit edici her türlü eylemin, bu arada teröre yönelik intihar saldırılarının bağışlanması mümkün olmayan büyük günah olduğunun belirtilmesi⁴³

⁴² M. Yılmaz, "Mezhep Fanatizmi", Hürriyet, 3 Mart 2006,

⁴³ Bu konuda "...kendinizi öldürmeyiniz" mealindeki Nisa Suresi 9. ayet örnek olarak verilebilir.

ve bu tür eylemlerde bulunanların ebedi olarak cehennemde kalacakları hususu her fırsatta dile getirilmelidir. Aynı şekilde terörist faaliyetlere yönelik her türlü kaynağın ve mali desteğinin ve din adamları tarafından yapılan vaazlarla, verilen demeçlerle bu akımlara bir sempati oluşturma gayretlerinin, bizzat bunlara katılmak anlamına geleceği ve büyük bir insanlık suçu olarak affedilmesi mümkün olmayan büyük günah olduğu daima hatırdta tutulmalıdır.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda insanlığın karşısına çok ciddi bir tehdit olarak dikilmiş olan dini terör, anti-modernist, anti-demokratik ve anti laik tavırlar sergileyen, ulus-devlete tepkisel karşıtlığı içeren siyasal İslamcı veya dini motifli radikal oluşumlar gibi çeşitli kategoriler altında örgütlenen dini hareketler, demokratik laik Cumhuriyet'e karşıdırlar. O halde bu tür hareketlerin kamu sağlığını tehdit edici faaliyetlerinin ve radikal İslamcı hareketlerin ve bunların uzantısı olan dinsel terörün üstesinden gelebilmek için güçlü bir demokratik, laik ve sosyal hukuk devletinin varlığına ihtiyaç vardır.

Atatürk öncülüğünde Cumhuriyet'in elit kadrosunun tizlikle takip ettiği din politikası çerçevesinde Cumhuriyet'in temel değerleri arasında yer alan laiklik prensibi çerçevesinde Türkiye'de İslamcı akımlar pek gelişme imkanı bulamamışlardır. Özelde Orta Doğu'da, genelde İslam coğrafyasında, İslamcı hareketler etrafında örgütlenen siyasal muhalefet, eğitim ve hukuk alanında ikili bir yapı ortaya çıkararak reformcu çabaları engellemiştir. Böyle bir dual yapıda ve dinin, siyasetin aracı haline getirildiği ortamlarda, her türlü siyasal dinci oluşumların serpilip gelişmesi için uygun zemin var demektir. Ulusu ve toprağıyla bölünmez bir bütün olan Türkiye Cumhuriyetini yıkıp yerine din esasına dayalı bir devlet ve toplum kurmayı amaçlayan siyasal ve dini oluşumlarla etkili mücadele yolu, toplumda ikili yapıya fırsat vermeyen böylece dini muhalefeti engelleyen ya da faaliyetlerini cılız bırakan reform programlarının kararlılıkla uygulanmaya devam edilmesi laikliğe dayalı

52▪ Dini Motifli Terör Fenomeni Ve İslam'ın Siyasal İstismarı

cumhuriyetçi değerlerin ulus-devlet modeli çerçevesinde tüm kurum ve kurallarıyla yaşatılmasından geçmektedir.

Elbistan'da Günümüze Gelmeyen Türk Mimari Eserleri

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI *

Özet :

Elbistan, tarih boyunca birçok uygarlıklara merkezlik etmiştir. Bu çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Elbistan'da inşa edilen fakat günümüze gelmeyen muhtelif 44 adet Türk mimari eserini kapsamaktadır. Yapıların mevcudiyeti çeşitli arşiv belgeleri ile diğer kaynaklardan tespit edilmiştir. Bahsedilen mimari eserler Anadolu Selçuklu, Dulkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti zamanında inşa edilmiştir.

Anahtar Kelimeler : *Elbistan, Alâüddevle, Yanık Mescid, Sadiye Medresesi*

Abstract :

Elbistan had been the centre of the many civilizations during the history. This study includes 44 various architectural works which were built in Elbistan but hasn't come to our days. The existence of these buildings had been detected from the various archives documents and from the different sources. The buildings which are described in this study had been built during the Anatolian Seljuk, Dulkadir Dynasty and Ottoman State.

Key Words : Elbistan, Alaüddevle, Yanık Masjid, Sadiye Madrasa

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Sanatları Tarihi Öğretim Üyesi

Giriş :

Kahramanmaraş'ın ilçesi olan Elbistan, tarih boyunca birçok uygarlıklara merkezlik etmiştir. Elbistan 1085 yılında Anadolu Selçuklularının topraklarına katılarak, Selçuklular'ın önemli merkezlerinden birisi olmuştur¹. Bulduğu coğrafi konumu nedeniyle, Anadolu Selçuklulari döneminde ticarî ve askerî bakımdan oldukça stratejik bir konuma sahip olup önemli kervanyolunun düğüm noktasında yer almaktaydı. Daha sonra Maraş ve Elbistan yöresi Dulkadir Beyliğı'nin (1337-1522) yönetimine girmiş ve Elbistan uzun süre beyliğe merkezlik etmiştir. Aynı şekilde Elbistan Dulkadir Beyliğı döneminde de iktisadî ve sosyal bakımdan büyük bir gelişme göstererek altın çağını yaşamıştır. Maraş ve Elbistan çevresi 1522 yılında ise Osmanlı Devleti'nin topraklarına katılmıştır².

Bu çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Elbistan'da inşa edilen fakat günümüze gelmeyen 29 cami ve mescit, 2 medrese, 2 buk'a, 1 darüşşifa, 1 türbe, 4 zâviye, 1 bedesten, 1 hamam, 2 çeşme ve 1 saray olmak üzere toplam 44 adet mimarî eseri kapsamaktadır. Bu yapıların mevcudiyeti çeşitli arşiv belgeleri ile diğer kaynaklardan tespit edilmiştir. İlçedeki yapılar günümüze gelmediğı için mimarî özelliklerinin nasıl olduğunu bilemiyoruz. Fakat arşiv belgelerinde bazı yapıların vakıflarına yer verilmiştir. Belirlediğimiz 44 yapı Anadolu Selçuklu, Dulkadir Beyliğı ve Osmanlı Devleti zamanında inşa edilmiştir.

1- Yanık Mescid (Mescid-i suhtegân):

Kaynaklara göre mescid, Anadolu Selçuklu hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus tarafından 1218 yılı civarında yaptırılmış-

¹ M.H. Yinanç, "Elbistan" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, IV, s. 223-224.

² Dulkadir Beyliğı konusunda daha geniş bilgi için bkz. R. Yinanç, *Dulkadir Beyliğı*, Ankara, 1989; M.H. Yinanç, IV, s. 223-230.

tır³.

2- Ali Bey Camii:

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Şehsuvar oğlu Ali Bey'in Elbistan'da cami ve buk'a yaptırdığını ifade etmektedir. Alâüddevle Bey bu yapılara; Yenice Köyü, Til ve Özik köylerindeki birer değirmeni ve İshak Yeri adında ziraata elverişli bir araziye vakfetmiştir⁴. Vakfiyeye göre caminin, Ali Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

1527 tarihli tahrir defterinde, caminin bir tarafının yanmış olduğu, kimsenin tasarrufunda bulunmadığı ve gelirinin Pınarbaşı Zâviyesi'ne şeyh olanların tasarrufunda bulunduğu belirtilmektedir⁵. Yapının inşâ edildikten bir süre sonra tahrip olduğu anlaşılmaktadır. Ali Bey Camii'nin, muhtemelen XVI. yüzyılda "Kablanlı" ismiyle bilinen mahallede inşâ edildiği ve tamir edilmesi sonucunda "Cami-i Cedid" adı ile kayıtlara geçtiği sanılmaktadır⁶.

1527 yılı tahrir kayıtlarında Pınarbaşı Yenice Köyü, Ali Bey Camii ve Buk'a'sının vakfı olarak görülmektedir. Köyün geliri 1525 yılında 960 akçe, 1527'de 770 akçe, 1563'de ise 950 akçe kaydedilmiştir⁷. 1707, 1800, 1801 ve 1860 tarihli arşiv belgelerinde, camide görev yapan imamlarla ilgili bilgiler bulunmaktadır⁸. Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesinde, caminin gelir getiren musakkafatının dışında senelik bedelinin 1.502 kuruş olduğu kayıtlıdır. Bu belgeye göre

³ O. Turan, *Anadolu Selçukluları Zamanında Türkiye*, Üçüncü Baskı, İstanbul, 1993, s. 318.

⁴ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 108, Sıra Nu.: 98.

⁵ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 60; Y. Baş, Zülkadir Beyliği ve Osmanlı Devleti Zamanında Elbistan ve Eshabı-ı Kehf Vakıfları, Harran Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 1996, s. 75.

⁶ B.O.A., T.T.D., Nu.: 402, s. 1040; B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 13; R. Yinanç-M. Elibüyük, Maraş Tahrir Defteri (1563), Ankara, 1988, II, s. 475; Y. Baş, a.g.t., s. 75.

⁷ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 60; R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 488.

⁸ B.O.A., İe. Ev., Nu.: 6900; B.O.A., C. Ev., Nu.: 10948; B.O.A., EV., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 75.

caminin bu tarihte mevcut olmadığı, fakat vakıf gelirlerinin devam ettiği anlaşılmaktadır⁹. Yapının ne zaman yıkıldığını bilemiyoruz.

3- Şeyh (Abdurrahman-ı Erzincanî) Camii:

Günümüze gelmeyen caminin arşiv belgelerine göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır. Arşiv kayıtlarında yapının Alâüddevle Bey'in vakfı olduğu belirtilmektedir¹⁰. Cami, XIX. yüzyılın ikinci yarısında tutulan kayıtlara göre, Elbistan'ın Hacı Şaban Mahallesi'nde bulunmaktaydı¹¹.

Şeyh Camii'nin 1266-1273 H./ 1850-1857 M. yıllarına ait toplam gelir-gideri 2102 kuruş olarak görülmektedir¹². 1276 H./ 1860 M. tarihli arşiv belgelerinde, görevlilere 5050 kuruş ödeme yapıldığı kaydedilmiştir¹³. Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesinde, Şeyh Camii'nin senelik bedelinin 189 kuruş olduğu belirtilmiştir¹⁴.

4- Hacı İbrahim Mescidi:

Elbistan'ın 1525 yılında yapılan ilk tahririnde mescid ile yapının bânisi Hacı İbrahim'in adına rastlanılmaktadır¹⁵. Mescidin Dulkadir Beyliği (1337-1522) döneminde inşâ edildiğini sanmaktayız. 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında ise mescidin vakıfları kaydedilerek, yapının Hacı İbrahim Mahallesi'nde olduğu belirtilmiştir. Kayıtlara göre, her birinin yıllık geliri 50 akçe olan Avcı Yeri, Burç, Ardı, Karagöz ve Hoca Sarım Yeri adlı arazi parçaları mescide vakfedilmiş ve bunlardan son üçü mescid imamının tasarrufuna verilmiştir¹⁶.

5- Hacı Mehmet Mescidi:

⁹ V. Şükrü, *Târih-i Evkâf-ı Ümem*, III (İ.Ü.E.F. Kütüphanesi'nde Yazma Eser), s. 751.

¹⁰ V. Şükrü, III, s. 751; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 100-101.

¹¹ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 100.

¹² B.O.A., EV., Nu.: 17024; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 102.

¹³ B.O.A., EV., Nu.: 15721, s. 54-b; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 102

¹⁴ V. Şükrü, III, s. 751-752.

¹⁵ B.O.A., T.T.D., Nu.: 998, s.537, 555; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 78.

¹⁶ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 26; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 78.

Yapının adına sadece 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve bu tarihten önce inşâ edildiği anlaşılmaktadır. Mescide, Ceyhan Nehri'nin kenarında yıllık geliri 60 kile olan bir arazi vakfedilmiş ve bu gelir imam ile müezzine tahsis edilmiştir¹⁷.

6- Marabacı Mescidi:

Yapı, 1527 yılına ait tahrir kayıtlarına göre Elbistan'ın içinde bulunmaktaydı. Elbistan sınırında bulunan 1 arazi parçası mescide vakfedilmiş olup, vakfin 20 akçelik bağ öşürü ve 120 kilelik tahıl geliri olduğu kayıtlıdır¹⁸.

7- Tabakhane Mescidi:

Mescidin adına 1527 yılında yapılan tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve bu tarihte 100 akçe geliri olduğu belirtilmiştir. Bu gelir Elbistan'daki 3 arazi parçasından sağlanarak, mescid imamının tasarrufuna verilmiştir¹⁹. Bu bilgiye göre mescidin Dulkadir Beyliği (1337-1522) döneminde inşâ edildiğini sanmaktayız.

8- Kablanlu Mahallesi Mescidi:

Yapı, 1527 yılına ait tahrir defterine göre Kablanlu Mahallesi'nde bulunmaktaydı. Mescide, Elbistan sınırında 60 kilelik hasılatı olan bir arazi vakfedilmiş ve geliri imam ile müezzine tahsis edilmiştir²⁰.

9- Ekmekçi (Boyacı) Mescidi:

Yapının adına 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve Hamza Habbaz veya Boyacı Hamza ismiyle bilinen hayırsever tarafından inşâ ettirilmiştir. 1563 yılına ait Maraş tahrir defterinde mescidin, Hamza Habbaz (Boyacı) Mahallesi'nde olduğu anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerine göre, Elbistan'da yıllık geliri 25 akçe olan Abdurrahman Kethüda arazisi

¹⁷ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 25; Y. Baş, a.g.t., s. 79.

¹⁸ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 25; Y. Baş, a.g.t., s. 80.

¹⁹ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 26; Y. Baş, a.g.t., s. 80.

²⁰ B.O.A., T.T.D., Nu.: 402, s. 1040; B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 26; Y. Baş, a.g.t., s. 79.

ile 1527 yılı tahrir kayıtlarında zikredilen arazi parçaları mes-cide vakfedilmiştir²¹.

10- Bâb-ı Derb (Köprübaşı) Mahallesi Camii:

Yapının adına 1527 yılına ait tahrir kayıtlarında rastlanılmakta ve XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde Bâb-ı Derb adı ile bilinen mahallede yapılmıştır. 1527 yılındaki kayıtlara göre Elbistan sınırında bulunan ve 80 akçe geliri olan bir arazi parçası caminin imam ve müezzine vakfedilmiştir. 1100 H./ 1689 M. ve 1105 H./ 1694 M. tarihli belgelerde caminin yıllık geliri 360 akçe olarak görülmektedir. 1694 yılından sonra tutulan Evkaf kayıt defterinde caminin adına yer verilmemiştir; muhtemelen bu tarihlerde caminin yıkıldığı anlaşılmaktadır²².

11- Hacı Abdulgaffar Mahallesi Mescidi:

Mescidin yapım tarihini bilemiyoruz. 1100-1106 H./ 1689-1695 M. tarihli arşiv belgelerinde, mescidin yıllık geliri 1080 akçe olarak kaydedilmiştir²³.

12- Seyyid Ahmet Efendi Camii:

Yapı, Seyyid Mehmet Efendi tarafından Hacı Hamza Mahallesi'nde inşâ ettirilmiştir. 1221 H./ 1806 M. tarihli belgede cami görevlisi hakkında bilgi bulunmakta ve yapının bu tarihten önce yapıldığı anlaşılmaktadır²⁴.

13- Hacı Mahmut Camii:

Yapının adına Evkaf Nezâreti'nin kayıtlarında rastlanılmakta ve 2 Rebîu'l-âhır 1252 H./ 17 Temmuz 1836 M. tarihli vakfiyesi olduğu belirtilmiştir²⁵. Bu bilgilere göre caminin 1836 yılı civarında inşâ edildiğini sanmaktayız.

14- Tokuçzâde Hacı Ahmet Camii:

Cami, Tokuçzâde Hacı Ahmet tarafından XIX. yüzyılın

²¹ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 475, 479; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 123; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 78.

²² R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 475; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 77.

²³ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 105.

²⁴ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 736.

²⁵ V.G.M. Arş., Vakıf Kayıt Defteri.

ikinci yarısında Hacı Yakub Mahallesi'nde inşâ ettirilmiştir. 1293 H./ 1876 M. tarihli belgede, cami görevlileriyle ilgili bilgilere yer verilmiştir²⁶.

15- Taşkendi Köyü Abdurrahman Kethüda Mescidi:

Yapı, Abdurrahman Kethüda tarafından Taşkendi (Kethuda Kendi) Köyü'nde yaptırılmıştır. Mescidin, 1563 tarihli Maraş tahrir defterinde 20 akçelik maktu geliri görülmektedir. Yapının inşâ tarihini bilmiyoruz, fakat 1563 yılından önce yapıldığı anlaşılmaktadır. Mescidin 1100 H./ 1689 M. ve 1105 H./ 1694 M. yıllarında günlük geliri 1 akçe; 1106 H./ 1695 M. tarihinde ise günlük geliri 4 akçe olarak kaydedilmiştir²⁷.

16- Ergeni Köyü Mescidi:

Yapının adına 1563 tarihli Maraş tahrir defterinde rastlanılmakta ve Ergeni Köyü'nün Güvercinlik Nahiyesi'ne bağlı olduğu belirtilmiştir. Alâüddevle Bey mescide, Yassıca Pınar Köyü ile Çınarcık Köyü'ne bağlı Yukarı Pınar Mezrası'nı vakfetmiştir²⁸. Arşiv belgelerine göre mescidin, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır.

17- Göksu Camii:

Vakıf kayıtlarında caminin Ceyhan Mahallesi'nde bulunduğu belirtilmektedir²⁹.

18- Aşağı Camii:

Vakıf kayıtlarında caminin Ceyhan Mahallesi'nde bulunduğu zikredilmektedir³⁰.

19- Taşkendi Köyü Sevdî (Sudî) Mescidi:

Mescidin yapım tarihini bilemiyoruz. Arşiv belgelerine

²⁶ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 169, Sıra Nu.: 2321; Y. Baş, a.g.t., s. 103.

²⁷ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 479-480; Y. Baş, a.g.t., s. 104.

²⁸ R. Yinanç-M. Elibüyük, I, s. 324, 349; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 123.

²⁹ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 169, Sıra Nu.: 2314.

³⁰ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1576.

göre yapının senelik geliri; 1100 H./ 1689 M. yılında 360 akçe, 1105 H./ 1694 M. ve 1106 H./ 1695 M. yıllarında 600 akçe olarak kaydedilmiştir³¹.

20- Çiçek Köyü Camii:

Cami, Yusuf adında hayırsever tarafından yaptırılmıştır. 1237 H./ 1822 M. ve 1274 H./ 1858 M. tarihli belgelerde, cami görevlileriyle ilgili bilgilere yer verilmiştir³².

21- Küplüce Köyü Camii:

Vakıf kayıtlarında caminin Elbistan'a bağlı Küplüce Köyü'nde bulunduğu belirtilmektedir. 1330 H./ 1912 M. tarihli vakfiyeye göre Tahir Efendi'nin oğlu Muhiddin Efendi'nin, Küplüce Köyü'nün Aşlık Günü Mevkii'ndeki 3 dönüm bağı camiye vakfettiği ifade edilmektedir³³.

22- Izgın (Hormankenarı) Camii³⁴.

23- Halil Çelebi Camii³⁵.

24- Soğucak Köyü Camii³⁶.

25- Ambarcık Köyü Camii³⁷.

26- Çelge Köyü Camii³⁸.

27- Bortu Köyü Camii³⁹.

28- Çuhadar Köyü Camii⁴⁰.

29- Talaktum Köyü Camii⁴¹.

30- Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi:

Yapı, 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyeye göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından Elbistan'ın

³¹ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 104.

³² B.O.A., EV., Nu.: 11567, 21223; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 102.

³³ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 168, Sıra Nu.: 809.

³⁴ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1126.

³⁵ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1227.

³⁶ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 736.

³⁷ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 3159.

³⁸ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1891.

³⁹ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 2119.

⁴⁰ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 167, Sıra Nu.: 1560.

⁴¹ V.G.M. Arş., Şahsiyet Kayıt Defteri, Esas Nu.: 169/ 2, Sıra Nu.: 2427.

Kızılcaoba Mahallesi'nde inşâ ettirilmiştir⁴². Vakfiyede Hatuniye Medresesi ismiyle geçen yapı, 1563 tarihli Maraş tahrir defterine “Medrese-i Alâüddevle Beg be nâm Medrese-i Hatuniye nâm-ı diger Cenderiyye der Mahalle-i Kızılcaoba der nefsi-i Elbistan” şeklinde kaydedilmiştir⁴³. Burada medresenin; Hatuniye, Alâüddevle ve Cenderiye isimleriyle bilindiği ve üç yapının aynı medrese olduğu ifade edilmektedir.

Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, medreseye aşağıdaki vakıfları yapmıştır⁴⁴.

1. Zillihan Köyü'nün tamamı
2. Medresenin yanındaki arazinin bütünü
3. Elbistan'a bağlı Maraba Köyü'nün hububat gelirinden 8 ölçek
4. Elbistan Bedesteni'nden elde edilen gelirden 20 Eşrefi para
5. Ekizce Köyü'nün cizyesi
6. Çoğulhan Köyü'nün cizyesinden cüz okuyanlara ayrılan 1000 dirhemden geri kalan gelir
7. Çoğulhan Köyü'nde 1 arazi parçası
8. Çoğulhan Köyü'nde 2 değirmen ile Çoğulhan Nehri kenarında yapılan tarımdan elde edilen gelir (Bu para medresede okuyan talebelere verilecek).

1563 tarihli Maraş tahrir defterinde; medresenin vakıfları arasında yer alan Çoğulhan Köyü'nün 300 akçe, Ekizce Köyü'nün 200 akçe, Zillihan Mezrası'nın 990 akçe geliri olduğu belirtilmiştir⁴⁵.

1265-1279 H./ 1849-1862 M. tarihleri arasını kapsayan arşiv belgelerine göre, Alâüddevle Bey'in yaptırdığı Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi'nin fonksiyonunu kaybetti-

⁴² V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁴³ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 511.

⁴⁴ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁴⁵ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 511, 538.

ği, medresenin görevini Cenderiye Zâviyesi'nin yüklediği ve vakıf gelirlerinin zâviyeye tahsis edildiği anlaşılmaktadır⁴⁶.

Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçe kayıtlarında Hatuniye Medresesi'nin senelik bedelinin 188 kuruş olduğu zikredilmiştir. Kayıtlardaki ifadelerle göre bu tarihte medresenin mevcut olmadığı hâlde, vakıflarının devam ettiği anlaşılmaktadır⁴⁷.

31- Sadiye Medresesi:

Yapının, 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyeye göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Medresenin ne zaman yıkıldığını bilemiyoruz. Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde medreseye aşağıdaki vakıfları yapmıştır⁴⁸.

1. Kızılcaoba ve Şeyhcuğaz mezarları
2. Aksayi Berb'de 2 değirmen
3. Elbistan Bedesteni'nin gelirinden bir bölüm.

1527 yılına ait tahrirde; Şeyhcuğaz Mezrası'ndan sağlanan toplam 60 kilelik hububat ile 100 akçelik bağ ve bahçe gelirinin yarısının Sadiye Medresesi'nin vakfına ait olduğu belirtilmiştir⁴⁹.

Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesinde medresenin senelik bedelinin 188 kuruş olduğu belirtilmiştir. Bu kaydın yapıldığı esnada medrese mevcut olmayıp, ancak vakıflarının devam ettiği anlaşılmaktadır⁵⁰.

32- Cenderiye Buk'ası:

Arşiv kayıtlarına göre yapının Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) tarafından Kızılcaoba Mahal-

⁴⁶ B.O.A., EV ., Nu.: 15721, s. 53-b; B.O.A., EV ., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 89.

⁴⁷ V. Şükrü, *Tarih-i Evkâf-ı Ümem*, III, s. 751.

⁴⁸ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁴⁹ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 29; Y. Baş, a.g.t., s. 84.

⁵⁰ V. Şükrü, *Tarih-i Evkâf-ı Ümem*, III, s. 751.

lesi'nde inşâ ettirildiği anlaşılmaktadır⁵¹. Mimari durumu konusunda bilgimiz olmayan yapının ne zaman yıkıldığını bilmiyoruz.

1563 tarihli Maraş tahrir defterinde Alâüddevle Bey'in vakfı olduğu belirtilen Cenderiye Buk'ası'na; Elbistan Bedesteni'nden elde edilen kıst vergisi ile Çoğulhan Köyü'nün 200 akçelik geliri kaydedilmiştir⁵².

1203 H./ 1789 M. tarihli belgede buk'ada görev yapan müderrisle ilgili bilgiler bulunmaktadır; bu tarihte yapının faaliyette olduğu anlaşılmaktadır⁵³.

33- Ali Bey Buk'ası:

Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Şehsuvar oğlu Ali Bey'in buk'a ve camisine; Yenice Köyü, Til ve Özik köylerindeki birer değirmeni ve İshak Yeri nâmındaki tarıma elverişli bir araziyi vakfettiğini belirtmektedir⁵⁴. Vakfiyeye göre buk'anın, Dulkadir Beyliği hânedanından Ali Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru Elbistan'ın merkezinde yaptırıldığı anlaşıyor.

Ali Bey Buk'ası, inşâ edildikten kısa bir süre sonra bakımsız kalmıştır. 1527 yılındaki tahrir kayıtlarında, buk'anın içine otların doldurulduğu ve fonksiyonunu kaybettiği için vakıflarının Pınarbaşı Köyü'nde faaliyette olan Ali Bey Zâviyesi'ne tahsis edildiği belirtilmiştir⁵⁵. Yapı, XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Ali Bey Buk'ası ve Hoca Bağı Buk'ası şeklinde kaydedilmeye başlanmıştır⁵⁶. 1527 yılında bakımsız halde olan yapının, daha sonra tamir edilerek tekrar fonksiyonuna kavuştuğu anlaşılmaktadır. 1237 H./ 1821 M., 1238 H./ 1823 M. ve 1250 H./ 1834 M. tarihli belgelerde buk'ada görev yapan şahıslarla

⁵¹ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478, 538.

⁵² R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478, 538.

⁵³ B.O.A.,C. Ev., Nu.: 28762; Y. Baş, a.g.t., s. 84.

⁵⁴ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 108, Sıra Nu.: 98.

⁵⁵ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 60; Y. Baş, a.g.t., s. 85.

⁵⁶ Y. Baş, a.g.t., s. 85.

ilgili bilgiler bulunmaktadır⁵⁷.

Ali Bey buk'a ve camisine vakfedilen Pınarbaşı Yenice Köyü'nün geliri; 1525'de 960 akçe, 1527 'de 770 akçe ve 1563'de 950 akçe olarak kaydedilmiştir. 1276 H./ 1860 M. tarihli vakıf defterinde buk'a ve cami vakfının hasılatından 4500 kuruşunun yapılarıdaki görevlilere harcandığı belirtilmektedir⁵⁸. Buk'anın 1266-1271 H./ 1850-1855 M. yıllarına ait gelir ve gideri 20.672 akçe olarak kaydedilmiştir⁵⁹.

34- Elbistan Darüşşifası :

Kaynaklara göre darüşşifa, XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları döneminde inşâ edilmiştir. 1940'lı yıllarda harabe halde bulunan yapı, daha sonra tamamen yıkılmıştır⁶⁰.

35- Candar Gazi Türbesi:

Önceden Kızılcaoba Mahallesi'nde bulunan türbe, Anadolu Selçukluları'nın Elbistan valisi Emîr Seyfeddin Ebubekir Candar adına oğlu Bedrettin Kuş tarafından XIII. yüzyılın sonlarına doğru inşâ ettirilmiştir. 1940 yılı civarında harabe hâlde bulunan yapı daha sonra ortadan kalkmıştır⁶¹.

36- Ebecik (Ahmet Bey) Zâviyesi:

Yapı, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey'in 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Ebecik Zâviyesi ismiyle geçmektedir. Zâviyenin Alâüddevle Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Alâüddevle Bey zâviyeye; Elbistan'a bağlı Hatun Köyü'ndeki 1 değirmen ile 1 araziye ve Elbistan Çarşısı'nda bulunan 10 dükkânı vakfetmiştir⁶².

Yapı, 1563 tarihli Maraş tahrir defterine hem Ebecik

⁵⁷ B.O.A.,C. Ev., Nu.: 11111, 11335, 13582; Y. Baş, a.g.t., s. 85-86.

⁵⁸ Y. Baş, a.g.t., s. 76-77.

⁵⁹ B.O.A.,EV., Nu.: 9580, s. 4-a; Y. Baş, a.g.t., s. 86.

⁶⁰ M.H. Yinanç, IV, s. 226.

⁶¹ M.H. Yinanç, "Elbistan" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1945, IV, s. 226; A. Bilgin, "Tarih", *Cumhuriyetin 70. Yılında Elbistan*, İstanbul, 1993-1994, s. 29; Y. Baş, a.g.t., s. 82.

⁶² V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

Zâviyesi, hem de Ahmet Zâviyesi isimleriyle kaydedilmiş ve zâviyenin Alâüddevle Bey'in vakfı olduğu belirtilmiştir⁶³. Ebecik, 1527 ve 1563 tarihli Maraş tahrir defterlerinde Elbistan'ın Hatun Köyü'ne bağlı mezra olarak geçmektedir⁶⁴.

1563 tarihli Maraş tahrir defterinde zâviyenin vakıfları şunlardır⁶⁵.

1. Yıllık geliri 720 akçe olan Elbistan Çarşısı'ndaki 12 dükkân
2. Yıllık geliri 400 akçe olan Ebecik Mezrası
3. Yıllık geliri 500 akçe olan Hatun Köyü'nde 1 değirmen.

Daha sonraki yıllarda zâviyenin vakıfları belirtilmeden sadece yıllık geliri kaydedilmiştir. 1100-1106 H./ 1689-1695 M. yıllarında tutulan vakıf defterlerinde zâviyenin 1440 akçe gelirinin olduğu görülmektedir⁶⁶. 1271-1273 H./ 1855-1857 M. yılları arasında toplam gelir ve gideri 862 kuruş olarak belirtilmiştir⁶⁷.

Arşiv belgelerinde 1276 H./ 1860 M. tarihinde vakıf gelirinden zâviyedeki görevlilere 1075 kuruş ödeme yapıldığı zikredilmektedir⁶⁸. Evkaf Nezâreti'nin 1327 H./ 1909 M. tarihli bütçesine göre zâviyenin senlik bedeli 188 kuruş olarak kaydedilmiştir⁶⁹. 29 Eylül 1913 tarihli bir iradeyle, Ebecik Zâviyesi ile birlikte Maraş Sancağı'nda bulunan 15 zâviyenin harap olması, vakfiyelerdeki şartlara uyulmaması ve yeniden imar edilmelerinin mümkün olmaması sebebiyle gelirleri Maraş'taki bazı camilere tahsis edilmiştir⁷⁰. Zâviyenin 1913 yılın-

⁶³ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 487.

⁶⁴ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 45, 47; R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478; Y. Baş, a.g.t., s. 86.

⁶⁵ R. Yinanç-M. Elibüyük, II, s. 478, 487.

⁶⁶ B.O.A., EV. HMH., Nu.: 554, s. 9; B.O.A., MAD., Nu.: 4983; Y. Baş, a.g.t., s. 87.

⁶⁷ B.O.A., EV., Nu.: 15721, s. 54-b; Y. Baş, a.g.t., s. 87.

⁶⁸ B.O.A., EV., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 87.

⁶⁹ V. Şükrü, III, s. 751.

⁷⁰ B.O.A., İr. Ev., Nu.: 7; Y. Baş, a.g.t., s. 88.

da fonksiyonunu kaybettiği ve harabe halde olduğu anlaşılıyor.

37- Cenderiye Zâviyesi:

Arşiv belgelerine göre zâviye, Elbistan'ın Kızılcaoba Mahallesi'nde inşa edilmiştir. Muhtemelen zâviye, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey (1480-1515) tarafından yine Kızılcaoba Mahallesi'nde yaptırılan Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi'nin yanında bulunmaktaydı. Alâüddevle Bey'in 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde, Hatuniye Medresesi'nden bahsedilirken, zâviyenin adı geçmemektedir⁷¹. 11 Muharrem 1089 H./ 5 Mart 1678 M. tarihli arşiv belgesinde, Cenderiye Zâviyesi'nde zâviyedarlık yapan görevli hakkında bilgi bulunmaktadır⁷².

1265-1279 H./ 1849-1862 M. tarihleri arasını kapsayan arşiv belgelerine göre, Alâüddevle Bey'in yaptırdığı Hatuniye (Alâüddevle – Cenderiye) Medresesi'nin fonksiyonunu kaybettiği, medresenin görevini Cenderiye Zâviyesi'nin yüklendiği ve vakıf gelirlerinin zâviyeye tahsis edildiği anlaşılmaktadır⁷³.

Zâviyenin 1100 H./ 1689 M. yılındaki geliri 3240 akçe, 1105-1106 H./ 1694-1695 M. yıllarında 2.880 akçe, 1266-1273 H./ 1850-1857 M. yılları arasında ise toplam muhasebesi 17.853 akçe olarak kaydedilmiştir⁷⁴.

1331 H./ 1913 M. tarihli bir irade ile zâviyenin tahrip olması ve fonksiyonunu yerine getirememesi sebebiyle gelirinin Maraş'taki bazı camilere tahsis edilmesi istenilmiş ve zâviye adına toplanan 2482 kuruş ilgili camilere ödenmeye başlanmıştır⁷⁵.

38- İbrahim Bey Zâviyesi:

Yapının adına 1105 H./ 1694 M. tarihli arşiv belgesinde

⁷¹ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁷² B.O.A., İr. Ev., Nu.: 598; Y. Baş, a.g.t., s. 88.

⁷³ B.O.A., EV ., Nu.: 15721, s. 53-b; B.O.A., EV ., Nu.: 17024; Y. Baş, a.g.t., s. 89.

⁷⁴ Y. Baş, a.g.t., s. 89.

⁷⁵ B.O.A., İr. Ev., Nu.: 7; Y. Baş, a.g.t., s. 89.

rastlanılmaktadır⁷⁶.

39- Ozaniye (Evezaniye) Köyü Zâviyesi:

Yapının adına ilk defa 1100 H./ 1689 M. tarihli arşiv belgesinde rastlanılmaktadır. 1100-1106 H./ 1689-1695 M. yılları arasında senelik geliri 1440 akçe olarak kaydedilmiştir⁷⁷.

40- Elbistan (Alâüddevle Bey) Bedesteni:

Bedesten, 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyeye göre, Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından XV. yüzyılın sonlarına doğru yaptırılmıştır. Günümüze gelmeyen bedestenin, Elbistan Çarşısı'nın yakınlarına inşâ edildiği anlaşılmaktadır. Alâüddevle Bey 906 H./ 1500 M. tarihli vakfiyesinde; bedestenin gelirinin yarısını Elbistan Cami-i Kebîr'e (Cami-i Atik-Çarşı Camii), bedestenin gelirinin 1/10'nu bedestenin nâzırına, eğer yapının hasılatından bir şey artarsa onun da bedestenin tamirine harcanması gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca Alâüddevle Bey, bedestenden sağlanan gelirin bir bölümünü de Elbistan'da yaptırdığı medreselere vakfetmiştir⁷⁸.

41- Ali Bey Hamamı⁷⁹.

42- Ahmet Ağa Çeşmesi:

Çeşme, Elbistan Çarşısı'ndaki Hal Sokağı'nda inşâ edilmiş ve 1969 yılında mevcut iken daha sonra yıkılmıştır. Kaynaklarda çeşmenin 4.25 m. genişliğinde yuvarlak kemerli bir nişe sahip olduğu ve inşâ kitabesinin altı satırdan oluştuğu belirtilmektedir⁸⁰.

1. *Yaptı an asarın arzı üç zirâ' miktarca*
2. *Savdı bu su aygını halktan hemin esrarca*
3. *Esbak hayrehah Hacı Ahmed Ağa etti insilâl*

⁷⁶ B.O.A., MAD., Nu.: 4983, s. 5.

⁷⁷ Y. Baş, *a.g.t.*, s. 106.

⁷⁸ V.G.M. Arş., Defter Nu.: 590, Sahife: 107, Sıra Nu.: 98.

⁷⁹ B.O.A., T.T.D., Nu.: 419, s. 327; Y. Baş, *a.g.t.*, s. 132.

⁸⁰ K. Efeoğlu, *Afşin ve Elbistan'daki Türk Eserleri*, İ.Ü.E.F., Yayınlanmamış Lisans Tezi, İstanbul, 1969, s. 41.

4. *Hâlisane sarfı emval eyleyip ibrarca*
5. *Yuğmuş sani buna Çuzder (?) efendi tarihin*
6. *Güya Firdevsi cenetten giden inhanca 1251.*

Kitabeye göre çeşme, Hacı Ahmet Ağa tarafından 1251 H./ 1835 M. yılında yapılmıştır.

43- Müslim Hacı Ağa Çeşmesi:

Çeşme, Elbistan Çarşısı'nda inşâ edilmiş ve 1969 yılında mevcut iken daha sonra yıkılmıştır. Kaynaklarda çeşmenin sivri kemerli bir nişe sahip olduğu ve inşâ kitabesinin dört sattırdan oluştuğu belirtilmektedir⁸¹.

1. *Müslim Hacı Ağa'dır akıttı çeşmeler hayrât*
2. *Şehid-i Kerbelâ'yı Hazreti Hüseyin için zenniyât*
3. *Ceyştim kâse-i sâki içinde âfiyet olsun*
4. *İçüp dedim târih Hüdâ mesken ede cennet.*

Kitabeye göre çeşme Müslim Hacı Ağa tarafından yapılmıştır.

44- Bey Sarayı:

Bugün yıkılmış olan Dulkadir Beyliği'nin sarayı, Elbistan Ulu Camii'nin güney tarafındaki alçak tepenin üzerinde bulunuyordu⁸². Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey'in (1480-1515) bazı sebeplerle Safevî hükümdarı Şah İsmail ile arası açılınca, Elbistan 1507 yılında Şah İsmail tarafından istilâ edilerek camiler de dahil her şey yakılıp yıkılmıştır. Alâüddevle Bey'in sarayı ile çevresindeki yapılar da tahrip edilerek yıkılmıştır. Elbistan bu olaydan sonra eski önemini kaybetmiş ve Alâüddevle Bey, devletin merkezini beyliğin kışlağı olan Maraş'a taşımıştır. Alâüddevle Bey'in ölümünden sonra, Osmanlılar'ın yardımıyla beyliğin başına geçen Alâüddevle Bey'in kardeşi Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey (1515-1522), El-

⁸¹ K. Efeoğlu, *a.g.t.*, s. 42.

⁸² Arifi Paşa, "Maraş ve Elbistan'da Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükümeti", *T.O.E.M.*, Sene: 5, Cüz: 35, 1331, s. 697; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 107.

bistan'ı tekrar merkez yaparak şehrin imârına çalışmış ve yıkılan sarayın yerine kendi köşkünü yaptırmıştır. Fakat bu yapı da günümüze gelmemiştir.⁸³.

⁸³ Arifi Paşa, "Maraş ve Elbistan'da Zülkadir (Dulkadir) Oğulları Hükûmeti", *T.O.E.M.*, Sene: 5, Cüz: 33, 1331, s. 540; M.H. Yinanç, IV, s. 228-229; R. Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, s. 93; M. Taşdemir, "Elbistan" mad., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XI, s. 2.

Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile
Hukuku Açısından Bir Yaklaşım

Nuri KAHVECİ*

Özet

Boşanma sırasında şayet kusursuz olan eşin manevi olarak bir zarara uğraması söz konusu ise bu zararın giderilmesi Modern aile hukukunda kabul edilmiştir. Klasik dönem İslam hukukçuları genel anlamda manevi tazminatı dikkate almamışlardır. Günümüzde manevi tazminat önemli bir hukuki problemdir. İslam hukukunda boşanan kadına mut'a adı altında bir ödemenin yapılacağı kabul edilmiştir. Mut'a şeklindeki ödeme boşanmadan sonra koca tarafından kadına yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Manevi Zarar, Manevi Tazminat, Mut'a, Mehir, Boşanma

**The Mental Compensation From The Result Of
Divorce In Islamic Family Law**

Abstract

Compensation for spiritual damages which affect one faultless side in the case of divorce, in Modern family law accept the principle that faulty side should do the payment to other side. Muslim jurists in classical period didn't pay attention the moral compensation in general. Moral compensation is of important legal problems of today. There is a payment as a mut'a in Islamic law. The payment is paid after divorce by husband to wife.

Key Words: Spiritual Damage, Moral Compensation, Mut'a, Mahr, Divorce

* Yrd.Doç.Dr. KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuk Anabilim Dalı,
nurikahveci@ksu.edu.tr

Giriş

İslam hukukuna ait klasik kaynaklarda bireylerin haklarının koruma altına alınması hususunda önemli hassasiyet gösterilmiştir. Fertlerin sahip oldukları hem şahsi haklarının hem de mal varlıkları üzerindeki haklarının ihlal edilmesini önlemek için gerek Kur'an ve sünnette gerekse İslam hukukçularının içtihatlarında çok sayıda hüküm bulunmaktadır. Günümüzde hak ihlalleri daha çok borçlar hukuku gibi özel hukuk ya da ceza hukuku gibi kamu hukuku alanında değerlendirilmektedir.

Hakların ihlal edilmesi konusunda gerek İslam hukuku gerekse günümüz hukuk sistemlerinde bir takım yaptırımlar yer almaktadır. Bu yaptırımlar genel olarak ya cezai müeyyide ya da tazminat şeklinde ifade edilmektedir. Bu çalışmada daha çok genelde medeni hukuk ve borçlar hukuku alanına özelde ise sorumluluk hukuku sahasına giren bir müeyyide olarak evlilik birliğinin sona ermesiyle oluşabilecek olan *manevi tazminat* konusu üzerinde durulacağı için cezai yaptırımlara yer verilmeyecektir.

İslam hukukunun asli kaynakları ayet ve hadislerde fertlerin kendi haklarını kullanırken başkalarının haklarına zarar vermemeleri gerektiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda toplumdaki diğer fertlerin haklarının ihlali onlara yapılacak bir haksızlık¹ olarak öngörülmüş ve yasak fiiller arasında nitelendirilmiştir. Bunun gibi başkalarına haksızlık yapmamak ve haksızlığa uğramamak² İslam hukukunun evrensel nitelikli temel prensipleri arasında yer almaktadır.

Kur'an ve sünnet metinlerini kanun mantığıyla yapılmış hukuki düzenlemeler şeklinde algılamak doğru olmamakla birlikte bu iki kaynaktan genel ve temel ilkeleri bulmak mümkündür. Her dönemin İslam hukukçusu bu genel prensipler

¹ en-Nisa 4/10

² el-Bakara 2/279

doğrultusunda yaşadığı zamanın şartlarına göre hukuki düzenlemeleri kendisi üretecektir. Bu durum “ezmanın teğayrürü ile ahkâmın teğayyürü inkar olunamaz”³ şeklinde kural haline de getirilmiştir.

Günümüz şartlarında aile hukuku alanıyla ilgili eş ve çocukların haklarını ilgilendiren ve hakların korunmasına önem veren ayet ve hadislerin yeniden değerlendirilmesi İslam hukukunun dinamizmi açısından önemlidir. Buradan hareketle evlilik birliğinin bozulmasından dolayı eşlerden birinin manevi olarak mağdur edilmesi durumunda bu mağduriyetin giderilmesi gerektiği hususu üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1. Manevi Tazminat Kavramı ve Manevi Tazminatın Gerekliliği

Genel anlamda manevi tazminat, bir kişinin şahıs varlığını oluşturan değerlerde iradesi dışında meydana gelen eksilmenin giderilmesi, tazmin ve telafi edilmesi demektir⁴. Manevi tazminat, şahsiyet haklarını ve bunlara bağlı değerleri muhafaza etmeye yönelik günümüz hukuk sistemlerinin üzerinde önemle durdukları hukuki bir yaptırım olan manevi zararın giderimidir. Manevi tazminat, çağımızda gelişmiş kitle iletişim araçlarının hayatın her alanına nüfuz edebilmesi, sosyal hayatta giderek daha da artan karmaşık ilişkilerin yoğunluğu gibi bir takım sebeplerle kişilik değerlerinin ihlalinin eskiye oranla yaygınlaşmasının bir sonucu olarak önemini her geçen gün biraz daha artırmaktadır.

Bir başka tanımıyla manevi tazminat, kişinin mal varlığının dışında kalan ve hukuk sistemince kabul edilmiş bulunan manevi değerlerine karşı yapılan haksız saldırılar neticesi meydana getirilen eksilmelerin giderilmesi amacıyla yönelik çekilen sıkıntıları dindirmek, bozulan ruhsal yapıyı onarmak,

³ Mecelle-i Ahkam-ı Adliye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985, mad. 39

⁴ Tunçomağ, Kenan, Borçlar Hukuk, İstanbul, 1969, 310; Eren, Fikret, Borçlar Hukuk Genel Hükümler, Ankara, 1988, II, 364; Karahasan, Mustafa Reşit, Sorumluluk Hukuku, İstanbul, 1995, 94.

kaçırılan yaşama arzusunu yeniden kazandırmak, hiçbir olumsuzluk yaşamamış gibi hayata bağlanmasına yardımcı olmak şeklinde ifade edilebilir.

Manevi zararın varlığını kabul eden hukuk sistemlerinde bu zararın kişilik haklarına objektif bir tecavüzü ifade ettiği belirtilmiştir. Manevi zararı kabul etmenin tabii sonucu olarak manevi tazminatın da kabul edilmesi gerekmektedir.

İslam hukukunun asli kaynakları olan Kur'an ve sünnette manevi zararın varlığına işaret eden deliller mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'deki, "*Onlar size incitmekten başka bir zarar veremezler*"⁵ ayetinde incitme ve eza verme bir nevi zarar olarak nitelendirilmiş, "... Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın..."⁶, ayetinde ise insanların adeta isim haklarının ihlaline dikkat çekilmiş, "...Birbirinizin kusurunu araştırmayın..."⁷, ayetinde de kişilerin özeline dokunulmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bunun gibi yine Kur'an'da yer alan başkasına zina ithamında bulunmak⁸, bir topluluğu küçük görmek⁹ gibi ifadelerin hepsinde manevi zarar sonucunu doğuracak niteliğe sahip davranış biçimlerine dikkat çekilmektedir.

Konumuz olan boşanma sonrası durumla doğrudan ilişkili olarak, "*Ey peygamber eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de sizi güzellikle salıvereyim*"¹⁰ ayetini günümüz sosyal şartlarına uygun düşecek şekilde değerlendirdiğimizde boşamanın maddi ve manevi tazminat gibi bir bedelinin olduğunun anlaşılması mümkündür. Zikredilen ayet ibaresiyle¹¹ doğ-

⁵ Alu İmran, 3/111

⁶ el-Hucurat 49/11

⁷ el-Hucurat 49/12

⁸ en-Nur 24/4

⁹ el-Hucurat 49/11

¹⁰ el-Ahzab 33/28

¹¹ İbarenin delaleti için bkz. Zeydan, Abdülkerim, el-Veciz fi Usulî'l-Fıkh, İstanbul, 1979, 300; Şa'ban, Zekiyuddin, İslam Hukuk İlminin Esasları (Çev., İ. Kafi Dönmez), Ankara, 1990, 333-334; Ebu Zehra, Muhammed, İslam Hukuk Metodolojisi (Çev., Abdulkadir Şener), Ankara, 1986, 121

rudan olmasa bile dolaylı olarak bu şekildeki bir hükme delâlet etmektedir denilebilir.

Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi Hz. Peygamber'in aşağıda ifade edeceğimiz bazı sözlerinde de manevi zarar doğuracak fiil ve davranışlar genel anlamıyla bir hak ihlali şeklinde nitelendirilmiştir.

Genel manada manevi tazminat açısından değerlendirebileceğimizi düşündüğümüz bazı hadislerde yer alan, *“Bir müslümana sövmek fık, onunla savaşmak küfürdür”*¹², *“Bir kimseye şer olarak Müslüman kardeşini hakir (küçük) görmesi kafidir”*¹³ ve *“Bir mümin kimseyi zemetmez, lanetlemez, haysızlık etmez, çirkin ve edepsiz söz söylemez”*¹⁴, şeklindeki ifadelerin şahsiyet haklarının ihlaline dikkat çeker mahiyette oldukları kabul edilebilir. Burada yer verdiğimiz hadisler her ne kadar geneli ifade etmiş olsalar bile özelde konumuzla irtibatlı olarak da değerlendirilebilirler. Sebepsiz yere boşanmayla ilgili olan Hz. Peygamber'in şu sözleri konumuz açısından daha da önemlidir: *“Önemli bir sebebi bulunmaksızın kocasından ayrılmak isteyen bir kadına cennetin kokusu haram kılınmıştır”*¹⁵, *“Hiçbir haklı gerekçesi olmaksızın kocasından boşanmak isteyen kadınlar bozguncudurlar”*¹⁶. Bu iki hadiste açıkça haklı ve geçerli bir sebep olmaksızın boşanmanın ya da boşanma talebinde bulunmanın gerek aile düzeni gerekse toplumsal düzen açısından sakıncalı olduğu vurgulanmaktadır. Buradan hareketle sebepsiz yere boşanmanın karşı tarafı manevi olarak zarara uğratabileceğini göz önüne alarak gerekli görüldüğü za-

¹² Buhari, Muhammed b. İsmail, es-Sahih, İstanbul, ts., İman, 36; Edeb, 44; Fiten, 8; Müslim, Ebu Huseyn el-Kuşeyri, es-Sahih, Beyrut, 1955, İman, 116; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, es-Sünen, Beyrut, ts., Birr, 51; İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed, es-Sünen, Beyrut, 1975, Fiten, 24; Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, es-Sünen, Beyrut, ts., Tahrim, 27

¹³ Müslim, Birr, 32; Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, es-Sünen, Beyrut, 1988, Edeb, 35; Tirmizi, Birr, 18; İbn Mace, Zühd, 23

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybani, el-Müsned, Beyrut, ts. I, 405, 416; Tirmizi, Birr, 48.

¹⁵ Ebu Davud, Talak 3; İbn Mace, Talak 1.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, II, 414; Tirmizi, Talak 10.

man manevi tazminata hükmedilebileceği ifade edilebilir.

Klasik fıkıh kitaplarında doğrudan manevi zararın kabul edildiğine dair ifadeler rastlamak mümkün değildir. Ancak bu eserlerin telif edildiği dönemlerde dünyanın hiçbir yerinde manevi zarar düşüncesinin gelişmiş olmaması ve günümüzdeki kadar yaygın manevi ihlallerin bulunmayışını da önemli bir etken olarak düşünüyoruz. Bunun yanında geçmiş dönem İslam hukukçularının bazıları manevi tazminatın tayin ve tespiti için imkansız olduğunu düşünmeleri manevi zararların karşılığı olarak manevi bir tazminatın gerekebileceği hükmünü kabul etmelerine engel teşkil etmiştir¹⁷. Böyle olmakla birlikte klasik kaynaklarımızda yer alan bazı tartışma ve görüşlerin manevi zararın tazminine dönük olduğunu söyleyebiliriz. Klasik kaynaklarımızda bazı İslam hukukçularının acı ve ıstıraplar için ödenmesi gereken karşılık anlamında kullandıkları *hükümet-i elem* veya *erş-i elem*¹⁸ tabirleri kanaatimize göre bunun en güzel örneklerindedir.

Özellikle her türlü zarar verilmesine¹⁹ prensip olarak karşı olan ve verilen zararın izalesini zorunlu²⁰ gören İslam hukuku bunun sonucu olarak meydana gelen zararın sebebi ne olursa olsun tazmin ve telafi edilmesini genel bir ilke olarak kabul etmektedir.

İslam hukukçuları bir kişinin haksız fiili sonucu başkasının mal varlığında meydana gelen eksilmeler için kasıt, hata veya ihmal gerekçesiyle failin verdiği zararı telafi etmesi gerek-

¹⁷ Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, el-Mebsut, Beyrut, 1986, XXVI, 81; İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, el-Muğni, Beyrut, 1975, IX, 665

¹⁸ Serahsi, XXVI, 81; İbn Abidin, Muhammed Emin, Reddu'l-Muhtar, İstanbul, 1984, VI, 586; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuki İslamiyye ve Istilahati Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, ts., III, 15; Behnesi, Ahmed Fethi, el-Ukub fi'l-Fıkhi'l-İslami, Beyrut, 1983, 151; Behnesi, Ahmed Fethi, ed-Diye fi'ş-Şeriatil-İslamiyye, Beyrut, 1984, 132

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, I, 313; İbn Mace, Ahkam 17.

²⁰ Mecelle, mad. 20, 31

tiğini kabul etmişlerdir²¹. Bu durum manevi değerler için de geçerli bir husustur. Zira İslam hukukçularının çoğunluğu bir kişinin kendine özgü hakkını kullanırken bile başkasına zarar vermemesi gerektiği üzerinde önemle durmuşlardır²². Her ne kadar geçmişte kastedilmemiş olsa bile biz buradaki hakkın kullanılmasında başkasına zarar vermemeyi genel anlamda anlıyor ve bunun içerisine manevi zararları da dahil etmek istiyoruz.

Diğer manevi zararlarda olduğu gibi zarar şayet bir evlilik birliğinin sona ermesinden kaynaklanıyorsa bunun da tazmini gerekir. Zira bir mağduru mağduriyetiyle baş başa bırakmak İslam hukukunun ne ruhuyla ne de vazettiği evrensel ilkelerle asla bağdaşmayan bir durumdur.

Evlilik birliğinin sona ermesinden dolayı manevi tazminata hükmedebilmek için elbette bir takım şartların bulunması gerekir. Bu çalışmada modern hukukun verilerinden de istifade edilerek bulunması zorunlu olan şartlar genel hatlarıyla belirlenmeye çalışılmıştır.

2. Genel Olarak Evlilik Birliğinin Sona Ermesi

Evlilik birliğinin sona ermesi ilk bakışta sadece fertleri ilgilendiren bir husus gibi görülse de tarihi süreçte bizzat bu işle yüz yüze gelen fertleri ilgilendirdiği gibi aileyi ve toplumu da yakından alakadar eden hem hukuki hem de sosyal bir sorundur. Zira evlilik birliğinin ölüm dışında değişik şekillerde sona ermesiyle en temel sosyal kurum olan ailenin yıkılmış olması sosyal hayatın olumsuz şekilde etkilenmesi sonucunu doğuracağından bu sosyal kurumu muhafaza etmeye dönük tedbirlerin alınması önemlidir.

Hem hukuk tarihi açısından önemli hem de boşanmayla

²¹ Serahsi, XXVI, 81; Senhuri, Abdurrezzak, Masadiru'l-Hak fi'l-Fıkhı'l-İslamî, Kahire, 1987, VI, 170; Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul, 1987, II, 429

²² İbn Kudame, V, 52; Kasani, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, Bedaiu's-Sana'i, fi Tertibi's-Şerai', Beyrut, 1986, VI 258; İbn Abidin, IV, 461

ilgili olarak İslam'ın getirmiş olduğu düzenlemelere örnek olması ve konumuzla ilgisi dolayısıyla Hz. Aişe'nin, "Erkek hanımını boşamak isteyince hemen boşuyordu. Erkek, yüz ve hatta daha çok kerelerde boşamış olsa, iddeti içerisinde iken, döndüğü takdirde kadın yine de onun hanımı olmaya devam ediyordu. Bu hal şu hadiseye kadar devam etti. Bir adam hanımına: 'Vallahi seni ne tam boşayacağım ne de himayeme alacağım, ebedi şekilde böyle tutacağım!' dedi. Kadın: 'Bu nasıl olur?' deyince, adam: 'Seni boşayacağım, iddetin bitmek üzere iken geri döneceğim. (Bu şekilde tekrar edeceğim)' cevabını verdi. Kadın bunun üzerine Hz. Aişe'ye gelip durumu haber verdi. Hz. Aişe, Resûlullah gelinceye kadar cevap vermedi. Durumu ona anlattı. Hz. Peygamber de sükût buyurdular. Derken şu ayet indi. *"Boşama iki defadır. (Ondan sonrasi) ya iyilikle tutmak, ya da güzelliikle ayrılmaktır. (Ey kocalar! boşandığınız zaman) onlara (kadınlara) verdiğiniz bir şeyi (mehri geri) almanız size helal olmaz..."*²³. Bundan sonra Hz. Aişe şöyle söylemiştir: 'Bunun üzerine halk (o günden itibaren) talaka yeniden yönelip durumlarını gözden geçirdi, bir kısmı hanımını boşadı, bir kısmı boşamadı'²⁴

Yukarıdaki olaydan da açıkça anlaşılacağı gibi boşamayla ilgili eski Arap uygulamalarına göre erkek istediği zaman hanımını boşayabilir, boşanan hanım boşandığı andan itibaren kocasıyla olan hukuki bağını tamamen koparmak için iddet beklemeye başlardı. İddetin bitmesine az bir zaman kala o kadını boşayan koca tekrar ona dönerdi. Bu uygulamayla kadın evlilikle boşanma arasında kalır, evli mi boşanmış mı olduğu belli olmazdı. Böylece ne evlilik hayatı sürebilir ne de kocasından tam olarak ayrılabilirdi. Bu uygulamadan anlaşıldığına göre eski Araplarda kadının hakları dikkate alınmaz, şahsiyeti ve kişiliği hiçe sayılırdı²⁵. Bu şekildeki uygulamayla

²³ el-Bakara 2/229

²⁴ Tirmizi, Talak 16

²⁵ Zeydan, Abdülkerim, İslam Hukukuna Giriş (Çev.: Ali Şafak), İstanbul, 1985, 60-61; Ateş, Ali Osman, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri, İstanbul, 1996, 371

kadına hayatı zindan ederek onun haklarını ihlal etmeyi Kur'an, *"Kadınları boşadığınız zaman, bekleme süreleri sona ererken ya onları güzellikle tutun ya da güzellikle bırakın, haklarına tecavüz etmek için onlara zararlı olacak şekilde tutmayın, böyle yapan şüphesiz kendisine yazık etmiş olur."*²⁶ ayeti mevcut uygulamayı yeniden düzenleyerek kadının haklarının ihlal edilmesinin önüne geçmiştir. Bu ayetin kadınlara yapılan haksızlığı ortadan kaldırmaya matuf olduğu açıktır. Ayrıca tek çare haline gelen boşamanın gerçekleştirilmesi esnasında kadına hiç de hak etmediği bir şekilde davranılmayacağı, manevi baskı da dahil hiçbir şekilde onun şahsi haklarına zarar verilemeyeceği hususlarına dikkat çeken bu ayetten hareketle boşanmalarda kadına karşı işlenen kişilik hakkı ihlallerinin manevi bir zarar doğuracağı ve bunun telafi edilmesi gerektiği hükmünü ortaya koymamız İslam hukukun gayesine de uygun düşecektir.

İslam hukukunun iki önemli kaynağı olan Kur'an ve sünnette evlilik birliğinin toplumsal yapı için ciddi bir müessese olduğu hususunda önemle durulmuş, bu kurumun sağlıklı bir şekilde oluşması ve devamını temine matuf ahlaki tavsiyelerde bulunmanın yanında bir takım hukuki düzenlemelere dayanak teşkil edecek temel ilkeler de yer almıştır.

Evlilik birliği ölüm gibi doğal bir olay sonucu sona ermenin yanısıra boşanma gibi hukuki bir durum neticesi olarak da sona erebilir. Günümüz hukukunda genel anlamda boşanma, eşlerden birinin veya her ikisinin irade ve arzularıyla evlilik birliğini sona erdirmek maksadıyla mahkemeye başvurması sonucu mahkeme kararıyla evlilik birliğinin bitirilmesidir²⁷. Boşanma, ailenin çocuk yapma, yetiştirme ve yeni bireyin sosyalleştirilmesi işlevine zarar verdiği için hemen bütün toplumlarda değişik yollarla denetlenmek ve kısıtlanmak istenmekte-

²⁶ el-Bakara, 2/231

²⁷ Akıntürk, Turgut, Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku, İstanbul, 2002, II, 225.

dir²⁸. Kur'an'daki aile hukukuyla ilgili ayetlerin bazılarında eşler arasında çıkan huzursuzlukların giderilmesine dönük hükümlerin yer alması²⁹ bu bağlamda "...Eğer karı ile kocanın aralarının açılmasından endişelenirseniz o zaman kendilerine erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar barıştırmak isterlerse Allah, aralarındaki darğnluk yerine uyuşma lutfeder..."³⁰ ayetiyle Hz. Peygamber'in "Allah katında en sevimsiz olan meşru şey boşamadır"³¹ sözü örnek olarak gösterilebilir. Bunlara ek olarak İslam hukukçularının sebepsiz yere boşamaların Allah'ın lanetini gerektireceği³² şeklindeki değerlendirmelerini de zikretmek gerekir.

Günümüz hukukunda mahkeme kararına bağlanmış bulunan boşanmaların mutlaka bir takım sebeplere dayandırılması gerektiği belirtilmektedir³³, Medeni Kanunumuz da zina, hayata kast, pek kötü muamele veya onur kırıcı davranış, suç işleme ve haysiyetsiz hayat sürme, terk, akıl hastalığı ve evlilik birliğinin sarsılması gibi nedenleri boşanma için gerekli olan sebepler arasında kabul etmiştir³⁴.

İslam hukukuna göre kişinin sahip olduğu hakların elinde birer emanet olduğu ve hiçbir hakkın sınırsız olmadığı³⁵ ilkesinden hareketle bu olgunun boşama yetkisinin sınırlandırılması bağlamında değerlendirilebileceği açıktır. Örneğin bu sınırlandırmalardan birisi, şahsın haklarını ancak bir başkasına zarar vermemek kaydıyla kullanabileceğidir.³⁶ Aynı pren-

²⁸ Kurt, Abdurrahman, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi, Bursa, 1998, 55.

²⁹ Konu ile ilgili olarak bkz. En-Nisa 4/19, 20, 34, 128.

³⁰ en-Nisa 4/35.

³¹ Ebu Davud, Talak 3; İbn Mace, Talak 1.

³² Serahsi, VI, 2; İbn Hümam, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid, Şerhu Fethi'l-Kadir, Beyrut, t.z., III, 465

³³ Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, Türk Medeni Hukuk Aile Hukuku, İstanbul, 1960, II, 156; Birsen, Kemaleddin, Aile Hukuku, İstanbul, 1959, 91

³⁴ TMK, mad. 161-166

³⁵ Bardakoğlu, Ali, "Hak", DİA, İstanbul, 1997, XV, 146; Köse, Saffet, İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması, İstanbul, 1997, 43-45.

³⁶ ez-Zerka, Ahmed, Şerhu Kavaidil Fıkhiyye, Beyrut, 1989 165-179, Bardakoğlu, XV, 146

sip aile hukuku için de geçerli olup, erkek boşama hakkına , bazı sınırlandırmalar içinde sahip bulunmaktadır.³⁷

Evlilik birliği oluşturulurken ömür boyu sürecek bir beraberlik hedeflendiği için bu birlikteliğin, ölüm dışında bir sebeple sona ermesi başlangıçta hiç düşünülmez. Toplumun genel anlayışı da eşler arasında oluşturulan bağın, henüz onlar hayatta iken ortadan kalkmaması yönündedir. Çünkü bu beraberlikte en az eşler kadar toplumun da gözardı edilemeyecek büyük menfaatleri bulunmaktadır. Zira toplumun en küçük birliğinin dağılması, onun dirlik ve düzenini de yakından etkileyecektir³⁸.

Diğer taraftan bir huzur ve mutluluk ikliminde yaşansın diye oluşturulan evlilik birliği, sonradan ortaya çıkan bir takım sebepler dolayısıyla bu anlamını yitirmiş olabilir. Hatta evliliğin devamı eşlerden biri veya her ikisi için üzüntü, sıkıntı ve işkenceye de dönüşebilir. Bütün çabalara rağmen eşler arasında sevgi ve saygıya dayanması gereken aile birliği sarsılır ve bir takım psiko-sosyal rahatsızlıklar baş gösterirse artık evlilik birliğinin sona erdirilmesi bir çare olarak görülebilir.

Tarih boyunca evliliğin sona ermesiyle ilgili farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Mesela X. yüzyıldan itibaren Hristiyan Katolik Kilisesi “Tanrı’nın birleştirdiği insan ayrılmamalıdır” şeklindeki İncil buyruğundan hareketle hayatta iken evlilik bağının bozulmayacağını kararlaştırmıştır. Bunun karşısında Roma, Cermen ve İbrani hukukları boşanmanın serbest olması görüşünü benimsemiş, günümüz modern hukuk sistemleri de belli sebeplerin mevcudiyetine binaen hakim kararıyla evliliğin sona erdirilebileceğini kabul etmişlerdir³⁹.

İslam hukuku ise öncelikle evlenme akdinin sürekli olmasını arzu edip, hiç sebepsiz yere bozulmasına bazı ağır ma-

³⁷ Ansay, Sabri Şakir, Hukuk Tarihinde İslam Hukuku, Ankara, 1958, 209; Ayrıca Bak. Karaman Mukayeseli İslam Hukuku, I, 291

³⁸ Yaman, Ahmet, İslam Aile Hukuk, Konya, 1998, 79

³⁹ Velidedeoğlu, II, 155 vd; Akıntürk, II, 225

nevi (uhrevi) yaptırımlar getirmenin yanında bu beraberliğin devamını temin etmeye yönelik tedbirler almakla birlikte, karşılıklı rıza ile veya evlilik birliğini sona erdirmeyi mubah kılan bazı sebeplere bağlı olarak ya da gerektiğinde yargı yoluyla sona erebileceğini de kabul etmektedir⁴⁰.

Hanefilere göre boşanma aslen çirkin bir fiil olmakla birlikte, ihtiyaç halinde meşruluk kazanmaktadır. Onlara göre, ihtiyaç olmadığı halde, boşanmayı arzu ederek aile yuvasının yıkılması hoş karşılanmamıştır⁴¹.

Karı kocanın, çocukların ve diğer aile bireylerinin birbiriyle bağlantılı bir takım haklara sahip olduğu aile kurumunun her ne kadar devamı esas ise de bazen evlilik birliğini sürdürmenin taraflar için imkanı kalmamış olabilir. Bu durumda evlilik birliğinin sona ermesi mevcut haliyle devamından daha yararlı hale gelir⁴². Her türlü şartın oluşmasıyla birlikte artık vazgeçilmez hale gelmiş bir evlilik birliğinin sona erdirilmesinde Kur'an'daki, "...iyilikle bırakma..."⁴³ ifadesi dikkate alınmalı ve evlilik birliği mümkünse hiç kimseye zarar vermeden en güzel şekliyle sona erdirilmelidir.

3. Evlilik Birliğinin Bozulmasından Dolayı Uğranılan Manevi Zarar

Genel olarak manevi zarar, bir kişinin hukuken korunmuş şahıs varlığında (kişilik haklarında, manevi değerlerinde) iradesi dışında meydana gelen bir eksilmeyi ifade eder. Bir kişinin kişiliğini, yani şahıs varlığını oluşturan hukuki değerlerin ihlali dolayısıyla uğramış olduğu objektif eksilme ve kayıp-

⁴⁰ Yaman, 78

⁴¹ Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdüd, el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar, İstanbul, 1984, III, 121; Merğınani, Burhanuddin Ebi'l-Hasan, el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi, İstanbul, 1986, I, 226; Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Neylül Evtar, Beyrut, 2002, II, 1387; İbn Kudame, VIII, 1235; Zekiyuddin Şaban, el-Ahkamu's-Şeriyye li'l-Ahvali's-Şahsiyye, Bingazi, 1993, 370

⁴² Aktan, Hamza, "Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü", Dini Araştırmalar, Ankara, 2002, Cilt: 5, Sayı: 14, 13

⁴³ el-Bakara 2/229

lar manevi zararı oluşturur⁴⁴.

Günümüz hukukunda genel anlamda her hangi bir zararın varlığından bahsedebilmek için üç unsurun mevcut olması zorunlu kabul edilmiştir. Bunlar; kesinlik (belirlilik), şahsilik ve doğrudan doğruyalık unsurlarıdır. Kesin zarar belirli veya belirlenebilir bir zararı ifade eder. Zararın şahsiliği ise, tazminat talebinin istisnai haller haricinde sadece zarar gören kişiye ait olması durumudur.⁴⁵ Doğrudan doğruyalık ise karşı tarafın zarar verici fiilden doğrudan etkilenilmiş olmasını gerektirir. Manevi zararın varlığından bahsedebilmek için zarar gören kişinin iradesi dışında onun şahıs varlığını oluşturan değerlerde bir eksilmenin meydana gelmiş olması şarttır. Buradan hareketle evlilik birliğinin sona ermesiyle eşlerden birinin şahıs varlığında iradesi dışında meydana gelmiş olan bir eksilmenin varlığı belirlenmeye çalışılmaktadır.

Evlilik birliğini sona erdiren ve bundan sonra da bir takım hukuki sonuçların doğmasına sebep olan en önemli husus boşanmadır. Makul bir sebep olmaksızın evlilik birliğinin sona erdirilmesi, hiç şüphe yok ki, taraflardan en az birini üzecek, ona acı çektirecek belki de bu acı onu ruhi çöküntüye uğratacaktır. Hak etmediği halde toplum nazarında boşanmış kişi konumuna düşen eş bu haliyle toplum içerisinde eziklik duyarak boynu bükük hale gelebilecektir. Toplumsal şartlar açısından değerlendirdiğimizde haksız yere boşanmış konumuna düşen eşin kadın olması durumunda kişilik haklarında meydana gelecek eksilmenin daha büyük boyutlarda olduğu görülecektir.

İslam hukukuna göre sebebin ne olduğuna bakılmaksızın genel bir prensip olarak karşı tarafa zarar verilemez⁴⁶. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi sebep ne olursa olsun

⁴⁴ Eren, II, 49; Karahasan, 88

⁴⁵ Eren, II, 50, 51

⁴⁶ Zerka, 165

hiç kimseye ilkten zarar verilmesi meşru değildir⁴⁷. Zararın verilemeyeceğini bir ilke olarak belirleyen İslam hukuku elbette bunun telafisini de göz ardı etmez. Burada önemli olan husus her hangi bir boşamadan sonra taraflardan birinin manevi olarak mağduriyetinin söz konusu olup olmadığının tespitidir. Zira bazı evliliklerin sona ermesi halinde eşlerden hiçbiri zarar görmemiş olabilir. Belki ikisi de rahata ve huzura kavuşmuş olabilirler. Bundan dolayı boşanmadan sonra manevi tazminatın varlığından bahsedebilmek için mutlaka buna alt yapı oluşturacak olan manevi zararın varlığı söz konusu olmalıdır. Zira tazminat zararla doğrudan ilişkilidir. Yani tazminatın varlığı zararın varlığına bağlıdır.

4. Evlilik Birliğinin Sona Ermesinden Dolayı Uğranılan Manevi Zararın Giderimi

Pozitif hukukumuz, belli şartlar içerisinde boşanmadan dolayı manen mağdur olmuş tarafın manevi tazminat talep etme hakkının varlığını kabul etmekte ve hakimlerimiz de bu sebepten dolayı manevi tazminata hükmetmektedir⁴⁸. Medeni Kanunumuzun 174. maddesi, boşanmada, kusursuz olan ya da daha az kusuru bulunan eşe manevi tazminat isteme hakkı tanımaktadır. Kanunun bu hükmüne göre “.....boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevi tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir”. Buradaki hükümden de açıkça anlaşılacağı gibi evlilik birliğinin sona ermesi hali kabahatsiz karı veya kocanın şahsi menfaatlerini ağır bir surette haleldar etmiş ise, hakim manevi tazminata hükmedebilir.⁴⁹

Gerek Medeni Kanunumuzda yer alan hükümlerden gerekse İslam hukuk doktrinde tartışılan konulardan hareket-

⁴⁷ İmam Malik b. Enes, el-Muvatta, Beyrut, ts., Akdiye 31; Ahmed b. Hanbel, V, 327.

⁴⁸ 29 Eylül 1913 tarihli karar, Saymen, Ferit Hakkı, Manevi Zarar ve Tazmini Sureti, İstanbul, 1940, 158

⁴⁹ Saymen, 157; Karahasan, II, 734

le, boşanmadan dolayı tarafların manevi tazminat talebi haklarının doğabilmesi için bir takım şartların bulunması gerekmektedir. Bu şartları genel hatlarıyla şu şekilde belirleyebiliriz.

- Boşanma sırasında veya sonrasında taraflardan birinin kişilik haklarının herhangi bir şekilde zarara uğramış olması.

- Boşanmada karı-kocadan en az birinin kabahatsiz ya da dikkate alınmayacak kadar az kabahatli olması.

- Boşanmanın gerçekleşmesinde eşlerden birinin mutlaka dikkate değer bir kusurunun bulunması.

Günümüz hukuk doktrininde hangi durumlarda boşanmadan dolayı kişilik haklarının zarara uğrayacağı konusu tartışılmış ve manevi zarar olabilecek bazı hususlar belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre beden ve ruh tamliğini ihlal etmek, haşin muamelede bulunmak, sosyal çevrede küçük düşürmek, şeref ve onuru kırmak, zina etmek, suç işlemek, hayşiyetsiz bir hayat sürmek, çok uzun süren evlilikte ve özellikle yaşlanmakta olan kadını bırakıp gitmek, gerçek dışı isnatlarda bulunmak, evlilik sırlarını, cinsel ilişkileri açığa vurmak, bu doğrultuda dedikodular çıkarıp yaymak, sevgi ve şefkat göstermeyerek tüm ümitleri kırmak, cinsel ödevleri yerine getirmekten kaçınmak, sadakatsizlik göstermek, milli yada dini duygulara tecavüz etmek.⁵⁰ gibi hususlar manevi zarar doğuracak nitelikte kabul edilmiştir.

Doktrindeki tartışmalar çerçevesinde Yargıtay 2. Hukuk Dairesi'nin birçok yargısal icthatlarında boşanmadan dolayı manevi tazminatla ilgili kararlara rastlanılmaktadır. Bunlardan birini örnek olarak nakletmek istiyoruz: "Dövülen, çok kötü muamele gören ve kocanın aşık sadakatsizliğine de maruz kalmış bulunan kadının, manevi tazminata hakkı olduğu kabul edilmek gerekir. Bir dövme olayı, müstakil dava konusu edilse bile davacı kadının manevi tazminata hak verecek

⁵⁰ Karahasan, II, 736

mahiyette iken, araya boşanmanın da girdiği göz önünde tutulunca, manevi tazminat hakkı doğacağıın evleviyetle kabulü lazım gelir. Davacının ufak tefek kusurları, kanunun kastettiği nitelikte ve davaya sebep gösterilen belli olaylar bakımından onu gerçekten çok incinmiş olan kadının ağır bir haksızlığa uğramış bulunacağı göz önünde tutularak uygun bir miktarda manevi tazminatın takdiri gerekir.”⁵¹

Manevi zarar sonucunu doğuran haddi aşmalarda mağdurun tecavüzü hissetmiş ve bundan bir ıstırap duymuş olması gibi subjektif unsurun bulunması, zararın gideriminin ne anlama geldiğini de anlatmaktadır.⁵² Manevi zararın tespiti ve tazmini hususunda önemli bir unsur olan subjektiflik unsuru evlilik birliğinin sona ermesi durumunda ayrılan eşler açısından da dikkate alınması gereken önemli hususlardan biridir.

İslamiyetten önceki Eski Türk Hukukunda da boşanma halinde kocanın, karısına cehizinin bir kısmından başka, bir at ve bir yatak vermesinin mecbur⁵³ kabul edilmesi günümüz açısından o dönemde uygulanmış bir nevi tazminat olarak yorumlanabilir. Bu da toplum vicdanında mağdur edilen kişinin bu mağduriyetinin telafisinin son derece önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmektedir.

Klasik fıkıh kitaplarındaki bilgilere göre, boşama yetkisi her ne kadar erkeğe verilmiş bir hak olarak yer almış olsa bile, boşama yetkisini kullanması dinen hiç de hoş karşılanmamaktadır. Nitekim boşama, Hz. Peygamber tarafından, helal olan şeylerin en sevimsizi olarak nitelendirilmektedir.⁵⁴ Çünkü kurulu bir düzenin bozulması, yuvanın dağıtılması sadece eşleri ve çocukları değil, onların yakınları ve dostlarını da derinden üzer. Bunun topluma yansımaları olumsuz olacağı gibi maddi ve

⁵¹ 10.03.1966 tarih, 1106 esas, 1447 sayılı kararı; Karahasan, II, 738

⁵² Zen-Ruffinen, Piermarco, “İsviçre Sorumluluk Hukukunda Destekten Yoksun Kalma Tazminatı ve Manevi Tazminat Konusunda Yeni Gelişmeler” (Çev.: Haluk Burcuoğlu), İstanbul, 1985,İBD, Cilt: 59, Sayı: 4-5-6, 367

⁵³ Saymen, 157

⁵⁴ Ebu Davud, Talak 3

manevi zararların doğmasına da sebep olabilir. Bu nedenle eşlerin, birbirlerinin bazı olumsuz gibi görünen tavır ve davranışlarını bahane ederek basit sebeplerle boşanmalarını istemeyen Kur'an, "...Onlarla (hanımlarınızla) güzellikle geçinin. Eğer onlardan hoşlanmıyorsanız, sabredin, hoşlanmadığınız bir şeyi Allah çok hayırlı kılmış olabilir"⁵⁵ şeklinde durumu ifade etmiştir. Bu ayetten hareketle eşler arasında çıkan her hangi bir anlaşmazlık hususunda hemen boşanma yoluna başvurma yerine, iyi geçinmenin yollarının aranması gerekir.

Klasik fıkıh kitaplarındaki görüşlere göre, dinen hoş görülme bile, erkeğin hukuki bir sebep olmaksızın hanımını boşaması geçerli kabul edilmiştir. Yani kocanın hanımını boşaması sırasında hukuken geçerli bir sebebe dayanması gerekmemektedir.⁵⁶ Ancak ister hukuki bir sebebe dayanarak, isterse herhangi bir sebep olmaksızın hanımını boşamak isteyen kimse, boşayacağı kadını ve akrabalarını üzecek şekilde veya onları küçük düşürücü bir tavır içerisinde bu hakkını kullanamaz. Çünkü İslam hukukuna göre bir hakkın kötüye kullanılmaması esastır. Bu durum Mecellede; "Şer'i cevaz tazminata manidir"⁵⁷ şeklinde kanunlaştırılmıştır. Buradan hareketle şahsiyet haklarına saygılı ve haklı bir sebebe dayanarak hanımını boşayan erkek için her hangi bir hukuki yaptırımın uygulanamayacağı söylenebilir. Burada haklı ve geçerli bir sebep bulunmaksızın eşini boşayan kişi şahsiyet haklarına saygılı olsa bile bu eylemi onun aleyhine zarar doğuracak şekilde olmamalıdır. Zira zarar doğduğunda mutlaka tazmini gerekir. Ancak hakkın kötüye kullanılmasının veya hakkın kullanılması sırasında bazı kişilerin mağdur edilmesinin müeyyidesi vardır. Bu müeyyide geçmiş dönem İslam hukukçuları tarafından tazminat olarak isimlendirilmemiş olmakla birlikte tazminata benzer bazı uygulamaları kabul ettikleri görülmektedir.

⁵⁵ en-Nisa, 4/19

⁵⁶ Aydın, M. Akif, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul, 1985, 36

⁵⁷ Mecelle, mad. 91

İslam hukukuna göre kişinin hakkını kullanmasına bağlı olarak başkalarını mağdur etmesi durumunda ta'zir ile cezalandırılabilmesi İslam hukukçuları arasında kabul görmüş hükümlerdendir. Buna göre, boşama hakkını kullanırken, eşine manevi ıstırap veren, hakaret içeren sözler söyleyerek toplum içinde küçük düşüren kişi uygulama biçimi hakimnin takdirine bırakılmış olan ta'zir cezasına⁵⁸ maruz kalır.

Manevi zarar niteliği taşıyacak şekilde hakaret edici ve küçük düşürücü bir tavırla olmasa bile boşanan kişi şüphesiz ruhi bir ızdırap çekecek, manen sarsılacak, toplumsal konumu öncesine göre olumsuz yönde değişecektir. Bazı İslam hukukçuları, çekilen bu acı ve üzüntüleri kısmen de olsa azaltmak, boşanan kadının gönlünü hoş etmek, hayata yeniden bağlanmasına vesile olmak için erkeğin ona "mut'a"⁵⁹ ödemesini zorunlu olarak kabul etmektedirler⁶⁰. Bu durum günümüz hukuk sistemlerinde kabul edilen manevi tazminat müeyyidesiyle örtüşen bir uygulama olarak değerlendirilebilir.

Bazı İslam hukukçuları tarafından kabul edilen bu hüküm sahabe uygulamasına dayanmaktadır. Bir rivayete göre Abdurrahman İbn Avf, hanımını boşamış ve onu bir cariye ile nimetlendirmişti⁶¹. Bu rivayetin boşanan kadının manevi olarak tatmin edilmesine matuf bir bedel ödenmesiyle ilgilidir.

Çalışmamızı temellendirmek için Kur'an'daki bazı ayetlerin kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz. Bu bağlam-

⁵⁸ Ta'zir, İslam hukukunda genel manada hakimnin takdirine bırakılmış cezalar olarak isimlendirilir. Bkz. Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, el-Ahkamu's-Sultaniyye, Beyrut, 1985, 293; Ferra, Ebu Ya'la Muhammed b. Huseyn, el-Ahkamu's-Sultaniyye, Beyrut, 1989, 279; İbn Abidin, III, 177; Udeh, Abdulkadir, et-Teşri'u'l-Cinaiyyu'l-İslamî, Kahire, ts., I, 80; Bilmen, III, 24

⁵⁹ Müt'a: Normalde mehir tesbit edilmeden nikahlanan fakat zifaktan önce hanımını boşayan erkeğin, maddi durumuna göre hanımına, elbise veya para olarak verdiği hediye olmakla birlikte, mut'a tabiri zifaktan sonra ve mehre ilave olara verilecek gönü hoş etme maksatlı hediye anlamında da kullanılmaktadır. Bilmen, II, 143.

⁶⁰ Serahsi, X, 71

⁶¹ İmam Malik, Muvatta, Talak 45

da, *“Nikahtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size günah yoktur. Bu durumda onlara mut’a verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre verir. İyilikle faydalandırmak muhsinler (iyi davranışlılar) için bir vazifedir.”*⁶² *“Ey iman edenler! Mümin kadınları nikahlayıp da, henüz dokunmadan onları boşarsanız, onları iddet müddetince bekletmeniz gerekmez. O halde onlara müt’a verin ve onları güzel bir şekilde serbest bırakın.”*⁶³ ayetlerinin günümüz şartlarını göz önünde bulundurarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Yukarıda zikredilen ayetlerde, boşamanın yapılış şekline bakılmazsınız, yani saygı ve sevgi çerçevesinde kalınarak ya da kişilik hakları ihlal edilerek yapılıp yapılmadığı dikkate alınmaksızın erkeğin kadına mut’a ödemesinin ifade edilmiş olması, kadının tahkir edilerek, horlanarak ve onuru incitilerek boşanması durumunda bu mut’ayı almaya daha fazla layık olduğunun bir işareti olarak kabul edilebilir. Zira ortada mevcut tespit edilmiş maddi bir zararın varlığından söz edilmeksizin mut’anın verilmesi istenmektedir. O zaman ayetin zımnen varlığını kabul ettiği zarar manevi bir zarardır. Buradaki manevi zararı manevi acı ve ıstıraplar, kırılan yaşama arzusu, içine düşebilecek aşağılık kompleksi, yaşadığı toplumda dul muamelesi görmesi şeklinde boşanan kadının şahsi haklarında meydana gelen eksilme olarak nitelendirebiliriz.

Nikah akdinden sonra henüz zifafa girmeden boşama durumunda, kadına nikah akdi esnasında kararlaştırılmış olan mehrin yarısının verilmesi hükmü⁶⁴ de İslam hukukunda boşanmadan dolayı manevi tazminat ödenebileceği konusunda dayanak olarak gösterilebilecek bir husustur. Nitekim Kur’an’da, *“Eğer onlara mehir biçer de el sürmeden onları bo-*

⁶² el-Bakara 2/ 236

⁶³ el-Ahzab 33/ 49

⁶⁴ el-Bakara 2/ 236-237; Mevsili, III, 102; Bilmen, II, 141; Ebu Zehra, Muhammed, el-Ahvalu’ş-Şahsiyle, Beyrut, 1957, 203

*şarsanız –kendileri veya nikah akdi elinde olan erkeğin bağışlaması hali müstesna- biçtiğinizin yarısını verin, bağışlamanız Allah'tan sakınmaya daha uygundur. Aranızdaki iyiliği unutmayın. Allah şüphesiz işlediklerinizi görür.*⁶⁵ buyurulmaktadır. Mehri, kadının bedel-i bid'i olarak gören⁶⁶ anlayışın doğru olmadığını ifade eden yukarıdaki ayete göre, kadın bedeni olarak maddi bir zarara uğramadığı halde ona, kararlaştırılan mehrin, emir olarak yarısının, tavsiye olarak tümünün verilmesinin⁶⁷, uğradığı manevi zararın tazminatı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Ayette geçen “*Ancak kadının vazgeçmesi... hali müstesna*” ifadesi kadının evlilikten vazgeçmesi olarak anlaşıldığında, kadının kararlaştırılan mehrin tamamından mahrum olacağı hükmünü belirtmiş olacaktır. Bu yaklaşımın ayetin baş kısmında bildirilen hükme de uygun düşeceği ve bütünlük ifade edeceği için daha doğru bir değerlendirme⁶⁸ olacağını düşünüyoruz. Bu yaklaşımdan hareketle ayetten sadece bir nikah akdi yapıp henüz zifaf oluşmadan bu nikah akdini tek taraflı olarak bitiren erkek, bu davranışıyla kadının şahsiyet haklarını ihlal ederek onu manevi zarara uğrattığından dolayı, manevi tazminat olarak mehrin yarısını ödemek zorundadır hükmünü çıkarabileceğimiz kanaatindeyiz. Ancak evlilik birliğinin sona erdirilmesine kadının sebep olması halinde, kişilik hakları erkek tarafından ihlal edilmiş olmayacağından bu durumda manevi bir tatmin olarak nitelendirebileceğimiz erkeğin mehrin yarısını ödeme zorunluluğu bulunmamaktadır.

Muasırlar İslam hukukçularından bazılarının nişanın haksız yere bozulmasından dolayı hem maddi hem de manevi tazminatı gerekebileceğine dönük değerlendirmeleri de konumuza uygunluğu açısından dikkate şayandır. Zira özellikle

⁶⁵ el-Bakara 2/ 237

⁶⁶ Süleyman Sırrı, Hulasatu'l-Muhtarın, İstanbul, 1324, 11

⁶⁷ Serahsi, X, 71; Mevsili, III, 102; Ebu Zehra, Şahsiye, 203

⁶⁸ Benli, Abdullah, İslam Hukukunda Manevi Tazminat, Kayseri, (Basılmamış Doktora Tezi), 1995, 225

günümüz sosyal ve iktisadi şartlarının geçmişe göre farklılaşmış olması nişanın bozulmasında daha çok kadın aleyhine bir takım zararların meydana gelmesine sebep olmaktadır. Örneğin nişanlanan kadın evleneceğini düşünerek bazı harcamalar yapmış veya müsait taliplerini kaybetmiş olabilir. İslam hukuku hakkın kötüye kullanılmasına ve başkalarının mutazzarır edilmesine prensip olarak karşı olduğundan zarara uğrayanın tazminat talebinin mümkün olabileceği düşünülebilir⁶⁹.

Burada bazı muasır İslam hukukçularının nişanın bozulmasından sonra belirli şartların gerçekleşmesiyle haksız tarafın tazminat ödemesi⁷⁰ yönündeki yaklaşımlarını dikkate alarak boşanmaların da benzer şekilde değerlendirilebileceğini, dolayısıyla boşanmalardan sonra oluşabilecek zararların tazmini cihetine gidilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

İslam hukukunun asli kaynakları olan Kur'an ve sünnetteki bazı nasların değerlendirilmesi sonucunda ve klasik İslam hukuku doktrininde yer alan boşanma sonucu uygulanacak hükümlerden hareketle manevi tazminatı gerektirecek şekilde gerçekleşen boşamalarda bu müeyyidenin uygulanmasının İslam hukukunun genel gayesiyle uyumlu olduğunu düşünüyoruz. İslam hukuku kaynaklarında yer alan ve manevi tazminatla ilintilendirdiğimiz hususlar arasında mut'a ve bazı durumlarda verilen mehir yer almaktadır.

Gerçi mut'anın belirlenmesinde kadının uğradığı zararın dikkate alınmasından çok erkeğin ödeme gücü esas alınmaktadır. Bu bağlamda ayette, "*eli geniş olan kendi gücü nisbetinde, eli dar olan da kendi durumuna göre mut'a vermeli-dir*"⁷¹ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi manevi zararın boyutu hesaba katılmadan bir ödemeden söz edilmekte ve bu ödemede ödemeyi yapacak olanın maddi im-

⁶⁹ Karaman, İslam Hukuku, II, 242

⁷⁰ Ebu Zehra, Şahsiye, 36-38

⁷¹ el-Bakara, 2/236

kanları göz önünde bulundurulmaktadır. Bu durumu tazminat ödeyecek olan kişinin özellikle manevi tazminatlarda ödeme gücünün de dikkate alınması gerektiği şeklinde anlayabiliriz. Çalışmamız tazminatın ödenmesiyle doğrudan ilgili olmadığı için ayette ifade edilen bu hususla ilgili fazla bir değerlendirmeye yer verilmemiştir.

İslam hukukunun asli kaynaklarında yer alan evrensel nitelikli ilkeler ve bizzat bu hukukun evrensel bir özelliğe sahip olmasından hareketle günümüz hukuk alanında önemli bir yere sahip olan genel manada manevi tazminat özel anlamıyla boşanmalardan sonra manevi tazminatı İslam hukukunda hukuki bir müeyyide olarak kabul etmek gerektiği sonucuna varabiliriz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybani, *el-Müsned*, Beyrut, ts.
- Akıntürk, Turgut, *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*, İstanbul, 2002
- Aktan, Hamza, “*Kur’an’a Göre Boşanma Prosedürü*”, Dini Araştırmalar, Ankara, 2002
- Ansary, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara, 1958
- Ateş, Ali Osman, *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul, 1996
- Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, 1985
- Bardakoğlu, Ali, “*Hak*”, DİA, İstanbul, 1997
- Behnesi, Ahmed Fethi, *el-Ukûbe fi'l-Fıkhı'l-İslami*, Beyrut, 1983
- Benli, Abdullah, *İslam Hukukunda Manevi Tazminat*, Kayseri, (Basılmamış Doktora Tezi), 1995
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve İstilahati Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul, ts.
- Birsen, Kemaleddin, *Aile Hukuku*, İstanbul, 1959
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, İstanbul, ts.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Beyrut, 1988
- Ebu Zehra, Muhammed, *el-Ahvalu's-Şahsiyle*, Beyrut, 1957

- , *İslam Hukuk Metodolojisi* (Çev., Abdulkadir Şener), Ankara, 1986
- Eren, Fikret, *Borçlar Hukuk Genel Hükümler*, Ankara, 1988
- Ferra, Ebu Ya'la Muhammed b. Huseyn, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Beyrut, 1989
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtar*, İstanbul, 1984
- İbn Hümam, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Beyrut, tz.
- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *el-Muğni*, Beyrut, 1975
- İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed, *es-Sünen*, Beyrut, 1975
- İmam Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Beyrut, ts.
- Karahasan, Mustafa Reşit, *Sorumluluk Hukuku*, İstanbul, 1995
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul, 1987
- Kasani, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Bedaiu's-Sanaî, fi Ter-tibi'ş-Şerai'*, Beyrut, 1986
- Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul, 1997
- Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, Bursa, 1998
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, Beyrut, 1985
- Merğınani, Burhanuddin Ebi'l-Hasan, *el-Hidaye Şerhu Bidaye-ti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986
- Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevdüd, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, İstanbul, 1984
- Müslim, Ebu Huseyn el-Kuşeyri, *es-Sahih*, Beyrut, 1955
- Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Beyrut, ts.
- Saymen, Ferit Hakkı, *Manevi Zarar ve Tazmini Sureti*, İstanbul, 1940
- Senhuri, Abdurrezzak, *Masadiru'l-Hak fi'l-Fıkhı'l-İslamî*, Kahire, 1987
- Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsut*, Beyrut, 1986

- Süleyman Sırrı, *Hulasatu'l-Muhtarîn*, İstanbul, 1324
- Şaban, Zekiyuddin, *el-Ahkamu'sh-Şeriyye li'l-Ahvâlî'sh-Şahsiyye*,
Bingazi, 1993
- , *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Çev., İ. Kafi Dönmez),
Ankara, 1990
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtar*, Bey-
rut, 2002
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, Beyrut, ts.
- Tunçomağ, Kenan, *Borçlar Hukuk*, İstanbul, 1969
- Udeh, Abdulkadir, *et-Teşri'u'l-Cinaiyyu'l-İslamî*, Kahire, ts.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*,
İstanbul, 1960
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, Konya, 1998
- Zen-Ruffinen, Piermarco, "İsviçre Sorumluluk Hukukunda Des-
tekten Yoksun Kalma Tazminatı ve Manevi Tazminat Ko-
nusunda Yeni Gelişmeler" (Çev.: Haluk Burcuoğlu), İs-
tanbul, 1985, İBD, Cilt: 59, Sayı: 4-5-6
- ez-Zerka, Ahmed, *Şerhu Kavaidi'l-Fıkhıyye*, Beyrut, 1989
- Zeydan, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş* (Çev.: Ali Şafak),
İstanbul, 1985
- , *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, İstanbul, 1979

Hadiste Rivayet Farklılıklarına Karşılaştırmalı Bir Bakış*

(A Look At Variant Readings İn The Hadith)

Yazan: R. Marston SPEIGHT

Çev: Yard. Doç. Dr. Abdulkadir EVGİN**

Bu araştırmanın başlıca kaynağı, Hz. Peygamberin hadislerinin toplanıp tasnif edildiği ilk koleksiyonlardan biri olan, **Hemmâm b. Münebbih** (v.101/719)'in¹ **Sahifesi'**dir. Tâbiün'dan olan Hemmam b. Münebbih bu eseri, Hz. Peygamber'in meşhur sahâbîsi Ebû Hureyre (v.53/678)'den duyduğu hadisleri yazmak suretiyle meydana getirmiştir. Birkaç el yazımı nüshası bulunan eser (*Sahife*), yaklaşık 140 hadis ihtiva etmektedir. Ben bunlardan, 137 hadisten oluşan ve Muhammed Hamidullah'ın,² Berlin ve Dımeşk'teki el yazmalarını tahkik ederek yayınladığı nüshayı kullandım. *Sahife*, klasik hadis kaynaklarının meydana getirilmesinden önceki yüzyıl boyunca oluşturulan, küçük çaptaki hadis koleksiyonlarını

* Bu makale "A Look at Variant Readings in the Hadith" adıyla **Der İslam** Dergisinin Berlin 2000-Band 77 sayısının 169-179. sayfaları arasında yayınlanmıştır. Yazar, rivayetlerin Arapça metinlerini makalesine almamıştır. Ancak biz, okuyucuya kolaylık sağlayacağını düşünerek, kaynaklardan tespit edebildiğimiz Arapça metinleri, Türkçe karşılıklarından hemen sonra vermeyi uygun gördük. Yine araştırmacılara kolaylık sağlaması açısından, metinlerin sonunda, ilgili rivayetin geçtiği kaynağın cilt ve sayfa numaralarını, "Çağrı Yayınları İstanbul 1992" baskısını esas alarak, göstermeye çalıştık.

** K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
akevgin@ksu.edu.tr

¹ Hemmam b. Münebbih'in biyografisi için bkz: İBN HACER EL-ASKALÂNİ, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII (Haydarabad: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye 1325-28/1907-10, Tekrar basımı: Beyrut: Dâri Sâdir. 1968). XI,67. No. 106; MUHAMMED B. SA'D, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, (Beyrut: Dâri Sâdir. 1308/1960). 5. 544.

² *Sahifetu Hemmâm b. Münebbih*: Hadis hakkında yapılan en erken çalışmanın Arapça metni. 10. Baskı (Luton. İngiltere: Apex Books Concern. 1399/1979). Buna ilaveten Kahire'deki elyazmasından tahkik edilen "RIF'AT FEVZİ ABDULMUTTALİB, "*Sahifetu Hemmâm b. Münebbih 'an Ebî Hureyre*", (Kahire: Mektebetü'l-Hancı. 1985)" adlı nüsha da kullanıldı.

işaret etmek için kullanılan bir terimdir.³ Hemmâm b. Münebbih'in Sahifesi'ni baz alarak, ondaki bazı hadislerin varyantlarını, 3./9. yüzyılda tasnif edilen Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki 1500 benzerinin varyantlarıyla karşılaştırdım. Bu varyantlarının çoğunda Ebû Hureyre birinci ravi olarak yer alırken Hemmâm b. Münebbih, sadece rivayet zincirlerinin ikinci halkasında yer alan râvilerden biridir. Araştırma için bu kaynakların seçimi, rivayet malzemesini, kontrol edilebilir sınırlar içinde tutmak adına, rasgele olmuştur. *Sahife*'nin metinlerinin tamamı da mutlak surette orijinal versiyon değildir. Ama yine de eser, bir bütün olarak ele alındığında, mevcutların en eskisidir. Ayrıca tutarlı, az ve öz muhtevaları, çoğu varyanttaki ayrıntılı örnekleriyle farklılık arz etmektedir. Çünkü *Sahife*'nin rivayet uygulamalarına örneklik teşkil eden değişikliklerin (varyantların) çoğu, eski el yazmalarında genellikle ekleme (*ziyade*), kısaltma (*ihtisâr*), silme (*hazf*), atma (*ilga*) ve yer değiştirme (*takdîm-te'hîr*) olarak tanımlanır. Tahmin edilebileceği gibi, Hemmâm'daki metinler ve onların Ahmed b. Hanbel'deki kayıtları ve Buhârî ile Müslim'deki ortak isnadları, dikkate alınmayan ve rivayetlerin manasına etki etmeyen birkaç noksan ve fazlalık hariç, neredeyse birbirine benzer niteliktedir. Diğer taraftan, aynı hadislerin üç kaynakta da farklı râviler tarafından rivayet edilmesi, yine aynı şekilde, rivayetlerin manalarını değiştirmeden yapılan anlatım zenginliğini gösterir.

Örneklerle Varyant Tipleri

A. Yeniden Yazmak

Hadis metinleri ilk zamanlar genellikle eşanlamlıları, benzerleri yahut da farklı kelimeler kullanılarak yeniden yazılmaktaydı. Dolayısıyla metn'in yapısı bozulmadan kalırdı. Bu yapı veya format daha çok Hz. Peygamberin bir tanıtım ya da başka

³ *İsalm Ansiklopedisi (İA)*, Yeni Baskı. "sahifa" maddesi. NABİA ABBOT, *Studies in Arabic Literary Papyri*. II. Qur'anic Commentary and Tradition (Şikago Üniversitesi yayını. Şikago 1967).

bir detayı içeren değil, basit bir ifade ya da bir emri şeklindeydi. Şimdi bu durumun örneklerini görelim:

1- “*Namaz için ezan okunduğunda, sakın bir şekilde, yürüyerek namaza gidiniz. Hangi kısma yetişerseniz onu (cemaatla) kılınız. Yetişemediğiniz kısmı, namazın sonunda tamamlayınız* (إذناودي بالصلاةفأتوها و أنتم تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما سبقتم فأتموا)”. Sahife, 108 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayetleri:

“*Namaz kılmaya giderken koşarak gitmeyin, sakın bir şekilde gidin* (لا تأتوا الصلاة وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة) İbn Hanbel, hadis no: 6954 (II,237).⁴

“*Sizden biri namaz için ikinci çağrı (kamet)’yı duyduğunda...* (إذا سمع أحدكم الإقامة فليأت عليه السكينة) İbn Hanbel, hadis no: 886 (II,387).

“*Namazınızı kılacağınız vakit kesinlikle acele etmeyin, sakın bir şekilde kılın* (لا تأتوا الصلاة وأنتم تسعون ولكن امشوا إليها وعليكم السكينة) İbn Hanbel, hadis no: 6952 (II,239)

Yukarıdakine ilaveten, Sahife’nin 108 numaralı rivayetine uygun 6 varyant daha bulunmaktadır ki onların tamamı ya eşanlı kelimelerle ya da birbirinden çok az farklı emir ifadeleriyle kullanılmıştır.⁵

2- “*Namazı, sıcağın şiddetinin geçmesine kadar erteleyin. Çünkü sıcağın şiddeti, cehennemün üflemesindedir* (أوردوا عن الحر في (الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم)”. Sahife, 106 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayetleri:

“*Sıcak şiddetli olduğu zaman, namazı sıcağın şiddetinin geçmesine kadar erteleyiniz. Çünkü sıcağın şiddeti, cehennemün*

⁴ AHMED B. HANBEL’in Müsned’inden referans gösterilen hadisler, “Hadis Ansiklopedisi, Digitek International, 7931, Leesburg Pike, Suite B, Falls Church, VA 22043-2520, U.S.A.” adlı CD’deki numaralarla verilmiştir.

⁵ İBN HANBEL’deki 7339, 9459, 9722, 9947, 8609 numaralı hadisler ve BUHÂRÎ, ezân 21. bâb’daki hadis.

üflemedir (من فيح جهنم) ”. Müslim, mesâcid 32 (hadis no: 180, I,430).

“Gün çok sıcak olduğu zaman, namazı günün serin vaktine erteleyiniz... (إذا كان اليوم الحار فأبردوا بالصلاة)”. Müslim, mesâcid 32 (hadis no: 181, I,430).

“Hava sıcak olduğu zaman namazı erteleyiniz. Çünkü sıcağın şiddeti cehennemün üflemedir ya da cehennem kapılarının üflemedir (أبردوا عن الصلاة في الحر فان شدة الحر من فيح جهنم أو من فيح) أبواب جهنم ”. İbn Hanbel, hadis no: 10187 (II,238)

3- “Sizden biriniz: “Allahım istersen beni mağfiret et” yahut “istersen bana rahmet et” yahut “istersen bana rızık ver” demesin. İsteddiğini azimle istesin, çünkü Allah istediğini yapar, O’nun için zor yoktur (لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت أو اللهم ارحمني إن شئت اللهم ارزقني) ”. Sahife, 121 numaralı hadis.

Bu örneğin üç kaynaktan toplam on varyantı bulunmaktadır. Yedi tanesi, tâbiünden olan ve Ebû Hureyre’den işiterek (semâen) hadis nakleden el-A’rac kanalıyla rivayet edilmektedir. Rivayetinin kısa ve dolaysız nakledildiği göz önünde tutulursa, kişi, o rivayetinin en azından el-A’rac ve ondan duyarak hadis nakleden Ebu’z-Zinâd’ın şifâhen alıntı yapıp naklettiğini tahmin edebilir. Oysa durum böyle değildir. Bu yedi rivayetinin her biri, basit bir varyanta sahip olması ve bazen de nakledilme hikâyesi bakımından, diğerinden farklıdır. Mesela en basit değişiklik, “söyledi (قال)” kelimesinin bir varyantta “Allah’ın Rasûlü” ifadesinden önce kullanılırken, başka bir yerde sonra kullanılması, şeklinde görülebilir.*

B. Ayrıntıların veya Yapının Değişmesi

Varyantların (değişikliklerin) karşımıza çıkan ikinci baş-

* Kanaatimizce müellif burada قال رسول الله ile قال رسول الله ifadelerindeki “قال” kelimesinin bazen başta bazen da sonda kullanıldığını belirtmek istemektedir (Çeviren).

lıca şekilleri ise, metinde değişiklik yapmak veya zaman zaman metnin yapısının değişimi ile sonuçlanan ziyade/ilavedir. Mesela:

1- “İki büyük grup biriyle savaşa girmedikçe kıyamet kopmaz; her iki taraf aynı şeyi iddia etmelerine rağmen aralarında büyük bir savaş olacaktır (لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان تكون بينهما) (مقتلة عظيمة)”. Sahife, 23 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayeti:

Deccâl, kıyametin 11 alametinin zikredildiği Buhâri, kitâbu'l-fiten, 26. bâb'da, bâb başlığı olarak zikredilmektedir (VIII,101-103).

2- “Peygamberlerden biri bir ağacın altında konaklamıştı. O esnada bir karınca onu ısırıldı. Bunun üzerine o peygamber eşyalarını oradan aldırdı ve ağacı yaktırdı. Karıncalar da ateşte yandı. Daha sonra Allah. O'na şöyle vahyetti: Seni ısırın tek bir karınca değil miydi, diğerlerinin ne suçu vardı? (نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة)”. Sahife, 17 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayeti:

“Peygamberlerden bir peygamberi karınca ısırmuştu ve o peygamber karıncaların yuvasının yakılmasını emretti. Bunun üzerine Allah ona şöyle vahyetti: Allah'ı tesbih eden ümmetlerden bir ümmeti, bir karıncanın seni ısırması yüzünden mi yok ettin? (فرصت نملة نبياً من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت فأوحى الله عز وجل إليه في أن فرصتك نملة أهلك)”. İbn Hanbel, hadis no: 8861 (II,402).

3- “Cennette o kadar geniş bir ağaç vardır ki, bir atlı onun gölgesinde yüz yıl gitse, yine de gölgesini kat edemez (في الجنة)”. Sahife, 5 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayetleri:

“Cennette bir ağaç vardır ki onun gölgesinde bir atlı yüz

yıl dörtnala gider ve onun yaprakları tüm cenneti kaplar ". İbn Hanbel, hadis no: 8875.

“Cennette bir ağaç vardır ki onun gölgesinde bir atlı seksen ya da yüz yıl gider. Bu ağaç sonsuzluk ağacıdır (إن في الجنة شجرة) (يسير الراكب في ظلها سبعين أو مئة سنة هي شجرة الخلد من يولد من)”. İbn Hanbel, hadis no: 9492 (III,207).

Bu versiyonun sonuna eklenen “o, sonsuzluk ağacıdır” şeklindeki detay, mucizevî ağacın daha fazla tanınmasını sağlamak için ilave edilmiştir.

4- *“Her doğan, bu fitrat üzere doğar. Ana-babası onu Yahudi ve Hristiyan yapar. Siz hiç büyüttüğünüz hayvanlarınızın yavrularının, siz kesmediğiniz müddetçe, kulaklarının, burunlarının kesilmiş olarak doğduğunu gördünüz mü? Bu soru üzerine sahâbiler dediler ki: Ey Allah'ın Rasûlü! Peki ya küçük yaşta ölenlerin durumu için ne dersin? Hz. Peygamber de: “Allah, onların büyüdüleri zaman nasıl hareket edeceklerini bilir (من يولد من يولد علي هذه الفطرة فأبواه يهودانه وينصرامه كما تمتحنون البهيمة هل تجدون فيها من جدعا حتى تكونوا أنتم تجدعوها قالوا: يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين)”*. Sahife, 66 numaralı hadis.

Nadir olarak bulunan bu kompleks metin, sadece “it is like-bu, şuna benzer” sözünün açıklayıcı yorumunu değil, aynı zamanda ilk ifadede ileri sürülen sorunun cevabı konumundaki ilave bir ifadeyi de içerir. Bu şekliyle hadis, bütünüyle, soru ve cevabın yer aldığı bir ortak format halini alır.

Bu hadisin farklı rivayeti:

“Her insanı, annesi fitrat üzere doğurur. Sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar. Eğer ana-babası Müslüman iseler, çocuk da Müslüman olur. Meryem ve oğlu Hz. İsa hariç, her insanı daha annesi doğururken, Şeytan, yan taraflarından dürtükler (كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه بعد يهودانه وينصرانه) (ومجسانه فإن كانا مسلمين فمسلم كل إنسان تلده أمه يلكره الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها)”. Müslim,

kader 6 (hadis no: 25, III,2048-2049).

Bu varyant, hadis'e "Yahudi" ve "Hıristiyan"a ilaveten "Mecûsî"yi de ilave etmiş; bir de "...eğer ana-babası Müslüman ise..." gibi açıklayıcı yorumları eklemiştir. Neticede varyant, Sahife'deki 66 numaralı rivayette yer alan sonuç ile daha az ilgili olmasına rağmen, başlangıçta ileri sürülen ifadeye farklı sözler katmıştır.

5- "Yaşlı bir kişi, iki arzusundan dolayı genç kalır: Uzun ömürlü olmak ve malı çok olmak (الشيخ شاب علي حب إثنين: طول الحيات و كثرة المال)". Sahife, 98 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayeti:

"Zannedersem Yunus şöyle nakletti ve dedi ki: Yaşlı kişi, vücudu güçsüz ve zayıf duruma düşer de, gönlü iki şeyden dolayı genç kalır: Uzun ömür ve mal sevgisi (ان الشيخ قال يونس أظنه قال بهم) (يضعف جسمه وقلبه شاب علي حب اثنين طول الحيات وحب المال)". İbn Hanbel, hadis no: 8102 (II,338).

Bu durumda, hadisi en son nakleden kişi, önceki râvînin rivayet ettiği hadisin metnini yeniden şekillendirmektedir.

6- "İki kişi yemin etmeye zorlandığı ve yemin etmeye utandıkları zaman, hangisinin önce yemin edeceğini belirlemek için, aralarında kura çeksinler (إذا أكره الاثنان علي اليمين فاستحياهما فأسهم بينهما)". Sahife, 96 numaralı hadis.

Bu hadisin farklı rivayetleri:

"Hz. Peygamber, bazı insanlara yemin etmelerini teklif etti fakat onlar hızlı bir şekilde, aceleyle yemin ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara, hangisinin önce yemin edeceğini tespit etmek için kura çekmelerini emretti (عرض النبي صلى الله عليه وسلم علي قوم) (اليمين فأسرعوا فأمر أن يسهم بينهم أيهم يحلف)". Buhârî, şahâdât 30 (III,163-164).

"İki kişi, ellerinde herhangi bir delil olmaksızın, bir evcil hayvan hakkında (senin-benim diye) tartışıyorlardı. Bunun üye-

rine Hz. Peygamber, hoşlarına gitse de gitmese de, hangisinin önce yemin edeceğini tespit etmek için aralarında kura çekmelerini emretti (ان رجلين تدارأ في دابة ليس لواحد منهما بينه فأمرهما نبي الله صلى الله عليه وسلم أن يستهما) (علي اليمين أحبا أو كرها)”. İbn Hanbel, hadis no: 9954 (II,489).

Bu varyant, hadisin manasına bir açıklık getirme teşebbüsüdür ya da Hz. Peygamberin sözünün son derece sade kullanımının bir örneğidir.

7- “Rasûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “Sizden biri, bineğini kaybedip sonra bulunca sevinir mi?. Oradakiler: “Evet, ey Allah’ın Rasûlü” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Muhammed’in yaşaması kendisine bağlı olana yemin olsun ki, kulu tövbe ettiği zaman, onun tövbe etmesiyle de Allah, birinizin devesini bulduğundaki sevincinden daha çok sevinir (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيفرح أحدكم براحلته إذا ضلت منه ثم وجدها؟ قالوا: نعم يا رسول الله. قال : والذي نفس محمد بيده الله أشد فرحا بتوبة عبده إذا تاب من أحدكم براحلته إذا وجدها)”. Sahife, 79 numaralı hadis.

Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’indeki 10364 (II,316) numarada, yukarıdaki hadisi özetleyen ve diğer iki peygamberî ifade ile aralarında değişiklik olmaksızın rivayet edilen bir varyant bulunmaktadır. Bu rivayet aynı zamanda *kutsî hadis* ya da *ilâhî hadis* adını almaktadır. Rivayette özetlemek ya da yorumlamak şeklindeki uygulamalar, Sahife’deki metinlerin varyant okumalarında, birçok örnekleriyle görülebilir (أيفرح أحدكم براحلته إذا ضلت منه ثم وجدها قالوا نعم يا رسول الله قال والذي نفس محمد بيده الله أشد فرحا بتوبة عبده إذا تاب من أحدكم براحلته إذا وجدها)”.

8- “Sizden birinin hazinesi, kıyamet gününde zehirli bir yılan olacak. Sahibi ondan kaçmak isteyecek. O da onun arkasından şöyle diyerek bağırarak: “Ben senin hazinenim”. Hz. Peygamber şöyle ilave etti: Allah’a yemin olsun ki o yılan, sahibini yakalayınca kadar arkasından koşacak ve onu ağzında bir lokma yapıp yutacak (يكون كثر أحدكم يوم القيامة شجاع أقرع يفر منه صاحبه ويطلبه)”.

() ويقول أنا كترك قال والله لن يزال يطلبه حتى يبسط يده فيلقمها فاه dis.

Bu hadisin farklı rivayetleri:

“Sizden birinin hazinesi, kıyamet gününde zehirli bir yılan olacak. Sahibi ondan kaçacak, fakat yılan onu yakalayıp yutuncaya kadar arkasından kovalayacak (يكون كتر أحدكم يوم القيامة شجاعا) أقرعا يفر منه صاحبه وهو يطلبه حتى يلقمه أصابعه (II,530). İbn Hanbel, hadis no: 10435

“Ebû Hureyre, Allah’ın Rasûlü(s.a.v)’nün şöyle dediğini işitmiştir: Kıyamet gününde sizden birinin hazinesi, zehirli bir yılan olacak (أبو هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ثم يكون كتر أحدكم) يوم القيامة شجاعا أقرع (Buhârî, Tefsîru’l-Kur’ân, 9.Tevbe Suresi’nin tefsiri 6 (V,203)

Varyant değişikliklerinin başlıca şekillerinden ikincisinin örnekleri olan yukarıdaki rivayetler, metinlerin daha geniş parçalarla birleştirilmesi; yorumsal detaylar; mananın açıklanması; sözlerdeki incelik ve ifadeleri kısaltmak/özetlemek dâhil, karşılaştırma yapılan kaynaklardan önemli bir farklılık göstermektedir.

C. Bir Hadis’in İki Tıp Varyantının Olması

Rivayette görülen varyant sıralamasının bir örneği olarak, Hemmâm b. Münebbih’in *Sahifesi*’nde bir metnin tipik sunum örnekleri bulunmaktadır. Araştırılan üç kaynakta, bu metnin en az 18 versiyonunu buldum. Rivayet şu şekildedir:

“Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Kim Allah’a kavuşmayı isterse, Allah da ona kavuşmayı ister. Kim de Allah’a kavuşmak istemezse, Allah da ona kavuşmak istemez(قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :) من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن لم يحب لقاء الله لم يحب الله لقاءه Sahife, 20 numaralı hadis.

Aşağıda, metinde değişikliğin (varyant) birinci tipi olan “yeniden yazma” dahil, birbiriyle ihtilafli olan iki önemli var-

yant örneği bulunmaktadır.

“*Kim Allah’a kavuşmak isterse, Allah da onunla kavuşmayı ister. Ve kim de Allah’a kavuşmaktan hoşlanmazsa, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz* (من أحب لقاء الله أحب لقاءه ومن كره لقاء الله كره)”. Müslim, zikir ve dua 5 (hadis no: 14, III,2065).

“*Hiz. Peygamber (s.a.v), yüce Allah’ın şöyle dediğini belirtti: Eğer kulum bana kavuşmayı isterse, ben de onunla kavuşmayı isterim. Fakat o benimle kavuşmaktan hoşlanmazsa, ben de ona kavuşmaktan hoşlanmam* (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال الله إذا إذا أحب عبدي لقاءه أحب لقاءه وإذا كره لقاءه كرهت لقاءه)”. Buhârî, tevhid 35 (VIII,199).

Aşağıda “detay bilgilerin eklenmesi ve metnin yapısının değiştirilmesi” ile bu makalede varyasyonun ikinci tipi olarak açıklanan hususlar dâhil, bazı varyant örnekleri yer almaktadır:

“*Hiz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: Her kim Allah ile buluşmak isterse, Allah da onlarla buluşmak ister. Her kim de Allah ile buluşmaktan hoşlanmazsa, Allah da onunla buluşmaktan hoşlanmaz. Ölüm de Allah ile buluşmaktan önce gerçekleşir* (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحب لقاء الله أحب لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه والموت قبل لقاءه)”. İbn Hanbel, hadis no: 24796 (VI,44)

“*Hiz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: Her kim Allah’a kavuşmak isterse, Allah da onlarla kavuşmak ister. Her kim de Allah’a kavuşmaktan hoşlanmazsa, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz. Ben(Ravi Hz. Aişe) dedim ki, Ey Allah’ın Rasûlü, iş ölüme kaldıysa, hepimiz de ondan hoşlanmayız. Hiz. Peygamber, kastettiğim bu değil, dedi ve şöyle devam etti: Mümin Allah’ın rahmeti, rızası ve cennetiyle müjdelendiği zaman, Allah’a bir an önce kavuşmayı ister. Allah da ona kavuşmayı ister. Fakat kâfir, Allah’ın gazabı ve cezasına çarptırılacağını öğrendiği zaman, O’na kavuşmaktan hoşlanmaz. Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz* (عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من أحب لقاء الله أحب)”

الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره لقاءه فقللت يا نبي الله أكرهية الموت فكلنا نكره الموت فقال ليس كذلك ولكن المؤمن إذا بشر برحمة الله ورضوانه وحنته أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه وإن الكافر إذا بشر بعذاب الله وسخطه كره لقاءه (لقاء الله وكره الله لقاءه). Müslim, zikir ve duâ, 5 (hadis no: 15, III,2065–2066).

Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: Hiç kimse, Allah kendisiyle kavuşmak istemedikçe, Allah'a kavuşmak istemez. Hiç kimse, Allah kendisiyle kavuşmaktan nefret etmedikçe, Allah ile kavuşmaktan nefret etmez. Hz. Aişe'ye geldim ve şöyle dedim: Eğer Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamberden duyduğu doğru ise, biz helak oluruz. Bunun üzerine Hz. Aişe: Doğru, dedi. Ancak, helak olacak olan, Rasûlullah'ın sözünü helak eden (yanlış anlayan) kişidir. Durum, senin Hz. Peygamberden duyduğunu söylediğin: "Hiç kimse, Allah kendisiyle kavuşmak istemedikçe, Allah ile kavuşmak istemez. Hiç kimse, Allah kendisiyle kavuşmaktan nefret etmedikçe, Allah ile kavuşmaktan nefret etmez" şeklindeki gibi değildir. Ben de Hz. Peygamberin böyle dediğine şahit oldum. Peki sen onun bunu niçin kalbin hızlı hızlı çarptığı, gözlerin donduğu, vücudun tir tir titrediği, parmakların aniden kasıldığı bir zaman için söylediğini biliyor musun? İşte Hz. Peygamber'in: Kim, Allah'a kavuşmayı isterse, Allah da ona kavuşmayı ister; kim de Allah'a kavuşmaktan hoşlanmazsa, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz" şeklindeki sözü söylemesine sebep olan zaman, böyle bir zamandır. (قال أبو هريرة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ثم لا يحب رجل لقاء الله) عز وجل الا أحب الله لقاءه لا أبغض رجل لقاء الله الا أبغض الله لقاءه فأبغضت عائشة فقللت لئن كان ما ذكر أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حقاً لقد هلكتا فقللت إنما الهالك من هلك فيما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذاك قال قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحب رجل لقاء الله الا أحب الله لقاءه لا أبغض رجل لقاء الله الا أبغض الله لقاءه قالت وأنا أشهد اني سمعته يقول ذلك فهل تدري لم ذلك إذا حشرج الصدر وطمح البصر () واقشعر الجلد وتشنجت الأصابع فعند ذلك من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه من أبغض لقاء الله أبغض الله لقاءه

İbn Hanbel, hadis no: 8200 (II,346).

Metinde “sâde bir dil ile yeniden yazmak” ve “ayrıntılarda değişiklik yapmak” şeklinde karşımıza çıkan her iki değişim (varyant) de, yazım aşamasında değil, şifâhî nakil aşamasında

meydan gelmiştir. Tespit etmiş olduğum bu hadis metinlerinin neredeyse tamamında, değişiklik, önyargı ve ihmal yüzünden yazıların yanlış okunması veya yapılması gereken açıklamanın yapılmaması sebebiyle meydana gelmemiştir. I.Goldziher ve Hadis İlmi'ne dair bilgi veren küçük çaplı eski kaynaklar, hadis okumalarındaki değişikliklerin önemli sebepleri arasında mananın yanlış anlaşılması, dogmatik önyargı, anlamı netleştirme çabası, ihmal, hafıza kötülüğü ve râvî tarafından yapılan kişisel değerlendirmeler gibi bazı sebeplerden bahsederler.⁶ Ben de yukarıda belirtilen bu sebeplerden, özellikle ikinci tip varyantlarla ilgili olanlardan bazı örnekler tespit ettim. Fakat hangi değişiklik tipi olursa olsun, bu değişiklikler büyük ölçüde bir râvînin sorumluluk bilincinden kaynaklanıyor görünmektedir. Hatta hadisin en son kaydı (yazımı) ve çok sayıdaki kelime ilaveleriyle yeniden ifadesi, hadis yazan temkinli muhaddislerin en önemli hedefleriydi. Bu araştırmayla ilgili olarak benim, hadislerin tarihî orijinalliğinden bahsetmediğim şeklinde bir fikir akla gelebilir. Ancak ben burada, hadis metinlerinde görülen ve tamamen doğal yollarla oluşan örneklerle başvurdum. Bu örneklerle dayanarak, Hemmâm b. Münebbih'in Sahife'si ile aynı olan metin varyantlarında, hemen hemen hiçbir dikkatsizlik işareti ya da yanıltıcı kullanım bulamadım.

Ravileri, hadislerin dinî önemlerini arttırmak için Hz. Peygamberin ağzından çıktığı belîğ şekliyle yazılması gerektiği yönündeki sorumluluk duygusu, motive etmiş gibi görünmektedir. Onlar böyle yapmakla, Eski Orta Doğu Edebiyatı'nı ve belagatini dikkatli bir şekilde koruma ustalığını, ünlü kişilerin özlü sözlerini, şifâhî veya yazılı, fiilî ya da sözlü bir şekilde pratize ederek, göstermişlerdir. Yunanlılar bu metinlere *chreiai* adını verirler (*cheria* -ünlü kişi veya filozofların topluma mal olmuş veciz sözleri- şeklinde anlaşılabilir ve yaklaşık olarak "apothegms (*vecîze*)" diye tercüme edilir) ve onları okullarda,

⁶ İGNAZ GOLDZİHER, *Muslim Studies*, Cilt 2. Çev: C.R. BARBER – S.M. STERN (Şikago ve New York: Adline Atherton, 1971), 220-224. dipnotlarıyla birlikte.

vaazlarda kullanırlar.⁷ *Chareia*'nın özellikleri ile Hadis'in özellikleri arasında yakın benzerlikler söz konusudur. Bu benzerliğin en çarpıcı örnekleri, Eski Yunan yazıtlarındaki bazı kural-ların hadislerlerdeki bazı pratiklerle karşılaştırılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki karşılaştırmada *cheria*'da yer alan kural-lar, HOCK ve O'NEIL'in ilgili sayfalarındaki 7 numaralı not-larına; hadislerle ilgili benzerlik gösteren ifadeler de, kendileri-nin tespit ettiği bir hadis metnine dayanmaktadır.

⁷ *Cheria*'nın tanımı için bkz: RONALD F. HOCK ve EDWARD N. O'NEIL, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, Cilt 1, The Progymnasmata (Atlanta: Cholars Baskısı. 1986)

Söz veya fiil	Söz veya fiil
Söz veya fiilin her ikisi de birbirinin yerine kullanılabilir	Söz veya fiilin her ikisi de birbirinin yerine kullanılabilir
Özel bir kişiye atfedilir	Hız. Peygambere atfedilir
Yaşam için elverişlidir	Yazılı sünnet ya da Hız. Peygamberin örnek hayatıdır
Bazen nükteli veya atasözü niteliğindedir	Genellikle belîğ ve nüktelidir
Çoğunlukla kısadır	Çoğunlukla kısadır
Bazen içtenlikli ve acele etmeden söylenen bir sözdür	Genellikle, herhangi bir durum belirtmeksizin, bir onay veya yasaklamadır
Kişi bir soruya cevaben söylemiştir veya başka bir şeye işaret için söylemiştir	Ya soru ve cevap, fiil ve karşılık, söz-soru-cevap durumunda ya da diğer değişik durumlar için söylenmiştir
Metinde açıklama ve yorumlanmanın yol açtığı ayrıntılar vardır	Aynı metnin başka bir varyantında ayrıntılar görülebilir
Otorite tarafından dile getirilen örneklerle birlikte, karşıt ifadeler, örnek argümanlar ve makul ayrıntıların kullanılmış olduğu sözlerdir.	Kur'ânî otoriteyle birlikte sözü edilen benzer ayrıntılar mevcuttur.

*Cheria**Hadis*

Cheria, adeta sözlü veya yazılı anlatımın kaynağı olarak hizmet vermiştir.⁸ Aynı şekilde hadisler de sözlü anlatım tarzının bir çeşididirler,⁹ yazıldıklarında bile asla düzensiz bir metne dönüştürülmeden, şifâhî gelenek olma özelliklerini korurlar. Ve hicrî ilk asırlarda özet/muhtasar olarak yazılan hadisler, hala, İslâmî mirasın önemli bir parçasını oluştururlar.

Müslümanların, hadis inşa metodunu, Yunanlıların *cheria* tarzını ödünç alarak gerçekleştirdikleri iddiasında değilim.¹⁰ Yunanlılar, vecizelerin ilk kaynağı olmamışlar onu sadece geliştirmişler ve sonrakilere nakletmişlerdir. Önemli kişilerin dile getirdiği özlü sözler, aslında bütünüyle Ortadoğunun kültürel alanının bir yansımasıdır.¹¹ Mesela Yeni Ahit, “tarihî bildiri” olarak da adlandırılan ve Hz. İsa’ya atfedilen birkaç vecize ihtiva etmektedir.¹² Hahamlar bu tarihî bildirilerin¹³ dördüncü ve beşinci yüzyıl Kıptî Hıristiyan keşişleri tarafından kullanıldığını bildirirler.¹⁴ Ünlü kişilere, filozoflara ve diğerlerine atfedilen veciz ifadelerin kaynakları Arap Edebiyatına, bazıları da doğrudan Hellenistik etkiye dayanır.¹⁵ Şu anda, en

⁸ VERNON K. ROBBİNS, “*The Cheria*” in DAVID E. AUNE, ed. *Greco-Roman Literature and the New Testament* (Atlanta: Scholars Baskısı, 1988), 22.

⁹ Bkz: R. MARSTON SPEIGHT, “*The Musnad of al-Tayâlisi: A Study of Islamic Hadith as Oral Literature*”. (Ph. Diss., Hartford Seminary Foundation, 1970).

¹⁰ Bkz: NORMAS CALDER, *Studies in Early Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Baskısı, 1993), 195-196. sayfalardaki, Ortadoğu’dan ödünç alınan kültürlerin doğasına işaret eden bir ifadeye referansla.

¹¹ VERNON K. ROBBİNS, ed: *Ancient Quotes and Anecdotes: From Crib to Crypt* (Sonoma, California: Polebridge Baskısı, 1989).

¹² ROBBİNS, “*The Cheria*”, 1-23.

¹³ ALAN J. AVERY-PECK, “Rhetorical Argumentation in Early Rabbinic Pronouncement Stories”, in *Semeia*, 64 (1993), 49-71.

¹⁴ DOUGLAS BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (New York ve Oxford: Oxford Üniversitesi Baskısı, 1993); DOM LUCIEN REGNAULT, ed., *Les Chemins de Dieu au Désert: La Collection Systématique des Apophtegmes de Peres* (Paris: Solesmes, 1992).

¹⁵ DIMITRI GUTAS, *DES GREEK Wisdom Literature in Arabic Translation: A Study of the graeco-Arabic Gnomologie* (New Haven: American Oriental Society, 1975); D. M. DUNLOP, ed., *Muntakhab Şiwân al-Hikmah of Abû Sulaiman al-Sijistânî* (The Hague: Mouton, 1979); HUNEYN B: İSHAK, *The Libro de los Buenos proverbios*, ed., Harlan Sturm (Lexington: Kentucky

azından mevcut olan bu son literatür, kendine has yapısı içinde, hadis hareketini herhangi bir şekilde etkileme hususunda çok geç kalmış görünmektedir. Bununla birlikte, küçük çapta ki Hadis Usûlü kitapları üzerinde yapılan incelemeler, râvîlerin edebî yaratıcılıklarını, rivayet hakkını uhdesinde buldukları hadislerin naklinde bir dereceye kadar uyguladıklarını göstermektedir. Onlar bu yolla, hadisleri pratik hayata aktarmaya devam ettiler ve daima, önde gelen muhaddisler arasında yer aldılar. İçinde buldukları konum gereği elbette ki tek hedefleri, hadisleri aktarmak ve İslam Peygamberini anmak, O'nun açıkça işaret ettiği inançlı toplumu oluşturmaktı.

İslam'ın ilk yıllarında hadisler, Arapça'nın kurallarının formüle edilmesinde, gramerciler tarafından otorite olarak kabul edilmemiştir. Çünkü onlar, her ne kadar doğal yapılarında üstünlük olmakla birlikte, edebî yapılarında hata ve yanlışlıklar içermekteydiler. Bu hususta büyük filolog (dilbilimci) Ebû Ubeyd (v.224/838) şöyle der: "Hadisçilerin kendilerine ait bir dili, Arapların da kendilerine ait bir dili bulunmaktaydı. Arapların kullandığı dil standart idi. Buna karşın hadisçilerin dili de, hadisler şifahî olarak nakledildiği için, dağınık değil idi.¹⁶ Bununla birlikte zaman geçtikçe hadis, klasik yazı hususunda önemli bir referans oldu. Bu, tıpkı önceki nüshada yer alan ve anlaşılamayan bir ifadenin yeni baskıda kullanılmaması gibi, biraz da râvîlerin hadislerden, konuşma dilinde kullanılan sözleri ve dilbilgisel olmayan ifadeleri çıkarma gayretleri yüzündendir.

İlk zamanlar, hadislerin duyulduğu gibi nakledilmesi hususunda (*lafzan rivayet*), muhaddislerin büyük gayretleri

Üniversitesi Baskısı, [1971]. İspanyolca metin, Âdâbu'l-Felâsife'nin bir çevirisidir.; İBN MİSKEVEYH, el-Hikmetü'l-Hâlîde, tahkik: A. BEDEVİ (Kahire: Matbaatü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1952); İBN HİNDÛ, el-Kelîmu'r-Rühâniyye fi'l-Hikemi'l-Yünâniyye (Kahire: 1318/1900).

¹⁶ EL-HATİB EL-BAĞDÂDÎ, *Kitâbu'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, (Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, tarihsiz), 280.

vardı. Tahmin edileceği gibi, böyle bir gayret dinî motivasyondan kaynaklanıyordu. Ancak daha sonra, râvîlerin sayısı çoğaldıkça ve Hz. Peygamber dönemi gerilerde kaldıkça lafzan rivayet de nazariyede kaldı. Bu yüzden, klasik hadis derleme sürecindeki lafzan rivayet uygulamasının sekizinci yüzyılda, manaya göre nakletme (*ma'nen rivayet*) uygulamasına dönüştüğü kabul edilebilir. Hadis otoriteleri, mana ile veya tabir caiz ise lafızları değiştirerek rivayet edenlerin, Arap Dilini ve hitap şekillerini iyi bilen, hadisteki belâgat ve fikh'î görebilen kişilerden olmasına çalıştılar. Onlar, müslümanların, görevi olan şeyleri müphemleştirmeme konusunda dikkatli olma zorundaydılar.¹⁷

Er-Râmehurmuzî, hadisin başka sözcüklerle nakledilebileceği görüşünü benimsemekte ve bu uygulamanın nasıl olması gerektiğini, örneklerle göstermektedir. O, bu konuda Hasan el-Basrî (v.110/728)'yi otorite kabul ettiğini belirterek: “Yüce Allah Kur'an'da önceki dönemlere ait hikâyeler anlatmaktadır. Fakat bu hikâyelerin Kur'an'daki başka yerlerde, aynı manayı taşıyan farklı kelimeler ve emir ifadeleriyle tekrar anlatıldığı görülmektedir. Bu farklı versiyonlar, rivayetlerde hafzetme, atma (ilğa), ziyade ve eksiltme yapıldığını gösterir” der.¹⁸

Şimdi, herhangi bir hadisin başka ifadeler kullanılarak da rivayet edildiğine şahitlik eden bazı örnekler verelim:

Abdullah b. Mübârek (v.181/797), Süfyân es-Sevrî (v.161/778)'nin kendilerine hadiste ihtisar (kısaltma) yaparak nakletmeyi öğrettiğini haber vermektedir.¹⁹

Eş-Şa'bî (v.103/721), Sahâbî Abdullah b. Abbâs (v.69/687)'a: “Bugün bize bir hadis naklediyorsun. Yarın ise onda değişiklik (*kalb*) yapıyorsun” dedi. İbn Abbâs kızarak şöy-

¹⁷ ER-RÂMEHURMUZÎ, *el-Muhaddisu'l-Fâsil...*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 530.

¹⁸ Aynı yer.

¹⁹ Aynı eser, 543.

le cevap verdi: “Sizin için hadisin manasını bozmadan nakletmem, sizi memnun etmiyor mu? Siz ise bana onun geliş şeklini soruyorsunuz”,²⁰

Süfyân es-Sevrî (v.161/778), etrafındakilere şöyle dedi: “Ben size, sizin için duyduğum hadisleri yazdığımı söylüyorum, fakat siz bana inanmıyorsunuz. Hâlbuki bu, manaca aynı sözlerden oluşmaktadır”,²¹

Bu makalenin birinci bölümünde çarpıcı özellikleriyle bahse konu olan örnekler ışığında, yukarıdaki âlimlerin, *cheria*'nın oluşturulmasında Hellenis retorikçilerce kullanılan yöntemlerin aynısını kullanarak, hadislerin lafızlarını değiştirip rivayet etme hususunda yetkili olduklarını söylememiz mümkündür. Hadis râvilerinin, Hellenistik retorik konusunda bilgi sahibi oldukları hususunda hiçbir bir delil bulamadık. Ancak her iki anlatım sistemi arasındaki benzerlikler, Aristo'nun retorik (belâgat) hakkındaki şu deyimle açıklanabilir: “Retorik, bütün insanların âşına olduğu, ancak, özel bir ilim dalıyla sınırlandırılmayan şeydir”.²²

Hemmâm b. Münebbih'in Sahifesi'ndeki hadisler, tek biçimli hadislerdir. Tamamı Hz. Peygambere ait olmayan ancak hadis kaynaklarında yer alan bu rivayetlerin; tarihsel metinler, hukûkî metinler, karmaşık hikaye ve vaaz metinleri, Hz. Peygamberin dînî açıklamaları veya fiillerini korumak için seçilenler gibi aynı tertip ve edebî pratikleri savunan metinler olup olmadıklarının görülmesi için beklemek gerekir.

Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim'in hadis eserlerinin tasnif edildiği döneme kadarki iki buçuk asırlık sürecin bir

²⁰ Aynı eser., 537.

²¹ MUSTAFA SÂDİK ER-RÂFÎ, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* (Kahire: 146/1928). 422. Yazar, Süfyân'ın bu ifadesi hakkında kaynak vermemektedir.

²² *Rhetoric*. I.1, Bu refransa, GEORGE A. KENNEDY tarafından, “*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: Kuzey Kerolayna Üniversitesi Baskısı, 1984)”, adlı kitabın 10. sayfasında işaret edilmektedir.

derleme teşebbüsü olan Hemmâm b. Münebbih'in *Sahifesi*'ne dayanılarak yapılan bu *varyant okumaları*'ndan geriye kalan izlenim şu şekildedir:

Hz. Peygamberin hatırası olan hadisler, üretken akıllar tarafından -ki onlar hadis materyalini düzenli ve imajinatif bir şekilde ardı ardına tekrar tekrar nakletmişlerdir- sistemli bir biçimde olgunlaştırılmıştır.

Edebiyat Tarihi Ve Arap Romanı*

Roger ALLEN **

Çev.: Yrd.Doç.Dr.Faruk ÇİFTÇİ***

GİRİŞ

Edebiyat tarihçilerinin gerekli ancak talihsiz görevlerinden birisi de sürekli kendilerine değişim sürecinin kurallarını hatırlatmak zorunda olmaya-
rıydı. Yani edebiyat tarihlerinin de kendi tarihleri vardır. Bir edebiyat ara-
ştırmacısının üzerinde çalıştığı konu ve alan Arap dünyasındaki roman yazma
geleneği gibi, geniş ve çeşitli olduğunda ve XX. yy.'da bu bölgede meydana
gelmiş iç ve dış etkilerin hızını fark ettiğinde, birkaç on yıl önce yazılmış
edebiyat tarihi versiyonlarının en azından gözden geçirilmesinin hatta yeni-
den yazılmasının gerektiğini öğrenmek bize şaşırtıcı gelmemelidir. Böylece
bugünün bakış açısıyla (2001) Arap romanı, mesela 1967 öncesi dönemde-
kinden romanın tabiatı, yönelimi, hacmi, ve Arapça örnekleri açısından çok
farklı görünmektedir. Bu makalede, Arap roman türüyle ilgili yukarıda be-
lirttiğim durumun bazı uzantılarını batılı bir bakış açısıyla ele almak istiyorum.

GERİBAKİŞ I

Böyle araştırmacı bir çerçeve içinde Necip Mahfuz'un (d. 1911)
Nobel Edebiyat Ödülünü aldığı 1988 yılı, bir dönüm noktası olarak görülebi-
lir. (ki, bu makalenin yazarı ve makale, bu olayla yakından ilgiliydi; bak.
"The Nobel Prizes in Literature 1967-1987: A Symposium," *WLT* 62:2
[Spring 1988], pp. 201-3). O zaman Mahfuz (Batıda sık sık 'Mahfouz' diye
yazılmaktadır) Nobel Kurulu ve edebiyat eleştirmenleri tarafından "Kahi-

* Bu makale "Literary History and the Arabic Novel", *World Literature Today*; Norman; Spring,2001,adıyla yayınlanmıştır.
Bak. www.ou.edu/worldlit/wlt/2001spring/contents.html.

**Roger Allen, Pennsylvania Üniversitesinde Arap Dili ve Edebiyatı profesörüdür. Çalışmaları Arap anlatı ve dramasiya Arapça-Dil pedagicisi alanlarında toplanmıştır. Başlıca yayınlanmış eserleri arasında, *The Arabic Novel* (1982, 1994), *the critical anthology Modern Arabic Literature* (1985) ve *The Arabic Literary Heritage* (1998)'dir. Allen, Mahfuz, Jabra, Munif ve İdris gibi ünlü Arap yazarların eserlerinden çok sayıda çeviriler yapmıştır. *World Literature Today* dergisinde on yıldır yayın kurulu üyeliği yapmakta ve 1979 yılından beri Çağdaş Arap edebiyatıyla ilgili makale ve eleştiriler yazmaktadır.

***KSÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
f_ciftci@hotmail.com

re'nin Dickens'i" ya da "Kahire'nin Balzac'ı" olarak taltif edilmiştir. Ekim ayındaki yıllık Nobel ilanına eşlik eden siyasetin olumsuzluk ve muazzam saçmalıklarının alışıldık desteğinin yanı sıra bu ödülün uzun dönem etkilerinin bir Arap romancısı için kesin olarak ne olabileceğine ilişkin Arap eleştirmenler tarafından birçok soru ortaya atılmıştır. Bu konuların bir kısmına aşağıda değineceğim. Fakat bu noktada, tarihi bir perspektiften bakıldığında, 1988 yılının kronolojik yanılığa yol açabileceğini vurgulamak isterim. Necip Mahfuz, ödülün ilan edildiği dönemde ve daha sonrasında roman ve kısa hikâyelerini yazmayı sürdürse bile adının Nobel listesinde yer almasına karşın, yazarın son çalışmaları dikkate alınmamıştır. 1967 Haziran Savaşından (an-naksah olarak da ifade edilmektedir) önce yayınlanan Mısır'ın başkentinde 1956-57 yıllarında ilk kez yayınlanan ve Kahire'de bir ilenin hikayesini anlatan *es-Sulâsiyye-Üçleme*- romanının bir tanesi üzerinde övgüyle durulmuştur. (Bu üç eser, *Palace Walk*, *Palace of Desire* ve *Sugar Street* adlarıyla 1990-1992 yılları arasında Doubleday tarafından İngilizce olarak yayınlanmıştır). Bu romanlar, Arap romanının gelişmesi sırasında belli bir aşamaya gelmesinde bir tür kilometre taşı olarak görülmüş ve hakikaten bu romanlar, Necip Mahfuz'un Arap romanını, tam olgunluk düzeyine taşınması dikkatlice planlanmış bu aşama içerisinde, en önemli işaret olarak kabul edilmektedir. Birden fazla eleştirmenin yorumuna göre Avrupa romanı Arap dünyasıyla birlikte bu vesileyle tam bir uygar edebiyat tarzına bürünmüştür.

Eserleri yayınlanan bir yazar olarak Mahfuz'un kariyeri 1930'lara kadar uzanmaktadır. O, yazarlığa kısa hikayeye başlamıştır. Kurgu tarzı uzun hikayeden daha önce olgunlaşmış ve bu durum Mısır'da, büyük oranda Mahfuz'un bir çoğundan oldukça etkilendiği *Cema'atu'l-Medreseti'l-Hadîse*-Yeni Okul Topluluğu- olarak bilinen yazarların çabalarına ve sanatsal faaliyetlerine bağlıdır. Mısır edebiyatçılarının büyük bir kısmı, bu yıllarda-otuzlu yıllar-, roman yazmayı "denemeye" karar vermişlerdir. Özellikle *İbrahim el-Kâtib*-Yazar İbrahim-(1931, İngilizce'de Ibrahim the Writer 1976) ile 'Abdulkadir el-Mâzinî (ö. 1949), 'Avdutu'r-Rûh-Ruhun Dönüşü-(1933, İng. Return of the Spirit, 1990), *Yevmiyyât Nâib fi'l-eryâf*-Bir Taşra Savcısının Anıları-(1937, İng. the Maze of Justice 1947 ve 1989) gibi birkaç romanıyla Tefik el-Hakîm (ö. 1987) en başarılılarıdır. Mahfuz'un da bu alanda deneme yapmaya yöneldiği gözükmektedir, fakat o denemelerine tamamen kendine özgü bir hareketle, John Drinkwater'ın başlangıç çalışması olan *the Outline of Literature*-Edebiyatın Anaçizgisi- adlı eserini okuyarak ve daha sonra da (çoğunluğu İngilizce ya da İngilizce'den çeviri) romanları

mütemadiyen okuma yolunu seçerek, metodik bir tarzda başlamıştır. Avrupa aile hayatını konu alan romanların tecrübe süreci içerisinde nihai bir aşama olarak *Üçleme* fikriyatı, Arapça kaleme alınmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz gibi, bu durum oldukça makuldür.

Otuzların romancıları romanda bir gelişim sürecinin mirasçısı idiler. Bu gelişmenin kökleri, Arapça'da en-nahda olarak bilinen ve XIX. yüzyılın kültürel Rönesansı olarak kabul edilen bir harekete varıyordu. Bu hareket çeşitli derecelerde öncelikle Batıyla ve onun farklı ve daha da gelişmiş olan kültürüyle karşılaşma ve ikinci olarak Arap-İslam geleneğine bir geribakışın birleştirilmesini içeriyordu. Bu yaklaşımla Arap dünyasındaki "modern"e bakışın en büyük problemlerinden biri bu geribakış sürecinin yakın geçmişle (ki geçmişte ve bugün hala sıklıkla edebi ve kültürel kirlilik olarak görülmemekte, ölü-öpücüğü biçiminde adlandırılmakta ve "gözden düşmüş" kabul edilmektedir) bir alakasının olmaması aksine yedi yüzyıl önce idealize edilmiş klasik bir çağa büyük kronolojik bir sıçrama olmasıdır. Bu geribakış sürecinin neoklasik hareketlerin ortaya çıkmaları ve kapsamlı bir gelişmeye karşı eleştirel tavır üzerinde devam edegelen etkileri çok derindi ve şimdiye kadar araştırmanın muhtemel devamlılığını yok etme ve üstünü örtme yeteneğini saklamıştır.

İnsan çalışmasının temel prensipleri olarak güven ve ekonomi, özellikle de edebiyat tarihi yazımında, Mısır'ın kültürel tarihinin Arap dünyasındaki edebi türlerin özellikle kurgusal türlerin gelişmesinde genel bir model olarak kullanılması alışlagelmiş bir davranıştır. Böyle bir seçimi haklı göstermenin kesinlikle birçok sebebi vardır: Bunlar, daha büyük bir bölge içinde ülkenin merkeziliği, modern Ortadoğu tarihinde, ilk zamanlardan beri oynadığı baskın siyasi ve kültürel rol, sınırları dahilinde yaşayan oldukça fazla sayıda insanıyla ve diğer bölgelerden sürülenlere- özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında Suriye-Lübnan asıllı Hristiyan cemaatlere kucak açmasıdır. Mısır örneğinin ortaya koyduğu tarz ithalinin temel oluşturucusu, kesinlikle kimi önce kimi sonra birçok farklı zaman dilimlerine rağmen Arap dünyasının diğer bölgelerine de uygulanabilirdir. Bu oluşumun ilk aşamasında tercüme faaliyeti vardır. Meşhur Rifâi et-Tahtavi'nin (ö.1873) yönetimi altındaki Mısır Tercüme Okulu muhakkak ki bu bağlamda bir öncüdür. Tercüme çalışmalarındaki temel öncelik, daha çok pratik (teknik) meselelere yönelik-

ti. Fakat çok geçmeden Arapça'da (ve diğer Ortadoğu dillerinde) kahramanlık içeren macera roman örnekleri görülmeye başladı. *Binbir Gece Masalları*'nın Aleksandr Dumas üzerindeki güçlü etkilerini de aklımızda tutarak, ilk yayınlanan eserlerden birinin *Monte Cristo Kontu* olması bize şaşırtıcı gelmemelidir. Bu oluşumdaki ikinci düzeyi, taklit oluşturmaktadır. 1880'ler ve 1990'lar, Sa'id-el-Bustânî, Ya'kûb Sarrûf ve özellikle de bugün hala tarihi romanlarıyla ünlü olan Corci Zeydan gibi bazı yazarların eserleri aylık ve haftalık dergilerde çok sayıda yayımlandığına şahit olmuştur. Bu çalışmalar, ilgi çekici roman çerçevesiyle, içinde İslam tarihi ve Araplardan çok çeşitli tarihi konuları sunmuştur. Bu bağlamda Avrupa örneğinde olduğu gibi kadınlar bu eserlerin önde gelen okuyucuları olmuşlardır. Yine özellikle kadın okurları hedefleyen eserler de kaleme alınmıştır.

Bu tarihi model içinde daha neoklasik bir tarzla ilgili belli başlı diğer eserler varlığını sürdürmüş ve kabul görmüştür. Örneğin Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın (ö. 1887) *es-Sâk ala's-Sâk fî Mâ Huve'l-Feryâk*-Bacak Bacak Üstüne- (1885 İng.adı yaklaşık olarak One Leg Over Another / The Pigeon the Tree-Branch / Concerning the Doing of Far-Yaq) adlı eseri adından da anlaşılacağı gibi (eşanlamlı kelimeler ve seci kullanarak) Arap diliyle oynamaktan hoşlanan yazarın eserlerinin başlıkları karmaşıktır. Bu kurgusal otobiyografisi içinde bile eş-Şidyâk kendisini bir şekilde modern öncesi döneme ait olan düzyazı anlatısındaki bilinen bazı örnekleri, makameyi, kullanmak zorunda hissetmiştir. Bu tarzın girift kelimeleri için bir sözlük hazırlamıştır. Düz yazıdaki bu tarz konular, eğitilmiş, seçkin zümrenin ilgisini çekmek ve zevklerine hitap etmek için kaleme alınmıştır. Ama bu tarz, okuyucu kitlesi bakımından sürekli okur sayısı artan romantik roman tarzıyla boy ölçüşmemiştir. Muhammed el-Muveylihi'nin (ö. 1930) önemli ve zeka ürünü olan *Hadisu İsa b. Hişâm* (1907) isimli eseri dahi seçkin okuyucuların beğenisini kazanacak bir tarzda yazılmış olsa bile, İngiliz işgali altındaki Mısır hayatını son derece canlı bir şekilde tasvir etmesine rağmen, 'ithal' edilen roman tarzının gelişmesine karşı bir denge unsuru olmayı başaramamıştır. Mısır'daki ve Arap dünyasındaki diğer yazarlar makame tarzının şekli, dili, alaycı tonu, ve kabadayılar arasında geçen olaylarla ilgili konuları, klasik ve modern nesir yazımı arasında bir çeşit köprü görevini ifa etmiştir. Bu tarz, el-Muveylihi ile Arap romanına tarihi bir yaklaşım sergileyen son eser olarak kabul edilmiştir. (Bu ifade büyük Fransız bilim adamı Regis

Blachere'indir)

eş-Şidyâk ve el-Muveylihi 1930'lar içinde kafilenin başını çekerken, *Üçleme* 1988'de Nobel Ödülüyle, ve *Zeynep* adlı roman sırasıyla "İlk Arap romanı", "İlk gerçek Arap romanı", "İlk Edebi Arap romanı" gibi nitelendirmelerle ödüllendirilmiştir. Muhammed Hüseyin Heykel'in (ö. 1956) *Zeynep* adlı romanı 1911'de Fransa'da yazılmış ve 1913 yılında da Mısır'da bir takma adla yayınlanmıştır. Modern Arap kurgusunda büyük bir anıttır, ancak başka yerlerde de (bkz. *Modern Arabic Literature*, ed. M. M. Badawi, Cambridge University Press, 1992) iddia ettiğim gibi sosyal konuların işlenmesinde (özellikle de kadınların aile yapısı içindeki statüsünde) ve dilin kullanımında "ilkliğin" yükünü üstlenmek ve daha geniş bir tarihsel ve gelişimsel yapı açısından önemlidir. Arap romanının 1913'te "başladığı" düşüncesi, ortaya koymaya çalıştığım geribakış açısıyla ilişkilendirilen meselelerden sadece biridir.

SORULAR

Belli bir dünya kültürü içinde roman geleneğine uygulanan bu tip tarihi analiz, bizi otomatik olarak "çeviri" süreciyle ilgili olarak çok sayıda soruya götürmektedir. Buradaki çeviri aşaması, iki edebi gelenek arasındaki büyük farklılıkların kapatılması ve buradan da roman türünün gelişimi, tekrar incelenmesi, ayrıca "roman öncesi roman" vb. kavramların tanımı için edebi manada kullanılmış bir araç veya ifade şeklidir. Bu konularda çok kalem oynatılmıştır ve ben bu listeyi sunmak niyetinde değilim. Bununla birlikte Arapça'da Mısır aile hayatını yazan ve 1956-1957 yılında yayınlayan bir yazar olarak Necib Mahfûz'a Batı dünyasının hüsn-ü kabulü, kültürel hegemonya ve Arap romanının geleceğe ilişkin hedefleri noktasında bazı ilginç sorulara işaret etmektedir. Müteakip bölümlerde bunları ele almayı istiyorum.

Batı romanının çeşitli alt bölümlerini sürekli kovalama oyununu oynamak ve başarısız olmak Arap romanının (hatta daha da genişletirsek batılı olmayan üçüncü dünya ülkelerinin kültürlerinin) kaderi midir? Yukarıda ortaya koyduğumuz oluşuma göre Mahfuz'un *Üçleme*'si Arap romanının gelişmesinde 'Batı'lı tarzın en ileri noktasını temsil ediyor mu? Bundan sonra o ve onun takipçisi Arap romancılar kendi yazımlarında daha doğal Arap

anlatım araçlarını ortaya koyabilirler mi? Böyle romanların özellikleri ne olabilir? Arap romanının 1988 sonrası dönemdeki batılı bakış açısından en çarpıcı tarafı, bu anlatıların çevirisinin alacağı muhtemel algılama, zaten sosyo- kültürel kurgu (Binbir Gece Masalları tarihinin algılanması noktasındaki ilgi) ve dil ile bezenmiş eserlere diğer kültürel farklılık unsurlarını ekleyen eserlerin tercümelerinin nasıl algılanacağı idi? Walter Benjamin'in (meşhur makalesi *İlluminations*-Aydınlatmalar'daki) ifadesiyle, bu tarz eserlerin "çevrilebilirlik" potansiyeli nedir? Bu noktada, 1988 sonrası dönemde, Necip Mahfuz'un romanlarının İngilizce'ye çevirilerinin kabulünde ilginç bir deneme sürecindeyiz. Romana ilişkin eserlerinin büyük bir kısmı artık İngilizce'ye çevrilmiş ve Doubleday tarafından kaliteli ve cazip basımlarla sunulmuş iken, bu eğilimi taşıyan tek eser olan *Üçleme*'nin sürekli olarak kitapçıların raflarında bulunması, benim gibi bu trendleri izleyen birisi için çok dikkat çekicidir. Bunun tersine, daha yerel yazı tür ve üsluplarını kullanmayı deneyerek yukarıda bahsedilen daha çok "ayrıntıya inme"yi izlediği Nobel seçkilerinin hiçbirisi, örneğin, *Rihletu İbn Fattûma* (1983, İng. The Journey of Ibn Fattouma, 1992) ve *Leyâli Elfi Leyle* (1982, İng. Arabian Nights and Days, 1995), bu çeviri eserlerinin hiçbirisi, Avrupa ve Anglo-Amerikan pazarlarında geniş okuyucu kitlesi kazanamamıştır. Mahfuz'un eserlerinin İngilizce çevirileriyle ilgili bu gözlemler, gerektiğinde ve acil durumda, birbirinden uzak olan iki gelenekten yapılan çevirilerin okunması aşamasında yer alan önemli etkenlerin analizi için yeterli ipuçları sunmaktadır.

DEĞİŞİM PARAMETRELERİ

Roman, toplumun ve içinde cereyan eden olayların en gerçek aynası olarak kabul edildiğinde, Arapça roman türlerinin tarihine baktığımızda bu türlerin oluşumuna ortam hazırlayan faktörlerin, sosyal ve politik değişim etkenlerinin farklı ve genel olarak incelenmesinin bir zaruret olduğu görülecektir.

1967 Haziran Savaşı–kendi asıl amacını yerine getirecek biçimde-Arap edebiyatının geliştirmeye ve yaygınlaştırmaya çalıştığı tüm politik kurumları ve sosyal temelleri darmadağın eden bir etken olarak ortaya çıkmıştı. Bu noktadan bakıldığında, Mahfuz'un en azından Nobel iktibaslarında bahsedilen seçme eserleri (hepsi 1967'den önce yazılmıştı) Arap dünyasının modern tarihi içerisinde hakiki bir zenginliğin tam yansımalarıdır. Avrupalı

güçler tarafından 19. yüzyıl başlarında başlayan istila hareketlerine karşı uzun ve genellikle de acı bir süreç halinde seyreden; 1945’de Arap Devletleri Birliği’nin kurulmasıyla zirveye ulaşan Arap Milliyetçiliği eğilimi sonucunda 1950’li yıllar Ortadoğu’da birçok millet için bağımsızlıklarına kavuşma çağı oldu. Bu sürecin en acı örneği Cezayir’de görülebilir -burada 1830’larda başlayan Fransızların derin politik ve kültürel nüfuzu, bağımsızlıkla sonuçlanan, ama günümüzde de toplumun yüz yüze olduğu iç problemlerin çözümünde yetersiz kalan bir sistemin ortaya çıkmasını sağlayan çok şiddetli bir savaşın meydana gelmesine yol açmıştı.

Bu bağımsızlık sürecinde en önemli isim şüphesiz ki Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdunnasır olmuştur. Fakat Bandung konferansında geçirilen heyecanlı günlerde 1958–1961 yılları arasında Arap Cumhuriyetleri Birliği’nin kurulması, Sovyetlerin yardımı ile yapılması planlanan Büyük Asvan Barajı’nın inşası gibi düşünceler, 1967’de tüm kuvvet ve kuruluşların toptan yenilmesinin ardından zamanla tamamen ortadan kalktı. Geçen 6 gün boyunca Arap rejimlerinin iyimserlik esaslı yeni bir akım ve ruh canlandırmak için bir araya geldiğini iddia eden propaganda araçları, aslında sistematik olarak Arap halklarını kandırmaktaydılar. Birçok yazarın da üzülen gözlemlendiği gibi, (Arap Birliği) kelimesinin kendisi dahi tamamen gözden düşmüştü. Kendini en derin şekilde yansıtmının gerekli olduğu düşünülen bu gerileme (naksah) döneminin bir parçası olarak birçok entelektüel, Arap değerlerinin tekrar gözden geçirilmesi çalışmalarına el attılar. Bu değerlerden bazıları, “Arap kültüründe hangi öğeler herhangi bir kişinin kişisel köklerini gösteren belirgin sıfatlardı? Arap-İslam kültürü mirasından günümüze ait ders çıkarılabilecek neler vardı?” gibi konulardı.

Bu nedenle Sâlim Berekât gibi bazı Arap romancılar kendilerini yenilikçi ve savaş olaylarını anlatan yazarlar olarak ifade etmeye çalışırken -medyanın kasten yanlış bilgilendirmesi de dahil (*Avdet-ül Tâ’ir ila al-bahr* 1968; İng. *Days of Dust*), diğer bazıları, önce düşünmek için ara verdiler daha sonra da genellikle ironik biçimde geçmişte yaşanmış olaylardan günümüz insanlarına ders vermek için eski eserlerden medet umdular. Emil Habibi’nin *el-Vaka’i’ul-Garibah fi’l-İhtifâ’ Said Ebi el-Nahs el-Mutaşâil* (Talihsizliğin Babası Said’in Ortadan Kaybolması Etrafındaki Garip Olaylar -the Pessoptimist, 1972,1974; İng. *The Secret Life of Saeed The Pessoptimist*, 1982, 1985) ve Cemal el-Gitani’nin *ez-Zeynî Berekat* (1971; İng. *Al-Zayni Barakat*, 1988) isimli eserler bu konuda Arap romanındaki eski ve önemli eserlerinden ikisidir.

Dikkatle geliştirilmeye çalışılan Arap Milliyetçiliği ve Arap Birliği çalışmaları Haziran savaşını takip eden yıllarda sekteye uğradı. Nasır’dan

sonra gelen Enver Sedat destek için Batı'ya yöneldi, Mısır'ın ekonomisini dış dünya'ya açtı ve 1979'da İsrail ile Camp David anlaşmasını imzaladı. Nasır'ın başlattığı ekonomik büyüme sürecinde gelişme trendine giren sınıf yapısı ile Mısır artık (merkezi Tunus'a taşınan) Arap Birliği'nden dışlanmaya başlamıştır. "Arap Birliği" özellikle kriz zamanlarında ortaya çıkan bir kavram olarak kalırken, bölgecilik ve yerelcilik artık daha çok tercih edilen modeller olarak görünmeye başladı (ve belki herhangi birinin de öne sürebileceği gibi, bu yapıdaki bir bölgenin genel özelliği göz önüne alındığında olması gereken tabii şekil de buydu.)

1970'li yıllar, Ortadoğu'da meydana gelen ve etkisi toplumun her kesiminde önemli ölçüde hissedilen iki önemli olaya sahne olması bakımından incelenmesi gereken bir dönemdir. 1973 yılında İsrail ve Arap komşuları arasındaki anlaşmazlık döneminde Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü (OPEC) Batı'ya petrol akışını önemli ölçüde kısıtladı, bu da ciddi bir krize neden oldu. Hali hazırda ekonomik bir silah olan petrol, artık stratejik bir silah haline gelmişti. Üstelik en küçük nüfuslu ve geleneksel hayat tarzlarına bağlı, kapalı Arap Devletleri kendilerini petrol akışının ve dünyanın en önemli maddesinden elde edilen paranın kontrolünü yapan ülkeler olarak buldular. Temelde geleneksel değerlere bağlı kavramlarla süregelen bir kültür üzerinde oluşmaya başlayan bu yeni etki, Suudi Arabistan doğumlu romancı Abdurrahman Munif'in (1933- ?) eserlerinde -*Mudun el Milh* (Tuz Şehirleri, 1984, İng. Cities of Salt, 1987, *The Trench* (Hendek), 1991; *Variations on Night and Day* (Gece ve Gündüz üzerine Çeşitlemeler, 1933)- bariz bir biçimde görülür. Bu dönemde çok az bilinen ama Arap Romanın gelişiminde aynı derecede önemli olan bir diğer olay da, işçi kesiminin çok nüfuslu ama az gelişmiş ülkelere -Mısır, Arap Körfezi gibi- göç etmesi ve buna bağlı olarak aile hayatlarını ve bu hayatın otoriter yapısını beraberlerinde bu ülkelere taşımalarıydı. Bu arada öne çıkan kadın-erkek rolleri içerisinde kadının statüsü, Heykel'in *Zeynep* adlı eseri ve öncesinden beri Arap edebiyatında önemli bir konu olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Bu dönemde Arap romanı kendini, 1970'lerin önemli ikinci olayı ve hemen sonrasında, bölgede (en göze çarpanı 1975-1988 arasında korkunç bir iç savaşın meydana geldiği Lübnan'da) popüler dinî hareketlerin artmasına neden olan 1979 İran İslam Devrimi'nin içerisinde buldu. Son on yıllar içerisinde Arap Dünyası Coğrafyası üzerinde meydana gelen popüler dinî hareketlerin tek elden sorumlusu olarak Şii İran Devleti'ni görmek tabii ki bir hata olur, fakat önceden beri geleneksel İslami kültüre dayanan bu model devletin, kendilerini Batının ekonomik ve politik sistemlerine sonu gelmeyecek şekilde bağımlılık sürecinde gören Arap Milletleri arasında itibar kazan-

dığı da bir gerçektir.

“Ruhların rahatsızlığı” ifadesi Albert Hourani (Arap Halklarının Tarihi, 1991)’nin, benim de araştırdığım Ortadoğu’da meydana gelen olay ve değişimleri ifade etmekte kullandığı çok yerinde bir tabirdir. Süreelmekte olan karışıklıklar, Arap Milletleri arasındaki ekonomik dengesizlik, aile içi nesil çatışması, kadın hakları için yapılan mücadeleler, bireysel özgürlüklerin durumu gibi politik ve sosyal meseleler, Ortadoğu’da son zamanlarda meydana gelen değişimin hızından etkilenen konulardı. Bu değişim, Arap romanında haliyle yeni konu başlıkları ve temaların doğmasına yol açtı. Aslında Cabir Usfûr’un da *Zamânu’r-rivâye* (Roman Zamanı, 1999)’de iddia ettiği gibi, bölge toplumları üzerinde meydana gelen bu hızlı ve yoğun değişim parametreleri, Arap edebiyatının şu an üretegeldiği önemli eserlerin kaynağı durumundadır.

ÖZELLİKLER

Bu özellikler arasında Arap romanının gelişimi üzerinde bölgecilik ve yerellik kavramları en derin etkiyi bırakan öğeler olmuştur. Her alt bölgede –örneğin Filistin, Mısır ve Cezayir- yerel eğilimler eski dönemlerden beri sürelemiştir ve bu olay ve mücadeleler bu bölgelerin kendi edebi eserlerinde yer almıştır. Bu özellik Arapça roman çalışmalarının da ayırt edici bir özelliği olmuştur. Örneğin “Arap” sıfatı birçok çalışmada yer almasına rağmen bu sıfatın türleri üzerine yapılan çalışmaların sayısı Arapça konuşulan bölgelerde oldukça düşük olmuştur. Benimki (Arap Romanı, 1995) ve benimkine benzeyen çalışmalar, böyle bir Edebi çeşitlilik ve derinlik içerisinde Arap romanına yönelik çalışmaların özetini bile çıkarmanın oldukça zor olduğunu göstermektedir. Konunun kaynağı, romanın alt türlerine ve onun çeşitli eleştirel değerlendirmelerine kaydığı için, çağdaş yazarlar tarafından ortaya atılan modern yazım yaklaşımlarının Arap edebiyatının o anki durumunu önemli ölçüde geliştirdiğini vurgulamamız gerekir. Fakat yapılan çalışmaların Arap Milletleri arasında dağıtımı ve bu eserlere ulaşımı konusuna gelindiğinde hem yazarlar hem de eleştirmenler müthiş bir hüsrana uğramışlardır. Bu yeni biçimlerin ilk kayıplarından biri Mısır’ın kültürel gelişim modelinin (özellikle de eserlerin –benimki de dahil- genelde İngilizce olarak yazılması eğilimi) tüm bölgeye model olarak sunulması çalışmasıydı. Roman yazımı Arapça konuşulan dünyanın birçok yerinde olgunlaştığı için, eleştirmenler bu türün edebi tarihini ve önceki türleri ile olan bağlarını yazmaya çalıştılar; ama bu süreçte bölgeler arasında öyle çarpıcı farklılıklar meydana çıktı ki bazı yerlerde zirveye çıkan bağımsızlık ve milliyetçilik aşkı temalı eserlerin yeni versiyonlarının tekrar yazılması gerektiği görüldü. Örnek ola-

rak size “Mağrib” (Kuzeybatı Afrika) ülkelerinden bahsedeceğim. Çok dilli olmaktan başka Mağrib ülkeleri, “Maşrik” (Ortadoğu) ülkelerinden iki yönden ayrılmaktadır: birincisi, bu bölge Osmanlı İmparatorluğu etkisi altında kalmamıştır ve bu ülkelerde modern öncesi tarih ile ilgili kültürel algılamalar doğu ülkelerindekinden oldukça farklıdır; ikincisi, daha sonraki zaman diliminde Mağrib ülkelerindeki edebi türlerin gelişmesi, edebiyata yeni başlamış birçok kişinin Maşrik ülkelerinde zaten Arapça olarak mevcut olan eski edebiyat örneklerine doğrudan ulaşmalarını sağlamıştı. Her iki yöndeki eserler inceleme imkânına sahip olan bu edebiyatçılar tercüme edilmiş Avrupa çalışmalarının rolünün doğu bölgelerinde daha önceki dönemlerde yazılan çalışmaların rolünden farklı olduğunu gözlemişlerdir.

Bu daha yerelci yapı içerisinde tanımlanabilecek özelliklerden bazıları nelerdir? En dikkat çeken özellik, Arap dünyasını bir araya toplayan en önemli etken- yani Arap dilidir. Yazılı Arapça'nın uygulanabilirliğini kabul eden ve roman ve diyaloglarını bu dilin belirli düzeylerinde yazan birçok romancı vardır. Bunların en başında ise elbette Necip Mahfuz gelmektedir. Kendisi -bence, maalesef - Arapça'nın farklı konuşma lehçelerini bir hastalık olarak nitelendirmiş ve romanlarında Mısır'ın yerel bölgelerinde kullanılan kelimeleri kullanmaktan kaçınmıştır. Yine kendisi, aralarında Jabra İbrahim Jabra ve Abdurrahman Munîf gibi meşhur iki ismin de olduğu birçok kişi tarafından da desteklenen bu akımın içinde yer almıştır. Bu arada bu şekilde dilin değişik seviyelerde kullanımını destekleyen “Pan-Arap” yaklaşıma karşı, gündelik hayatta kullanılan ifadeleri içermeyen bir dili desteklemeleri yüzünden başta bir memnuniyetsizlik vardı. Arap romanının gelişim sürecinde Mısır'da Muhammed Hüseyin Heykel ve İbrahim el-Mâzinî, Tunus'ta el-Beşir Hurayyif gibi önderlere göre, roman diyaloglarında otantik renk vermek için konuşma dili kullanımı ihtiyacı başka alternatif durum gereğini ortadan kaldırmıştır. Roman diyaloglarında konuşma dilini tercih eden çağdaş yazarların isimleri çok uzun bir liste teşkil eder. Fakat böyle bir durumda özellikle şu konu üzerinde durulması gerekir: Mısır filmlerinin ve televizyonlarının yayınları sayesinde Kahire lehçesine doğru genel bir “ortaklık” söz konusu iken, Irak ve Fas gibi “uzak ülkelerdeki” lehçeler için bu birliklikten söz etmek güçtür. Bu yüzden Irak'lı Fuad el-Tekerli ve Tunus'lu ‘Aliye et-Tâbi‘i gibi kendi öz konuşma dillerini romanlarında kullanan yazarlar kendi eserlerinin pazarlanabilirliğini otomatikman engellemiş oluyorlar. (et-Tâbi, kendi romanı *Zehratu's-Subbâr* -Dikenli Çalı Çiçeği'nde- selefi meşhur Beşir el-Hurayyif'i izleyerek kitabın dip notlarında Tunus lehçesine mahsus konuşma kelimelerini standart Arapça'ya çevirmiştir.

Arap dilinin karışıklıklarına ve içinde bulunduğu duruma ilaveten,

aslında çok dilli olan Arap coğrafyasında, Arap romanının güçlü bir edebi varlığı bulunduğu bir gerçektir. Günümüzün en üretken ve kabiliyetli romancılarından biri, aslen Tuareg asıllı olan ve Güney Sahra çölünün derinliklerine uzanan, Tuareg kültürüne ait, şehirden uzak, unutulmaz çöl fantezilerini, mitolojik halk hikâyelerini ve hayvani inançları eserlerinde bol miktarda kullanan Libyalı İbrahim el-Kuni'dir. Kendisinin yerli Amazigh (genellikle berber olarak isimlendirilir) dilinde sunduğu niyaz cümleleri okuma sürecine farklı bir boyut katarken aynı zamanda onun roman dünyasının da zenginliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte, çift dillilikle ilgili yapılan çalışmaların en önemli yanı Mağrib ülkelerindeki Fransız koloni politikasının etkilerinin öğrenilmesidir. Tunus, Fas ve (özellikle) Cezayir'deki eğitim sistemlerinin yoğun bir şekilde değiştirilmesi çalışmaları esnasında, resmi düzeyde kararlı bir şekilde yapılan Arapçalaştırma çalışmalarına rağmen, bu ülkelerde bulunan önemli miktarda ve entelektüel Fransızca'da eser vermeye devam etmişlerdir. Tahir bin Callun, Muhammed Dib, Abdülkadir el-Hatibi, Kâtip Yâsin, Âsiye Cabbâr, Reşîd Ebû Cedrah ve diğerler yazarların eserlerinin popülaritesinin bu dönemde artmasının da gösterdiği gibi, böyle bir süreç, Fransızca eser repertuarını oldukça zenginleştirmiş oldu. (Sırası gelmişken, Fransız hükümetinin, Fransızca yazılmış eserleri desteklemedeki istekliliğinin, bu karmaşık durumda, ikna edici bir etken olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.) Bu yaratıcı çevre içerisinde romanı Arapça olarak geliştirme gayretinde olan Mağribli romancılar büyük bir mücadeleye giriştiler. Son yirmi-otuz yılın en büyük özelliklerinden biri, Arap romanına önemli katkıları olan genç yazar neslinin ortaya çıkmasıydı ama Arap dünyasında kitap dağıtımının berbat olmasından dolayı bu yazarların gayretlerinin fark edilmediğini üzümlere belirtmeliyim.

Bu dilsel karışıklık içerisinde yaratıcı yazar ve eleştirmenlerin koloni sonrası kavramları keşfettikleri, Lyotard'ın "Metissage" olarak ifade ettiği merkezi veya "karışım" diyebileceğimiz, aynı zamanda el-Hatibi ve Ebû Cedrah'ın da kendilerini kültür ve dilde yeni yaklaşımlar içinde bulduklarını ifade ettikleri geniş bir alan vardır. Aslında yazmaya Fransa'da başlayan, özellikle yine burada (*La Roudiation*, 1969 adlı romanı ile) büyük bir ün kazanan Ebû Cedrah, burada bahsedilen karışıklıkların simgesi olarak kabul edilebilir. 1981'de artık eserlerini Arapça olarak derleyeceğini ilan ettikten sonra kendisi dikkate değer bir tartışmanın odak noktası haline gelmiştir. Çünkü eleştirmenler eserlerinin Fransızca'dan önceki Arapça versiyonlarının (genellikle hem Arapça hem de Fransızca olarak yayınlanmaktaydı) hakikaten Arapça'nın orijinal formatını yansıtmayı yansıtmadığını hararetle tartıştılar.

Böylece dilsel gerçekler ve kültürel politikaların uygulanabilirliği,

Arap romanı ve onun gelişme evresinde hem iyi hem de kötü yönde etki meydana getirmiştir. Bunlar etki eden yegane faktörler değildir. Arap ülkelerinin birçoğunda değişken, çoğu zamanda acı olan sivil özgürlüklerin içler acısı durumu (bir bölgeden daha çok Mısır'da görüldüğü) göz önüne alındığında, Arap romancıların sanatçılık ruhlarının yanında ürettiklerini yayınlamak için cesarete de ihtiyaç duyduklarını görmekteyiz. Bu romancılar arasında hapisaneye atılan veya sürgüne gönderilenlerin isimlerini yazmak uzun bir liste oluşturur. Buna rağmen birçok yazar kendi zaman ve bölgelerine ait hayati, sosyal ve politik konulara el atmaktan geri durmadılar. Leyla Ba'elbekki (Lübnan), Naval el-Sa'davî (Mısır) ve Leyla el-Osman (Kuveyt) haklarında dava açılan veya hapse atılan kadın yazarlardan bazılarıdır; fakat onlar ve hemfikir dostları, kadının hem aile yapısı içinde hem de toplumsal alandaki ihtiyaçlarını dobra dobra anlatmaktan çekinmediler. Bunu yaparken genelde değindikleri sosyal meselelere göğüs gerebilmek için Arap romanının gücünü hem kullandılar hem de bu güce hayati katkılar sağladılar; ayrıca özellikle kadın-erkek rollerini şimdiye kadar olagelen tarzdan ziyade daha modern ve ikna edici bir şekilde eserlerinde ele aldılar. Buna ilaveten Lübnan, Filistin ve Cezayir'de kadın ve erkek yazarlar kendi buldukları toplumlarda insanların maruz kaldığı şiddet ve baskıya karşı kızgınlık ve bıkkınlıklarını ifade etmek için güç birliği yaptılar. Bu durumların sonucu olarak -ve genellikle- Arap romancıların çoğu bu muhalif atmosferde kıt kanaat geçinmeye çalıştılar; yabancılaşıma ve sürgün, gerçek ve kurgu dayanılmaz olandan kaçabilmek için en sık düşünülen çarelerdi.

Genelde hoş olmayan bu gerçeklere karşı Arap romancılar kurgusal duygularını belirtmek için birçok yaratıcı stratejiler geliştirdiler; bunların arasında en önemlileri hem çağdaş hem de tarihi belgeleri hikâye biçiminde sunma yolu olmuştur. Bu süreçte gazete kupürlerini kendi romanına - Zat (Self 1992)- yerleştiren Cemâl el-Ğîtanî, klasik yazılardan aktüel dokümanlar üreten Abdurrahman Münif ve Bin Salim Himmiş'in eserleri dikkat çekmektedir. Bunların ortak özelliği, hepsinin baştan sona çağdaş roman amacına ulaşma gayesini taşıyor olmalarıydı. Bu şekilde Arap kültürel mirasından derlenen materyaller sadece eski yazı tarzının yeniden doğmasını sağlamadı, aynı zamanda dönemin politik durumu üzerine güçlü yorumlar yapılmasına da kapılar açtı. Benzer şekildeki durumlarla karşılaşan diğer yazarlar azimle bugünde kalmayı tercih ettiler fakat okuyucularının içinde bulunduğu parçalanmış dünyanın yeni düzeniyle ilgili eserleri ortaya koymaktan kaçındılar. Birçok çarpıcı eserinde (*el-Cebelu's-Sagir*-Küçük Dağ-, (1977-İng: Little Mountain, 1989); *Ebvabu'l-Medine*-Şehrin Kapıları-, (1981-İng: Gates of The City, 1992); *Rihletu Ğandi el-Sağîr*- Küçük Gandhi'nin Seyahati-, (1989-

İng: The Journey of Little Ghandi, 1994) gibi birçok çarpıcı eserinde Lübnan'lı yazar İlyas Houri bildirmeye çalıştığı nedenselliği, konuşmacının ifade edemeyeceği bir biçimde ve belirsizlik içinde sunmaktadır. Houri'nin Lübnan'lı meslektaşları Râşid el-Da'if ve Hasan Davut aynı duyguyu gerçekten yoğun detaylar içerisinde, gündelik hayatın vazgeçilmez unsurlarını resmederek sunmuşlardır.

Daha önceden topluma ve dünyaya bireyin objektifinden bakan Arap romanı artık politik, sosyal, cinsiyet esaslı konuları içeren romanın diğer türlerini ana tema olarak benimsemekte ve değişik baskın normları kullanarak alternatif modeller üretmektedir. Böyle bir yapı içerisinde milli efsanelerin yeniden gözden geçirilmesi ve eski ifade şekillerinin canlandırılması günümüz Arap romanında önemli bir yer teşkil etmektedir.

GERİBAKİŞ II

Yukarda bahsettiğim tarihi çatıya döndüğümüzde, kısmen uzun ve kabaca da olsa Arap romanı yazımına dair son yıllardaki araştırma trendleri, Arap romanının edebi tarihinin ve mirasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Somut bir örnek olması bakımından Tefvik el-Hakim'in romancılık potansiyelinden bahsedeceğim. Mahfuz'un *Üçleme'si-el-Hakim*'in tarihi kayıtlarda "*Avdetil Ruh*" (1933)-; ve *Uşfûr Mine's-Şark-Doğunun bir Serçesi-*, (1938 İng: A Bird From the East, 1996) ismiyle meşhur romanları, zirveye doğru ilerleyen gelişme sürecinde el-Hakim'in bu eserlerinin romancılık tekniği ve tema çalışmaları bakımından ithal roman türünün gelişimine önemli katkılar sağladığı kesindir. Konuya diğer yandan, yani geleneksel yazı türlerini tekrar yazma ve okumada ilham kaynağı arama yönünden baktığımızda el-Hakim'in "*Yevmiyyat Naib Fil-Eryaf*" (İng: Diaries of a Public Prosecutor in the Provinces, 1937) (gerçeğe aykırı olacak ama bana göre daha iyi bir roman) adlı eserinin önemli bir katkısı olduğu söylenebilir. Aynı bakış açısı ile geriye doğru gittiğimizde eş-Şidyak'ın "*es-Sâk ale's-Sak*" (İng: One Leg Over Another, 1855) ve el-Muvaylihi'nin *Hadis Isa b. Hişam* 1907; İng. A Period of Time, 1979, 1992), karşımıza çıkar. Bu iki eser de modern kurgu geleneğinin neoklasik öncüsü olarak kabul edilmekteyken, aynı zamanda otobiyografi- kurgu birleştirme çalışmalarının ve sosyal eleştiri (eleştirel realizm düzeyi diyebileceğimiz 1930'larda yapılan eleştiri türlerinden farklı) amacına yönelik geleneksel yazı türünü kullanmanın ilk teşebbüsleri olarak kabul edilebilir. Bu eski eserlerden başka ama aynı kalıpta yazılmış eserler arasında, Emil Habibi'nin İsrail asıllı bir Filistinlinin günlük hayatını eğlenceli bir yaklaşımla sunduğu "*el-vakâ'i'u'l-Garibe fi İhtifa Said Ebu Nahs el- Mutaşa'il*" (İng: The Secret Life of Saeed

the Pessoptimist) adlı eseri çarpıcı bir örnektir.

1967 sonrası (ve belki de 1988 sonrası) dönemin perspektifinden baktığımızda, Arap romanının edebi tarihinin tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacının hâsıl olduğunu görmekteyiz. Buna bağlı olarak değişik Arap ülkeleri eleştirmenlerinin bu konuya eğildikleri fark edilmektedir. Bu eleştirmenler ilkin, XIX yy Kültürel Rönesans hareketi -en Nahda- olarak bilinen hareketi de dâhil edersek, değişik dönemlerde iki önemli etkeni -bir yandan Batı edebi türlerinin ithali ve onların etkisine girmesini, diğer yandan geçmişin kültürel mirasını- tekrar keşfettiler; ikinci olarak, Arap romanındaki edebi-eleştirel ve edebi-tarihi alanda cereyan eden ilk gelişmeleri irdeleyerek roman dalında her ikisi arasında denge unsuru olabilecek yeni eğilimlere ihtiyaç duyulacağını ortaya attılar. Bu ihtiyaç tespit edilir edilmez, önceden müphem görünen birçok faktörün de ortaya çıktığı hemen fark edilmektedir. Arap geleneğinde edebi-tarihi faktörlerin öneminden daha önceden bahsetmiştim; bununla birlikte gerek yerli, gerekse Batılı kaynaklara baktığımızda modern periyodun öncesi dönemler (mesela XVI. yy dan XVIII.yy a kadar) hakkında elimizde olan bilgiler -olaylar nerede geçmiş olursa olsun- çok fazla değildir. Aslen aynı edebi-tarihi ikilemin alt birimi içerisinde mütalaa edebileceğimiz diğer bir faktör, Arapça'nın farklı seviyelerine iliştilmiş değerlerin, klasik standartta olmayan bir Arapça içerisinde işlenmiş modern öncesi öykülerin sayısının artmasını engellemiş olmasıdır. Buna vereceğimiz en uygun örnek, *The Arabian Night* (Arap Geceleri-Bin bir gece) isimli eserdir. Yukarıda bahsettiğim durum hızla değişmektedir çünkü folklor ve kültürel değerler üzerine yapılan sosyo-bilimsel yaklaşımlar, Arap dünyası ülkelerinin eğitim sistemlerinde yeni açılımlara yol açmakta ve bu da milli şuur üzerinde etkili olmaktadır. Son olarak yine daha önceden dikkatinize sunmaya çalıştığım gibi, şu an Arap dünyasında üretim çeşitliliğini artırmak için, Arap geleneğini bir bütün olarak birleştirecek ortak özelliklerin tespit edilmesinden ziyade, her bölgenin kendine ait yöresel özelliklerinin araştırılması ve bunların edebiyatta kullanılması gerekir.

SONUÇ

Arap romanının daha geniş bir okuyucu kitlesine “tercümesi” veya sunumu olarak ifade edebileceğim 1988 sonrası bakış açısıyla meseleye göz attığımızda, Arap romanının durumu Nobel Ödülü öncesi durumla karşılaştı-

rıldığında onun şu an daha geniş kaynaktan istifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum elbette büyük ölçüde tamamıyla seçkin bir yazar olan Necip Mah-fuz sayesinde olmuştur; ama bunun yanında Cemal el-Ğitani, Hanan el-Şeyh, Abdurrahman Munif ve İlyas Hûri gibi yazarlar da Batı ve Doğunun ilgi odaklarından olmuşlardır. Bununla birlikte şu anki durum önceden de belir-tildiği gibi Arap romancılar için bir ikilem ortaya çıkarmaktadır. Eğer roman Arap dünyasında edebi bir tür olarak görülüyor veya bazı eleştirmenlerin de eserlerinde ele aldıkları (“*Roman Çağı*” -Cabir Usfur’un kitabının ismi) gibi bu çağın edebi türü olarak tanınıyor ve Batı’daki okuyucular da bu üretken mekanizmanın örneklerine bir şekilde aşına oluyorsa, bu durumda Arap romanı, Arap dünyasının genel durumu, barındırdığı kültürel değerleri ve düşünce mirası içerisinde değişim etkeni olarak görevini nasıl yerine getirecektir? Eğer Arap romanı böyle yorumlanmayı tercih edere, bu durumda böyle eserler Arap dünyasının değişik bölgelerine ve çeviri yoluyla farklı dünya literatürüne girdiklerinde nasıl algılanacaklardır? Bunlar tabii ki açık sorulardır fakat bu çalışmada konumuzla ilgili sorulara cevap verirken ortaya çıkan bazı karmaşık noktalara temas edebildiğimi umuyorum.

Pennsylvania Üniversitesi

Notlar

1- Burada Arap roman geleneği hakkındaki bu düşüncelerin, Arap dünyasındaki iki meslektaşın eserlerinin okumalarından dolayı oldukça etki-lendiğini kabul etmeliyim. Bunlardan birisi Faslı eleştirmen ve roman yazarı Muhammed Barrade’nin eseri *Es’iletu’r-rivâye, es’iletu’n-nakd*-Roman Hakkında Sorular, Eleştiri Hakkında Sorular-, Rabat, Şeriketu’r-Rabita, 1996, ikincisi, Mısırlı eleştirmen ve Mısır Kültür Yüksek Konseyi Genel Sekreteri Câbir ‘Usfûr’un makalelerinin derlendiği eseri *Zamânu’r-rivâye* (Roman Zamanı), Beyrut, Dâru’l-madâ’ 1999’ dur.

2-Burada WLT okurlarına, çevirileri mümkün olan eserlerden örnek-ler vermeyi sürdürmeye gayret göstereceğimi hatırlatmam gerekmektedir.