

# usûl

*İslam Araştırmaları*  
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2006  
ISSN 1305-2632

**Sahibi/Publisher**  
Yavuz KAMADAN

**Editör/Editor-in-Chief**  
Faruk BEŞER

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**  
Ahmet BOSTANCI

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.) Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.)	Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.)	Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.)	C. Sadık YARAN (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)	E. Sait KAYA (İSAM)
Ejder OKUMUŞ (Fırat Ü.)	Ferhat KOCA (Gazi Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)	İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.)
İlhan KUTLUER (Marmara Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)	M. Sait ÖZERVERLI (İSAM)
Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Mesut OKUMUŞ (Gazi Ü.)	Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)
Mustafa KARA (Uludağ Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)	Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)	Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
Şükrü ÖZEN (İSAM)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

## Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Yaşar AYDINLI / H. İbrahim BULUT / Mustafa SİNANOĞLU / Erdinç AHATLI  
Muammer İSKENDEROĞLU / Sabri ERDEM / Mehmet ÖZŞENEL / A. Vahit İMAMOĞLU  
Cağfer KARADAŞ / Atilla ARKAN / Ahmet BOSTANCI  
Hayati YILMAZ / H. Mehmet GÜNAY / Hamza ERMİŞ

*Usûl İslam Araştırmaları* hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

## İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 /155 GSM: +90 (532) 706 73 67  
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: [abostanci@hotmail.com](mailto:abostanci@hotmail.com)

Ocak 2008

# usûl

*İslam Araştırmaları*  
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2006

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 – 6

### Makaleler

Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde Peygamberliğin İspatı  
Muammer İSKENDEROĞLU

7-26

Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Kitâbu'd-dîn ve'd-Devle* Adlı Eseri  
ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri

Fuat AYDIN

27-56

Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-  
Cağfer KARADAŞ

57-100

İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamber'in Tavrı

Adem DÖLEK

101-114

Muhammed Murtazâ *ez-Zebîdî* ve *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn*  
*Bi Şerhi Esrârı İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn* Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili

Süleyman AKKUŞ-Recep ÖNAL

115-144

Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları

Mariasusai DHAVAMONY (Çev. Fuat AYDIN)

145-162

### Tanıtım ve Değerlendirmeler

Alparslan Açıkgenç, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*

Faruk BEŞER

163-167

İbn Teymiyye'nin *Raf'ul-Melâm An Eimmeti'l-A'lâm* Adlı Risalesine Göre  
Müctehidlerin Bazı Hadislerle Amel Etmeme Sebepleri

Hayati YILMAZ

167-171

Rifat Okudan, *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkiliğin Dili*

Adem GÜNEY

171-174

Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*

Yakup ÖZKAN

174-178

Murteza Bedir, *Sünnet (Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı)*

Zeynep YILDIRIR

179-183

William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu* (Çev. Tuncay İmamoğlu)

Selçuk GÜZEL

183-186

İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbi'ye Etkisi*

Adem GÜNEY

187-192

Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu

Nesrin ÜNLÜ

192-198

“Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Üzerine

Abdussamet BAKKALOĞLU-Hüseyin AKYÜZOĞLU

198-216

### İndeks

217-220

### Yayın İlkeleri

221

### Temsilciler

222

## EDİTÖRDEN

Değerli *Usûl İslam Araştırmaları* dostları,

Şükürler olsun ki, dergimizin 6. sayısını sizlerle buluşturmanın bahtiyarlığı içerisindeyiz. Bu sayı uzun soluklu yürüyüşümüzün de önemli bir adımını teşkil etmektedir. Akademik bir derginin gün yüzüne çıkarılmasının zorluğunu bu tür işlerle ilgilenenler takdir edeceklerdir. Bu konuda işin niteliğinden kaynaklanan bazı gecikmeler yaşansa da önemli olan istikrarlı ve emin adımlarla yürüyüşümüze devam etmemizdir. Bu dergi her başarılı çalışmada olduğu gibi birçok kişinin kolektif emeğinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, başta yayın kurulu üyelerimize olmak üzere, yazı sahiplerine ve yazıların bilimsel incelemelerini yapan hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Dergimizde yayınlanacak yazılarda olabildiğince akademik kriterlere uymaya ve yazıların sağlıklı bir tahkim sürecinden geçmelerine dikkat ediyoruz. Yaşanan bazı gecikmelerin sebeplerinden biri de budur. Bu süreç içerisinde, bir kısmı derginin yayın ilkelerine uymadığından bir kısmı da aranan ilmi yeterliliğe sahip olmadığından dolayı yayımlayamadığımız yazılar da olmaktadır. Yazıların değerlendirilmesinde objektifliğin sağlanabilmesi için hakem raporları dikkate alınarak hareket edilmekte; yayın kurulu bunlar doğrultusunda karar vermektedir. *Usûl* ekibi şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da bu çizgiyi kararlılıkla sürdürmeye devam edecektir. Bu itibarla, yazısı bir sebeple yayımlanmayan arkadaşlarımız, bizi eleştirebilirler ama bize tanederlerse haksızlık etmiş olurlar.

Bu sayımız beş telif ve bir çeviri makale ile kitap ve sempozyum tanıtımı yazılarından oluşmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, “Fahredden Râzî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde Peygamberliğin İspatı” başlığını taşıyan makalesinde Râzî'de peygamberliğin ispatı meselesini ele almaktadır. Makalede yazar, Râzî'nin bakış açısından peygamberliğe ihtiyaç olmadığını savunan grupların görüşlerini, kelimcilerin bu görüşleri nasıl cevaplandırdığını ve mucize bağlamında peygamberliği nasıl ispatlamaya çalıştıklarını, bunun ardından Râzî'nin kelimcilerin yaklaşımını nasıl savunulamaz bulup alternatif bir ispat yöntemi sunmaya çalıştığını ortaya koymakta ve Râzî'nin bu yöntemi ile İbn Sînâ'nın peygamberlik anlayışı arasındaki paralelliklere dikkat çekmektedir.

Doç. Dr. Fuat AYDIN, “Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Kitâbu'd-dîn ve'd-Devle* Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri” adlı makalesinde, Hıristiyan bir aliye mensup olarak dünyaya gelip sonradan Müslüman olan ve bu sebeple

Kitab-ı Mukaddese dair verdiği bilgiler ispat-ı nübüvvet açısından önem arz eden Ali b. Rabben et-Taberî'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğine yönelik genelde ehl-i kitabın özelde ise Hıristiyanların eleştirilerine bir cevap olmak üzere kaleme aldığı *Kitâbu'd-dîn ve'd-Devle* adlı eserini ele almaktadır.

Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ, “Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-” başlıklı yazısında Maverâünnehir bölgesinin Semerkand şehrinde neşet eden Mâtürîdî Kelam Okulunun oluştuğu zemin ve gelişim sürecini ele almakta ve özellikle bu bölgede gelişen Hanefî ekolünün Maverâünnehir'e gelişi serüvenine geniş şekilde yer vermektedir. Aynı zamanda bu okulun Hanefî mezhebi ile bağlantısının tespitini de hedeflemektedir.

Dördüncü makale Doç. Dr. Adem DÖLEK'e ait olup “İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamber'in Tavrı” başlığını taşımaktadır. Yazar bu çalışmada hadislerde geçen ve insan psikolojisini olumsuz yönde etkileyen durumlardan bazılarını ele alarak bu çerçevede Hz. Peygamberin insan psikolojisine verdiği değere dikkat çekmektedir.

Dergimizin bu sayısının son telif makalesini oluşturan ve Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ ile SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi Recep ÖNAL'ın müşterek çalışmaları olan “Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ve *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili” adlı çalışmada ise XVIII. asrın dil ve edebiyat sahasında yetişmiş önemli şahsiyetlerinden biri olan Murtazâ ez-Zebîdî'nin *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâri İhyâ'i 'ulû mi'd-dîn* adlı eserinin tanıtımı yapmakta ve buna dayalı olarak müellifin kelâmî yönü incelenmektedir.

Bu telif makalelerin ardından, Doç. Dr. Fuat AYDIN'ın Mariasusai Dhavamoniy'dan yaptığı “Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları” adlı çeviri yer almaktadır.

Dikkatleri çekeceği üzere, Tanıtım ve Değerlendirmeler kısmında, çoğunlukla genç araştırmacıların tanıtım türü yazılarına yer verilmiştir. *Usûl* diğer sayılarında olduğu gibi bu sayısında da bu tür yazılara özellikle yer vererek aynı zamanda akademisyenliğin ilk basamaklarındaki genç araştırmacılar için bir okul olma özelliğini de sürdürmüş olmaktadır.

Bu vesile ile *Usûl*'e olan katkı ve desteklerinizin artarak sürmesini diler, selam, saygı ve sevgilerimizi sunarız.

**Faruk Beşer**

## Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde Peygamberliğin İspatı

Muammer İSKENDEROĞLU\*

### Fakhr al-Din al-Râzî's Proof of Prophecy in al-Matâlib al-Âliya

Fakhr al-Din al-Râzî (1149-1209) was one of the leading figures not only within the Ash'arite school, but also within Muslim theology in general. His main achievement was to harmonize philosophy, particularly the philosophy of Ibn Sînâ, with Muslim theology and produce a kind of philosophical theology, which exerted great influence upon later theologians. This study takes Râzî's discussion of prophecy as an example, and wants to show how he enriches his theology by going beyond the approaches of earlier Muslim theologians and incorporating the approach of Ibn Sînâ, into his theology. For this purpose, first, it will give Râzî's presentation of the arguments of those who reject the need for prophecy. Second, it will present the responses to these objections discussed by Râzî on behalf of Muslim theologians who try to verify the claim of prophecy on the basis of miracles. Finally, it will show how Râzî finds the theological way of verifying the claim of prophecy on the basis of miracles untenable and presents an alternative way, namely the way derived from Ibn Sînâ's definition of prophecy. I will argue that Râzî prefers the approach of Ibn Sînâ and defines prophecy on the basis of man's having perfect theoretical and practical power and his ability to perfect other people's theoretical and practical power.

**Key Words:** Fakhr al-Din al-Râzî, Ibn Sînâ, philosophy, theology, prophecy

**Anahtar Kelimeler:** Fahreddin Râzî, İbn Sînâ, felsefe, kelam, peygamberlik

**İktibas / Citation:** Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde Peygamberliğin İspatı", *Usûl*, 6 (2006/2), 7 - 26.

### Giriş

Fahreddin Râzî (1149-1209) sadece Eş'ari okulunun değil, İslam keliminin da en önemli şahsiyetlerinden biridir. Onun en önemli başarısı felsefeyle, özellikle de İbn Sînâ felsefesi ile İslam kelimini uzlaştırıp bir tür

felsefi kelam ortaya koymasındır. Onun bu yaklaşımı sonraki dönem kelamcılarının bakış açıları üzerinde belirleyici olmuştur. Belli meseleler temelinde Râzî'nin felsefi kelam yöntemi bir çok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmada da onun peygamberliği ispatı meselesini ele alacağız. Bu amaçla önce Râzî'nin peygamberliğe ihtiyaç olmadığını savunan grupların görüşlerini nasıl sunduğunu inceleyeceğiz. Ardından Râzî'nin ifadeleriyle kelamcılarının bu görüşleri nasıl cevaplandırıldığını ve mucize bağlamında peygamberliği nasıl ispatlamaya çalıştıklarını inceleyeceğiz. Bunun ardından Râzî'nin kelamcılarının yaklaşımını nasıl savunulamaz bulup alternatif bir ispat yöntemi sunmaya çalıştığını göstermeye çalışacağız. Râzî'nin bu yöntemi İbn Sînâ'nın peygamberlik anlayışı temel alınarak geliştirilmiştir. Bu anlayış ışığında Râzî peygamberliği insanın yetkin teorik ve pratik akla sahip olması ve diğer insanların teorik ve pratik akıl güçlerini yetkinleştirilmesi bağlamında tanımlayıp ispatlamaya çalışır.

Bu çalışmada Râzî'nin konuyu işlediği diğer eserlerini de kullanmakla beraber, onun son ve en kapsamlı eseri olan *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* adlı eserini temel alacağız. Râzî'nin eserlerinin kronolojik tasnifini yapmak her ne kadar güç görünse de, *el-Metâlibu'l-Âliye*'yi ömrünün son yıllarında yazdığı, hatta kitabın başında verdiği plana bakılırsa, bu eseri tamamlayamadan vefat ettiği söylenebilir. Bu eser gerek peygamberlik konusunu, gerekse diğer konuları sunuş yöntemi açısından önceki dönemlere ait eserleriyle karşılaştırıldığında dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, *Muhassal* ve *Kitâbü'l-Erba'in* gibi önceki dönemlere ait eserlerinde Râzî'nin kendisini kelamcılardan birisi olarak görmesine rağmen *el-Metâlibu'l-Âliye*'de kendisiyle kelamcılar arasına mesafe koymaya çalışmasıdır. Bu açıdan *el-Metâlibu'l-Âliye* Râzî'nin yeni kelam anlayışının en iyi yansıdığı eseri sayılabilir.

### Peygamberliğin gerekliliği meselesi: İtirazlar ve cevaplar

Peygamberlik konusu klasik dönem İslam düşüncesinin en önemli tartışma konularından biridir. İslam toplumunun içinden veya dışından değişik grupların genel olarak peygamberlik fikrini veya özel olarak belirli şahısların peygamberliğini reddetmesi karşısında, hem kelamcılar hem de İslam filozofları, farklı yollarla da olsa, peygamberliği ispata ve bu grupların itirazlarına cevap vermeye çalışmışlardır. Râzî *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı

\* Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Yrd. Doç. Dr.), muammeri@sakarya.edu.tr.

eserinde peygamberliği reddeden altı gruptan bahseder ve onların gerekçelerini detaylı bir şekilde sunmaya çalışır.<sup>1</sup>

1). Râzî'ye göre peygamberliğin ispatı öncelikli olarak Allah'ın zatı gereği mi yoksa özgür irade ile mi fiil işleyen bir fail olduğunun belirlenmesiyle irtibatlıdır. Ona göre Allah'ın zatı gereği fiil işleyen bir fail (*mûcib bi'z-Zât*) olduğunu savunanlar zorunlu olarak O'nun tikelleri bilmediğini savunmak durumundadırlar. Bunun neticesi olarak onlar peygamberliği de reddederler. Bu grup peygamberliği reddeden ilk gruptur. 2). İkinci grup Allah'ın özgür irade ile fiil işleyen fail olduğunu savunmakla beraber O'nun insanlara emir ve yasaklar göndermesini ve onları yükümlü kılmasını reddederler. 3). Üçüncü grup Allah'ın emir ve yasak göndermesini ve insanları yükümlü kılmasını kabul etmekle beraber aklın bu yükümlülüklerin bilgisine ulaşmada yeterli olduğunu, dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç olmadığını savunurlar. 4). Dördüncü grup peygamberlik iddiasının doğruluğunu bilmenin tek yolunun mucizeler olduğunu, fakat bir çok nedenden dolayı mucizelerin peygamberlik iddiasını ispatlayamayacağını, dolayısıyla peygamberlik iddiasının savunulamayacağını düşünürler. 5). Beşinci gruba göre şayet Allah peygamber gönderecek olsaydı onları melekler arasından seçer ve onları güçlü mucizelerle desteklerdi. Dolayısıyla onlara göre insanın peygamberlik iddiası savunulamaz. 6). Râzî'nin son olarak zikrettiği bir grup da peygamberlik iddia eden insanların birtakım uygunsuz davranışlar sergilediklerini, bu davranışların da onların Allah'ın peygamberi oldukları iddialarını savunulmaz hale getirdiğini iddia ederler.

Râzî bu tasnifdeki farklı görüşleri kimlerin savunduğu ile ilgili isim vermez. Klasik kaynaklardaki peygamberlik tartışmalarında Dehriyye ve Berahime gibi gruplar, İbn Ravendi ve Ebu Bekr er-Râzî gibi isimler açıkça peygamberliği reddeden öncelikli grup veya kişiler olarak zikredildikleri gibi, peygamberliği kelamcılardan farklı bir yöntemle ispatlamaya çalışan Müslüman filozoflarla birlikte daha bir çok isim de haksız olarak peygam-

<sup>1</sup> Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, ed., A. H. es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987, c. 8, s. 7 vd. Benzer bir tasnif için bkz. Râzî, *Muhassalu'l-Efkârî'l-Mütekkaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-Ulemâ' ve'l-Hukemâ' ve'l-Mütekkellimîn*, ed. H. Atay, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1991, s. 503 vd.; Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fi Usûli'd-Din*, ed., A. H. es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004, s. 295-296.

berliği inkar etmekle itham edilmişlerdir.<sup>2</sup> Bu bağlamda İbn Ravendi ve Ebu Bekr er-Râzî'nin peygamberliği reddettikleri hakkındaki yaygın kanaat dahi sorgulanabilir.<sup>3</sup> Muhtemelen Râzî haksız ithamlardan kaçınma adına kişiler yerine görüşleri tartışmayı tercih etmiştir. Bu bağlamda onun bazı grupların eleştirilerini sunarken kullandığı etkileyici üslup dikkate alındığında, kendisinin de bu eleştirilere katıldığını ima ettiği düşünülebilir. Bu durum özellikle filozofların kelamcılardan peygamberliği ispat yöntemine yönelttiği ileştiriler bağlamında söylenebilir. Bu genel değerlendirmenin ardından Râzî'nin bu grupların temel fikirlerini nasıl sunduğunu incelemeye geçebiliriz.

(1) Râzî Allah'ın zorunlulukla mı yoksa özgür irade ile mi fiil işlediğine dair problemi daha önce detaylı bir şekilde tartıştığı için peygamberlik bağlamında bunu tekrar tartışmaya gerek duymadığını ifade eder. *El-Metâlibu'l-Âliye*'de daha önce fail ve fiil hakkında farklı görüşleri tartıştığı bir yerde beşli bir tasnif veren Râzî, Allah'ın zorunlulukla fiil işleyen bir fail (*mûcib bi'z-Zât*) olduğu fikrini Aristo ve takipçilerinin savunduğunu belirtir.<sup>4</sup> Dolayısıyla onların bu fikirlerinin sonucu olarak peygamberliği reddettikleri söylenebilir. Râzî'nin peygamberliği inkar etmeyen İslam filozoflarını bu gruba dahil ettiği söylenemez. Çünkü Allah'ın özgür irade ile fiil işleyen bir fail (*fâil muhtâr*) olduğunu değişik yerlerde vurgulayan Râzî<sup>5</sup> filozofların *fâil muhtâr* terimini kelamcılardan farklı bir anlamda Allah'a atfettiklerini savunur.<sup>6</sup>

(2) Râzî'nin zikrettiği ikinci grup peygamberliği insan yükümlülüğünü reddetme temelinde inkar ederler. Yükümlülüğün reddi de iki farklı temele dayandırılabilir. Bu bağlamda (a) ilk grup yükümlülüğü cebr anlayışlarının bir neticesi olarak reddeder. Onlara göre cebr anlayışı inkar edilemez bir hakikat, bununla irtibatlı olarak yükümlülüğün reddi de bir hakikat oldu-

<sup>2</sup> Bu grup ve isimlerin Peygamberlik görüşleri ile ilgili olarak bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, ts., s. 135 vd.; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz yayıncılık, 1996, 2. bölüm (Berâhime'den İbn Sinâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı).

<sup>3</sup> Bkz. Kenan, Seyfi, 'Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi bir mühlid miydi?', *Divan*, 10 (2001), s. 187-197; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, s. 40 vd.

<sup>4</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 4, s. 363 vd.

<sup>5</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 4, s. 77 vd. ve 323 vd.; *Kitâbü'l-Erba'in*, s. 121 vd.; *Muhassal*, s. 503.

<sup>6</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 4, s. 113.

ğundan peygamberlik iddiasını reddetmek de bir hakikattir. Râzî'nin burada Cebriyye ile kasdettiği dini gruplar içinde sayılan Cebriyye değildir. Çünkü başka bir yere din ehli Cebriyye'nin yükümlülüğü ve dolayısıyla peygamberliği kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>7</sup> Râzî'nin yükümlülüğü reddeden Cebriyye'den sunduğu argümanlardan biri şudur: İnsan fiillerini kendisi yaratmış olsaydı, onlar insanın isteğine uygun olarak gerçekleşirdi. Her insan doğru fiil işlemeyi istediğine göre, bu durumda he insandan zorunlu olarak doğru fiiller ortaya çıkması gerekirdi. Durum bunun tersi olduğuna göre, her şeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile olduğu neticesine ulaşılır. Bu da bizi cebr anlayışına götürür.<sup>8</sup> Cebrin hakikati ispatlandıktan sonra insanın yükümlülüğü de artık savunulamaz. Çünkü Allah'ın takdir ettiği her şey, insan istesin veya istemesin, zorunlu olarak gerçekleşeceğinden, insanın bir fiili işlemeye veya ondan sakınmaya gücü yetmeyince, onun yükümlülüğünden bahsetmek abes olur. Dolayısıyla insanın yükümlülüğü savunulamaz hale gelince Allah'ın peygamber göndermesi de savunulamaz hale gelir. Çünkü peygamber göndermenin amacı insanı yükümlü kılmaktır.<sup>9</sup>

Râzî'ye göre Allah'ın insanı yükümlü kılmasını reddedenlerin (b) ikinci grubu bunu farklı gerekçeye dayandırır. Onlar iyi ve kötü konusunda aklın hükmü geçerli kabul edilsin veya edilmesin, her iki durumda da yükümlülük ve buna bağlı olarak peygamberliği benimsemenin imkansız olduğunu savunurlar.<sup>10</sup> Çünkü aklın hükmünün geçerli kabul edilmesi durumunda Allah'ın emirleri ya fayda içerir veya içermez. Her iki alternatif de savunulamaz olduğundan yükümlülük de savunulamaz. Çünkü bahsedilen bu fayda ya Allah için ya insan için ya da bu ikisinin dışında bir üçüncü şahıs için olabilir. Faydanın Allah için olduğu söylenemez, çünkü O her türlü fayda ve zarardan münezzehtir. Ayrıca insanın ibadetleri az ve önemsizdirler. Şayet bunların Allah'a bir fayda sağladığı söylenecek olursa, bu durumda Allah'a zayıflık ve acziyet atfedilmiş olur ki bu kabul edilemez. İkinci olarak bahsedilen fayda insan için de olamaz. Çünkü fayda dediğimiz şey ya bir yarar elde etmek ya da bir zarardan korunmayı içerir. Allah bu sorumlulukları insana yüklemeyen de bu faydayı sağlayabilir. Ayrıca iba-

<sup>7</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 4. s. 363 vd.

<sup>8</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 17.

<sup>9</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 20.

<sup>10</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 21.

detler insan için bir yük olmasına rağmen bu ibadetlerin dünyada insana bir faydası da yoktur. Allah öte dünyada da insanın fiillerine bakmaksızın onu cennetine koyabilir. Dolayısıyla bu fiillerin öte dünyada da insana bir faydası yoktur. Bahsedilen fayda üçüncü bir şahıs için de olamaz. Çünkü Allah bu faydayı aracısız olarak bahsedebilir. Dolayısıyla aklın hükmünün geçerliliği benimsendiğinde Allah'ın insanı yükümlü kılmasının bir faydasından bahsedilemez.

Diğer taraftan Allah'ın emirlerinin bir fayda veya hikmete dayanmadığını söylemek de savunulamaz. Çünkü her hangi bir fayda elde edilmeksizin veya bir amaç olmaksızın başkalarına zarar vermeyi akıl kabul edilmez bulur. Dolayısıyla fayda içersin veya içermesin Allah'ın insanı yükümlü kılması aklen savunulamaz. Allah'ın insana yüklediği emir ve yasaklarında aklın hükmünün geçerli olmadığı görüşü temel alındığında, yükümlülüğün ve buna bağlı olarak peygamberliğin savunulamayacağı ise yukarıda tartışılan ihtimale göre daha açıktır. Çünkü bu durumda, örnek olarak yalancının elinde mucize gösterilmesi veya kötü amaçlarla peygamber gönderilmesi de imkansız olmaz.<sup>11</sup>

(3) Râzî'ye göre peygamberliği reddeden üçüncü grup görüşlerini aklın yükümlülüklerin bilgisine ulaşmada yeterli olduğu temeline dayandırır. Onlar peygamberliğin doğruluğunun ya aklın iyi ve kötü hakkındaki hükmünün benimsenmesine veya reddedilmesine bağlı olduğunu; her iki durumda da peygamberlik iddiasını doğrulamanın imkansız olduğunu iddia ederler.<sup>12</sup> Onlara göre aklın hükmünün benimsenmesi temelinde aklın yeterliliği ve peygamberliğin gereksizliği şu örneklerle savunulabilir: İlk olarak, fiiller üç kısma ayrılır: Birinci kısım aklın iyi bulduğu ve yapılması doğru bulunan fiiller. Bu durumda aklın hükmü benimsenmelidir. İkinci kısım aklın yapılmasını kötü bulduğu fiiller ki bu kısım ile ilgili olarak da aklın hükmünün kabul edilmesi gerekir. Üçüncü kısım aklın iyi veya kötü olduğuna dair hüküm veremediği fiillerdir. Şayet bu fiillerden kolaylıkla kaçınmak mümkünse bunlardan kaçınmak gerekir. Çünkü bu fiilleri işlemek zorunlu olmadığı gibi neticede bu fiillerin işlenmesinden bazı zararlar da doğabilir. Akıl da bu tür fiillerden kaçınmayı emreder. Bu fiilleri işlemekten kaçınmak mümkün olmadığı durumda ise akıl bu fiilleri

<sup>11</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 28.

<sup>12</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 29.

işlemeye müsaade eder. Çünkü akıl Allah'ın hikmet ve merhamet sahibi olduğunu ve insanları güçlerinin üzerinde bir şeyle yükümlü kılmayacağını bilir. Sonuç olarak her üç çeşit fiil hakkında da aklın hükmü kabul edilir. Dolayısıyla insan akli Allah'ı bilmede, neyin vacip, neyin mübah ve neyin haram olduğunu bilmede yeterli ise peygamber göndermenin de bir faydası olmaz.<sup>13</sup>

Aklın yeterliliğine dair ikinci örnek argüman şöyle ifade edilebilir: İnsanın ulaşmaya çalıştığı bilgi ya duyuşsal alanın ya da duyu ötesi alanın bilgisidir. Gaybın bilgisi ile ilgili olarak denilebilir ki Allah'ın zatını, sıfatlarını, fiillerini ve hükümlerini bilmede akıl yeterlidir. Dünyevi hayatın gerektirdiği bilgi ise Allah'ın peygamber göndermesine bağlı değildir. Çünkü Allah'a, peygambere veya öte dünyaya inanmayan insanlar yine de dünyevi hayatın gerektirdiği bilgiye, inananlardan da daha iyi şekilde ulaşabilmektedirler. İbadetlere gelince akıl insanı Allah'a yaklaştıran her tür fiili kabul edilebilir, içine dünyevi amaç karışmış her fiili de kabul edilemez bulur. Dolayısıyla dünyevi ve uhrevi her türlü fiil için akıl yeterlidir.<sup>14</sup> İyi ve kötü konusunda aklın hükmünün benimsenmemesi temelinden hareket edildiğinde ise, yukarıda da ifade edildiği gibi, Allah'ın peygamber göndermesinin savunulamazlığı daha açık bir şekilde ortaya çıkar.

(4) Râzî peygamberliği reddeden dördüncü grubun bunu mucizelerin savunulamazlığı bağlamında temellendirdiklerini ifade eder. Onlara göre peygamberlik iddiasının doğruluğunun bilinmesinin mucizeye bağlı olması, mucizelerin de savunulamaz olması nedeniyle peygamberliğin doğruluğu da savunulamaz olur. Diğer birçok özellik ile birlikte tabiat kanununu ihlal eden şey olarak tanımlanan mucize ile ilgili İslam düşünce okulları farklı görüşler ortaya koyarlar.<sup>15</sup> Râzî'ye göre Eş'arî tabiat kanunlarının ihlalini mümkün görürken, Mu'tezilenin bu konudaki görüşü çelişkilidir. Diğer taraftan filozoflar tabiat kanunlarının ihlalini imkansız görür. Onlara göre şartlar oluştuğunda, örnek olarak, görme fiili zorunlu olarak gerçekleşir; suyun kana, dağların altına, eşeğin akıllı insana dönüşmesini mümkün

görmek deliliktir.<sup>16</sup> Dolayısıyla Râzî'ye göre filozoflar öncelikli olarak tabiat kanunlarının ihlalinin imkanı ile ilgili birtakım itirazlar gündeme getirmektedirler.

İkinci olarak filozoflar mucizevi olaylar ile peygamberlik arasında kurulan ilişkiye dair bir takım itirazlar gündeme getirmektedirler. Râzî'ye göre filozoflar tabiat kanunlarını ihlal eden fiiller gerçekleşse bile bu fiillerin Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğini bilmenin mümkün olmadığını savunurlar. Dolayısıyla bu fiillerle peygamberlik iddiasını doğrulamak mümkün değildir. Onlara göre her insan farklı bir tabiata sahiptir. Bazı insanlar güçlü akıl gücüne sahipken, bazıları güçlü istek gücüne sahiptir. Güçlü akıl gücüne sahip olanların bazıları belli bir ilme ilgi duyarken, bazıları başka bir ilme ilgi duyar. Güçlü istek gücüne sahip olanların bazıları farklı çeşit yemeklerden hoşlanırken, bazıları mal biriktirmekten, diğer bazıları ise cömertlik yapmaktan hoşlanırlar. Dolayısıyla her insan farklı bir tabiata sahiptir. Bunun bir neticesi olarak bazı insanlar kendi özel tabii yeteneklerinin yardımıyla mucize olarak isimlendirilen fiilleri işleyebilirler.<sup>17</sup> Diğer bir ifadeyle filozoflar kelamcılar açısından mucizenin en önemli özelliklerinden biri olan ilahi fiil olma özelliğini reddetmektedirler. Onlara göre mucizevi olay Allah'ın fiili olarak değil de peygamberin fiili olarak görülebilir. Filozoflara göre mucizevi olayların gerçekleşmesi başka yöntemlerle de açıklanabilir. Örnek olarak, farklı din mensupları cin ve şeytan gibi görünmeyen varlıkların var olduğuna ve bu varlıkların insanın yapamadığı fiilleri yapabildiklerine inanırlar. Bu bağlamda peygamberden nakledilen, hayvanın veya zehirli bitkinin onunla konuşması, onun asayı yılanı çevirmesi gibi mucizevi olayların görünmeyen bu varlıklar vasıtasıyla gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla bu fiillerin Allah'ın yaratması neticesinde gerçekleştiğini bilmek mümkün değildir.<sup>18</sup> Diğer bir açıklama da meleklerin bu mucizevi olayların faili olmasıdır. Onların masum olduklarına dair akli bir delil de olmayınca mucizelerin peygamberlik iddiasını doğrulaması

<sup>13</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 29-30.

<sup>14</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 32.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili olarak örnek olarak bkz. Bulut, Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

<sup>16</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 38. Râzî'nin filozofların görüşü ile ilgili burada sunduğu değerlendirme biraz kapalı görünmektedir. Müslüman filozoflar mucize gösterebilmeyi peygamberin sahip olduğu özelliklerden biri olarak görmekle beraber mucize anlayışları ve peygamberliğin ispatında mucizenin delil olarak kullanılmasına farklı yaklaşımları söylenebilir. Râzî de bunu daha sonra ifade etmektedir.

<sup>17</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 41-43.

<sup>18</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 46.

mümkün değildir.<sup>19</sup> Dolayısıyla muhalifler açısından mucizelerin kaynağı olarak Allah'ın dışında farklı ihtimaller söz konusu olduğundan, mucizevî olaylar vasıtasıyla peygamberlik iddiasının doğruluğu ispatlanamaz.

Kaynak tartışmasının ardından Râzî şöyle devam eder: Mucizeyi reddedenlere göre mucizevî olayların kaynağının Allah olduğu varsayılsa bile, Allah'ın bu tür olayları peygamberlik iddiasını doğrulamak için yapıp yapmadığı sorgulanabilir. Bu bağlamda şöyle bir argüman verilebilir: İnsan fiilleri ya birtakım şartlara bağlıdır ya da değildir. Şayet fiiller bir takım şartlara bağlıysa, fiiller ancak bu şartların gerçekleşmesi ile gerçekleşir. Bu şartların gerçekleşmesi de üstün nedenlerin vasıtasıyla olur. Bu durumda insanın kötü fiillerinin kaynağı nedenler nedeni olan Allah olur. Bu durumda da Allah'ın yalancının elinde mucize yaratması imkansız olmaz. Dolayısıyla da mucize peygamberin doğruluğunun delili olmaz. İnsan fiillerinin her hangi bir şarta bağlı olmadığı söylendiğinde ise, Allah'ın bu mucizeleri nedensiz veya amaçsız yarattığını söylemek mümkün olur, bu durumda da Allah'ın bu mucizeleri peygamberin doğruluğunu ispatlamak için yarattığını söylemek imkansızlaşır.<sup>20</sup> Râzî Allah'ın fiillerini veya emirlerini her hangi bir şartla veya amaçla irtibatlandırmanın imkansız olduğuna dair daha önce detaylı tartışmalar yaptığını, dolayısıyla bu görüşün sonucu olarak Allah'ın mucizevî olayları peygamberlik iddiasını doğrulamak amacıyla yarattığını iddia etmenin imkansız olacağını ifade eder.<sup>21</sup> Denebilir ki bu durum özellikle Eş'ari kelamcılar için söz konusudur. Râzî'ye göre Allah'ın emir ve yasakları veya fiillerinin her hangi bir amaca veya hikmete mebni olmadığını iddia eden Eş'ariler mucizeyi delil olarak kullanırken bu ilkeyi ihlal ediyor görünüyorlar. Bununla birlikte aynı durumun diğer kelimeler için söz konusu olmadığı söylenebilir.

Muhaliflere göre Allah'ın fiillerinin bir amacı olduğu varsayılsa bile bu amacın peygamberlik iddiasını doğrulamak olduğu tartışmalıdır. Çünkü Allah'ın bu âlemi yaratıp yönetmedeki amaçları insan kavrayışının ötesin-

<sup>19</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 48-49. Burada Râzî'nin mucizelerin kaynağı ile ilgili sunduğu ihtimalleri İbn Sinâ üç nedene bağlar. Ona göre bu olağanüstü veya garip durumlar ya nefsanî heyetten ya unsursal cisimlerin özelliklerinden veya göksel kuvvetlerden kaynaklanır. Bkz. İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy ve diğerleri, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 203.

<sup>20</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 55.

<sup>21</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 56. Râzî'nin konuyla ilgili detaylı tartışmaları için bkz. *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 3. s. 37 vd; *Kitâbü'l-Erba'in*, s. 240 vd.

dedir.<sup>22</sup> Muhaliflere göre bütün bu argümanlar mucizevî olayların peygamberlik iddiasını ispatlayamayacağını gösterir.

Râzî'ye göre mucizevî olayları peygamberlik iddiasının doğruluğuna delil olarak kabul edenler şu argümanla görüşlerini desteklerler: Tahtında oturan bir kral düşünelim. Kralın tebaasından birisi çıkıp halka kendisinin kralın onlara gönderdiği elçisi olduğunu iddia eder ve iddiasını ispatlamak için krala seslenip, şayet iddiasında doğru ise kraldan âdetini değiştirip tahtından ayağa kalkmasını talep eder. Bu durumda insanlar kralın âdetini değiştirerek tahtından ayağa kalktığını görürlerse, kralın bu hareketi iddia sahibinin iddiasını doğrulamak için yaptığını kesin olarak bilirler. Mucizeyi savunanlar duyulur âlemde durum bu şekilde olunca, gayb âlemi için de aynı şeyin geçerli olması gerektiğini savunurlar. Dolayısıyla onlara göre mucizevî olayları yaratma peygamberlik iddiasının doğruluğunu gösteren bir delildir.<sup>23</sup>

Râzî muhalifler adına bu argümana iki temel eleştiri yöneltmektedir. İlk olarak iki olayın eşzamanlı olarak gerçekleşmesi bu olaylar arasında nedensel bir ilişki olduğu anlamına gelmez. İkinci olarak, duyulur âlemde durumun bu şekilde olduğu varsayılsa bile gayb âlemi ile ilgili olarak da aynı şeyin söz konusu olduğu nasıl iddia edilebilir? Râzî duyulur âlemle gayb âleminin farklı olduğunu gösteren birçok örnek verilebileceğini ifade eder ve akli meselelerde duyulur alanı ile gayb alanını karşılaştırmanın kabul edilebilir bir metod olmadığını vurgular. Râzî bu metodun kesinlik bir tarafa zan bile ifade etmediğini belirtir.<sup>24</sup>

Râzî peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşen mucizevî olayın bu kişinin iddiasını doğrulamayacağına dair bir çok delil verilebileceğini söyler. Örnek olarak, mucizenin iddiacının doğruluğuna delaleti ya muhaliflerin aciz kalması şartına bağlıdır ya da bu şarta bağlı değildir. Her iki durum da kabul edilemez. Çünkü bu şarta bağlı

<sup>22</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 57.

<sup>23</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 61.

<sup>24</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 64. Kelamcıların 'gaibin şahide kıyası' olarak bilinen bu metodunu eleştirenlerden birisi de Râzî'nin çağdaşı İbn Rüşd'dür. Diğer bir çok konuda olduğu gibi bu konuda da Râzî'nin kelamcılara içerden yönelttiği eleştirilerin İbn Rüşd'ün eleştirileri ile benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. İbn Rüşd'ün eleştirileri için bkz. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri, Faslu'l-makal - el-Keşf an minhaci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004, s. 228 vd.



olduğu düşünöldüğünde, iddiacının meydan okuması karşısında muhalif ya o an için aciz kalmıştır ya da sonsuza dek aciz kalacaktır. O an için aciz kalması olayı mucizevî bir olay yapmaz, çünkü bir zamanlar mucize kabul edilen birçok olay daha sonra sıradan olay haline gelmiştir. Sonsuza dek aciz kalma iddiası da belirsizlik taşımaktadır. Çünkü gelecekte ne tür gelişmeler olacağı bilinemez. İddiacının doğruluğu için meydan okuması gerekmediği de söylenemez. Dolayısıyla her ihtimalde mucizevî olay iddiacının doğruluğuna delil olmaz.<sup>25</sup>

Râzî mucizeye karşı çıkanların mucizevî olayların peygamberlik iddiasını doğrulama ile ilişkisinin olmadığını savunduklarını ifade eder. Onlar bu görüşlerini de şöyle desteklerler. Birisinin geometri âlimi olduğunu iddia ettiğini varsayalım. Bu kişiden birtakım geometri problemleri çözmesi istendiğinde, problemleri çözememekte ve geometrici olduğunu yirmi gün yeme içmeden uzak yaşayarak ispatlayabileceğini söylemektedir. Bu durumda onun bu yönteminin geometrici olduğunu ispata uygun olmadığı açıktır. Benzer bir şekilde insanları mebde ve mead bilgisine, dünya ve ahiret mutluluğuna varacakları bir hayat bilgisine ulaştırmayı hedefleyen bir peygamberin de bu bilgileri sunması gerektiği, asayı yılanı çevirebileceğini iddia etmesinin amacına hizmet etmediği söylenebilir.<sup>26</sup>

Mucizelerle, özellikle de hissi mucizelerle ilgili bir açmaz da peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu mucizeleri göstermesi anında sadece onunla beraber olanların buna şahit olmasıdır. Bu nedenle mucizelerin delil olarak kullanılmasını reddedenler kendilerinin böyle bir şeye şahit olmadıklarını, kendilerine kadar gelen rivayet zincirindeki insanların buna şahit olanlardan mucizelerin gerçekleştiğini işittiklerini, bu tür haberlerin de kesin bir bilgi vermediğini ifade ederler. Bu bağlamda Râzî muhalifler adına mütevatir haberin güvenilir bir bilgi vermediğini destekleyen birçok argüman sunar.<sup>27</sup> Muhaliflere göre mucizelerle peygamberliği ispatlamaya çalışanlar birçok konuda mütevatir haberi reddederler. Râzî'nin zikrettiği örneklerden bir kaçını burada vermek meselenin özünü anlamak için yeterli olur. İlk olarak, dünyanın değişik bölgelerindeki Yahudiler kendi ellerindeki Tevrat'ın Hz. Musa'ya indirilen Tevrat'ın aynı olduğunu ifade

etmelerine rağmen Müslümanlar bu tevatür haberi reddederek Yahudilerin ellerindeki Tevrat'ın değiştirilmiş ve tahrife uğramış olduğunu ve Hz. Musa'ya inen kitaptan geriye hiç bir şeyin kalmadığını iddia ederler. İkinci olarak, aralarındaki farklı inanç ve düşmanlığa rağmen Yahudi ve Hıristiyanlar Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldüğünde ittifak halindedirler. Buna rağmen Müslümanlar Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldüğünü reddederler. Bu da mütevatir haberin güvenilirliğini reddetmektir. Yine, dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan Hıristiyanlar Hz. İsa'nın teslis inancında olduğunu ve insanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh inancına davet ettiğini söylemelerine rağmen, Müslümanlar bu mütevatir haberin güvenilirliğini reddetmektedirler. Râzî mütevatir haberin zayıflığını gösteren daha başka deliller de olduğunu ve bunları değişik eserlerinde zikrettiğini ifade eder.<sup>28</sup> Bir taraftan Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki kitapların tahrif edilmiş olduğuna inanıp, diğer taraftan, kendisinin de *el-Muhassal*'da yaptığı gibi, Hz. Peygamber'in peygamberliğine bu kitaplardan delil getirme<sup>29</sup> ikilemine açıkça bir yorum getirmese de, Râzî'nin sunduğu bu argümanlardan, onların mütevatir haberin güvenilirliği konusundaki çelişik tavırlarına dikkat çekmeye çalıştığı söylenebilir. Buradan hareketle ne bu tür mütevatir haberlerle ne de önceki peygamberlerden nakledilen haberlerle peygamberlik iddiasının doğrulanamayacağı sonucuna varmak mümkündür.

(5) Râzî'nin peygamberliği inkar eden gruplardan beşinci olarak zikrettiği grup, bunu şu argümanla desteklerler: Allah insanlara peygamber gönderecek olsaydı bunu melekler arasından seçip gönderirdi. Çünkü melekler arasından peygamber seçip göndermek daha uygun olup, hikmet sahibi fail olan Allah da daha uygun olan fiili gerçekleştirir. Onlara göre melekler daha güçlü oldukları için insanların onlardan korkarak onlara itaat etmeleri de daha kolay olur. Yine meleklerin yeme, içme, evlenme, mal, mülk ve şöhet edinmeleri de söz konusu olmadığından insanların onların doğruluğuna güvenmeleri daha kolay olur.<sup>30</sup> Râzî bu itirazın Kur'an'da defalarca dile getirildiğini ifade eder.

<sup>25</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 66-67.

<sup>26</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 67-68.

<sup>27</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 73 vd.

<sup>28</sup> Bkz. Râzî, *el-Muhassal*, s. 504 vd; *Kitâbü'l-Erba'in*, s. 299 vd.

<sup>29</sup> Ahathî, Erdinç, *Peygamberlik ve Hazreti Muhammed'in Peygamberliği*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2002, s. 66 vd.

<sup>30</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 81.

(6) Râzî'nin peygamberliği reddedenler listesinde sunduğu son grup peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin birtakım uygunsuz davranışlar sergilediklerini, bunun da onların Allah'ın peygamberi oldukları iddialarını savunulamaz kıldığını iddia ederler. Onarın gündeme getirdikleri meselelerden bir kaçını burada zikretmek yeterli olur:

İlk olarak, akli delillerle ispatlanmıştır ki, insanın dünya ve ahiretteki yetkinliği hakikati hakikat olduğu için bilmek, iyiliği de ona uygun amel etmek için bilmekten müteşekkildir. İnsanın mutluluğu bu iki amaca ulaşmakla irtibatlıdır. Buna göre, bir peygamber gelip sefeinin dinini nesh ettiğinde, neshedilen şey ya bu temel amaçla ilişkilidir ya da bu amacı tamamlayıcı şeylerle ilgilidir. İlk alternatif kabul edilemez. Çünkü bu temel amacı destekleyen her şey kabul edilebilir, bunu ortadan kaldırmaya çalışan her şey de kabul edilemezdir. Neshedilen şeyler öze ilgili değilse, bu durumda bu tür görüş ayrılıklarında ya hiç bir fayda yoktur, ya da çok az bir fayda vardır. Her ihtimalde savaş, yağma ve işkence gibi yollarla insanları bir görüşe yönlendirip diğer görüşü yasaklama uygun bir yol değildir. Dolayısıyla muhaliflere göre bu tür şeyler yapmak peygamberlik iddiasını savunulamaz kılmaktadır.<sup>31</sup> İkinci olarak, aklın iyilik ve kötülük konusundaki hükmü ya benimsenmeli ya da benimsenmemelidir. Her iki ihtimalde de peygamberlik iddiası ile ilgili zorluklar ortaya çıkmaktadır. İlk ihtimal benimsendiğinde, örnek olarak, her hangi bir insan dünyayı terkedip tefekkür ve zikir ile Allah'a yöneldiğinde, akıl ölüm sonrası onun mutluluğa ermiş insanlar arasında olacağına hükmeder. Fakat peygamberler bu insanın peygamberliğe inanmadığı zaman ebedi azaba uğrayacak insanlar arasında olacağını söyler. Dolayısıyla aklın hükmüyle çelişen dinin hükmü kabul edilemez olur. Aklın hükmü kabul edilmeyecek olsa bu durumda peygamberlik iddiası da doğrulanamaz. Çünkü bu durumda Allah'ın yalancının elinde mucize göstermesi mümkün olur veya Allah'ın mükâfat ve ceza ile ilgili sözünden dönmesi kötü olmaz.<sup>32</sup> Yine denebilir ki insanın amacı ya Allah'ın ve ahiret gününün bilgisine ulaşmak, ya da dünyevi yaşamın bilgisine ulaşmaktır. Her ihtimalde bu bilgilere ulaşmak için peygamberlere uymaya gerek yoktur. Çünkü peygamberlere uymayanlar bu

<sup>31</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 87-88.

<sup>32</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 89-90.

hedeflere ulaşmada daha başarılıdırlar. Dolayısıyla muhaliflere göre bu hedeflere ulaşmak peygambere uymayı gerektirmez.<sup>33</sup>

Buraya kadar Râzî'nin peygamberlik iddiasını reddeden grupların görüşlerini nasıl etkileyici bir üslupla sunduğunu göstermeye çalıştık. Peygamberlik iddiasına yöneltilen eleştiriler arasında Râzî'nin ayrıntılı bir şekilde sunduğu en önemli eleştiriler mucizevî olaylarla ilgili olduğu söylenebilir. Râzî'nin kalamcılarının bu eleştirilere verdiği cevapları da ayrıntılı bir şekilde aktardığı söylenemez.<sup>34</sup> Bunun yerine o kalamcılarının cevaplarına temel oluşturan üç ilkeye değinmektedir: 1) İlk olarak peygamberlik Allah tasavvuru ile irtibatlı olup, Allah'ın *fail-i muhtar* olduğu kabul edildiğinde, O'nun dışında hiç bir varlığın her hangi bir şeyi yaratamayacağını da kabul edilmesi gerekir. Kalamcılara göre bu ilkenin neticesi olarak mucizelerin gerçekleşmesinde yıldızlar, akıl veya nefis gibi Allah'ın dışında her hangi bir failin etkisinden bahsetmek mümkün değildir. 2) İkinci olarak imkan dahilinde olmasına rağmen bir şeyin gerçekleşmemiş olması mümkündür. 3) Üçüncü olarak, Allah'ın emir, yasak ve fiilleri söz konusu olduğunda aklın iyi veya kötü hüküm vermesi mümkün değildir. Bu ilkeler temelinde peygamberlik iddiası doğrulanabilir. Sonuç olarak kalamcılara göre Allah'ın mucizevî olayların faili olduğu ve bu olayları peygamberlik iddiasını doğrulamak için gerçekleştirdiği söylenebilir.<sup>35</sup>

Bu ilkelerin özellikle Eş'ari kalamcılarının kullandığı ilkeler olduğu ve peygamberliğe yöneltilen eleştirilerin bir kısmının da bu ilkelerden kaynaklandığı söylenebilir. Genel olarak Eş'ariler mucizeyi peygamberliğin ispatında zorunlu görmekte, bu bağlamda mümkünün alanını oldukça geniş tutmaktadırlar. Yine onlar Allah'ın fiillerinde bir hikmet aramayı reddetmektedirler. Diğer taraftan peygamberliğin ispatında mucizeyi zorunlu görmeyen,<sup>36</sup> Allah'ın fiillerinde hikmet arayan, dolayısıyla da aklın hükmüne daha fazla yer veren kalamcılar için bu eleştirilerin tamamı söz konusu olmaz. Râzî belli noktalarda açıkça bu eleştirilere katıldığını vurgulasa da

<sup>33</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 92.

<sup>34</sup> Kalamcılarının bu eleştirilere verdikleri cevapların detaylı tartışması için bkz. Bulut, Halil İbrahim, 'Mucizenin İmkan ve Delaleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2001), s. 173-197.

<sup>35</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 93-100.

<sup>36</sup> Mucizenin zorunlu olup olmadığı ile ilgili olarak kalamcılar arasındaki tartışmalar için bkz. Bulut, *Kur'an İşığında Mucize ve Peygamber*, s. 80 vd.

genelde bu eleştirileri muhaliflerin görüşleri olarak sunuyor görünmektedir. Bununla birlikte birçok noktada bu eleştirilere kendisinin de katıldığını ima eder görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu nokta aşağıdaki tartışmalarda daha da açıklığa kavuşacaktır.

### Yetkin insan olarak peygamber

İslam düşünürleri peygamberlik iddiasını doğrulamak amacıyla farklı yöntemler kullanmışlardır. Genel olarak birine kelami yol, diğerine de felsefi yol denebilirse de kelimcilerin hepsini aynı grup içerisinde değerlendirmek bazen yanıltıcı olabilir. Râzî de *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinde peygamberlik iddiasını doğrulamanın iki farklı yolu olduğundan bahseder. İlk grup yukarıda da detaylı bir şekilde açıklandığı üzere peygamberin elinde mucizenin ortaya çıkmasını onun peygamberliğinin doğruluğunun delili sayar. Râzî'ye göre değişik dinlerdeki ilim ehlinin çoğunun benimseydiği yöntem budur. Hatta Râzî de *el-Metâlibu'l-Âliye*'den önce yazdığı eserlerinde bu yöntemi güvenilir bir yöntem olarak kabul edip Hz. Peygamber'in peygamberliğini bu yöntemle ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>37</sup> Bu yöntemin birçok eleştiriye açık olması ve bu eleştirilere de tatmin edici cevapların verilememesi Râzî'yi de *el-Metâlibu'l-Âliye*'de bu yöntemden uzaklaştırmış görünüyor.

Râzî peygamberliği ispatlamada akli yöntemi kullanan ikinci grubun temel fikrini şöyle ifade eder: Onlara göre inançlarda doğru olanın ne olduğu, amelde doğru olanın ne olduğu akılla bilinir. Bu bilgi temelinde insanları doğru dine davet eden biriyle karşılaşılıp onun sözlerinin insanları batıl yoldan alıkoyup hak yola yöneltmede etkili olduğu gözlemlendiğinde, onun gerçek peygamber olduğuna ve ona uymanın gerekli olduğuna kanaat getirilir. Râzî'ye göre bu yol akla daha uygun olup, buna yöneltilebilecek eleştiriler de daha azdır.<sup>38</sup>

Râzî'nin bu yöntemle ilgili açıklamaları detaylı incelendiğinde, onun özellikle de İbn Sînâ'nın görüşlerinden yararlandığı söylenebilir. Bu bağlamda onun *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* adlı eserinde peygamberliği nasıl

<sup>37</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, s. 296 vd.; *Muhassal*, s. 490-491. *Muhassal*'da Razi üçlü tasnif verir: Mucize gösterme, ahlaki davranış ve önceki peygamberlerin haber vermesi temelinde peygamberliğin doğrulanması. Burada da mucize yolunu tercih eder.

<sup>38</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 103.

tartıştığı bunun açık göstergesi olarak alınabilir. Bu eserde Râzî, Peygamberin varlığının gerekliliğini açıklamak için insanın sosyal bir varlık olduğu önermesiyle başlar. Bu durum da sosyal bir topluluğu, topluluk da kendi aralarında birtakım alışverişi gerekli kılar. Bu da kanunu, dolayısıyla bir kanun koyucuyu gerekli kılar. Râzî kanun koyucunun veya peygamberin üç özelliğe sahip olması gerektiğini söyler: İlk olarak hataya düşmeksizin hakikatin bilgisine ulaşabileceği güçlü bir akli güce sahip olmalıdır. İkinci olarak kendisiyle uyanıkken melekleri görebileceği ve gaybden haber verebileceği güçlü bir hayal gücüne sahip olmalıdır. Son olarak nefsinin maddeye etki edebilmesi gereklidir, diğer bir deyişle mucize gösterebilmelidir. İlahi Hikmet en küçük bir faydayı dahi dışarıda bırakmazken âlemin yaratılışının ardındaki amaç olan bu insanın varlığını nasıl dışarıda bırakabilir. Dolayısıyla peygamberin varlığı gereklidir.<sup>39</sup> Burada ifade edilen görüşler İbn Sînâ'nın birçok eserinde de benzer kelimelerle karşımıza çıkmaktadır.<sup>40</sup> Dolayısıyla bu durum İbn Sînâ'nın Râzî'nin görüşleri üzerindeki etkisinin açık bir göstergesidir.

Râzî yukarıda zikredilen eserinde üç temel özelliğinden bahsettiği peygamberin gerekliliğini *el-Metâlibu'l-Âliye*'de daha detaylı açıklamaya çalışır. Bu amaçla şu öncülleri sunar: İlk olarak, insanın yetkiliği ancak hakikati kendisi için, iyiliği de ona uygun davranmak için bilmek ile gerçekleşir. Diğer bir deyişle insanın yetkinliği şu iki şey ile gerçekleşir: Onun teorik gücü yetkinlik seviyesine ulaşır ve böylece eşyanın hakikati hatasız bir şekilde onda tecelli eder. Onun pratik gücü de yetkinlik seviyesine ulaşır ve böylece onda iyi fiiller işleme melekesi oluşur. Bu da bedensel zevklerinden uzaklaşarak ruhsal âleme yönelmeyi gerektirir. Râzî'ye göre bütün peygamberler ve teist filozoflar bu noktada uzlaşa içindedirler.<sup>41</sup>

Râzî ikinci öncülü şöyle açıklar. İnsanlar üç gruba ayrılır: 1) Hem bilgi de hem de amelde yetkin olmayanlar. Bunlar insanların çoğunluğunu oluştururlar. 2) Hem bigide hem de amelde yetkin olmakla beraber yetkin olmayanları yetkinleştiremeyenler. Bunlar da velilerdir. 3) Hem bilgide

<sup>39</sup> Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fi'l-İlmi'l-İlâhiyât ve't-Tabîyyât*, 2 cilt. ed. M. M. El-Bağdadi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1990, c. 2, s. 555-557.

<sup>40</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*, *el-İlahiyât*, ed. M. Y. Moussa, S. Dunya and S. Zayed, c. 2, Kahire: Organisation Generale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, s. 441 vd.; *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyât*, 2 cilt, ed. A. el-Amayra, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992, c. 2, s. 165 vd.

<sup>41</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 103-104.

hem de amelde yetkin olup, diğer insanları da sefillikten yetkinliğin zirvesine çıkarabilenler. Bunlar da peygamberlerdir. Râzî bu tasnifin bilinen bir tasnif olduğunu vurgular.<sup>42</sup> Üçüncü öncülde Râzî teorik ve pratik gücün yetkinlik açısından sınırsız derecelerinin olduğunu da bilinen bir şey olduğunu ifade eder.<sup>43</sup>

Râzî dördüncü öncülde şunu savunur. Her ne kadar eksiklik insanlar arasında yaygın olsa da onlar arasında yetkin bir insanın bulunması gereklidir. Çünkü eksiklik ve yetkinliğin farklı dereceleri vardır. Dolayısıyla nasıl ki neredeyse vahşi hayvanlar seviyesinde olan eksik insanlar varsa, insanlığın son derecesine ve melekliğin ilk derecesine ulaşmış yetkin insanların da olması gerekir. Yine her asırda bütün yetkin niteliklere sahip bir insanın bulunması gerekir. Bunun da ötesinde bütün asırların yetkin insan temsilcilerinin içerisinde de birinin en yetkin olması gerekir. Bu insan da büyük peygamber ve kanun koyucu olur. Râzî insanlar arasındaki bu hiyerarşiyi âlemdeki hiyerarşi ile kıyaslar. Ona göre bütün asırların en yetkin insanının diğer yetkin insanlarla ilişkisi güneşin diğer yıldızlarla olan ilişkisine benzer. Yetkinlikte kendi asrının yetkin insanına yakın olan insanın o asrın yetkin insanıyla olan ilişkisi ayın güneşle olan ilişkisine benzer. Sıradan insanın kendi asrının yetkin insanıyla olan ilişkisi ise dünyadaki hadiselerin ay, yıldız ve güneşle olan ilişkisine benzer.<sup>44</sup> Râzî bu delilin güçlü bir delil olduğunu ve kesin bilgi verdiğini ifade eder.

Râzî son olarak şu öncülü verir: En yetkin insan insanlığın son derecesindedir. Bilindiği gibi her türün son derecesi bir üst türün ilk derecesiyle irtibatlıdır. Bu üst tür melek olduğuna göre, insanlığın son derecesi melekliğin ilk derecesiyle irtibatlıdır. Dolayısıyla meleğin tabiatı gibi, en yetkin insanın tabiatı da duyuşal âlemden uzak olup ruhani âleme dönüktür. Onun teorik gücü ilahi bilgilere ulaşırken pratik gücü de değişik şekillerde maddi âlemde etkide bulunur. Bu da mucize olarak isimlendirilir. Yine bu

<sup>42</sup> Bu tasnifin farklı bir versiyonunu İbn Sina'da görmekeyiz. İbn Sina yetkinlik açısından beşli bir tasnif verir: 1) Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde de yetkin olanlar. 2) Nazari akıl gücünde yetkin, ameli akıl gücünde eksik olanlar. 3) Nazari akıl gücünde tam yetkin olmayıp ameli akıl gücünde yetkin olanlar. 4) Nazari akıl gücünde yetkinleşme imkanı olmayanlar 5) Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde de yetkin olmayanlar. İbn Sina'da insani aklın yetkinliği ve mutluluğu için bkz. Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1993, s. 190 vd.

<sup>43</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 104.

<sup>44</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 104-107.

insanın ruhsal gücü diğer insanların ruhlarını hem teorik açıdan hem de pratik açıdan yetkinleştirir.<sup>45</sup> Burada Râzî'nin sunmaya çalıştığı fikirler ana hatlarıyla İbn Sînâ'nın peygamberlik anlayışının özetidir.<sup>46</sup>

Râzî bu öncüllerin ardından şu sonuca varır: İnsani nefsin hastalığı hakikatten yüz çevirip dünyaya yönelmek, onun sağlığı ise dünyadan yüz çevirip hakikate yönelmektir. Dolayısıyla insanları bu hakikate yönelten kişi sadık peygamberdir. İnsanlar yetkinlik bakımından farklı olduklarına göre, bunu en mükemmel şekilde ifade etme gücüne sahip olan insan da peygamberliğin en üstün derecesinde olur.<sup>47</sup>

Hiç şüphesiz Râzî'nin burada sunmaya çalıştığı peygamber tanımı çok genel bir tanımdır. İsimler bağlamında kimin peygamber olduğu veya bu vasıfları taşıyan her insanın peygamber olarak kabul edilebilir olup olmadığı birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Buna rağmen Râzî'nin de vurguladığı gibi bu yöntemin, yukarıda tartışılan ilk yöntemle kıyaslandığında daha az eleştiriye açık olduğu söylenebilir.

Râzî bu akli yöntemin mucizeler yoluyla peygamberliği ispatlama yönteminden daha sağlam olduğunu birçok Kur'an ayetine atıfla da desteklemektedir. Kur'an'da ilahiyat konusunun asıl, peygamberliğin ise onun bir fer'i olduğunu vurgulayan Râzî, bu nedenle birçok Kur'an ayetinin ilahiyat ile başlayıp ardından peygamberlik konusunu işlediğini söyler. Bu bağlamda *Alâ Suresi*<sup>48</sup> örneğini veren Râzî, bu ayetlerde dört hususun ele alındığını ifade eder: İlahiyat; peygamberliğin özellikleri; peygamberin davetinden istifade edenler ve etmeyenler olarak insanların sınıflandırılması; öte dünyanın iyiliğinin bu dünyanın iyiliğinden daha iyi ve sürekli olduğu, dolayısıyla elde etmeye daha değer olduğu. Râzî'ye göre bu hususlar insanın

<sup>45</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 107-108.

<sup>46</sup> İbn Sina'nın Peygamberlik anlayışı için bkz. Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 190 vd.

<sup>47</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 108.

<sup>48</sup> Râzî'nin *Alâ Suresi*: 1-19. ayetleri tefsiri şöyle özetlenebilir: Sure ilahiyat konusu ile başlayıp ardından peygamberin özelliklerine geçmektedir. İlk önce '(Ey Muhammed) Sana Kur'anı biz okutacağız ve asla unutmayacaksın' ayetiyle onun teorik gücünün yetkinliği ifade edilmektedir. 'Kolay olanı yapmayı sana kolaylaştıracağız' ayetiyle de onun pratik gücünün yetkinliği ifade edilmektedir. Bunun ardından 'faydalı olacaksa insanlara öğüt ver' ayeti peygambere diğer insanları yetkinleştirmeyi emretmektedir. Sonrasında öğüt vermenin her insana fayda vermeyeceği ifade edilerek öğütten faydalanan ve faydalanmayan grupların başına gelecekler anlatılmaktadır. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 109-112.

bilmesi gereken temel hususlardır. Surenin sonunda da ifade edildiği gibi bütün peygamberler bu hususları gerçekleştirmek için gelmişlerdir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Kur'an peygamberliği insanın teorik ve pratik aklının yetkinleşmesi ve diğer insanları da yetkinleştirmesi temelinde ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>49</sup>

Bu görüşü desteklemek için Râzî'nin verdiği bir başka örnek de kendisine inanmayanların ondan mucize talepleri karşısında Hz. Peygamber'in cevabını aktaran İsrâ: 90-93. (Şöyle söylediler: 'Bize, yerden kaynaklar fışkırtmadıkça sana inanmayacağız... De ki: 'Fesubhanallah! Ben peygamber olan bir insandan başka bir şey miyim?') ayetlerdir. Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in insan peygamberden başka bir şey olmaması onun teorik ve pratik akıl gücünün yetkin olması ve diğer insanları da yetkinleştirebilmesinden başka bir şeyi gerekli kılmaz. Ona göre gerçek peygamber olmanın şartları arasında muhaliflerin talep ettikleri bu tür mucizeler gösterme şartı yoktur.<sup>50</sup>

Dolayısıyla Râzî'ye göre peygamberliği mucize temelinde değil de peygamberin yetkin olması temelinde ispatlamaya çalışmak daha sağlam bir yoldur. Ona göre bu yol esas alındığında İslam peygamberi peygamberlerin en üstünüdür. Çünkü onun davetinin ruhlara etkisi diğer peygamberlerin davetinin etkisinden daha güçlüdür.<sup>51</sup>

### Sonuç

Peygamberlik meselesi kelamın ve İslam felsefesinin en önemli meselelerinden biri olmuştur. Genel olarak Peygamberlik müessesesine veya özel olarak Hz. Peygamber'in peygamberliğine karşı çıkan değişik gruplar karşısında gerek kelamcılar gerekse Müslüman filozoflar farklı yöntemlerle peygamberliği ispata çalışmışlardır. Bu bağlamda erken dönem kelamcılar özellikle de mucizeler vasıtasıyla peygamberliği ispat etmeye çalışmışlardır. Onlara göre peygamberlik iddiasında bulunan kişiden olağanüstü olaylar ortaya çıkması onun iddiasının doğruluğuna delildir. Erken dönem eserlerinde Râzî de bu metodu güvenilir bir metod olarak kabul edip kullanmak-

la beraber *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinde bu metoddan uzaklaştığı görülmektedir. Bu eserde Râzî mucize anlayışına yöneltilen eleştirileri önemsemediği ve bu eleştirilere verilen cevapları da tatminkar bulmadığı söylenebilir. Bunun ardından Râzî temel hatlarıyla İbn Sînâ'nın peygamberlik anlayışını esas alarak peygamberliği ispat etme yolunu tercih ediyor. Bu anlayış insanları teorik ve pratik akılda yetkin oluşlarına göre tasnif etmekte ve hem teorik akılda hem de pratik akılda yetkin olup diğer insanları da yetkinleştirebilme özelliğine sahip olan insanı peygamber olarak tanımlamaktadır. Şüphesiz bu yöntem de birtakım eleştirilere açıktır. Bu yöntem insan aklının inançlarda ve amelde doğru olanın ne olduğunu bilebileceği; bu bilgi temelinde de insanları doğru dine davet eden biri hakkında onun gerçek peygamber olup olmadığına karar verebileceği ilkesine dayanıyor. Bu durumda da Râzî'nin yukarıda zikrettiği insan aklının yeterliliğini, dolayısıyla peygambere ihtiyaç olmadığını savunan grubun söylemiyle bu söylem kısmen çakışmaktadır. Teorik ve pratik yetkinliğe ulaşan her kişinin peygamber olarak kabul edilip edilemeyeceği de ayrı bir sorudur. Sonuç olarak bu konuyla ilgili bütün eleştirilere tatminkar cevap verebilen bir teori geliştirmek zordur. Râzî de benimsediği yöntemin daha akılcı olduğunu ve mucize yöntemle kıyaslandığında eleştirilere daha az maruz olduğunu ifade etmektedir.

<sup>49</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 112.

<sup>50</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 113-114.

<sup>51</sup> Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. 8. s. 121-122. Krş. İbn Sînâ, *Fî İsbâti'n-Nübuvvât*, ed. M. Marmura, Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1968, s. 47.

## Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle* Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri

Fuat AYDIN\*

### Ali b. Rabban at-Tabarî's *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle* and His Place in The Tradition of Isbat-ı nubuvvah

Quran have many statments that claim aim to demonstrate the prophethood of Muhammad (pbu). The statements give rise to occur a literature that is called is isbâti'n-nübevvet. That literature, especially, after conversion of many christians and jewishes to Islam, had become very rich for the texts that signify the prophethood of Muhammad (pbu). Though there are many reference to the works, except of Ali b. Rabban at-Tabarî's, not survive. Tabarî's work contain very comprehensive answer to the oppostion try to show tha Muhammad (pbu) not is a prophet.

**Key Words:** prophethood, signs of prohehood, muslim-christian relations, miracle, convertion, Kindî, Razi, Tabarî

**Anahtar Kelimeler:** peygamberlik, peygamberliğin alametleri, müslümün-hıristiyan ilişkileri, mucize, ihtida, Kindî, Razi, Tabarî

**İktibas / Citation:** Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî'nin *Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle* Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", *Usûl*, 6 (2006/2), 27 - 56.

İslâm reddiye geleneğinin en önemli konularından biri, Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin müjdelerinin ve işaretlerinin, kendisinin de içinde yer aldığı semitik din geleneğinin daha önceki temsilcileri olan yahudilerin ve hıristiyanların kutsal kitaplarında bulunduğunu ortaya koymadır. "Tebşirât" olarak da bilinen, kaynağı Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözlerinde bulunan bu konu, müslümanların Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın yoğun bir şekilde buldukları yerlerin hâkimleri haline gelmelerinden sonra, özellikle hıristiyanlarla yapılanlarda tartışmalarda olmak üzere,

hararetle tartışılan ve daha sonra da İslâm reddiye literatürünün vazgeçilmez konularından biri haline geldi. Müslümanların, yetersiz kitab-ı mukaddes bilgisiyle kaleme aldıkları konuyla ilgili metinler; ihtida eden hıristiyan ve yahudi kökenli yazarların, kitab-ı mukaddes hakkında sahip oldukları bilgilerinin sağladığı katkılarla etki bakımından daha güçlü hale geldiler. Bu tür bir katkıyı sağlayanlardan biri, Ali b. Rabben et-Taberî'dir.

Merv'de yaklaşık 778-779 (161-162)'da Nesturi mezhebine mensup Hıristiyan bir ailede doğan ve 849/850'de Halife Mütevekkil'in teşvikiyle Müslüman olan Taberî<sup>1</sup>, İslam kültür tarihi içinde yaptıklarıyla mütenasip şöhrete sahip olamayan nadir bilim adamlarından biridir. Çoğunluğu tıp konusunda olmak üzere kaynaklarda on beşinin ismi zikredilen eserlerinden çok azı günümüze kadar gelmiş; bunlardan da yalnızca üçü okuyucusuna ulaşma imkanı bulmuştur: Bunlar, Tıpla ilgili *Firdevsü'l-Hikme*<sup>2</sup>; müslüman oluşunun arkasından ihtidasını eski dindaşlarına karşı savunmaya yönelik *er-Red ale'n-nasârâ* ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine yönelik genelde ehl-i kitabın özeldede ise, Hıristiyanların eleştirilerine bir cevap olmak üzere kaleme aldığı *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle*<sup>3</sup>. Aşağıdaki çalışma, batıda sahihliği hakkında uzun süreli tartışmalara yol açmış olan ve Türkiye'de *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde (*DİA*) "*ed-Dîn ve'd-devle*" başlığıyla bir madde<sup>4</sup> ve *Ali b. Rabben et-Taberî'nin Nübüvveti İspat Metod'u*<sup>5</sup> adlı bir yüksek lisans tezi dışında herhangi bir çalışmaya konu olmayan bu son eserle ilgili olacaktır. Birçok bakımından çalışma konusu yapılabilecek olan eser, burada yalnızca bir yönüyle; *ispat-ı nübüvvet* yönüyle ele alınacaktır.

<sup>1</sup> Ali b. Rabben et-Taberî'nin hayatı ve eserleri hk. bkz. Fuat Aydın, *Ali b. Rabben et-Taberî ve er-Red ale'n-nasârâ Adlı Eseri*, (Basılmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994; Necip Taylan, "Ali Rabben et - Taberî", *DİA*, II, 434-436.

<sup>2</sup> Ebul-Hasen Ali b. Sehl b. Rabben at-Taberî, *Firdevsü'l-hikme*, (yay. M. Zubeyr Sıddıki) Matbâi Afitâb, Berlin 1928.

<sup>3</sup> AR-RADD 'ALA-N-NASÂRÂ DE 'ALİ AT-TABARÎ, (Edite par)I. A. Khalife, st., W. Kutsch. st., *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, Bayrou (Libnan) 1959, Toma. XXXVI, Fas. 5, 115-148. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında, adı geçen esere *ed-Dîn* olarak gönderme yapılacaktır.

<sup>4</sup> Mahmut Kaya, "ed-Dîn ve'd-devle", *DİA*, IX, 349-351.

<sup>5</sup> Faruk Sancar, *Ali b. Rabben et-Taberî'nin Nübüvveti İspat Metotları*, KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Trabzon 2002.

\* Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), faydin@sakarya.edu.tr.

### A. Kitabın Ortaya Çıkışı

Tam adı *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti'n-Nebî Muhammed* (s.a.) olan bu kitap da *er-Red ale'n-nasâra* adlı eseri gibi kaynaklarda zikredilmez. Böyle bir eserin varlığı, A. Mingana tarafından the Oriental M.S.S. of the John Ryland Library katalogunda bulunup hakkında 1920'de *Journal of Royal Asiatic Society*'de (JRAS)<sup>6</sup> yayınlanan bir makaleyle ilim âlemine duyurulmasıyla anlaşıldı. Kitap üzerine çalışmasını devam ettiren Mingana, onu İngilizce'ye tercüme ederek bir girişle yayınladı<sup>7</sup>; bir yıl sonra da eser, yine Mingana'nın kısa bir mukaddimesiyle Mısır'da Arapça olarak neşredildi<sup>8</sup>. Ali b. Rabben'in bu kitabı, onun İslâm'ı kabulünün arkasından Hıristiyan İman Esaslarının, İncillere aykırı olduğunu ve Hz. İsa'nın insanlığını ispat maksadıyla yazdığı *er-Red*'di tamamlayıcı mahiyette olup Hz. Muhammed'in peygamberliğini, kitab-ı mukaddes kaynaklarından hareketle ispatlamayı hedefleyen ve aynı zamanda, aşağıda ortaya konulacağı üzere siyasi konjonktüre uygun olarak Mütevekkil'in teşvikiyle kaleme alınmış bir kitaptır<sup>9</sup>.

### B. *ed-Dîn*'in Muhtevası

Kitap bir giriş, on bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar girişte, Arap müşrikleri tarafından inkâr edilen ve ehl-i kitabın mukaddes eserlerinde bulunan Hz. Muhammed'in ismi ve nitelikleri ile ilgili gizlenen

<sup>6</sup> A. Mingana, "A semi-Official Defense of Islam", *Journal of Royal Asiatic Society* (JRAS), 1920, s. 481-488

<sup>7</sup> et-Taberî, *Book of Religion and Empire* (trs. A. Mingana) John Rylands Library, Manchester 1922.

<sup>8</sup> Ali b. Rabben et-Taberî, *Kitâbu'd-dîn ve'd-devle fî isbâti nübüvveti'n-nebiy Muhammed* (sav), A. Mingana, Matbaatü'l-muktatef, Mısır 1923.

<sup>9</sup> Fuat Sezgin,, *GAS*, E.J.Brill, Leiden 1970, III, 240; Philip Hitti, *İslâm Tarihi*, trc.Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınevi, İstanbul, 1989a.g.e, I, 543; M. Kürd Ali, *Künûzü'l-eccdâd, Mecelletü'l-mecma'î'l-ilmîyyi'l-arabî*, Dimeşk, 1947, XXII, 80; Anawati, Georges C, *Polemique Apologie et Dialogue İslamo- Chretiens*. s. 303.

Polemik tarihinde birçok konuda önceliğe sahip olması ve yukarıda da ifade edildiği gibi kitab-ı mukaddes'i ve onun asli dilini bilen biri tarafından yazılmış olmasından dolayı kitap, hıristiyan dünyada büyük bir ilgi uyandırmıştır. Kitabın otantik olmadığına delil olarak kullanılan, Taberî tarafından eserin yazıldığı tarih olarak 867 (s. 138) olarak vermesine rağmen, ölüm tarihi 861 olduğu bilenen Mütevekkile uzun ömürler dilemesi arasındaki anakronizmi, kitabın mütercimi ve ilk ortaya çıkararı olan Mingana, antik Suriye yazarlarının çoğu tarafından Hz. İsa'nın hayatını ifade için kullandıkları takvim ile açıklar.

işaretleri açığa çıkaracağını ifade eder<sup>10</sup>. Kendisinden önce bu konuda kitap yazanların bir kısmının eserlerini kısa tutarak bazı şeyleri ihmal ettiklerini, delilleri birbirine karıştırarak anlaşılabilir hale getirdiklerini, bir kısmının ise ehl-i kitabın kitaplarında bulamayacakları şeylerle ve şiirle ihticacda bulduklarını söyler. Bu yüzden etkili bir reddiyenin taşınması gereken özelliklerden bahseder<sup>11</sup>

Haber ve icmanın delil olabilmesi için gereken şartlar ve bu şartları taşıyan haberin bağlayıcılığını anlattıktan sonra hristiyanların Hz. İsa'nın kendisinden sonra bir peygamber gelmeyeceğine dair sözlerinin geçersizliğini peygamberler tarihinden hareketle ortaya koyar.

Birinci bölümde, bütün ilâhî dinler gibi İslâm'ın temelini "tevhit" olduğunu anlatır<sup>12</sup>. İkinci bölümde İslâm şeriatının ve emirlerinin üstünlüğünü gösterir. Bunları ayet ve hadislerle destekler<sup>13</sup>. Üçüncü ve dördüncü bölümler de, Kur'an'da Allah'ın peygambere vaat ettiği ve daha sonra gerçekleşen olaylar başta olmak üzere Hz. Peygamberin göstermiş olduğu mucizelerden bahseder<sup>14</sup>. Beşinci bölümde ise, Hz. Peygamberin vefatından sonra gerçekleşen mucizelerini anlatır<sup>15</sup>.

Altıncı bölümde, ümmî olan Hz. Muhammed'in Kur'an gibi belagat örneği bir eser meydana getiremeyeceğinden hareketle bunun mucizeden başka bir şeyle ifade edilemeyeceğini söyleyen Kur'an ile diğer ilâhî kitaplar arasında muhteva yönünden de karşılaştırmalarda bulunur. Diğer kitapların eleştiriye konu olan zaaflarından Kur'an'ın uzak olduğunu gösterir<sup>16</sup>.

Yedinci bölümde, İslâm'ın kısa sürede yayılışını, onun üstünlüğünün bir göstergesi olarak kullananların bu düşüncelerindeki haklılığını ve tarihteki bu tür hızlı yayılışlardan farkını ortaya koyar<sup>17</sup>.

Sekizinci bölümde, Hz. Peygamberin üstünlüğüne delil olarak onun ashabından en yüce olanından derece bakımından daha aşağıda olanına

<sup>10</sup> Taberî, *ed-Dîn*, s. 35.

<sup>11</sup> Kaya, a.g.m, IX, 349.

<sup>12</sup> Taberî, *a.g.e*, s. 45

<sup>13</sup> Taberî, *a.g.e*, s. 57

<sup>14</sup> Taberî, *a.g.e*, s. 65

<sup>15</sup> Taberî, *a.g.e*, s. 80

<sup>16</sup> Taberî, *a.g.e*, s. 98

<sup>17</sup> Taberî, *a.g.e*, s. 108

varıncaya kadar zühdünü ve takvasını gösteren delileri ortaya koyarak bunların sayı bakımından Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'nın ashâbı olanlarla karşılaştırılmayacak kadar çok olduğunu gösterir<sup>18</sup>.

Dokuzuncu bölümde, Hz. Hacer ve Hz. İbrahim'in geleceğini söyledikleri ve özelliklerini saydıkları peygamberin ancak Hz. Muhammed'le gerçekleştiğini ortaya koyarak şöyle der: "Eğer Hz. Muhammed'in peygamberliği gerçekleşmemiş olsaydı bütün peygamberlerin peygamberliği geçersiz olurdu"<sup>19</sup>.

Sonuncu ve en uzun olan onuncu bölüm, peygamberlerin Hz. Peygamber'in peygamberliği hakkındaki müjdelerini kitab-ı mukaddes'ten hareketle ortaya koyar. Bu bölümde, Yeşeya, Davud, Habakkuk, Sefanya, Zekeriyya, Yeremya, Hezekiel, Daniel ve İsa'nın Hz. Peygamber'in peygamberliği ile ilgili haberleri yer alır. Sahabenin birçoğunun mucize görmeden İslâm'a girmesi hakkındaki eleştirileri ve İslâm'a sünnet, kurban, Allah'a yemin ve cihat gibi noktalardan yapılan tenkitleri cevaplandırır<sup>20</sup>.

Sonuç bölümünde ise zındık, Hıristiyan, yahudi ve mecûsî akideleri hakkında özet bilgiler verir. Arayıp öğrenmek ve gerçeği bulmak ve kabul etmekten başka isteği bulunmayan Hintli ve Çinlinin diğer dinler ve İslâm hakkında bilgi edindikten sonra İslâm'ı kabul etmekten başka yapacağı bir şeyi olmadığını ifade eder<sup>21</sup>. Kitabını, kendisinin İslâm'la şereflenmesine vesile olan halife Mütevekkil'e dua ile bitirir<sup>22</sup>.

### C. *ed-Dîn*'in Ali b. Rabben et-Taberî'ye Aidiyeti Meselesi

A. Mingana tarafından önce İngilizce çevirisinin ve daha sonra da Arapça neşrinin yapılmasının arkasından, bugün için tartışılması artık gereksiz olsa da, kitabın Ali Rabben et-Taberî'ye aidiyeti hususunda oryantalistler arasında ciddi bir otantiklik tartışması yaşandı.

Kitabın otantik olmadığını ilk kez ileri süren Cizvit Peder Paul Peeter'dir. *Analecta*daki tanıtım yazısında, edebi bir sahtekârlık olduğunu

söylediği kitabın otantikliği hususunda kendisini tereddüde sevk eden şeyler arasında, Taberî sonrası yazarlar tarafından kitaba yönelik hiçbir atfın bulunmamasını, mevcut yazmanın müellifin el yazmasından istinsah edilmesine rağmen söz konusu orijinalin bir müsvedde özelliğinde oluşunu ve halifeye takdim edilecek bir nitelik taşımamasını zikreder. Otantik olmama hususundaki kanaatinde katı olmayan Peeter, bu tereddüdü otantiklik ispatlanıncaya kadar kabul edilecek geçici bir kanaat olarak ortaya koyar<sup>23</sup>.

Asıl ciddi ve muayyen bir kişiyi hedef alan ret ise, Maurice Bouyges tarafından ileri sürülür. Bouyges'e göre bu metin bir sahtekârlık ürünüdür ve yirminci yüzyılda yaşayan sahte bir Taberî'ye aittir. Bunun göstergesi ise kitapta görülen modern tarz, kelime hazinesi, kitab-ı mukaddes'in modern bölümlenmesi ve yazarın Mütevekkil döneminin dini ve siyasi olayları hakkındaki bilgisizliğidir. Bouyges'in yirminci yüzyıldaki sahte gayrimüslim Taberî'den kastettiği ise, metni ortaya çıkararak ilim âlemine tanıtan Mingana'dır. O, bu yaklaşımını Mingana'ya yazdığı iki açık mektupla daha da netleştirdi. Bouyges kitabın sahte gayrimüslim bir modern yazara ait olduğu görüşlerini 1949'a kadar devam ettirdi ve bu tarihte yayınladığı bir yazısında kitabın bu özelliğiyle ilgili yeni kanıtları *er-Red'* de de bulduğunu ileri sürdü<sup>24</sup>.

Kitabın otantik olmadığını savunan yukarıdaki iki kişiye karşın; söz konusu metnin Ali b. Rabben'e ait olduğunu kabul edenlerin sayısı oldukça fazladır. Bouyges'in açık mektubunda ileri sürdüğü görüşler, onun kesinlikle Ali b. Rabben'e ait olduğu ve herhangi bir kitap gibi bir takım zorluklar içeriyor olmasının de bu aidiyet hususunda tereddüde sevk edecek türden olmadığı söylenerek kitabın kâşifi, nâşiri ve İngilizce mütercimi olan Mingana<sup>25</sup> ve o zamanki John Royland Kütüphanesi görevlisi Guppy tarafından hemen reddedildi.

<sup>18</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 114

<sup>19</sup> Taberî, *a.g.e.*, s.130.

<sup>20</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>21</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 207.

<sup>22</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 210 .

<sup>23</sup> David Thomas, "Notes and News: Tabarî's Book of Religion and Empire", *Bulletin of John Royland Literature*, sayı 69, s. 1.

<sup>24</sup> Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and Hebrew Bible: From Ibn Rabben to Ibn Hazm*, E.J. Brill, Leiden 1996, s. 28 .

<sup>25</sup> Mingana, bu konuda kendisini destekleyen delilleri farklı yazılarında ortaya koyar. Mingana, "Remarks of Tabar's Semi-official Defence of Islam", *BJRL*, sayı 9, s. 236-40.



Otantiklik tartışmasında Macdonald, Firtsch ve Margoliouth da Mingan'ın yanında yer aldılar. Bu gruba Graf, Nöldeke ve Meyerhof da katıldı. Camilla Adang'ın biraz abartma olarak kabul ettiği Mingana'nın kitabın Halife tarafından yazdırılma anlamında yarı-resmi statüye sahip olduğu görüşünü, Meyerhof otantik bir metin oluşun bir göstergesi olarak kabul eder<sup>26</sup>. Perlmann da, Taberî'nin bu eserin daha sonraki müellifler tarafından zikredilmediği iddialarına, Fahreddin Razi'nin tefsirinde Hz. Peygamber'in gelişiyle alakalı bir Kitab-ı mukaddes metnine (Habakkuk 3/1-3) yer verdiğini ve bunu Taberî'ye (*nukile min İbn Razîn et-Taberî*) izafe ettiğini göstererek otantikliği savunuların tarafında yer alır.<sup>27</sup>

Konuyla alakalı en son yazılardan birini kaleme alan David Thomas ise, meseleye bir başka açıdan bakarak otantik-otantik değil tartışmasındaki Bouyges'in saldırılarının kitabın hak ettiği itibarı görmesine engel olduğu gibi daha sonraki bilim adamlarının mesela, *er-Red*'in nâşirleri olan Peder Khalife ve Kutsch gibilerinin de kitaptan şüphe etmelerine yol açtığını<sup>28</sup> söyler<sup>29</sup>. Thomas, bu şüphenin Mingana'nın ortaya koyduğu delillerden sonra yersiz olduğunu ima ettikten sonra, Taberî'nin bu eserin daha sonraki müellifler tarafından bilinmediği şeklindeki itiraza, yukarıda zikredilen Perlmann'ın ortaya koyduğu desteğe bir ilave olmak üzere Âmirî'nin (ö. 311/923) *Kitâbu'l-İlâm bi menâkibi'l-Islâm* adlı eserinde Hz. Peygamber'in müjdenmesiyle ilgili naklettiği metinlerin Taberî'nin kitabından alınmış olduğunu, her iki kitapta yer alan kitab-ı mukaddes metinlerini karşılaştırarak gösterir<sup>30</sup>.

Kitabın otantikliği hakkındaki tartışmanın tarihi seyrine ve gelinen noktada, Ali b. Rabben'e aidiyeti hususunda genel bir uzlaşmanın olduğunu

<sup>26</sup> Kitabın otantikliğinin tartışılmasıyla ilgili yukarıda verilen bilgiler Adang, *a.g.e.*, s. 28-30'da özetle alınmıştır.

<sup>27</sup> Moshe Perlmann, "Note on the authenticity of 'Ali Tabari's Book of Religion and Empire", *BJRL*, 26(1941-42), 246. Razi'nin tefsirindeki Taberî atfı için bkz. Razi, *et-Tefsîrû'l-kebir*, Dâru İhyâi't-türasîlî-arabî, Beyrut t.y., III, 37.

<sup>28</sup> Söz konusu bilim adamlarının *ed-Din* hakkındaki şüphelerinin, neşrini yaptıkları *er-Red ale'n-nasâra* hususunda gereken önemi göstermemelerine yol açtığı da söylenebilir. Bu önem vermemenin en önemli göstergelerini, metnin okunusunda ortaya koydukları ciddiyetsizlikten kaynaklanan yanlışlar ve metinde geçen mesela Kur'an ayetlerinin yerlerinin tespit edilmemesinde görmek mümkündür. Bunlar için bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>29</sup> Thomas, *a.g.m.*, s. 3.

<sup>30</sup> Thomas, *a.g.m.*, s. 3-7.

gördükten sonra şimdi, yukarıda zikredilen kitabın yazılış sebebine daha ayrıntılı bir şekilde bakabiliriz.

#### D. *ed-Dîn*'in Yazılış Gerekçesi ve Hedef Kitlesi

Taberî'nin bu kitabını yazma gerekçesi, makalenin başında kendisinden söz edilen ve bir anlamda Müslüman oluşunu eski dindaşları karşısında kendini savunmaya yönelik olan *er-Red* adlı eserindekinden farklıdır.

Mutezili düşüncenin hâkim olduğu bir dönemin arkasından iktidara gelen Mütevekkil'le birlikte devletin siyasetinde bir değişim yaşandı ve dini alanda Mutezile'nin yerini ehl-i sünnet özellikle de hadis uleması almaya başladı. Bu yaklaşımla birlikte, daha önceki ortamın bir sonucu olarak devletin önemli makamlarına getirilen gayrimüslimlere yönelik tavır da değişmeye başladı. Söz konusu tavrın değişmesindeki önemli etkenlerden biri, yüksek makamlara getirilen gayrimüslimlerin statülerini ve bu statülerinin bir sonucu olarak elde ettikleri maddi ve manevi gücü müslümanların aleyhinde ve onları küçümsemek maksadıyla kullanıyor olmalarıdır<sup>31</sup>. Bununla bağlantılı bir diğer husus ise, tercüme faaliyetleri sonucunda oluşan kültürel ortamın, müslümanların inançlarına yönelik gayrimüslim eleştirilerinin rahat bir şekilde dile getiriliyor olmasına yol açmasından duyulan rahatsızlıktır<sup>32</sup>. Yönetim ve yaklaşım değişikliğinin bir sonucu olarak gayrimüslimlerle ilgili zimmî hukuku katı bir şekilde uygulanmaya başlandığı gibi, söz konusu uygulama kültürel olarak da desteklenmeye çalışılmış, gayrimüslim inançlarını ele alan reddiyelerin kaleme alınması için müellifler teşvik edilmiştir. Bu teşvikin bir sonucu olarak, Halifenin çocuklarının hocası olan meşhur mu'tezilî âlim Câhız *er-Red al'en-nasârâ*<sup>33</sup> adlı eserini; saray doktoru olan Taberî de, *ed-Din* adlı bu eserini kaleme

<sup>31</sup> Hıristiyanların böbürlenmeleri hakkında bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Hıristiyanlığa Reddiye (Seçmeler)*, araştırma ve yorumlarla yayınlayan Muhammed Abdullah eş-Şarkavi, çev. Osman Cilacı, Tekin Kitapevi, Konya 1992, s. 77-79.

<sup>32</sup> Mütevekkil dönemindeki siyasi ve dini uygulamalarla ilgili olarak bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 38-41.

<sup>33</sup> Cahız'ın bu eseri tam olarak değil, ancak ondan yapılmış olan seçmeler halinde, *el-Muhtâr fi'r-redd ale'n-nasârâ* adıyla bize kadar gelmiştir. Bu kitabın neşri ve Türkçe çevirisi için bkz yukarıdaki dipnot: 31

almıştır. Eserin kaleme alınışındaki bu ve diğer gerekçeleri bizatihi metinden de okumak mümkündür.

Ehli kitabın Hz. Peygamberin vasıflarını kitaplarında gizlediklerini ve sildiklerini söyleyen Taberî, bu kitabı yazma maksadının onun isminin ve vasıflarının onların kitaplarında bulunduğunu ortaya koymak olduğunu söyler. Bu konuda çalışma yapanların ilki olmadığını; ancak kendisinden önceki eserlerin ya çok uzun, ya çok kısa, ya da anlaşılması güç metinler olduğunu, ayrıca yahudi ve hıristiyan kutsal metinlerinden konuyla alakalı iktibaslar yapmada başarısız olduklarını, oysa kendisinin onların bu husustaki noksanlıklarını kapatacak bir niteliğe sahip olduğunu söyler<sup>34</sup>.

Ancak önceki eserlerin noksanlarını tamamlamaya yönelik bu çaba, teorik bir kaygıdan değil, muhtemelen ehli kitabın konuyla alakalı olarak ileri sürdükleri iddialarının bir sonucu olarak ortaya çıkar: “Zimmet ehline kullanabilecekleri ne herhangi bir delil, ne güç bir mesele ve ne de ihtilafı herhangi bir nokta bırakmadım”. Bu hedefin gerçekleştirilmesinin yine teorik bir kaygıdan kaynaklanmayıp halifenin de bir isteği olduğunu onun ifadelerinde görmek mümkündür:

“İnancın güvenilirliğinin saiklerini güçlendirmek, kanıtlarını muzaffer kılmak ve hakkında cahil olan ve Allah'ın İslam'ı ve kendi zamanındaki İslam'ın takipçilerini nasıl seçtiğini ve onlar için nimetlerini nasıl yenilediğini kabul etmeyenleri ikna etmek için bu tür kitapların yayılması ve ebedileştirilmesi hususunda Mütevekkil, ciddi ve isteklidir. Allah, onları çoğaltarak, sayılarını arttırarak ve onurlandırarak kendisini onlara hissettirdi”<sup>35</sup>.

Konjonktürün zorunlu hale getirdiği böyle bir kitabın yazılması hususunda, Taberî, halifenin hususi bir teşvikine de muhatap olmuştur: “(...) Önce beni doğru yola ilettiği için Allah'a şükrediyor, sonra da beni, teşvik ederek ve sakındırarak; bütün insanlara olan sevgisi ve saygısıyla, beni davet eden ve zimmet ehlinde diğer insanlarla birlikte kendisine çeken, O'nun kulu ve halifesi Müminlerin Emiri (Allah ömrünü uzun eylesin)ne Cafer el-Mütevekkil Alellah'a teşekkür ediyorum”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Taberî, *a.g.e.*, 35-36.

<sup>35</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>36</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 210.

Ayrıca her ne kadar, kitabı yazmaktan maksat, Hz. Peygamberin ehli kitap metinlerindeki isim ve vasıflarını ortaya koymak olsa da, bu biraz da Halifenin rızasını kazanmak için de yapılan bir şeydir:

“Sizin için süzgeçten geçirdiğim nasihatimi kabul edin ve bilin ki, bu yazdıklarım ne boş bir övünmeyi ne yükselmeyi değil fakat Allah nezdinde bulunan, isteyen hüsran uğramayacağı şeyi ve Allah'ın halifesi ve kulu Cağfer el-İmam el-Mütevekkil Alellah, müminlerin emiri-Allah onu güçlü kılsın-nin rızası olan şeyi istedim”<sup>37</sup>. Halife Mütevekkil, müslüman imanının desteklenmesi ve entelektüel düzeyde muzaffer olması için aydınları teşvik etmekle yetinmemiş, bu metinlerin oluşmasına bir anlamda katkıda da bulunmuştur: “ (...) Önce bu ihtilafı noktaları zikrettim ve sonra onları, Allah'ın ve müminlerin emiri -Allah ömrünü uzun eylesin-sayesinde doğru yolu bulduğum, kendisinden duyduğum sözlerden istifade ettiğim İmam Cafer el-Mütevekkil Alellah'ın bereketiyle reddettim ve çözdüm”<sup>38</sup>.

Kitabın yazılış gerekçesi hakkında buraya kadar söylenenlerden hareketle, metnin Mingana'nın isimlendirdiği gibi “İslam'ın Yarı-Resmi Savunusu”<sup>39</sup> olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yazılış gerekçesinin böyle olmasının, Taberî'nin ve eserinin, biraz sonra göreceğimiz üzere bu sahadaki önemine hiçbir halel getirmediğinin de belirtilmesi gerekir.

Taberî'nin kitabının hedef kitle, genelde ehli kitap özelde ise Hıristiyanlardır. Genel hedefin ehl-i kitap yani, yahudiler ve hıristiyanlar olması, onların kitaplarında yer alan Hz. Peygamber'in ismini ve vasıflarıyla ilgili şeyleri gizlemiş olmaları ve hedefinin bunları açığa çıkaracağına dair ifadeyle; özelde hıristiyanlara yönelik olması ise<sup>40</sup>, hem Hz. Muhammed'in peygamberliği ilgili eleştirilerin bu cenahtan gelmesi hem de asıl aşına olduğu kaynakların hıristiyanlarınkı olmasıyla desteklenebilir. Bu yüzden de, biraz sonra göreceğimiz üzere kitabında, döneminde müslüman entelektüeller arasında yaygın olarak tartışılan konulardan biri olan mut-

<sup>37</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>38</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>39</sup> Mingana, *Religion and Empire*, s. 5, “Remarks on Tabari's Semi-Official Defense of Islam”, *BJRL*, Sayı 9, s. 236-240.

<sup>40</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 144.

lak anlamda *nübüvveti* inkâr meselesiyle değil, yalnızca Hz. Peygamberin nübüvvetinin delilleriyle ilgilenmiş ve bu delilleri Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinden çıkartmaya çalışmıştır.

Ancak ana hedef kitlesi ehli kitap olmakla birlikte, bu onun dönemindeki diğer dinlerle hiç ilgilenmediği anlamına gelmez. Bu ilginin bir göstergesi olarak Taberî eserinde, İslam'ın üstünlüğünü ortaya koymak maksadıyla Mecusi, Zenâdika, Mani ve Budistlere atıflar yaparak ve onların inanç esasları hakkında bilgi de vererek söz konusu grupların düşüncelerinin yanlış olduğunu ortaya koyar.

### E. *ed-Dîn*'in Konusunun Oturduğu Tarihsel Bağlam ya da Nübüvvet Tartışmalarındaki Yeri

İslam dünyasında nübüvvetle ilgili tartışmalar iki ana başlık etrafında ele alınabilir. Bunlardan birincisi Hz. Muhammed'in peygamberliği ikincisi ise, mutlak anlamda peygamberlik (nübüvvet) kurumudur.

Kur'an'ın indirilmeye başlanmasıyla, ilk muhatapları olan Arap müşriklerinin Hz. Muhammed'in peygamberliğine yönelik itirazların yükselmeye başladığı söylenebilir. Bunu özellikle onların, Hz. Peygamberin insanlar gibi yiyip içmesini, sokaklarda gezmesini ileri sürerek peygamberlerin insanüstü varlıklardan olması gerektiğini dile getiren ifadelerinde görmek mümkündür<sup>41</sup>. Hz. Peygamberin nübüvveti ile ilgili tartışmalar, peygamberî geleneğin daha önceki temsilcileri olan yahudiler ve hıristiyanlarla karşılaştıkça, tartışmanın muhtevası (peygamberin insanüstü bir varlık olması gerektiği oysa onun sıradan bir insan olduğu şeklindeki gerekçeden, onun peygamber olması için, kitab-ı mukaddes peygamberlerinin taşıdığı özellikleri taşıması gerektiği oysa onun bu özellikleri taşımadığı yönünde) değişmekle birlikte artarak devam etti. Kur'an'ın Hz. Peygamberin daha önceki kutsal metinlerde müjdelendiğine dair bilgilerden hareket eden müslümanlarla özellikle hıristiyanlar<sup>42</sup> arasında yapılan konuşmalardaki

<sup>41</sup> “Dediler: Bu peygambere ne oluyor ki, yemek yiyor, çarşılarda geziyor? Ona kendisiyle beraber uyarıcı olacak bir melek indirilmeli değil mi? Yahut kendisine (gökten) bir hazine atılmalı, yahut kendisinin bir bahçesi olmalı da ondan (hiç zahmet çekmeden) yemeli değil mi?” Furkan 25/7-8.

<sup>42</sup> Hz. Peygamber dönemi sonrasında Müslümanlarla yahudiler arasında yapılan ve konusu din olan tartışmalarla ilgili hemen hemen hiçbir kayıt yoktur.

ana tartışma konularından biri muhakkak, Hz. Peygamberin söz konusu metinlerde zikredilip zikredilmediği ve dolayısıyla da onun peygamber olup olmadığı konusu oluyordu. Bunu, Halife Mehdi'nin Patrik Timothy ile tartışmasında<sup>43</sup>; İbn Leys tarafından Harun Reşid adına VI. Konstantin'e yazılan mektup<sup>44</sup> ve Ömer b. Abdulaziz'in III. Leo'ya gönderdiği karşı cevapta<sup>45</sup>, Kindî ile Haşimî arasındaki mektuplaşmada Kindî'nin ifadelelerinde<sup>46</sup>; Ammar el-Basri<sup>47</sup>, Theodore Ebu Kurra<sup>48</sup> ve Huneyn b. İshak<sup>49</sup> vb.lerinin metinlerinin yanı sıra ister muhayyel isterse<sup>50</sup> gerçek olsun daha sonra kaleme alınan tartışmalarda görmek mümkündür<sup>51</sup>. Hıristiyanların Hz. Peygamberin peygamber olmadığına yönelik eleştirilerinin yazılı ilk

<sup>43</sup> el-Mücâdeletü'd-Diniyye elletî ceret beyne'l-halifeti'l-abbâsi el-mehdî ve timûtâus el-câslik el-mesihî en-nesturî, *Islamochristiana*, 3/1977, s. 125-152; İngilizce çeviri için bkz. “The Dialogue of Patriarch Timothy I wiht Caliph Mahdi”, *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First -Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)* Translations with Commentary, ed. N. A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993, s. 193-194.

<sup>44</sup> Ahmed Ferid Rifai, *Asru'l-Me'mûn*, Matbaatü dâri'l-kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1928/1346, II, 227-229.

<sup>45</sup> “Leo III's Reply to 'Umar II”, *The Early Christian-Muslim Dialogue, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)* Translations with Commentary, ed. N. A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Pennsylvania 1993, s. 66.

<sup>46</sup> Kindî için bkz. aşağıda zikredilen yerler.

<sup>47</sup> Ammar el-Basri, *Kitâbu'l-burhân*, neşr ve thk. Michel Hayek, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986, 131-132.

<sup>48</sup> Theodore Ebu Kurra için bkz. Sidney Griffith, “The Prophet Muhammad, His Scripture and His Message According to The Christian Apologies in Arabic and Syriac From The First Abbasid Century”, *La Vie Du Prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg (Octobre 1980)*, Press Universitaires de France, Paris 1983, s. 143.

<sup>49</sup> Huneyn b. İshak'ın “Keyfiyyetü idrâki hakikati'd-diyâne” adlı risalesi, adından da anlaşılacağı gibi, hakiki dinin taşıması gereken özellikleri ele alan bir metindir. Huneyn b. İshak, hakiki dini Hıristiyanlık olarak kabul ettiğinden onun özelliklerini sıralar ve bu özelliklere sahip olmayanların ise bu türden bir din olmadığını söyler. Bunlar arasında, dinin mübelliğinin mucize göstermesi, dinin güç ve kuvvet kullanarak yayılmaması gibi özellikleri sıralar; genel olarak hıristiyanlar tarafından İslam'ın güçle yayıldığı ve Hz. Peygamber'in mucizeleri olmadığı kabul edildiğinden bunlar İslam ve Hz. Peygamber'e yöneltilmiş eleştirilerdir. Risale için bkz. Halil Samir el-Yesûi, “Makâletü Huneyn b. İshak fi 'Keyfiyyeti İdrâki hakikati'd-diyâne”, *el-Meşrik*, Temmuz 1999, cilt 2, s. 245-363.

<sup>50</sup> Yuhanna ed-Dimeşki'nin bu türden bir risalesi için bkz. “The Discussion of A Christian and A Saracen, By John of Damascus”, *Muslim World*, XXV/1935, s. 266-272.

<sup>51</sup> Abbasi dönemindeki hıristiyanların Hz. Peygambere yaklaşımları için bkz. Griffith, a.g.m. s. 131-142.

vesikası Yuhanna ed-Dimeşki'ye kadar götürülebilir<sup>52</sup>. Bu tür konuları içeren mektuplaşma, karşılıklı konuşma ve reddiyelerin ayrılmaz bir parçasını oluşturan Hz. Peygambere yöneltilen eleştiriler<sup>53</sup> şu başlıklar altında toplanabilir<sup>54</sup>:

a. "Peygamber" kelimesi, "gelecekte haber veren kimse" yani, başka hiçbir kimsenin bize söyleyemeyeceği ve olmadan önce ya da daha önce meydana gelen ancak hakkında hiç kimsenin bir şey bilmediği şeylerden söz eden kimse anlamına gelir. Bunları yapan kimse, onun sözlerini teyit eden ve hakikatine tanıklık eden işaretleri sebebiyle, ifadelerinin gerçekliğine dair güvenimizi kazanır<sup>55</sup>. Hakiki bir peygamberin taşıması gereken şartlar ve kanıtlar olan bu şeyler müslümanların peygamber olarak kabul ettiği kişide yoktur<sup>56</sup>; yani o, ne geçmiş ne de gelecek hakkında bize hiçbir şey öğretmemiştir<sup>57</sup>. Hz. Peygamber ne yaşarken geçmiş ve gelecek olaylar hakkında bilgi vermiş ne de yaşarken vermiş olduğu haberler, vefatından sonra gerçekleşmiştir. Zaten kendisinin bu tür bir özelliği olduğunu da iddia etmemiştir<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> "The Chapter of 100/101 of The *Haeresibus*", Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Brill, Leiden 1972, s. 135

<sup>53</sup> Müslümanların cennetle ilgili anlayışlarına ve müslüman olan kişilerin niçin İslam'ı bir din olarak seçtiklerine dair başka eleştiri konuları da reddiye metinlerinde ve Kindî'de zikredilir. Ancak bunlar, ele aldığımız konuyla doğrudan ilgili olmadığı için burada bir madde olarak yer verilmemiştir.

<sup>54</sup> Hıristiyanların Hz. Peygamberle ilgili eleştiri konuları, derli toplu bir şekilde Kindî'nin *Risâle*'sinde bulunduğu için, burada zikredilecek olan konular oradan alınmıştır. Bu *Risâle* hakkındaki bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Abdülmesih b. İshak Kindî", *DİA*, XXVI, s. 38-39; *The Early Christian-Muslim Dialogue*, A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD), *Translations with Commentary*, ed. N. A. Newman, Hatfield Pennsylvania 1993, s. 355-360. Thomas. E. Burman, "The Influence of The *Apology of Al-KINDİ* and *Contrarietas Alfolica on Ramon Lull's Late Religious Polemics*, 1305-1313", *Medieval Studies* 53 (1991), s. 197-228; Muhammed Hamdi el-Bekri, "Risâletü'l-Hâşimî ile'l-Kinî ve Reddül-Kindî Aleyhâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-Edab Câmîatü'l-Kâhire*, cilt IX/I, sayı 9, 1947.

<sup>55</sup> Kindî, *Risâletü'l-Hâşimî il'l-Kindî ve'r-reddül-Kindî aleyhâ*, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, A Collection of Documents from the First Islamic Centuries (632-900 AD), *Translations with Commentary*, ed. N. A. Newman, Hatfield Pennsylvania 1993, s. 435.

<sup>56</sup> Kindî bu özelliğin yahudi ve hıristiyan peygamberlerinde bulunduğu dair örnekler verir, *a.g.e.*, s. 435-38.

<sup>57</sup> Kindî, *a.g.e.*, 435-39.

<sup>58</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 435, 440.

b. Onun kazandığı zaferler, daha önceki peygamberlerin ilahi yardıma mazhar olduğu şekilde meydana gelmiş şeyler değildir. Bu yüzden söz konusu zaferler peygamberliğine bir delil olamaz. Az sayıdaki arkadaşlarıyla bu zaferleri kazanmış olması, peygamber oluşunun bir sonucu değil, yendiği milletlerin günahkâr oluşundan kaynaklanmaktadır<sup>59</sup>.

c. Hz. İsa, havarisi tarafından kulağı koparılan askerinin kopmuş kulağını yerine koyarak eski haline getirmesine rağmen<sup>60</sup>, Hz. Muhammed Uhud savaşında kendisini korumak için ağır şekilde yaralanan Talha b. Ubeydullah'ın parmakları koptuğu halde onları eski haline getirmek için mucize göstermemiştir<sup>61</sup>.

d. Kadınlara düşkün bir tabiata sahiptir. Bunu Hz. Zeynep olayı ve küçük yaşta nikâhlandığı Hz. Aişe'yle evlenmesinde görmek mümkündür<sup>62</sup>. Kur'an'da yer alan dörde kadar kadınla evlenme ve sayısız cariye ile birlikte olmaya dair ifadeler, onun tarafından Zeynep olayını meşrulaştırmak maksadıyla uydurulmuştur<sup>63</sup>.

e. Bir kimsenin peygamberliğinin kanıtlarından biri de, onun daha önce peygamber olarak bilinen kişiler tarafından geleceğinin müjdelenmiş olmasıdır. Hz. İsa hakkında Yahudi kutsal kitabında sayısız müjde olmasına ve hatta bunların Kur'an tarafından teyit edilmesine rağmen, Hz. Muhammed'in geleceğine dair ne yahudi ne de hıristiyan kutsal kitaplarında herhangi bir müjde yoktur<sup>64</sup>.

f. Hıristiyanların üzerinde ısrar ettikleri bir diğer husus ise, peygamberlerin Tanrı adına ya da Hz. İsa'da olduğu gibi kendi adlarına gerçekleştirdikleri mucizevi işaretlerin, herhangi bir kutsal metnin, herhangi ilahi bir

<sup>59</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 428, 440.

<sup>60</sup> Matta 16/51-54; Luka 12/50-51; Yuhanna 18/10-11.

<sup>61</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 432.

<sup>62</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 434.

<sup>63</sup> John Damascus, . "The Chapter of 100/101 of The *Haeresibus*", Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Brill, Leiden 1972, s. 135., s. 139.

<sup>64</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 496-499, 509. Bu iddianın ilk şekli, Dimeşki tarafından kaleme alınan ve İslam'a yönelik ilk yazılı belge niteliğinde olan onun *Haeresibus* adlı çalışmasının 100-101. bölümünde bulunur. Bunun için bkz. *a.g.e.*, s. 135. Ayrıca söz konusu metnin Türkçe tercümesi için bkz. İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimeşki (649-749)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2005, sayı 21, 2001/2, 51-52.

ilhamın ya da herhangi bir dini doktrinin kabul edilmesi için yeterli ve makul bir garantisi olmasıdır<sup>65</sup>. Onların bu konudaki ısrarlarının ana sebebi ise, Kur'an'da mucize gerçekleştirme isteklerine yönelik reddi içeren Enam 6/109<sup>66</sup>; İsrâ 17/59<sup>67</sup> gibi ayetlerin mevcudiyetidir<sup>68</sup>. Bu ayetlerden ikincisini iktibas eden Kindî, Hz. Peygambere daha sonraki müslümanların, isteğinin hilafına olarak peygamberi rolünün hakikiliğine tanıklık eden bazı mucizeleri ona atfetmelerine rağmen<sup>69</sup>, onun böyle bir iddiada da bulunmadığını ileri sürer<sup>70</sup>.

g.Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'in kendisinin ümmi olmasına rağmen, Musa ve İsa gibi aynı vahye muhatap olarak kendisine vahyedilen<sup>71</sup> Kur'an'ın edebi bir mucize ve bu yüzden de taklit edilemez olduğu genel kabulüne<sup>72</sup> karşı, hıristiyanlar; ona vahyin gelişini kabul etmediklerinden Kur'an'ın böyle bir özelliği bulunmadığı gibi, onu bizatihi kendisinin yazdığını ileri sürmüşlerdir. Bu Kur'an'ı yazmadaki kaynağının kitab-ı mukaddes'te yer alan kıssalarını kendisinden öğrendiği Bahira olduğunu söylemişlerdir<sup>73</sup>.

<sup>65</sup> Hıristiyan reddiyeciler bu argümanı daha çok, Hıristiyanlığın mucize yani ilahi destekle yayıldığı; oysa İslam'ın kılıçla ve dünyevi menfaatle yayıldığını ortaya koyma bağlamında kullanırlar. Bunun için bkz. Kindî, *a.g.e.*, 465-466, 513-514. İslam'ın yayılışını sağlayan sebepler ve Hz. Peygamber'in mucize göstermediği iddialarına dair ayrıca bkz. Ammar el-Basrî, *a.g.e.*, s. 31-32.

<sup>66</sup> "Kendilerine bir mucize gösterilirse, mutlaka ona inanacaklarına dair bütün güçleriyle Allah'a yemin ederler. De ki: Mucizeler, ancak Allah katındadır"

<sup>67</sup> "Bizi mucize göndermekten alıkoyan, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olmalarıdır..."

<sup>68</sup> Enam 6/, 37, 65; Enbiyâ 21/5-6; Şuarâ 26/2-3; Kasas 28/48-49; Ankebut 29/48, 50-51; İsrâ 17/90-93.

<sup>69</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 442-443.

<sup>70</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 443. Hz. Peygamberin hissi mucizeleri inkar edenlerin delilleri ve bu delillerin değerlendirilmesi hk. bkz. Erdinç Ahathî, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara 2007, s. 208-238.

<sup>71</sup> Bakara 2/23; İsrâ 17/88; Haşr 59/21

<sup>72</sup> Griffith, bu yaklaşımın köklerinin Kur'an'da (Enam 6/149) bulunmasına rağmen, Hıristiyan savunmacıların saldırılarının bir sonucu olarak, Abbasi döneminin başlarında ve daha sonra ortaya çıktığını söyler. Griffith, *a.g.m.*, s. 143.

<sup>73</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 452-464. Kindî burada Kur'an'ın derleniş, bir metin haline getirilişi ve onun bir benzerinin getirilemeyeceğine dair Kur'anî meydan okumayı da ele alır ve cevaplandırır. Ayrıca diğer hıristiyan savunmacıların Kur'an'la ilgili yaklaşımları için bkz. Griffith, *a.g.m.*, s. 145-146.

h.Kindî yasaları üçe ayırır: Birincisi tabiatüstü, akıldan daha yüce olan İlahi yasa; ikincisi, doğal olan ve akla dayanan, kendisini düşmüş insanın itkilerinde hissettiren yasadır. Üçüncüsü ise, şeytanın, zorbalığın ve yanlışın, saflığın ve basitliğin hâkimiyeti olan yasadır. Hıristiyanlık birincisini, Yahudilik ikincisini, İslam ise üçüncü yasaı getirmiştir. Bu yüzden onun yasası, şeytani bir yasadır<sup>74</sup>.

Buraya kadar hıristiyan savunmacı ve reddiyecilerin bir kişinin peygamber olması için gereken şartların neler olduğuna dair ifadelerini; bu şartların Hz. İsa'da bulunmasına rağmen Hz. Muhammed'de bulunmadığı; dolayısıyla da onun hakiki bir peygamber olmayıp onlara göre sahte bir peygamber olduğunu ortaya koyan kriterleri gördük. Taberî'nin hedef kitesinin genelde ehl-i kitap, özelde ise hıristiyanlar olduğunu söylemiştik. Ehli kitabın bir kişinin peygamber olması için gereken şartlarla ilgili ileri sürdüğü tablonun tamamlanması için yahudilerin de peygamberlik konusunda belli ölçütlerinin olup olmadığına bakmak gerekmektedir.

Hıristiyan cenahından Hz. Peygamberin peygamberliğine ve şahsına yönelik açık itiraz ve eleştirileri yahudilerde görmek mümkün değildir. Onlar müslümanların peygamberinin hakiki bir peygamber olmadığını doğrudan ortaya koymak amacıyla eserler kaleme almamışlar; bunu daha dolaylı bir şekilde yapmışlardır. Hedef kitle olarak Hz. İsa'nın kitab-ı mukaddes'te vadedilen kişi olduğunu ileri süren hıristiyanları almışlar ve Hz. Musa'da bulunan ve peygamber olmanın gerektirdiği ölçütlere, Hz. İsa'nın sahip olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Ancak siyasi konjonktürden dolayı açıkça söylememiş olmalarına rağmen<sup>75</sup>, Hz. İsa'nın peygamberliğin ölçütlerini taşımadığını söylerken ima yollu olarak Hz. Peygam-

<sup>74</sup> Kindî, *a.g.e.*, s. 450-452.

<sup>75</sup> Benzer bir değerlendirme, Saadiya Goan'ın genelde Hıristiyanlığa yönelik bir çalışması olan *İnançlar ve Fikirler* için de söylenebilir. Saadiya'nın ortaya koyduğu eleştiri ve cevapların, hedef olarak ele alınmasa da dönemin hakim dini olan İslam için de geçerli olması makul görünmektedir. Özellikle Müslümanların, Yasa'nın/Tevrat'ın neshedilmesi ve Sina, Seir ve Faran üçlüsünden, Faran'ın Mekke olduğuna yönelik iddialarının ele alındığı yer için bkz Saadia Goan, *The Book of Beliefs and Opinions*, trs. from the Arabic and the Hebrew by Samuel Robanblatt, Yale University Press, New Haven and London 1976, s. 163-167; Mark . R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*, Türkçesi Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1997, s. 210-211.

ber'in de bu ölçütlere sahip olmadığını söylemek istediklerini çıkarmak mümkündür.

Yahudiler nezdinde bir insanın peygamberlik iddiasının kabul edilmesi için sahip olması gereken özellikler, İbn Meymun, Saadi Goan ve Kirkasânî gibi müellifler tarafından ele alınmış olsa da söz konusu özellikler derli toplu bir şekilde Mukammis<sup>76</sup> tarafından kaleme alınan *'İşrûn Mâkâle* adlı eserinin on dördüncü bölümünde özetlenir<sup>77</sup>. Ancak Mukammis'in ortaya koyduğu bu ölçütlerin saf yahudi ölçütleri olduğunu söylemek zordur. Mukammis bir süre hıristiyan olup, daha sonra tekrar Yahudiliğe döndüğü<sup>78</sup> için onun zikrettiği bu ölçütlerin, hıristiyan ve yahudi ölçütlerinin bir sentezi/karışımı olduğunu kabul etmek daha makul olacaktır.

İbn Mukammis'a göre bir kimsenin peygamber olması için taşıması gereken özellikler şunlardır:

a.Hakiki bir peygamber tevhidi yaymalı, onu ilan etmelidir.

b.Görevinin içeriği, mantıksal olarak kabul edilebilir olmalı ve duyu tecrübemize uymalıdır.

c.İyi amelleri savunmalı ve kötülerini yasaklamalıdır.

<sup>76</sup> Tam adı Davud b. Mervan el-Raggi eş-Şirazi el-Mukammis, 820-890 arasında Suriye ve Irak'ta yaşamış, bir yahudi teologdur. Günümüze kadar, parça parça da olsa gelen yegane eseri, Arapça olarak kaleme aldığı *'İşrûn Mâkâle* adlı çalışmasıdır. Bu çalışması, içinde geç antik dönemin Yunan felsefi el kitapları tekniğini Müslüman Kelam diyalektiğiyle birleştirdiği bir eserdir. Nana adındaki tanınmış bir hıristiyan vasıtasıyla Nusaybin'de Hıristiyanlığa geçmiş ve bu dönemde elde ettiği monofizit teoloji bilgisini, Maniheizm düalizm, İslam ve peygamberliği inkâr eden özgür düşünceye karşı mücadele etmenin yanı sıra teslis dogmasını reddetmek için de kullanır. Mukammis'in bu eseri Sarah Stroumsa tarafından neşredilmiştir, *Dâwûd ibn Marwân al-Muqammis's Twenty Chapters ('İşrûn maqala)*, ed., translated and annotated [Etudes sur le Judaïsme médiéval, Tome XIII] E. Brill Leiden, New York 1989; George Vajd, "Dawud ibn Marwan al-Muqammis", *Dictionary of Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer, Charles Scribner's Sons, New York 1989, IV, 16-17; S. W. Baron, *A Social and Religious History of Jews*, Columbia University Press, New York 1957, VIII, 297-298, 327. Ayrıca bkz. Colette Strat, *A History of Jewish Philosophy in The Middle Ages*, Cambridge University Press, Paris 1993, s. 17

<sup>77</sup> Yahudi-müslüman tartışma konularını ele alan Kirkisânî, bunlardan Musa şeriatının ilgasını, Hz. Peygamberin peygamberlik alametlerini, mutlak anlamda peygamberliği, mucizeleri ve müslüman şifahi geleneğini tartışır. Bunlar ve İslam'a yönelik metin kaleme alan diğer yazarlar için bkz. Cohen, *ag.e.*, s. 208-211.

<sup>78</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 63.

d.Onunla ilgili haberler bir çok merkezden, bir çok milletten gelmeli ve farklı dillerde nakledilmelidir. Çünkü bu çoklu nakil, danışıklı dövüş ihtimalini azaltır.

e.Peygamberin gerçekliğini destekleyen mucizelere, çok az bir insan topluluğu değil fakat ona inanmaya davet edilen büyük bir dinleyici kitlesi, bütün bir millet tanıklık etmelidir; bu mucizeler ittifakla bu millet tarafından, hem eğitilmiş hem cahil, hem genç hem de yaşlı erkek ve kadınlar tarafından kabul edilmelidir. Bu mucizeler birkaç gün, hafta, ay ve hatta yıllarca süren daimi bir doğaya sahip olmalıdır. Çünkü bu, haber verilen olayın gerçekten meydana geldiğini teyit etmeye yardım eder.

f.Gerekli olan doğaüstü olaylar, peygamberin düşmanları için mucizevi bir ceza olmalıdır.

g.Onun ilk hâkimiyeti, kılıçla ya da savaş yoluyla değil, bu tür bir zafer ancak olayların mesut bir sonucu olabilir.

ğ.Son olarak doğaüstü olaylar, peygamberin kutsal metinlerinde kaydedilmelidir; çünkü, doğruluğu insanlar tarafından tartışılmayan yazılı bir kaydın muteberliği farklı bireylerden kanıt parçaları toplamayı<sup>79</sup> gereksiz kılar<sup>80</sup>.

Nübüvvetle ilgili olarak tartışılan ikinci meseleye gelince, o da mutlak anlamda nübüvvet, yani insanlar için nübüvvetin gerekli-gereksiz ya da faydalı-zararlı olup olmadığı meselesidir. İslami literatürde bu konuyla alakalı olmak üzere özellikle bir grup ve iki kişi dikkat çekmektedir<sup>81</sup>.

Bunlardan bir grup, Berahime olarak bilinir; İslam heresiyografi geleneğinde, nübüvveti inkâr eden görüş ve düşüncelerin bir sembolü haline gelmesine rağmen müslüman kaynaklardan hareketle bu grubun tam olarak ne oldukları ya da bu isimle kimlerin kastedildiğini ortaya koymak, en azından şimdikiye kadar netliğe kavuşmuştur<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Bu ifade, Kindî'de yer alır ve Hz. Peygamber'in bu bağlamdaki hadislerini toplamaya çalışan hadisçilere bir gönderme olabilir.

<sup>80</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 163-164.

<sup>81</sup> Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Değişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 27.

<sup>82</sup> İlhan Kutuer, *Akıl ve İtkat, kelâm-felsefe ilişkileri üzerine tartışmalar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 69.

Nübüvveti reddetme özellikleriyle tanınan kişiler ise, İbnü'r-Ravendi (301/913) ve Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî'dir (313/925). Mutlak anlamda nübüvveti reddedenlerin konuyla ilgili olarak ortaya koydukları görüşleri, el-Müeyyed fi'd-dîn eş-Şirâzî'nin *el-Mecâlül-müeyyediyye*'si içinde yer verilen ve İbn Ravendî'ye atfedilen *ez-Zümürriid* adlı eserle, Ebu Hatim er-Râzî'nin *'Alâmü'n-nübüvve* adlı kitabında isim vermeksizin "mülhid" olarak adlandırdığı<sup>83</sup> ancak sonraki müellifler tarafından Zekeriye Razi olduğu söylenen kişinin ağzından nakledilen şeylerde görmek mümkündür. Bunlara göre, nübüvveti ret gerekçeleri şu başlıklar altında ele alınır:

a. "Allah hakîmdir; bir kavmin içinden peygamber çıkarıp o kavmin diğerleri üzerinde egemenlik kurmasını istemek, insanlar arasında var olan eşitliği yıkmak olur ki, bu O'nun hikmetine yaraşmaz. Hikmet-i ilâhiyye ilkesine aykırı olan yalnızca bu değildir. Peygamberler din savaşlarına yol açmış; insanlar arasında düşmanlıklar sokup anları birbirlerine kırdırmıştır. Bir dini tasdik eden ötekini tekzip etmekte ve siyasi üstünlük davasıyla birlikte insanlar birbirine kılıç çekmektedir. Hikmet sahibi olan Allah bunlara niye sebebiyet versin?<sup>84</sup>".

b. "Oysa insanlar eşittir. Akıl onların asgari, hatta azami müşterekidir. Çalışıp ceht ederek bilgisini geliştiren, aklını eğiten başkalarının aklıyla kendisi arasındaki derece farklarını telafi edebilir. Önemli olan aklın, insanlararası mahiyet birliği ve eşitliğinin ilkesi olduğunu kavrayarak başkalarının aklını taklit etme yoluna gitmeyip kendi aklını geliştirmektir....<sup>85</sup>".

c. "Felsefenin araştırmacı karakterine mukabil nebilerin getirdiği, şeriat denilen (hâşâ hurâfelere) inanıp, taklit ve dolayısıyla sonu gelmeyen cehalet yolunu seçen kimsenin içine düştüğü durumu düşünün. Şeriat ehli taklit ehlidir. Dini inanç, tahkik, nazar ve bahse, kısacası araştırmalara dayanmaz. Üstelik dindarlar, araştırmayı şiddetle yasaklama eğilimindedirler.

<sup>83</sup> Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, Salâhussâvî-Ğulâm Rıza Avânî, Tehran 1977, s. 3.

<sup>84</sup> İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 78; orijinal metindeki yerler için bkz. Râzî, *a.g.e.*, s. 3-4, 182-183.

<sup>85</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 79; Râzî, *a.g.e.*, 11-13.

Din üzerine düşündürmezler. Bunda ısrarlı olanı da ortadan kaldırırlar. Böylece taklit kökleşir. Taklit taassubu doğurur; taassup da şiddeti"<sup>86</sup>".

d. "Peygamberlerin getirdiği şeriatlar birbirini nakzetmektedir. Onların Tanrı, din, peygamber ve âlem hakkında söyledikleri birbiriyle çelişiyor. İsa Musa'yı, Muhammed de İsa'yı (aleyhimesselâm) yalanlamıştır. Mani deseniz hepsine muhaliftir. Ayrıca tek tek kutsal kitaplarda da çelişkiler var. Demek ki, nebevî bilgi gerçeğin ifadesi değildir"<sup>87</sup>".

e. "Peygamberlere mucize diye atfedilen şeyleri ayrıca nübüvvet iddiası taşımayan sâhirler, kâhinler vs. de yapabiliyor. Kaldı ki, Muhammed(sav)'in mucizeleri diye aktarılan rivayetleri bir, iki bilemedin üç kişi naklediyor. Pekâlâ bu tür rivayetler danışıklı (tevâtu) olabilir"<sup>88</sup>".

f. "Kur'an'ın icazı iddiası temelsizdir. Onun değil bir mislini, bin mislini dahi getirmek mümkündür. Ortada belagat, fesahat, secî sanatlarında zirveye çıkmış ve Kur'an'ı (hâşâ) fersah fersah açacak şiir örnekleri var. Kur'an denilen metin ne ilmî bir faydası olan ne de herhangi bir şeye kanıt teşkil edebilecek çelişkili önermelerle, 'esâtiru'l-evvelîn' ile dolu; bir mislini getirsek zaten ne ifade eder"<sup>89</sup>".

g. "Nebevi olan ile felsefi olan arasında böyle bir tezat var iken, bilgiye ve gerçeğe ulaşmak isteyen kimse ne diye zor, dolambaçlı, şüphelerle dolu, sonucu kötü olacak yolu seçsin? Yahut Allah niçin kolay yolu seçip de isteyen bütün kullarına doğruyu yanlışı ilham etmesin? Hakîm olan Allah'ın, iyi-kötü ve yararlı-zararlıнын bilgisini herkese ilham etmesi daha umumî bir fayda temin edecektir ki, O'nun hikmetine uygun olan da budur. Hayvanlara bile faydalıyı celp, zararlıyı def etme içgüdüsu veren Allah, insan tabiatını böyle bir melekeyle niçin donatmamış olsun? Bu yol, insanlara nebi tayininden daha yararlı, kestirme ve kapsamlı değil mi?<sup>90</sup>".

h. "Nihayet matematik, astronomi, mantık ve tıp kitapları işte bu melekeden bilgiye yönelişinin eserleridir. Ve kanıt aranıyorsa, kutsal metinlerde değil, (Öklides'in) *Usûlü'l-hendesinde*, (Batlamyus'un) *el-Macestî*'nde

<sup>86</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 79; Râzî, *a.g.e.*, 22-23.

<sup>87</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 79; Râzî, *a.g.e.*, 69-71.

<sup>88</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 80; Râzî, *a.g.e.*, s. 191-192.

<sup>89</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 80; Râzî, *a.g.e.*, s. 227-228.

<sup>90</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 80; Râzî, *a.g.e.*, s. 181-183.

bulunacaktır. Bu eserleri ortaya koyanlar hiçbir zaman peygamberlere ihtiyaç duymamışlardır. Bu ilimlerin ilkelerini peygamberlerin ortaya koyduğu iddiası ise temelsizdir. Bu bilgiler uzmanının deney ve gözlemlerinden çıkıyor, birlikte geliyor<sup>91</sup>”.

Peygamberlik hakkında iki kanalda devam eden tartışmaların içeriğini ortaya koyduktan sonra, Taberî'nin eserinde yer alan konuların söz konusu tartışmalardaki hangi konulara karşılık geldiğine dair kısa bir karşılaştırma kitabın hangi kanala karşı kaleme alınmış olduğunu daha açık bir şekilde görmemizi sağlayacaktır.

Bunlardan Taberî'nin eserinin giriş kısmında yer verdiği haberlerle ilgili kısım mutlak anlamdaki nübüvvet tartışmalarında ele alınan “mucizelerin bir iki kişi tarafından nakli (e)” ile yahudilerin iler sürdüğü “haberlerin birçok merkez ve kişi tarafından nakledilmesi gerektiği (d)” eleştirilerine; “Hz. Peygamber'in Tek Allah'a davet etmesi ve bunda diğer peygamberlerle uyum içinde olması” yahudiler tarafından ileri sürülen “hakiki peygamberin tevhide yayması gerektiği (a)” eleştirisine; Hz. Peygamber'in samimi ve yasalarının övülmeye değer olduğunun ortaya konulduğu ikinci bölüm, hıristiyanların ileri sürdüğü “Hz. Muhammed'in getirdiği yasanın şeytanın yasası olduğu (h)” tezine karşılık gelir; Hz. Peygamber'in mucizeler gerçekleştirdiği ve bunun da Kur'an'da bulunduğu ortaya konulduğu üçüncü bölüm ise “hıristiyanların O'nun herhangi bir mucize göstermediği ve bunun da Kur'an tarafından teyit edildiği, yani onda bu tür işaretlerin bulunmadığı (f; yahudilerin ğ)” eleştirisine; bazı şeyleri olmadan önce haber verdiği, onların bir kısmının o yaşarken diğer bir kısmının da vefatından sonra meydana gelişinin ortaya konulduğu dördüncü bölüm hıristiyanların, “Hz. Peygamber'in böyle bir mucize göstermediğine dair (a)” eleştirilerine yöneliktir. Kur'an'ın onun peygamberliğinin bir işareti, delili oluşunun ortaya konulduğu altıncı bölüm, hıristiyanlar ve berahime tarafından ileri sürülen Kur'an taklit edilemez edebi bir metin olmadığı (g, f)” eleştirisine; Hz. Peygamberin kısa sürede kazandığı zaferlerin onun peygamber oluşunun bir delili olduğunun gösterilmeye çalışıldığı yedinci bölüm, hıristiyanların ve yahudilerin bunun böyle olmadığı şeklindeki ya

da hakiki bir peygamberde böyle olması gerektiği şeklindeki (b; f, g)” eleştirilerine; onu kabul eden insanların yeryüzünün en hayırlılarının olduğunun ortaya konulduğu sekizinci bölüm, hıristiyanların İslam'ı kabul edenlerin dünyevi menfaat ve cinsellik hususunda onun sağladığı kolaylıkların sebep olduğu eleştirisine (d) bir cevap teşkil eder. Hz. Peygamber'in daha önceki peygamberler tarafından onun peygamberliği, ismi, hatta peygamber olarak ortaya çıkacağı yer ve yapacaklarının tasvir edilerek haber verildiği/müjdelendiğinin ele alındığı dokuzuncu ve onuncu bölüm ise, Hz. İsa'nın bu tür bir önceden haber verilmenin sonucu olmasına rağmen Hz. Peygamber'in böyle olmadığına (a), yahudilerin doğrudan Hz. İsa'nın ve dolaylı olarak da Hz. Muhammed'in önceden bu tür müjdelere haber verilmediği şeklindeki eleştirilere karşılık geldiği söylenebilir.

Bu karşılaştırma, başlangıçta kısaca ifade edilmiş olan, “Taberî'nin eserinin mutlak anlamdaki nübüvvet tartışmalarına yönelik olmadığı, genelde ehli kitap özelde ise hıristiyanlara<sup>92</sup> yönelik olduğu” şeklindeki düşüncüyü daha belirgin bir hale getirmiş olmaktadır. Yine bu karşılaştırmayla, Taberî'nin kendi ifadesinden hareketle, metnin teorik bir düzeyde değil konjonktürün bir ürünü olup muayyen bir hedefe yönelik olduğu şeklindeki yaklaşımımızı, metinlerinden hareketle ortaya koyduğumuz gibi, kökleri daha eskiye gitse de dönemin ehli kitap müelliflerinin çalışmalarında sistematik bir hale gelmiş ve bir anlamda karar kılmış olan (ve günümüze kadar da üstüne herhangi bir ilave yapılmama anlamında değişmeden devam eden<sup>93</sup>) Hz. Peygambere yönelik eleştiri noktalarının hemen hemen tamamını (hem yahudilerinkini hem de hıristiyanlarınkini ve doğrudan

<sup>92</sup> Taberî'nin hedefinin özellikle hıristiyanlar olduğu kendi ifadelerinde de çok açıktır: Özellikle hıristiyanlara peygamberimiz (selam üzerine olsun)'i niçin yalanladıklarını soracak olursak, bunun üç sebepten dolayı olduğunu söylerler:

Birincisi, gelişinden önce hiçbir peygamberin onun hakkında haber verdiğini/onu müjdelediğini bulamadık, göremedik.

İkincisi, Kur'an'da onu getiren kimse hakkında ne bir ayetin/mucizenin ne de bir müjdenin zikredildiğini bulamadık.

Üçüncüsü, Mesih, kendisinden sonra bir peygamberin gelmeyeceğini haber verdi. *ed-Din*, s. 48-49.

<sup>93</sup> Bugün batıda genelde İslam ve özelde ise Hz. Peygamberin peygamberliğine yönelik eleştirilerin aynı olduğuna dair bkz. Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın, Birey Yayınları, İstanbul 2000, 121-123.

<sup>91</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 80; Râzî, *a.g.e.*, s. 273-274.



hedef alınmasa da nübüvvet tartışmalarındaki bir noktayı) içeren tam bir cevap olduğu da ortaya konulmuş olmaktadır.

Taberî'nin bu eleştirisi konularını belirlerken nerelerden yararlandığı meselesine gelince; bunun iki şekilde olması mümkündür. Birincisi onları, ömrünün uzun bir kısmını içlerinde geçirdiği ve seçkin bir üyesi olduğu hıristiyan cemaati içinde yaşarken şifahi olarak elde etmiş olabileceğidir. İkincisi ise, bu konuyla alakalı yazılmış olan metinlere müracaat ederek eleştiriler hakkında bilgi sahibi olmuş ya da daha önce bildiklerine ilaveler yapmış olabilir Zira bu konuların içlerinde yer aldıkları hıristiyan kökenli reddiyelerin büyük bir kısmı Abbasi döneminde, Taberî'nin hayatta olduğu dokuzuncu yüzyılda yaşamış Theodore Ebu Kurra (ö. 820 ya da 838), Ammar el-Basrî (ö. yak. 850); Abdulmesih b. İshak el-Kindî (ö. yak. 820); Ebu Râita (ö. yak.820) vs.<sup>94</sup> gibi kişiler tarafından kaleme alınmıştır.

Taberî'nin bu yazarların ya da yazarlardan en azından birinin eserlerini görmüş ve okumuş olmasının en açık işaretlerinden birini *ed-Dîn*'in sonunda İslam'ın diğer dinlere karşı üstünlüğünü karşılaştırma yoluyla ortaya koyma çabasında görmekteyiz. Taberî'nin buradaki tarzı Theodore Ebu Kurra'nın Hıristiyanlığın üstünlüğünü göstermek için yaptığı karşılaştırmaya birebir benzemektedir.

Ebu Kurra, tarafsız bir şekilde yaptığı havasını vermek maksadıyla olsa gerektir ki, karşılaştırmayı medeniyetten uzak bir şekilde Arkadya'da yaşayan muhayyel bir şahsa yaptırır. Söz konusu şahıs ihtiyaçlarını karşılamak için Abbasiler döneminde şehre (Bağdat'a) geldiğinde karşılaştığı dinlerin (sâbîler, mazdekiler, samiriler, yahudiler, hıristiyanlar, maniciler, markionistler, bardasenitler ve müslümanlar) hangisinin daha doğru ve kabul edilebilir olduğunu anlamak maksadıyla söz konusu dinlerin sahipleriyle tek tek görüşerek dinlerinin ne olduğunu onlardan dinleyerek anlamaya çalışır ve hepsini dinledikten sonra, Hıristiyanlığın kabule daha şayan olduğuna karar verir<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Diğer müellifler için bkz. Griffith, a.g.m.; Samir Khalil Samir&Jørgen S. Nielsen (ed.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, E. J. Brill, Leiden1994.

<sup>95</sup> Bunun için Sidney Griffith, "Faith and Reason in Christian Kelâm: Theodore Abû Qurrah on Discerning The True Religion", Samir&Nielsen, a.g.e., s. 13-15.

Taberî de eserinin sonunda, daha ikna edici olduğunu düşündüğü "Hindistan'dan ya da Çin'den bu ülkeye gelen ve doğru yolu bulmak isteyen; buradaki halkın dinlerini soran; bu ülke halkının gelenekleri hakkında bilgi edinmek isteyen kişi hakkında ne dersiniz?" şeklinde bir soru sorarak yaşadığı dönemdeki Hıristiyanlık, Müslümanlık, Mecusilik, Zenâdika mensuplarının inançları hakkında tek tek bilgi verir ve sonunda; eğer bu Hintli ya da Çinli açık zihinli, sağlıklı bir tabiata sahip, ancak hakikati arayan biri ise, onun İslam'dan başkasına inanmayacağını söyler<sup>96</sup>.

Taberî'nin Yahudilerin bir kişinin peygamber olması için taşıması gereken şartlarla ilgili bu bilgilere de, hıristiyan eleştirilerine ulaştığına benzer yollarla ulaşması mümkündür. Yani, ya yahudilerin bu eleştirilerinin yaygın olarak bilindiği müslüman olmadan önceki hayatında öğrenmiş ya da müslüman olduktan sonra, Arapça kaleme alınan bu eseri görmüş olabilir<sup>97</sup>.

#### F. *ed-Dîn*'in İspatı Nübüvvet Geleneğindeki Yeri

Taberî isim vermeksizin, bazı noksanlıklarını sıraladığı konuyla alakalı metinlerin kendisinden önce kaleme alındığından bahsettiğini söylemiştik. Kaynaklarda da konuyla alakalı metinlerden söz edilir. Başlıklarından bir kısmının mutlak anlamda nübüvvetle, diğer bir kısmının ise Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispata yönelik olduğunu gördüğümüz bu eserlerden Taberî öncesine ait olanlardan hemen hemen hiç biri günümüze kadar gelmemiştir<sup>98</sup>. Bu yüzden de içeriklerinden haberdar olmadığımız bu eserlerin, Taberî'nin eserine ya da Taberî'nin eserinin onlara kıyasla nerede durduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ancak bu konuda hepten ümitsiz bir durumda olduğumuz da söylenemez. Zira doğrudan bu konuyu ele almasalar da, onunla ilgili malzemeleri içeren, bazı davet mektuplarına ve karşılıklı tartışma metinlerine sahibiz.

Taberî'nin ve eserinin ispat-ı nübüvvet geleneğindeki yerini görmek için, Taberî'ye gelinceye kadar Hz. Muhammed'in önceki kutsal metinlerde

<sup>96</sup> Taberî, a.g.e., s. 207-209.

<sup>97</sup> Adang, a.g.e., s. 165. 108 nolu dipnot.

<sup>98</sup> Bu metinler hakkında bkz. Ahatlı, a.g.e., s. 31-32.

müjdelenmesinin, onun peygamberliğinin bir işareti olarak kullanılma sürecine bakmak yeterli olacaktır.

İslam'ın ortaya çıkıp yayılmaya başladığı ilk yüzyıllarda, Kur'an'da Hz. Peygamberin daha önceki kitaplarda müjdelendiğine dair ifadelerin<sup>99</sup> varlığı, onun önceki peygamberler tarafından geleceği haber verilmiş bir peygamber oluşunun kabul edilmesi için yeterliydi. Müslümanların bu konuyla alakalı Kur'an'ın ifadeleriyle yetindiklerinin en erken dönem örneği, Hz. Peygamberle Necran Hıristiyanları arasında yapılan tartışmayı sona erdiren, "Hani Allah peygamberlerinden söz almış, onlara: 'Size kitap ve hikmet verip sonra sizi tasdik eden bir peygamber gelince ona muhakkak iman ve yardım edeceksiniz!' bunu ikrar ettiniz ve ağır ahdimi boynunuza aldınız mı? demiş, onlarda 'ikrar ettik demişler'. Allah ta: 'Öyle ise (birbirinize) şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım' buyurmuştu"<sup>100</sup> ayetidir<sup>101</sup>. Müslümanlar bu ayete dayanarak Hz. Peygamberin geleceğinin müjdesinin yahudi ve hıristiyanların kutsal kitaplarında mevcut olduğuna inanmalarına rağmen; bu mevcudiyetin delillerinin peşinde olmamışlardır<sup>102</sup>. Onların Kur'an'daki ifadelerle yetinip, orada zikredilen işaretlerini kitab-ı mukaddes'te arama çabası içinde olmadıklarını Amr b. el-As ile Yakubi patriği John arasında 9 Mayıs 639/18'de yapılan bir tartış-

<sup>99</sup> "Kendilerine kitabı, Tevrat'ı ve İncil'i verdiklerimiz onu (Muhammed'i), öz oğullarını bildikleri gibi, kitaplarında zikredilen özellikleri sebebiyle tanırlar. Böyle iken içlerinden bir kısmı bile bile hakikati, (onun Hak Peygamber olduğunu) gizliyorlar"; "Onlar ki, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı gördükleri ümmi nebi olan Peygambere tabi olurlar, o peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten nehyeder, tertemiz şeyleri helal, kötü ve zararlı şeyleri haram eder..."; "Hani Meryem oğlu İsa: Ey İsrail oğulları! Ben önce nazil olan Tevrat'ı tasdik etmek, benden sonra Ahmed isminde gelecek olan Peygamberi müjdelemek üzere size gönderilen bir Peygamberim! Demişti". (Bakara 2/146; Araf 7/157; Saf 61/6)

<sup>100</sup> Ali İmran 3/81

<sup>101</sup> Necran heyetinin Hz. Peygamberle tartışması için bkz. Mustafa Fayda, "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele", *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1975, II, 151-174.

<sup>102</sup> Benzeri bir şeyi Bakara 2/146 "O Kendilerine kitap verdiğimiz ümmetlerin âlimleri onu -o peygamberi- oğullarını tanıyacakları gibi tanırlar, böyle iken içlerinden bir takım gerçeği bile bile gizlerler" ayeti ile ilgili olarak da görmek mümkündür. Hz. Ömer bu ayetten dolayı Abdullah b. Selâm'a Hz. Peygamber (sav)'i sormuş o da, Hz. Peygamber'in peygamberliğinde hiçbir tereddütü olmadığını söylemiştir. Ancak Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm'ın Tevrat'taki hangi metinlerden dolayı böyle bir kaniya vardığını sorma gereği hissetmemiştir. Bu ayet ve söz konusu haber için bkz. Razi, *Tefsîr-i Kebîr*, (türkçe çeviri), Akçağ yayınları, Ankara 1989, IV, 41 vd.

mada da görmek mümkündür. Hıristiyan inanç esaslarını sorgulayan As, konuyu gündeme bile getirmez<sup>103</sup>.

Müslümanların Kur'an merkezli bu tür iddialarının ehl-i kitap nezdinde iki sebepten dolayı pek bir geçerliliği yok gibi görünmektedir. Birincisi onlar için Kur'an herhangi bir otorite teşkil etmemekteydi; ikincisi ise, söz konusu iddiaları destekleyecek ifadeler de zaten kitab-ı mukaddes metinlerinde yoktu. Üstelik Kur'an'ın ifadelerini bir veri olarak kabul eden müslümanların, ehl-i kitabın bu itirazlarını geçersiz kılmak için söz konusu vaatlerin kitab-ı mukaddes'de bulunduğunu gösterecek onunla ilgili bilgileri henüz mevcut değildi. Bu konudaki bilgi eksikliğinin bir göstergesi, Yuhanna ed-Dimeşki'nin, *De Haeresibus*'ın müslümanlara hasrettiği kısmında, onlara önceki peygamberlerin Muhammed'in gelişi hakkında ne söyledikleri sorulduğunda müslümanların şaşıracakları ve böylece de tartışmayı kaybetmiş olacaklarına dair ifadesinden<sup>104</sup> çıkartılabilir.

Ancak zamanla durum özellikle de, yahudi ve hıristiyanların ihtida etmesiyle değişmeye başladı. Yeni mühtedilerin kitab-ı mukaddes bilgisinin yardımıyla konuyla ilgili malzemeler hicri ikinci/miladi sekizinci yüzyılın ilk yarısından itibaren tartışmalarda ve bu tür metinlerde ortaya çıkmaya başlar. Ömer b. Abdülaziz'in (717-720) imparator III. Leo'ya yazdığı İslam'a davet mektubunda Yeşaya 21/7'deki "Savaş arabalarının, atlara, eşeklere, develere binmiş insanların çiftler çiftler geldiğini görünce dikkat kesilsin" ifadesinde eşek üzerine binen Hz. İsa, deve üzerine binen de Hz. Muhammed olduğu haber verildiği halde nasıl olur da hala onun peygamberliğini kabul etmezsiniz, diye sorar<sup>105</sup>. Ayrıca, Leo'nun mektubundan Ömer b. Abdülaziz'in Yuhanna 14/16, 26; 15/26; 16/7'deki Paraklet'in, Hz. Peygambere bir işaret olarak da kullandığı da görülmektedir<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Bkz. "The Dialogue of the Patriarch John I with 'Amr Al-As", Newman, *a.g.e.*, s. 24-28.

<sup>104</sup> Dimeşki, *a.g.m.*, s. 134-135.

<sup>105</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 143. Leo'nun cevabında, Ömer b. Abdülaziz'in Hz. Peygamberin müjdelenmesinin bulunduğu metinler olarak Mezmurları da kullandığı söylenir. Ancak hangi cümleyi kullandığı zikredilmez. "Leo III's Reply to 'Umar II", Newman, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>106</sup> Newman, *a.g.m.*, s. 71. Casım Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klasik, İstanbul 2003, s.114-126.

Harun Reşid adına İslam'a davet için VI. Kostantine'e mektup yazan İbn Leys'in mektubunda yer alan ve Hz. Peygamber'in müjdelendiğine yönelik kitab-ı mukaddes metinlerinden yapılan iktibaslarda ciddi bir artış görülür. Bu müjdeler için başvuru Tesniye, Yeşaya, Habakkuk, Mezmurlar ve Yeni Ahit'ten yapılan iktibaslar<sup>107</sup> anlam olarak da oldukça doğrudur<sup>108</sup>. Birinci ve ikinci yüzyıldakine nispetle Hz. Peygamber'in peygamberliğinin önceki peygamberler tarafından müjdelendiğini ispat etmek maksadıyla kullanılan kitab-ı mukaddes metinlerinde sayısal bir artış görünse de, Taberî'nin de ifade ettiği gibi, bu tür metinleri kaleme alanların yine de en büyük noksanlıkları ehl-i kitabın kutsal metinlerini bilmemeleri, bu yüzden de çok sayıda kutsal kitap metnine yer verememiş olmalarıdır<sup>109</sup>.

Adang, İbn Leys tarafından kullanılan metinlerdeki sayısal artışa, ehl-i kitap özellikle de hristiyan kökenli mühtedilerin yol açtığını söyler. Çünkü onlar da, Hz. Musa'dan sonra peygamber gelmeyeceğini söyleyen yahudilere Hz. İsa'nın peygamber oluşunu ispat etmek için Eski Ahit'te yer alan ve gelecekte ortaya çıkması beklenen kişiye yönelik atıfları kullanmaktaydılar. Hristiyanlar, bu tür metinlerin derlendiği risaleler kaleme almışlardı. Bu yüzden de, Adang, İbn Leys'teki artışı, bu konuyla alakalı olarak hristiyanlar tarafından kullanılan metinlerden oluşan bir listenin Arapça'ya yapılmış bir çevirisine sahip olmayla açıklar.

Taberî öncesinde olup günümüze kadar gelen bu eserlerde yukarıda zikredildiği gibi, Hz. Peygamber'in müjdenmesiyle ilgili bazı kitab-ı mukaddes metinlerine yer verilmiştir. Ancak bu konuyla alakalı metinleri derli toplu bir şekilde bir araya getirerek onlara geçmiştekilerle kıyaslanamayacak sayıda ilaveler yapan<sup>110</sup> ve elimizde bulunan yegâne metin Taberî'nin *ed-Dîn*'idir. Bu açıdan bakıldığında, Taberî'nin yeni bir dönem başlattığı çok rahat bir şekilde söylenebilir. Taberî, hristiyan gelenekte Hz. İsa için

<sup>107</sup> Eski Ahit'ten yapılanlar Tesniye 18/13, 33/12; Mezmurlar 9/21, 44 bazı metinlerde 45/3-8, 139/1-9; Yeşaya 21/9, 42/1-10; Habakkuk 3/15. Yeni Ahit'ten yapılanlar ise şunlardır: Matta 6/9, Yuhanna 14/26, 15/26, 16/3. Bunlar için bkz. Rifaî, *a.g.e.*, II, 227-229

<sup>108</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 143-144; Ayrıca İbn Leys'in mektubu için bkz. Rifaî, *a.g.e.*, II, 188-236; 134-138.

<sup>109</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 35. Taberî'nin bu sözü, Kitab-ı Mukaddes'in Arapça'ya bütün çevirisinin ancak dokuzuncu yüzyılda olmasıyla da desteklenebilir.

<sup>110</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 144.

kullanılan müjdeleri, onu değil de Hz. Peygamberi müjdeleyen metinler olarak kullandığı gibi, onlar tarafından bilinmeyen ve bu amaçla kullanılmayan metinleri de aynı maksat için kullanmış<sup>111</sup>; böylece konuyla alakalı, muazzam bir kutsal metin külliyatı ortaya koymuştur. Kendisinden sonra yazılan ve müjde konusunu ele alan kitapların kullandıkları metinler, onun oluşturduğu ana gövdeye ilaveler olmaktan öteye gidememişlerdir.

Bu, Ömer Faruk Harman'ın *Eski ve Yeni Ahit'te Hz. Muhammed'le Alâkalı Müjdeler* adlı çalışmasında açıkça görülebilir<sup>112</sup>. Harman tarafından incelenen eserlerde<sup>113</sup> Hz. Peygamberin müjdenmesine delil olarak zikredilen toplam kitab-ı mukaddes metni 117'dir. Bunlardan 72 tanesi Eski Ahit, 45 tanesi de Yeni Ahit'ten alınmıştır. Söz konusu metinlerden Eski Ahit kökenli olanların 56 ve Yeni Ahit kökenli olanların ise 6 tanesi Taberî'nin eserinde kullanılan metinlerdir<sup>114</sup>. Yeni Ahit'le ilgili müjdecî metinler olarak zikredilenlerin çok büyük bir kısmını "melekûtü's-semavât" konulu metinlerin oluşturur ve bunlar Sakkâ'nın ilavesi olan şeylerdir. Bu yüzden Sakkâ'nın bu ilavelerini bir kenara bıraktığımızda hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit kökenli metinlerde belirleyici unsurun hala Taberî tarafından kullanılanlar olduğu açık bir şekilde görülür<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> Mesela Taberî, Ömer b. Abdülaziz'in III. Leo'ya mektubunda yer alanlar ile İbn Leys tarafından kullanılan ve yukarıda zikredilen metinlerin Mezmurlar 9/21 ve Matta 6/9 dışındakilerin hepsini kullandığı gibi, onlar tarafından kullanılmayan başka metinleri de söz konusu maksat için kullanmıştır.

<sup>112</sup> Ömer Faruk Harman, *Eski ve Yeni Ahit'te Hz. Muhammed'le Alâkalı Müjdeler*, (basılmamış çalışma) İstanbul.

<sup>113</sup> Çalışma, Taberî'nin *ed-Dîn ve'd-devle*; Karâfi'nin *el-Ecvibetü'l-fâhira ani'l-esileti'l-fâcira*; Abdullah et-Tercemân'ın *Tuhfetü'l-erîb fi reddi alâ ehl-i salîb*; Rahmetullah el-Hindî'nin *İzhâru'l-Hak*; Nebhânî'nin *Hüccetüllah 'ale'l-âlemin*, Samuel b. Yahya b. Abbâs el-Mağribî'nin *Bezlu'l-Mechûd fi ifhâmi'l-yehûd* ve Ahmed Hicâzi es-Sakkâ'nın doktora tezi olan *el-Bişâretü bi-nebiyyi'l-islâm fi't-tevrât ve'l-incil* adlı eseri üzerine yapılmış bir incelemedir.

<sup>114</sup> Taberî kendisinin bu konuda eski ve yeni ahit olmak üzere yüz otuz delil kullandığını ve bunlardan altmışta daha fazlasının ise Hz. Peygamberi müjdeleyen ifadeler olduğunu söyler. Taberî, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>115</sup> Bunlar için bkz. Harman, *a.g.e.*, s. 10-22. Çoğunluğunu Taberî sonrası yazarların oluşturduğu bir benzer bir karşılaştırma için bkz. Adang, "Appendix Two" *a.g.e.*, s. 263-265.

### G. Sonraki Nesiller Üzerindeki Etkisi

Bir metinden ya da yazardan sonraki nesillerin etkilenip etkilenmediğini ortaya koymanın en uygun yolu, sonraki nesillerin ya hem yazarın ismini hem de kitabı ya da yalnızca yazarın veya kitabın ismini zikrederek; ya da ne yazar ne kitap ismi zikretmeksizin ele aldıkları konuyla alakalı metinleri öncekinden iktibasla kullanmalarında görmektir. Ancak, Taberî durumunda bunların her biri ile ilgili örnekler bulmak oldukça zordur. Hayatından kısaca söz ettiğimiz yerde de işaret edildiği gibi tıpla ilgili kitaplarına biyografik kaynaklarda atıflar bulunmakla birlikte, onlarda konumuzu teşkil eden *ed-Dîn*'e yönelik tek bir atıf bile bulunmamaktadır.

Ancak, doğrudan ondan yararlandığını ifade eden yazar çok az olsa da, bu hiç yoktur anlamına gelmemektedir. Taberî yalnızca iki kişi tarafından ismen zikredilir. Bunlardan birincisi, daha önce kendisinden söz ettiğimiz Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî, tefsirinde Hz. Peygamber'in gelişiyile alakalı kitab-ı mukaddes'ten (Habakkuk 3/1-3) bir metnin Taberî'den (*nukile min İbn Razîn et-Taberî*) nakledildiğini söyler<sup>116</sup>. İkincisi ise Takiyüddin el-Caferî'dir<sup>117</sup>. Bu ikisi dışında, ismen zikretmeseler de Taberî'den bir şekilde etkilendiği söylenen kişiler arasında; İbn Kuteybe (ö. 276/889)<sup>118</sup> Hasan b. Eyyüp (ö. yak. 377/987-8), Amirî (ö. 381/991-2)<sup>119</sup>, Mâverdi (ö. 450/1058), İbn Zafer (ö. 566/1170-1), Karafî (ö. 684/1285-6)<sup>120</sup>, Nisâburî<sup>121</sup>, Senhacî (ö. h.684) ve İbn Kayyim (ö. 751) zikredilir. Mingana, son iki yazarın metinlerinde bulunan kitab-ı mukaddes iktibaslarının kesinlikle<sup>122</sup>, Süryanice kitabı mukaddes çevirisi olan *Peşitta*'dan olduğunu ve bunlardan ne

<sup>116</sup> Razi, *et-Tefsîrû'l-kebir*, III, 37.

<sup>117</sup> Adang, *a.g.e.*, s. 148, 46 nolu dipnot.

<sup>118</sup> İbn Kuteybe'nin Taberî'den etkilendiğine dair bkz. Adang, *a.g.e.*, s. 149-150; İbn Kuteybe'nin müstakil olarak bize gelmeyen kitabından nakledilen parçalar için bkz. İbnü'l-Cevzi, *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Mustafa*, Dâru'l-ma'rife li't-tibâeti ve'n-neşr, Beyrut 1966, I, 60-83.

<sup>119</sup> Amirî'nin Taberî'den etkilendiğini gösteren çalışma için bkz. Thomas, a.g.m.

<sup>120</sup> Burada zikredilen kişilerin Taberî'den etkilendiğini ortaya koyan çalışmalar için bkz. Adang, *a.g.e.*, s. 148, 46 nolu dipnottaki kaynaklar; Kaya, a.g.m., *DİA*, IX, 351.

<sup>121</sup> Mingana, "Remarks on Tabari's Semi-Official Defence of Islam", *BJRL*, 1925/1, s.239. Mingana burada, Nisaburî'nin *Garîbu'l-Kur'an* adlı çalışmasında Bakara 2/38'le ilgili olarak iktibas ettiği Yarattılış 16/8-13 metninin, Taberî'nin kullandığı metnin (Kahire 1923, s. 67) kısaltılmış bir şekilde olduğunu söyler.

<sup>122</sup> Bu iktibasların Taberî'nin metniyle yapılan bir karşılaştırması için bkz. Mingana, "Remarks on Taberî...", s. 238-239.

Senhacî ne İbn Kayyim ve de herhangi başka birinin Süryanice bilmediğini söyler. Bu yüzden de, onların içerdikleri kitab-ı mukaddes iktibasları Ali b. Rabben et-Taberî'nin metninden alınmışlardır<sup>123</sup>.

Son söz olarak Hz. Peygamber'in müjdelenmesiyle ilgili literatür açısından müstesna bir yere sahip olan ve bir kısmı sonraları yaygın bir şekilde kullanılır hale gelen (İbn Kuteybe'nin *Delâil'ü'n-nübüvvesi* gibi) metinler tarafından kaynak olarak kullanılmasına rağmen Taberî'nin eseri niçin hak ettiği iltifata mazhar olamadı? diye sorulabilir.

Bu soruya tatmin edici cevap vermek için, dönemdeki entelektüel hayat, ulema arasındaki iletişim yolları, bu ulemanın tartıştığı ya da ilgi duyduğu konular ve müslüman toplumun ihtiyacı olan şeyler hakkında derinlemesine bilgi sahibi olmak gerekir. Bu tür bir makalede bunları yapmak mümkün olamayacağına göre, ancak konuyla ilgili bir takım cevaplar kurgulanabilir. Bunun için iki neden ileri sürülebilir. Bunlardan önemli görülen ilki Taberî'nin söz konusu eserine doğrudan ehl-i kitap mensuplarına hitap edecek şekilde yazmış olması; daha önemsiz/belki de daha önemli olan neden ikinci neden ise, metnin popülerleşmesini engelleyecek kadar akademik bir dille kaleme alınmış olmasıdır.

<sup>123</sup> Mingana, "Remarks on Tabari's...", s. 237.

## Semer kand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik

-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-

Cağfer KARADAŞ\*

### al-Maturidiyya: Hanafite Kalam School of Samarqand -Its Background and Historical Development-

This article deals with the background and historical development of Maturidite kalam school which emerged in the Samarqand city of Transoxiana. For this purpose, first, it elaborates the arrival of the Hanafite school to Transoxiana, the school from which the Maturidiyya was developed. Secondly, it aims to determine the connection between the Maturidiyya and the Hanafite school. Thirdly, it examines the religions, sects and philosophical schools of the region to understand the cultural basis of the school. Finally, it studies the formation and development of the school in Transoxiana and its expansion from the region, with particular reference to its appearance in the Ottoman and Baburi territories.

**Key Words:** Hanafiyya, Transoxiana, Samarqand, Maturidiyya, Sunnism, Kalam school

**Anahtar Kelimeler:** Hanefilik, Kûfe, Maverâünnahir, Semerkand, Mâtürîdîlik, Sünnîlik, Sünnî Kelam Okulu

**İktibas / Citation:** Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl*, 6 (2006/2), 57 - 100.

### A. Kûfe'den Maverâünnahir'e Hanefîlik

Hız. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından 17/638 tarihinde Fırat nehri kenarında ordugâh/karargâh olarak kurulan Kûfe, zamanla bu özelliğinin yanında bir siyaset, ticaret ve ilim merkezi haline geldi ve hem çok çeşitli milletlerin hem de çok farklı Arap kabilelerinin yerleşim alanı olma özelliği ile bir yıl öncesinde kurulan kardeş kent Basra'ya (16/637) göre daha kozmopolit bir yapıya kavuştu. Sahabenin önde gelenlerinden Abdullah b. Mes'ud'un Hız. Ömer tarafından buraya kadı ve muallim

olarak tayin edilmesi, şehrin ilim zihniyetinin onun yaklaşımı doğrultusunda şekillenmesine vesile oldu. Daha sonra Hız. Ali'nin Kûfe'yi siyasî ve askerî üs edinmesi, şehrin nüfusunun hızla artmasına sebep olmasının yanında Abdullah b. Mes'ud'un ek olarak Hız. Ali'nin düşünce tarzının da bölgeye yansımaları sağladı.<sup>1</sup> Makdisî'nin (380/990?) Sayrafi'ye Ebû Hanife fikhını tercih etmesinin sebepleri arasında, 'onun fikhının Hız. Ali ve Hız. Abdullah b. Mes'ud'a dayandığını' söylemesi bu tespiti doğrulayan açık bir delildir.<sup>2</sup> Ondan bir yüzyıl sonra yaşamış olan ünlü Hanefî fakihî Debûsî (ö. 430/1039) de "Kûfeliler ilmi Hız. Ali ve Abdullah b. Mes'ud'dan aldılar"<sup>3</sup> sözü ile aynı gerçeğe işaret eder.

Raşid halifelerden sonra iktidara gelen Emevî yönetimi ile birlikte adeta resmileşen Arap-mevâlî ayrımının, devlet ve toplum içerisindeki görev dağılımında da etkili olduğu bir gerçektir. Bu durum, idarî ve siyasî görev alamayan mevalîyi, ilim ve ticaret alanına itmek suretiyle onların Arap unsur karşısında güçlenmesini ve böylece Müslüman toplum içerisinde denge kurulmasını sağladı.<sup>4</sup> Bu şekilde mevâlî içerisinde yetişen alimler, devrin gereği olarak müstakil eğitim kurumları bulunmadığından ya evlerinde ya da çoğunlukla mescitlerde halkalar şeklinde oluşan gruplara dersler vermeye başladılar. Bu alimlerin yetişmesinde Kûfe'ye muallim tayin edilen Abdullah b. Mes'ud'un, Kûfe büyük camiinde okuttuğu ders ve çevresinde oluşan ilim halkasının büyük bir rolünün olduğu da bir gerçektir. Onun yetiştirdiği öğrencilerden Yemenli Alkame (ö. 62/682) ve Esved en-Nehâî öne çıktılar ve İbn Mes'ud'dan sonra anılan camide dersleri devam ettirdiler. Alkame'den sonra diğer bir Yemenli İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve İranlı Hammad b. Süleyman (ö. 120/737) kürsüye geçtiler. Böylece istikrarlı ve derinlikli bir fıkıh okulu özelliği kazanan Kûfe okulu,

<sup>1</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906, s. 116; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (New York 1976), s. 74-75; Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdüleri*, İstanbul 1984, s. 181; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 21-32; Hüseyin Kahrâman, *Kûfe'de Hadîs*, Bursa 2006, s. 203-205; Adem Apak, *Asabiyyet*, Bursa 2004, s. 174-175.

<sup>2</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s.128.

<sup>3</sup> Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ* (nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 367.

<sup>4</sup> Mahfuz Söymez, *a.g.e.*, s. 294- 303. Aslında Raşid Halifeler döneminde başlayan bu ayrım Emevîler döneminde resmileşerek devam etmiştir. Mevâlî, köle iken hürriyetini elde etmiş kişiler ile İslâm'ı kabul etmiş Arap dışı unsurları ifade etmekte ve bu haliyle köleler ile hür Araplar arasında bir statüyü temsil etmektedir.

\* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç.Dr.), caferkaradas@hotmail.com.

bütün İslam dünyasında saygın bir şöhrete kavuştu. Daha sonra bu mektebin başına Hammad'ın öğrencisi olan mevâlîden Ebû Hanife lakaplı Numan b. Sâbit geçti.<sup>5</sup> Tüm İslam düşünce tarihi sürecinde en ziyade göze çarpan şahsiyetlerden biri olan Ebû Hanife<sup>6</sup>, oluşturduğu yaklaşık kırk kişilik grubu adeta akademik bir anlayış içerisinde yetiştirdi ve müçtehit düzeyinde eğitilmiş insanlar olarak topluma kazandırdı.<sup>7</sup> Nitekim sonraki gelişmeler, bunun doğruluğunu teyit etmektedir. Sözelimi, ders halkasında yetişen öğrencilerinden bir çoğu Abbasî halifesi Hârûn Reşîd'den itibaren kadılıklara atandı ve Abbasîlerin hakimiyet kurdukları bölgelerde dinî ve hukukî alanda söz sahibi oldular. Ünlü coğrafyacı Makdisî, IV./X. asırda Irak bölgesinde (İklîmu'l-İrâk) kadıların ve fakihlerin çoğunluğunu Hanefîlerin oluşturduğunu kaydeder.<sup>8</sup> Talebelerinin ve takipçilerinin elde ettiği bu başarı, Ebû Hanife'nin görüşlerinin geniş bir alana yayılması ve büyük halk kitlelerine ulaşması imkanını beraberinde getirdi. Harun Reşîd tarafından Baş Kadı (Kâdi'l-Kudât) olarak atanan Ebû Hanife'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf, Hanefîliğin yayılmasına hem ivme hem de derinlik kazandırdı. O, önemli merkezlere atadığı kadıların Hanefîliği, ülke geneline yayılan ilk ve etkili mezhep konumuna getirdi. Nitekim bu dönemde Irak başta olmak üzere özellikle Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Hanefîliğin halk tabanının da oluştuğu görülür. Çünkü sayısı tam olarak tespit olunamasa da, Ebû Hanife'nin çok sayıda öğrenci yetiştirdiği bilinen bir gerçektir. Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tespitine göre Ebû Hanife kırk öğrencisi ile toplantı yapar, bazen günlerce sürecek şekilde onlarla meseleleri müzakere ederdi. Bu öğrencilerinden ilk on içerisinde şunlar yer alır: Ebû Yûsuf, Züfer b. Huzeyl, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr, Yûsuf b. Amr es-

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdleri*, s. 181-182; Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", *İmam-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi*, Bursa 2005, I, 317-333.

<sup>6</sup> Anlatılan şu hikaye Ebû Hanife'nin şöhretiyle ilgili önemli bir delildir: *Kader* konusunda ilk görüş belirtenlerden Gaylan ed-Dimeşki Basra'dan Kufe'ye gelir, oradaki alimlerle münazara yapar ve galip gelir. Bunun üzerine Hammad genç yaştaki öğrencisi Ebû Hanife'yi münazara için Gaylan'a gönderir. Ebu Hanife genç olmasına rağmen büyük başarı gösterir ve münazaradan galibiyle çıkar. bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Kişşî, *Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd* (tah. Ömür Türkmen, *Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd Adlı Eserinin Tahkik Tahric ve Tahlili*, HÜSBE, Basılmamış Doktora tezi, Urfa 2002), s. 77.

<sup>7</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuk Etüdleri*, s. 188-189.

<sup>8</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 167.

Semtî, Yahyâ b. Zekeriyya b. Ebû Zâide.<sup>9</sup> Bu öğrencilerinden bir kısmı daha o hayattayken çeşitli vazifeler almışlar veya eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmuşlardır. Bizzat kendisine izafe edilen bir söze göre yetiştirdiği 36 talebesinden 6'sı baş kadılık, 28'i kadılık, 2'si ise müçtehitlik seviyesine ulaşmıştır. Son ikisinin Ebû Yusuf ve Züfer olduğu da isim verilerek belirtilir.<sup>10</sup> Bu sözün Ebû Hanife'ye ait olmasını ihtiyatla karşılamamız gerekse bile, talebelerinin çokluğunu ve büyük bir kesiminin kadılık aldıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Yetiştirdiği bu öğrencilerin büyük bir kısmı öncelikle İslam kültürünün merkezi sayılan Irak ve çevresinde görev aldılar ve bunlar da üstatlarının yolundan giderek sayıları onlarla, yüzlerle ifade edilecek öğrenciler yetiştirdiler.<sup>11</sup> Örnek olması bakımından çeşitli kaynakların verdiği bilgilere göre Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775) Basra kadılığı, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Halife Mehdî zamanında Cürcân kadılığı, Harun Reşîd zamanında ise Bağdat baş kadılığı (Kâdu'l-kudât), Yahyâ b. Zekeriyyâ (ö. 183/799) Medâin kadılığı, Esed b. Amr el-Becelî (ö. 190/806) Vâsıt kadılığı ve Ebû Yûsuf'tan sonra Bağdat'ta baş kadılık, Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810) Kûfe kadılığı, Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) da yine Kûfe kadılığı, İsa b. Ebân (ö. 221/836) Basra kadılığı görevlerinde bulundu.<sup>12</sup> Ayrıca Harûn Reşîd tarafından kadı atanan Ebû Yûsuf'un oğlu Yûsuf (ö. 192/808) ile öğrencisi Muhammed b. Ebû Racâ'yı da saymak gerekir.<sup>13</sup> Ancak bu dönemde yaşayan kadıların ve fakihlerin itikadî rengi belli ve belirgin değildir. Sözelimi Sünnî kesim, Ebû Hanife'nin özellikle üç önemli öğrencisi olan Ebû Yûsuf, Züfer ve Muhammed'i Sünnîlik taraftarı sayarken, Mu'tezilî kaynaklar, Züfer ve Muhammed'i Mu'tezilî fakihler içerisinde değerlendirirler. Bunlara ilave olarak Ebû Mutî el-Belhî, İsa b. Ebân ve Muhammed b. Şuca' es-Selcî de aynı kategoriye dahil edilir.<sup>14</sup> Mu'tezilî-

<sup>9</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi fi sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî*, Kahire 1368/1948, s. 12-13.

<sup>10</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanife* (trc. Osman Keskioglu), İstanbul 1981, s. 229.

<sup>11</sup> Onun en önde gelen öğrencisi Ebû Yûsuf'un yetiştirdiği öğrenciler için bk. M. Zâhid el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 20-23.

<sup>12</sup> bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1415/1995, s. 251-258; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1385/1965, VI, 73, 159, 194, 460; Muhyiddin İbn Arabî, *Kitâbü muhâdarati'l-ebâr ve müsâmerati'l-ahyâr*, Beyrut ts., Dâru Sâdir, I, 76-87; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 19-25.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, VI, 121, 209, 385.

<sup>14</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münnye ve'l-emel fi şerhi'l-müel ve'n-nihal*, (thk. Muhammed Cevad Meşkur), Beyrut 1399/1979, s. 207.

Hanefîlere karşı sistematik baskı politikası (mihne) uygulayan Halife Kâdir Billah'a kadar özellikle Bağdat kadılarının çoğunlukla Hanefîlerden oluştuğu söylenebilir.<sup>15</sup> Makdisî el-Beşşârî'nin verdiği bilgiye göre Hanefî mezhebi İslam coğrafyasının doğu bölgesinde hâkim konumdadır.<sup>16</sup> Bunun tek istisnası İslam dünyasının batısında yer alan Sicilya adasının Hanefî olmasıdır. Bunun sebebi ise, söz konusu adanın fethini gerçekleştiren Esed b. Furât el-Kâdî'nin Ebû Yûsuf'un bir öğrencisi ve dolayısıyla Hanefî mezhebine mensup olmasıdır.<sup>17</sup>

Hanefîliğin hem başlangıcında hem yayılışında hem de mezhep tabanının oluşumunda bölgelerin coğrafi ve kültürel yapısının ve anlayışının önemli bir faktör olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Hanefîliğin doğduğu yer olan Irak bölgesinin üst seviyeli İran, Yunan ve Hint kültür ve düşünce havzasının kesiştiği bir yerde bulunması ile kıyas ve istihsan gibi aklî yöntemleri ön plana alan ve sıklıkla kullanan Hanefîlik arasında bir paralelliğin bulunduğu açıktır. Bu paralellik mezhebin oluşum ve gelişim sürecinde önemli ölçüde kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Aynı hususun Hanefîliğin geliştiği ve yerleştiği Horasan ve Maverâünnehir bölgeleri için de geçerli olduğunu düşünmek akla yatkındır. Özellikle bütünüyle Hanefîliği benimsemesi ve Mâtürîdîliğin doğuş zemini olması bakımından Maverâünnehir daha da önem arz etmektedir. Coğrafi olarak Mâverâünnehir, Ceyhun (Amuderya) nehrinin doğusunda kalan bölgenin adıdır ve Müslümanlar tarafından fethedildiği tarihten itibaren İslâm coğrafyasının kuzey-doğu sınırını teşkil etmektedir. Bölge, kuzeyde Türkistan, güney-batıda Horasan, kuzey-batıda Harezmi, güneyde Tahâristan ve doğuda Çin ile çevrilidir. Mâverâünnehir'in önemli merkezleri olan Buhara ve Semerkand, Horasan'ın Belh, Tirmiz, Nesef ve Nesâ gibi şehirleriyle hem

<sup>15</sup> Halife Mutevekkil mihne kadısı olarak bilinen Mu'tezilî-Hanefî Ahmed b. Ebû Duâd'ı görevden uzaklaştırdıktan sonra yine bir Hanefî olan Yahya b. Eksem'i (ö. 243/857) göreve getirdi, ardından Abmed b. Ebû Duâd'ın oğlu Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed'i de mezalim görevinden uzaklaştırdı (237/851). İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 59-60, 65. Tespit edebildiğimiz diğer başkadılar ise şunlardır: İmam Muhammed'in öğrencisi ve Me'mun'un Bağdat kadısı Muhammed b. Semâa' (ö. 233/847), Halife Mu'tezid'in kadısı Ebû Hâzım Abdulhamîd b. Abdulazîz (ö. 292/905). İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VII, 40, 537; Muhyiddin İbn Arabî, *Kitâbü muhâdarati'l-ibrâr*, I, 74-87.

<sup>16</sup> Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 39.

<sup>17</sup> İbn Hazm, Cümelü Fütûhu'l-İslâm ba'de Rasûlillahi Sallallâhu aleyhi Vesellem, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, IV, 129; a. mlf., Risâle fi fadli'l-Endelüs, (Resâil İbn Hazm el-Endelüsî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, IV, 184.

ilmî ve fikrî olarak, hem de sosyal hayatın icapları açısından devamlı bir ilişki içindedir. Bu nedenle Mâverâünnehir, muhtemelen Ceyhun sınır alınmak suretiyle, müstakil bir coğrafi bölge telakki edilmesine rağmen siyasî açıdan, güney-batı komşusu Horasan ile birlikte düşünüldüğü görülmektedir. Bazı müellifler bu mülahazadan hareketle bu bölgeyi coğrafi açıdan da Horasan'ın bir parçası olarak kabul ederler.<sup>18</sup> İki bölge birlikte düşünüldüğünde İran, Hindistan ve Çin medeniyetlerinin kesiştiği bir noktada bulunduğu görülmektedir. Bu durum, bölgeyi farklı kültür ve medeniyetlerin bulunduğu ve uzantılarının bulunduğu bir coğrafya haline getirdi. Müslümanların fethinden sonra birçok farklı dinin ve inancın bölgede bulunmasının yanı sıra bölgenin irili ufaklı birçok farklı İslam mezheplerine de beşiklik etmesi yukarıdaki tespiti doğrulamaktadır.

Söz konusu bölgelerin coğrafi ve kültürel özelliklerine ilave olarak Ebu Hanîfe'nin itikadî bakımdan iman ile ameli ayrı değerlendirmesinin diğer bir deyişle ameli imanın şartı olarak görmemesinin, yeni Müslüman olmuş ve İslam dışı güçlü bir kadim geleneğe mensup bölge halkında bu mezhebe yönelik daha sıcak bir ilginin oluşmasında önemli bir rolü oynadığını kabul etmek gerekir. Öte yandan iman ile ameli ayrı değerlendiren *Mürchie* diye adlandırılan Hanefîler ile imanın sözden (kavl) ibaret olduğunu benimseyen başka bir Hanefî grup Kerrâmiyye'nin bu bölgede yaygınlık kazanması bu görüşü destekler mahiyettedir. Başka bir noktadan bakıldığında anılan bu bölgelerin, merkezî otorite ile siyasî ve fikrî anlaşmazlığa düşmüş kişiler için bir sığınak yeri olduğu da görülür. Nitekim Abbasî halifelerine yönelik isyanların bu bölgede çok olması da bu tezi güçlendirmektedir.<sup>19</sup> Buna en çarpıcı örnek Kûfeli olan Dahhâk'ın, Saîd b. Cübeyr gibi bir takım alimleri öldüren ve diğerlerine de baskı uygulayan Emevîlerin Irak valisi Haccac'ın uygulamalarından kaçıp Horasan ve Maverâünnehir bölgelerine gitmesidir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1957, II, 350; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. H. Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 67 vd.; İhsân Zünûn es-Sâmîrî, *el-Hayatü'l-ilmîyye zemene's-Sâmâniyyin*, Beyrut 2001, s. 22-24; Hüseyin Kahraman, *Matürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 6.

<sup>19</sup> bk. Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, Ankara 2001.

<sup>20</sup> Ömer en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, (nşr. Nazar Muhammed el-Feryâbî), Mektebetü'l-Kevser, 1412/1991, s. 149.

Genelde Sünnî mezheplerin özelde ise Sünnî Hanefiliğin bölgede kökleşmesinde siyasî alandaki gelişmelerin de büyük etkisinin olduğu açıktır. Sözelimi, halkın inancını tashih adına Abbasi halifesi Me'mun tarafından başlatılan ve Mu'tezilî inanç esaslarının kabul ettirilmesini hedefleyen 'mihne' uygulaması, toplumda Mu'tezile ve karşıtları şeklinde iki bloğun oluşmasına yol açtı. Bu da beraberinde toplum içerisinde siyasî, fikrî ve itikadî çatlakların meydana gelmesine zemin hazırladı. Ayrıca bu uygulama, ilk ve entelektüel anlamda güçlü bir mezhep olan Mu'tezile'nin halk nezdinde ciddî itibar kaybını beraberinde getirdi. Özellikle Irak bölgesinde Hanefiliğin Mu'tezile ile birlikte düşünülmesi ve Mu'tezile alimlerinin fıkıh usûlü ve amelî noktada Hanefî çizgisinde olması, Hanefî mezhebinin, başta Irak ve Horasan olmak üzere toplum nezdinde gözden düşmesine, alternatif olan Şâfîliliğin güç kazanmasına neden oldu. Çünkü Me'mun'un iktidarı döneminde Irak Hanefiliğinin büyük ölçüde Mu'tezilî bir karakter arz ettiği ve bu bölgede güçlü bir damar oluşturduğu bilinmektedir.<sup>21</sup> Nitekim Semerkand Hanefî kalam okulunun oluştuğu dönemlerde Irak Hanefileri Kerhî'nin önderliğinde güçlü bir kadro görüntüsü veriyorlardı. Derbi Abde Mescidi onların adeta ilim üssü konumundaydı. Kerhî'den sonra en güçlü isim öğrencisi olan Ebû Bekir er-Razî el-Cessâs'tır.<sup>22</sup> Ancak bu güçlü alimlerce temsil edilmesine rağmen Mısır, Suriye ve Irak başta olmak üzere Hanefî mezhebinin merkez coğrafyada büyük kan kaybına uğramasının önüne geçilemedi. Halk nezdindeki bu itibar kaybının yönetime yansması kaçınılmaz olduğundan, döneminde Mu'tezile'ye yönelik/karşıt bir mihne uygulaması başlatan Abbasi halifesi Kâdir Billah'ın (381-422/991-1031) Hanefileri takibe aldığı, onlara yönelik terbiye ve ıslah politikası güttüğü, hatta kendilerinden Mu'tezilî fikirlerden döndüklerine, tövbe ettiklerine, bu fikirleri yaymayacaklarına ve ders konusu yapmayacaklarına dair şifahi ve yazılı söz aldığı; uymadıkları takdirde cezaya çarptırılacakları şeklinde tehditte bulunduğu bilinmektedir.<sup>23</sup> Bu gelişmede, halifelerin Mu'tezilî eğilimde olduklarını düşündükleri Hanefilik yerine daha Sünnî görünümü olan Şâfî mezhebinin benimsemiş olmaları da etkili olmuş olabilir. Sözelimi

<sup>21</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 167; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 207-209; Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası* (yayınlanmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001, s. 177-186.

<sup>22</sup> Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>23</sup> Şükrü Özen, *a.g.e.*, s. 186-192.

mi, 308/920-921 yılı dolaylarında Etil Bulgarları hükümdarı İlteber Almuş'a halife Muktedir Billah (295-320/908-932) tarafından elçi olarak gönderilen seyyah İbn Fazlân'ın verdiği bilgiye göre, sözü edilen halifenin Şâfîliliği desteklediği anlaşılmaktadır.<sup>24</sup> Bu da III./IX. asrın sonlarında Abbasi halifelerinin Şâfî mezhebinin tercih ettikleri ve destekledikleri anlamına gelir. Bu şekilde Abbasi halifelerinin toplum nezdinde itibar kaybeden Mu'tezile'nin ve Hanefiliğin bıraktığı boşluğu doldurmak için yükselen mezhep olan Şâfîliliği desteklemeleri, Hanefî mezhebinin yayılmasını bir ölçüde sınırlandırdı ise de, tamamıyla durduramadı. Çünkü Me'mun döneminde uygulamaya konulan 'mihne', sadece mezhebî ayrıklara yol açmakla kalmadı, aynı zamanda siyasî ve askeri olarak devleti de oldukça zayıflattı. Bu da Mütevekkil döneminde zayıflayan merkezî otoriteye paralel olarak, çevredeki valilerin veya emirliklerin bağımsızlıklarının olmasa bile özerk bir yapılanmaya gitmelerinin yolunu açtı.<sup>25</sup> Böylelikle zayıf merkez-güçlü çevre olgusu Abbasi halifeliği içerisinde fiilî bir durum haline gelmiş oldu. Bu durum, bilim ve düşünce adamlarının merkezden uzaklaşıp çevreye yönelmesine ve oralarda temerküz etmesine neden oldu. Özellikle siyasî destekten yoksun kalan hatta takibata uğrayan Hanefî, Mu'tezilî, Kerrâmî mezhebi müntesipleri ile Mürcîî olarak adlandırılan gruplar merkezin otoritesinden uzak Horasan ve Maveraünnehir bölgelerine yerleştiler.<sup>26</sup> Çünkü bu bölge hem siyasî hem de askerî olarak merkezden bağımsız hareket eden Tâhirîler, Sâmânîler ve Saffârîler gibi emirlikler tarafından yönetiliyordu.

Bir devletin güçlü ve kalıcı olabilmesi için bulunduğu bölge halkının güven ve desteğini kazanması gerekir. Bunun en önemli göstergesi de halk

<sup>24</sup> İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1975, s. 48-49.

<sup>25</sup> Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (trc. komisyon), İstanbul 1995, II, 14.

<sup>26</sup> İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 111; Wilferd Madelung, "The Early Murji'a Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, s. 94-101.

Harizmî'nin verdiği şu bilgi Abbasi yönetimi ile bazı mezhep mensuplarının arasındaki ihtilaf ve husumetin boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Harizmî, Müşebbihe içerisinde sayılan fırkaların on üçüncüsü olarak el-Mukanna, Hişam b. Hakem el-Mervezi'yi imam tanıyan Mübeyyida fırkasını sayar. Niçin bunlara mübeyyida dendiğini de şöyle açıklar: Abbasi devleti taraftarlarının siyahı tercih etmelerine muhalefet olsun diye beyaz elbise giymeleri dolayısıyla bunlara 'beyaz elbise giyenler' ya da 'beyaza boyayanlar' anlamında Mübeyyida denilmiştir. (Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, s. 20).



ile devlet arasında inanç birliğinin bulunmasıdır. Sâ mânîler<sup>27</sup> bu gerçekten hareketle hem merkezi iktidar olan Abbasîlere karşı hem de anılan diğer emirliklere karşı daha güçlü ve kalıcı olabilmenin yolu olarak bölge halkının güven ve desteğini kazanma adına mensubu buldukları Hanefîliği destekleme yoluna gittiklerini söylemek mümkündür. Zaten kendileri de Hanefî mezhebine mensup kişilerdi.<sup>28</sup> Bundan dolayı Hanefîliği sadece iktidar güvencesi olsun diye değil, içten gelen bir arzu ile desteklediklerini söylemek gerekir. Onların desteğinde Hanefîlik, Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde gücünü daha da artırdı. Nitekim Sâ mânîlerin Nişabur valisinin, Hanefî mezhebi ilkelerine uygun olarak imamlık yapmak üzere Hanefî fakihlerinden bir şahsı Gazne'ye göndermesi<sup>29</sup>, bunun sadece bir eğilim olmaktan öte devletin yerleşik bir politikası olduğunu gösterir. Sâ mânîlerin öncelikle Semerkand'ı ardından da Buhârâ'yı yönetim merkezi haline getirmeleri<sup>30</sup> Maverâünnehir'in önemini bir ölçüde artırmıştır. Bu değişim Semerkand'ın itibarını azaltmamış ancak Buhârâ'nın önemini artırmıştır. Aynı zamanda bütün bir bölgede canlı bir ilmî faaliyet ortamı oluşmuştur. Bu canlılığın oluşmasında Sâ mânîlerin ilme ve alimlere destek vermesi ve saygı göstermelerini de hesaba katmak gerekir.<sup>31</sup> Sâ mânî Devleti'nin çözülmesi sonucu Maverâünnehir ve Horasan arasındaki siyasî birlik parçalanmış; Horasan'a Büveyhîlerin, Maverâünnehir'e ise Karahanlıların hâkim olmasıyla artık tabii sınır olan Ceyhun, siyasî ve kültürel sınır haline gelmiştir. Bu gelişme zamanla sosyal ve kültürel olarak da bölgelerin birbirinden uzaklaşmasına veya aralarında kalın sınırlar örülmesine neden olmuştur.

<sup>27</sup> bk. Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 338-339; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, 279-282, 547-552.

<sup>28</sup> Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 339.

<sup>29</sup> İhsân Zünûn es-Sâmîrî, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>30</sup> Nerşahî, *Târîhu Buhârâ* (Muhammed b. Züfer b. Ömer, *Telhîsu Tarihi Buhârâ*, trc. Emin Abdulmecid Bedevi-Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî), Kahire ts., Dârü'l-Maarif, s. 116-130. (Bu eser, Nerşahî tarafından 322/943 tarihinde yazılan daha sonra Ebû Nasr Ahmed el-Kabavî tarafından 522/1128'de Farsça'ya tercüme edilen ve Muhammed b. Züfer b. Ömer tarafından 574/1178 yılında telhîsi yapılan (574/1178) ve son olarak da Emin Abdulmecid ve Nasrullah Mübeşşir et-Tarazî tarafından Arapça' tercüme edilen *Târîhu Buhârâ*'nın telhîsidir (özet). Bu konuda ayr. bk. M. Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fi sîretî'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî*, s. 70-72); İhsân Z. es-Sâmîrî, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>31</sup> İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, VII, 279-282, 547.

Bütün bunlara rağmen Hanefîliğin Horasan ve Maverâünnehir bölgesine yerleşmesindeki temel faktör Hanefî fakihleridir. Başta Ebû Hanife'nin ders halkasından yetişen âlimler olmak üzere Hanefî fakihlerinin bu bölgede itikadî şekillenmede büyük bir etki ve katkılarının olduğu gelişmelerden anlaşılmaktadır. Sözelimi onun ders halkasından olan ve yakın arkadaşı olarak nitelenen İbrahim b. Meymûn es-Sayığ el-Mervezî, Horasan'ın kuzey doğusunda merkezi bir konumu bulunan Merv'de anılan türden faaliyet yürüttüğü ve fakat onun faaliyetinden rahatsız olan Ebû Müslim tarafından idam edildiği bilinmektedir.<sup>32</sup> Başta Hârûn Reşid ile birlikte Horasan'a giden ve Rey'de vefat eden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)<sup>33</sup> olmak üzere Ebû Hanife'nin birçok talebesi ve tâbii, bu bölgelerde kadılık ve muallimlik gibi birçok görev aldılar. Yukarıda geçtiği gibi Horasan'ın merkezi Merv'de kadılık yapan Nuh b. Meryem (ö. 173/789) ile bu bölgenin yine önemli bir merkezi olan Belh'te 16 yıl kadılık yapan *el-Fıkhü'l-ekber*'in râvisi Ebû Mutî el-Belhî (ö. 199/814) Hanefîliğin bölgede yayılmasında kayda değer rol oynamışlardır.<sup>34</sup> Buhârâ tarihini kaleme alan Ebû Bekir en-Nerşahî (ö.348/959), Bağdat'a ilim öğrenmek için giden ve orada Muhammed eş-Şeybânî'den ders alan Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî'nin (ö. 216/831), dönüşünde Buhârâ mescidi içerisinde bir ilim meclisi oluşturduğu, bu sayede hem halka hem de devlet adamlarına nasihat ve önerilerde bulunduğu bilgisini verir.<sup>35</sup> Bu konumuyla onun Hanefî

<sup>32</sup> Madelung, "a.g.m.", s. 35.

<sup>33</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 253.

<sup>34</sup> Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut 1403/1983, s. 184; Ahmet Özel, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>35</sup> Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, s.86-88.

Nerşahî'nin anlattığı şu hikaye Ebû Hafs'ın halk ve devlet adamları nezdindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir: Zamanında Buhârâ emiri olan Muhammed b. Tâlut, bir gün veziri Haşveyh'e –ki vezir de Buhârâ'nın ileri gelenlerindendir– es-Seyyid Ebû Hafs'ı ziyaret etmem gerekiyor dedi. Vezir, 'ona gitmeniz sizin için iyi olmaz, zira önünde bir kelam bile edemezsiniz' dedi. Emir ise 'gitmeliyim' dedi. Bunun üzerine birlikte gittiler, Ebû Hafs o sırada mescitte namaz kılıyordu. Kıldıgı öğle namazının akabinde selam verdiğinde vezir içeriye girdi ve izinleri olursa Emir'in kendisini ziyaret etmek istediğini bildirdi. O da yüzü kibleye dönük ve oturuyor olduğu halde 'olur' dedi. Emir içeri girdi selam verdi, fakat hiçbir söz söyleyemedi. Seyyid, 'talebiniz nedir?' dedi. Emir bütün gücünü sarf etmesine rağmen bir söz bile söyleyemedi. Sonrasında Vezir, Emir'e 'Seyyid Ebû Hafs'ı nasıl buldun?' diye sordu. Emir, 'Dediğin gibi, şaşkın bir vaziyette kaldım, halbuki ben, bir çok kereler Halife'nin huzuruna çıktım ve ona bir çok mesele arz ettim. Halife'nin mehabeti beni söz söyleyemeyecek hale sokmamıştı. Halbuki burada Ebû Hafs'ın heybeti karşısında dilim tutuldu' dedi. (*Târîhu Buhârâ*, s. 87-88).

mezhebinin bölgede yerleşmesine ve güçlenmesine büyük katkısı olduğu açıktır. İbn Haldun'un ünlü hadîs alimi ve Ehl-i Hadîs mensubu İmam Buharî ile tartışanları *Buhârâ Hanefî Kelamcıları* diye nitelemesi o bölgede Hanefî varlığının güçlü göstergesidir.<sup>36</sup> Ebû Şekûr el-Kişşî, Horasan Hanefîleri arasında Ebû Mutî el-Belhî, Ebu Süleyman el-Cüzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Şakîk b. İbrâhîm ve İbrâhîm b. Edhem'i saymakta ve akabinde bunların tamamının Ebû Hanife ve Ca'fer-i Sâdık'ın öğrencileri olduğunu belirtmektedir.<sup>37</sup> III./IX. asırda Horasan ve Maverâünnehir bölgesindeki Hanefî ulema arasında Ashâbü'r-Rey'in görüşlerini yansıtan ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-müteallim* ile *el-Fıkhu'l-ebzat* ve *el-Fıkhu'l-ekber* gibi akide metinlerinin, itikatta temel metinler olarak yaygınlık kazanması yukarıda bahsedilen faaliyetlerin sonucu olarak görülebilir.<sup>38</sup>

### B. Matürîdî Mezhebinin Oluştığı Kültürel Zemin

Bir bölgeye intikal eden bir düşüncenin veya görüşün, bölgenin sosyo-kültürel şartlarına göre şekillenmesi ve yerleşik bir düşünce haline gelmesi için söz konusu şartlara uyum sağlaması kaçınılmazdır. Aksi takdirde yeni düşüncenin, kalıcılığını ve sürdürülebilirliğini sağlaması imkânsızdır. Maverâünnehir bölgesinin kültürel zemininin buraya intikal etmiş olan Hanefîliği etkilemesi ve onu bölgenin sosyo-kültürel yapısı ve şartlarına göre şekil almaya sevk etmesi de tabii bir gelişmedir. Nitekim Hanefî mezhebinin o bölgede Irak bölgesine göre farklı bir pozisyona girdiği, bunun neticesinde de farklı bir mezhep versiyonunun oluştuğu bilinmektedir. Bütün bunları sağlayan yani bölgeye intikal eden Hanefîleri farklı bir duruş almaya ve bölge koşullarına uyum sağlamaya iten bölgenin sosyo-kültürel zeminidir. Bu zemini tespit, oradaki Hanefîlerin duruş ve konumunu tespitinde yardımcı olacaktır. Bunu tespit için öncelikle kadîm, güvenilir ve Hanefîlik bağlamında meseleleri ele alan kaynak veya kaynakları belirlemek gerekir. Sayılan bu üç şartın yanında kaynağın yazılış amacı ve muhtevası

<sup>36</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1102.

<sup>37</sup> Ebû Şekûr el-Kişşî, *Kitâbü't-temhîd fi beyâni't-tevhîd*, s. 246.

<sup>38</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 251; Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usulü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s.5; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, (nşr. Claude Salame), Dimaşk 1990, I, 25; Ebû Muzaffâr el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 184; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", edit. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, s. 125.

da önem arz etmektedir. Konumuz kelamî bir konu olduğuna göre, yararlanacağımız kaynak da öncelikle kelam kitabı olacaktır. Gerçi anılan amaç ve muhteva şeklindeki son şartın bütün kelam kitaplarının ortak özelliği olduğu açıktır. Çünkü genel anlamda bir kelam kitabı, müntesibi bulunduğu itikadî esasları diğer din ve mezheplere karşı savunma ağırlıklı bir muhteva arz eder. Diğer bir ifade ile bir kelam kitabı bütün düşüncelere yer vermek yerine, bulunduğu çevrede var olan veya etkisi bulunan din, mezhep ve felsefî düşünceleri dikkate alır ve kendi inancının onlar karşısındaki pozisyonunu belirlemeyi hedefler; kitabın muhtevası da bu amaç doğrultusunda oluşur. Bu mülahazalarla biz burada Maverâünnehir bölgesinin dinî ve felsefî düşünce zeminini tanımak için yukarıdaki şartları taşıdığını düşündüğümüz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitabü't-tevhîd* adlı eserini esas almanın isabetli olacağını düşündük. Çünkü bütün olarak bu esere baktığımızda Mâtürîdî'nin ele aldığı dinlerin, mezheplerin ve düşüncelerin aşağıda da görülebileceği gibi, o bölgede buldukları veya bölgeye etki ettikleri görülmektedir. Her ne kadar bu dinlerden ve mezheplerden bazıları zaman içinde inkıraz bulmuş olsalar bile, etkilerinin ortadan kalkmasının uzun bir süreci alacağından, söz konusu dinlerin ve mezheplerin İslam'dan sonra da bir ölçüde en azından etkileriyle devam ettiğini düşünmek gerekir. Bu bağlamda öncelikle dinlerden başlamak üzere mezhepler ve felsefî düşünceler şeklinde bir kültürel zemin yoklaması yapılacaktır.

### 1. Dinler

**Seneviye (Ashâbü'l-İsneyn):** Mâtürîdî'nin verdiği bilgiye göre Senevîler, Zulmet ve Nur şeklinde iki ayrı tanrı benimseyenlerdir. Alemin meydana gelmesi ise önceden birbirinden ayrı duran bu Zulmet ile Nur'un birleşmesi (imtizac) ile gerçekleşmiştir. Böylelikle tanrısal bir mahiyet arz eden alem onlara göre ezelîdir. Senevîler, 'birleşme' hususunda, a. karışım zulmetin etkisiyle gerçekleşmiştir, b. zulmetin yayılmasıyla gerçekleşmiştir, c. nurun etkisiyle gerçekleşmiştir şeklinde üç görüş ileri sürmüşlerdir.<sup>39</sup> Ashâbü'l-isneyn, Ehlü't-tesniye gibi farklı kullanımları olan Seneviye, İslam kaynaklarında iki tanrıyı kabul eden Mecûsilik, Maniheizm, Sâbiilik gibi dinler için çerçeve kavram olarak kullanılır. Ancak bu çerçevenin içerisine bazen Sümeniyye ve Berahime gibi Hint dinleri dahil edilirken bazen

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* (nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi), Ankara 2003, s. 57-58.

Mecusîlik bile dışarıda tutulur.<sup>40</sup> İmam Mâtürîdî ise Seneviye çerçevesi içerisine, Mennânîler, Deysânîler, Markûnîler, Sâbiîler ve Mecusîleri dahil eder, Nur ve Zulmeti tanrı kabul etme ve alemin bunların birleşim ve karışımından meydana gelmiş olma ortak paydasında buluştuklarını nakleder.<sup>41</sup> Ancak bu dinler iki tanrı kabul etme noktasında birleşmiş olsalar da, ayrıntı hususlar ve düşünce yapıları itibariyle birbirlerinden oldukça farklıdır. Kaldı ki, Makdisî'nin ve İbnü'n-Nedîm'in Horasan bölgesinde çokça taraftarı bulunan bir mezhep olarak bahsettikleri<sup>42</sup> Markûnîlik, Eski ve Yeni Ahitleri kutsal kitap kabul etmeleri, kilise hiyerarşisini benimsememeleri ve kutsal metinlerin te'viline karşı çıkmaları ile diğer senevî/gnostik düşüncelerden ayrılan bir Hıristiyan mezhebidir.<sup>43</sup> Yukarıda sayılan Mecûsilik dışındaki dinler birbirine yakın zamanlarda ortaya çıkmışlardır. Mennâniyye olarak anılan Maniheizm İbnü'n-Nedîm'in de belirttiği gibi kendisini İncil'de geçen 'Faraklit' olarak takdim eden Mani tarafından Hıristiyanlık ile Mecusîliğin sentezinden oluşturulmuş, nur-zulmet ikiliğini esas alan ve Hint, Çin, Horasan üçgeninde gelişip yayılmış bulunan bir dindir. Bîrûnî, Semerkand'da Maniheizm'e inanan bir grubun kendilerine Sâbiîler ismini verdiğinden de söz eder.<sup>44</sup> Deysâniyye ise Markûnîlikten yaklaşık 30 yıl sonra İbn Deysân tarafından tesis edilmiş olan bir dindir.<sup>45</sup> Ömer en-Neseî, V./XI. asırda Semerkand'da önemli ölçüde Mecusînin bulunduğu bilgisini verir. Yine onun verdiği bilgilere göre Müslümanların fethinden önce Buhârâ'da da Mecusîler bulunmaktaydı.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, Paris 1899 baskısından ofset, IV, 24; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 78-93; Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü fırakî'l-Müslümin ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 121-122; Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 73-74.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 236-268.

<sup>42</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, IV, 46; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 412.

<sup>43</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye*, s. 63-64; Bülent Şenay, *İlk Rafizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*, Bursa 2003, s. 87-89.

<sup>44</sup> Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâkiye* (nşr. Perviz Azkaei), Tahran 2001, s. 254; Çağfer Karadaş, "Me'mun ve Harranlılar", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa 2006, s. 396.

<sup>45</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 399-400.

<sup>46</sup> Ebû Ahmed Abdullah b. Ali el-Kedîni (ö. 483/) döneminde uzun süreli bir kuraklıktan dolayı halk ile çıktığı bir yağmur duasının sonunda "Şu Allah düşmanı Mecusî lere karşı bizi mehcup etme Ya Rabbi" diye dua etmesi o dönemdeki Mecusî varlığını göstermesi bakımından önemlidir. (Ömer en-Neseî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand* (nşr. Nazar Muhammed el-Faryâbî), el-Mektebetü'l-Kevser 1412/1991, s. 215-216). Ayrıca Buhârâ'lı alimlerden Abdullah b. Abdîye b. Nadr b. Huştiyar'ın dedesi olan Huştiyar'ın Mecusî

**Sümeniyye (Budizm):** Dehriyye'nin bir kolu saydığı Sümeniyye hakkında Mâtürîdî, onların nesnelere ezeliyetlerini savunduklarını ve buradan hareketle alemin kendilerinde herhangi bir güç ve kudret bulunmayan ancak ezeli olan nesnelere birleşmesi ile meydana geldiği inancında olduklarını nakleder.<sup>47</sup> Halbuki Sümeniyye, tanrısız din olarak anılan Budizm'den başkası değildir. İslam kaynakları Budizm'i genellikle bu isimle anarlar. Aslında Mâtürîdî'nin verdiği bilgiler, diğer kaynaklarda verilen bilgilerle çelişmemektedir.<sup>48</sup> İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre, peygamberleri Budasef/Bodisattva olan Sümeniyye Müslümanların fethinden önce Maveraünnehir bölgesi halkının çoğunluğunun müntesibi olduğu bir dindir.<sup>49</sup>

**Yahudîlik:** Bölgenin belki de dünyanın yaşayan en eski dinlerinden ve değişik zamanlarda gerçekleşen sürgünlerle sadece Filistin'de değil neredeyse Ortadoğu'nun tamamında temsil edilmekteydi. Sözelimi Hicaz bölgesinde Yesrib (Medine), Fedek, Vadi'l-Kura ve Hayber'de Yahudi nüfus bulunmaktaydı.<sup>50</sup> Öte yandan İslam coğrafyasında başta Bağdat olmak üzere ülkenin bir çok bölgesinde bu dine mensup olanlar hem ticarî hem de îmar alanında etkinlik gösteriyorlardı. Mâtürîdî Mezhebinin teşekkül döneminde İsfahan, Hemedan, Rey ve Deylem gibi şehirlerde Yahudi nüfusun bulunduğu, hatta İsfahan'ın bir bölgesinin 'Yahûdiyye' veya 'Yahudi İsfahan' diye isimlendirildiği zikredilmekte ve Mâtürîdî'nin yaşadığı şehir olan Semerkand'da da Yahudi nüfusun varlığından söz edilmektedir.<sup>51</sup>

**Hıristiyanlık:** İslam coğrafyasında diğer dinlere göre en kalabalık müntesibi bulunan dindir. Araplardan Yunanlılara birçok bağlısı bulunmakta olup dönemin güçlü devleti Bizans'ın da resmi dini konumundadır. Ancak temelde doğu ve batı kiliselerine ayrılmakla birlikte özellikle Ortadoğu'da çoğunlukla Melkitlik, Nasturîlik, Yakubîlik mezhepleri ile temsil edilmek-

alimi iken Müslüman olmasından bahsedilmesi Buhârâ'da da Mecusî varlığını göstermesi bakımından önemlidir. (a.e., s. 201).

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 232-233.

<sup>48</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, IV, 9; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 89; Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, s. 75.

<sup>49</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 419.

<sup>50</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1975, s. 24.

<sup>51</sup> Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 24; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 388, 400; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 231-232.

tedir.<sup>52</sup> Araplardan Hıristiyan olanlar, Suriye sınırındaki Bizans himayesinde bulunan ve Yakubîlik mezhebini benimseyen Gassanîler ile Nasturîlik mezhebini benimsemiş olan İranlıların himayesindeki Hire emirliğidir.<sup>53</sup> Hz. Peygamberle görüşen Necran Hıristiyanların Yakubî olduğunu Mukâtil b. Süleymân bildirir.<sup>54</sup> Ünlü araştırmacı Barthold, Orta Asya'da Hıristiyanlığın varlığından söz eder, hatta Hıristiyan olmuş Türklerin bulunduğunu ileri sürer.<sup>55</sup> Makdisî, İsfahan'da Yahudilerden az da olsa Hıristiyanların bulunduğunu bildirir.<sup>56</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hıristiyanların inançlarına özellikle Hz. İsa ile ilgili görüşlerine çok geniş bir yer ayırır.<sup>57</sup>

## 2. Mezhepler

Maveraünnehir'de Sünnî mezheplerden, Küllâbiye ve Eş'ariye gibi itikadî olanların yanı sıra Şâfiî ve Zâhirî gibi amelî mezheplerin de bulunduğu çeşitli kaynaklarda geçmektedir.<sup>58</sup> Bu bilgiler daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak ancak burada ilk planda Sünnîlik dışında görülen mezheplere yer verilecektir.

**Mürctie:** 'Ehlü'l-ircâ' da denilen mürctie'nin genel çerçevesi konusunda fırak edebiyatçıları bir ölçüde birleşseler de, muhtevası hususunda uzlaşmadıkları görülür. Sözelimi Mâtürîdî'nin çağdaşı Hanefî alimlerinden Ebû Mutî' en-Nesefî (318/930), Mürctie için Müşebbihe'den müfrit lafızcular olan Haşviyye'ye, oradan Ehl-i Hadîsi ifade eden Eseriyye'ye kadar geniş bir çerçeve çizer.<sup>59</sup> Öte yandan bazı fırak edebiyatçıları Ebu Hanife ve

<sup>52</sup> Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 23; Bâkılânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 101-102; Tarihçi Makdisî, bu mezheplerin yanı sıra, Bürziâniyye, Markûniyye ve Fûliyye adlı mezhepleri de sayar. (*Kitâbü'l-bed' ve't-târih*, IV, 46; ayr. bk. Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerine Bir Araştırma*, (U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi) Bursa 1995, s. 175.)

<sup>53</sup> J. Spencer Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Lebanon 1990, s. 171, 178; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 17.

<sup>54</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 1423/2003, s. 288-289, 313.

<sup>55</sup> bk. Barthold, "Ortaasya'da Moğol İstilasına Kadar Hıristiyanlık", *Türkiyat Mecmuası*, c. 1, İstanbul 1925, s. 47-100.

<sup>56</sup> Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 394.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 332-340.

<sup>58</sup> Narşahî, *a.g.e.*, s. 18; Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 2-3; Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 329.

<sup>59</sup> Ebû Mutî en-Nesefî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-Bid'a* (nşr. Marie Bernand), *Annales Islamologiques*, XVI (1980), s. 62, 114-124.

takipçilerini bu kapsamda değerlendirir.<sup>60</sup> İbn Hazm ise Neccâriyye ve Kerrâmîyye'nin yanı sıra Eş'arîleri de Mürctie'den sayar. Başta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere, Bâkılânî, Simnânî ve İbn Furek'in isimlerine yer verir; İbn Küllâb el-Basrî'yi de bunlara dahil eder.<sup>61</sup> V. Yüzyıl Hanefî alimlerinden Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî ise, Kaderiyye'den Şia'ya oradan Haricîlere kadar Mürctie çerçevesini genişletir.<sup>62</sup> Mâtürîdî özellikle 'mürctie' kelimesinin kapsamının muğlaklığından şikayet eder. Çünkü bu muğlaklık ırcayı yerenleri de içine alan bir belirsizliği doğurmaktadır. Sözelimi 'irca'nın kelime anlamı dikkate alındığında, bu konuda yeric bir tavır içerisinde yer alan Haşviyye'nin ve Mu'tezile'nin de irca kapsamı içerisine girmesi kaçınılmazdır. Ancak Mâtürîdî, Mürctî tanımını için "günah'tan doğan sorumluluğun Allah'a bırakılması veya ahirette gerçekleşecek hesap anına ertelenmesi" şeklindeki genel kabulü doğru bulmakla birlikte yukarıda sıralanan çekincelerinin de altını çizer.<sup>63</sup> Aslında Mâtürîdî'nin işaret ettiği bu husus, başta ifade ettiğimiz genel çerçevenin dışında değildir. Fakat Mürctie kapsamında değerlendirilen kişi veya gruplara bakıldığında bu ortak noktanın göz ardı edildiği de bir gerçektir. Ebû Hanife'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği mektupta da görüleceği gibi<sup>64</sup> 'mürctie' kavramının bir dönem 'yafta' şeklinde kullanıldığı da bir gerçektir. Nitekim Şehristanî bu duruma dikkat çekmekte, Ebû Hanife'ye Mürctie denmesine karşı hayretini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Muhalif olması dolayısıyla Mürctîlikle itham edilenler dışarı çıkarıldığında, Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî'nin ifadesine göre Mürctie mezhebi sayısal olarak o dönemde az sayıda insan tarafından temsil edilmektedir.<sup>66</sup> Ancak Ebû'l-Yüsr bunlar hakkında bilgi vermediği gibi bu kişilerin kendilerini Mürctî kabul edip etmedikleri hakkında da bir açıklamada bulunmaz. Bunun üzerinde durmamızın nedeni, "Acaba Ebû'l-Yüsr'ün Mürctî dediği kişiler, bizzat kendileri bu mezhebe mensup olduklarını kabul ediyorlar mı?" sorusunun cevabını net olarak almak içindir. Çünkü Mürctî olduğunu dile getiren ve onu gerçek anlamda temsil eden bir mezhep mensubunun

<sup>60</sup> el-Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 20-21.

<sup>61</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV. 2004-227.

<sup>62</sup> Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 252.

<sup>63</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 613-618.

<sup>64</sup> Ebû Hanife, *Risâle ilâ Usman el-Bettî* (Mustafa Öz, *İmâm A'zam'ın Beş Eseri* içerisinde), İstanbul 1981, s. 65-70.

<sup>65</sup> Şehristanî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, I, 164.

<sup>66</sup> Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 242.

olduğu da henüz tespit edilebilmiş değildir. Nitekim Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin de haklı olarak belirttiği gibi kime 'Mürciî' denileceği oldukça muğlaktır ve bu konuya girildiğinde son derece kaygan ve karanlık bir zemin söz konusudur. Bu yüzden o, iman ile ameli ayrı değerlendirenlerin bu isimle anılmasını yanlış bulduğu gibi, kelimenin 'te'hir' anlamından hareketle herhangi bir dinî sorumluluğu geciktirenlerin veya bu tür bir teorik düşünce içerisinde olanların, mevhum olan bu gruba mensup gösterilmesini hata olarak görmektedir. Sözgelimi ilk dönem fırak müellifi Malatî'nin kitabında bir biriyle çelişen birçok Mürciî tanımlaması ve tasviri söz konusudur. Aşağıdaki şu metni örnek olarak ele alalım:

"(Mürcie'den söz ederek) Bunların sözleri kabul edilemez ve akıl dışıdır. Nitekim onlardan olanlar şöyle derler: Allah bir ve Muhammed onun elçisidir diyen, Allah'ın haram kıldığını haram, helal kıldığını helal sayan kişi, zina da etse, hırsızlık da yapsa, adam da öldürse, içki de içse, masum bir kadına iftirada da bulunsa; namaz, zekat orucu terk etse de cennete girer. Eğer günahını ikrar edip, tövbeye yönelmişse, büyük günahı işlemek, farzları terk etmek ve kötü fiillerde bulunmak ona zarar vermez. Eğer bütün bunları helal sayarak işlese bu takdirde kafir ve müşrik olur; iman dairesinden çıkar ceहनemliklerden olur. İman ne artar ne eksilir; meleklerin, peygamberlerin, milletlerin, alimlerin ve cahillerin imanı birdir; kesinlikle üzerine bir ekleme de bulunulması söz konusu değildir."<sup>67</sup>

Bu metin örneğin koyu bir Hanefî olan Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı kitabında geçen şu metinle karşılaştırıldığında onun da Mürciî olarak nitelenmesi gerekir:

"Mü'min, imanın mecaz değil hakiki olduğunu bilmesi gerekir... Bir kimse zina etse, bir müslümanı haksız yere öldürse, şarap içse, hatta lütülik fiilini işlese, bir müslümanın malına el koysa, namaz kılmasa veya benzeri bir fiilde bulunsa imanı geçerlidir."<sup>68</sup>

Halbuki Hakîm es-Semerkandî aynı kitapta özellikle iman konusunda Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Mürcie mezheplerinin görüşlerini tek tek sayıp reddettikten sonra "İman dil ile ikrar kalp ile tasdiktir" ifadesi ile kendi görüşünü ortaya koyar.<sup>69</sup>

Bu tür yaklaşım kişilerin kendi arzu, irade ve kasıtlarını tamamen göz ardı ederek benzerlikten hareketle onları bir mezhebe mensup saymak anlamına gelir. Kaldı ki, Malatî'nin aynı kitabının sonlarına doğru Mürcie

mezhebinin, yukarıda verilen bilgilerden farklı bir şekilde ayrıca konu edilmesi de oldukça anlamlıdır.<sup>70</sup> Aslında Malatî örneği, o dönem insanların bu konuda kafalarının ne kadar karışık olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bir kişinin birbirinden farklı hatta zıt mezhepler içerisinde gösterilmesi bu karışıklığın belgesidir. Sözgelimi, ilk devir müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman için, bir fırak yazarı Mürcie derken<sup>71</sup>, bir diğeri Müşebbihe demekte<sup>72</sup>, bir başkası ise Malik b. Enes gibi selef çizgisinde olduğundan<sup>73</sup> bahsetmektedir. Öte yandan Mu'tezile mezhebine mensup Ka'bî "onun (Mukâtil) küfür dışındaki bütün günahların bağışlanacağı görüşünde olduğunu, halbuki Mürcie'nin böyle bir kesinlikten kaçındığını" gerekçe göstererek Mürcie mensupları arasında sayılmasına karşı çıkar.<sup>74</sup> Mukâtil b. Süleyman'ı Mürcie'den sayan Şehristanî, Mürcie konusunda hem kavramsal ölçekte hem de mensupları açısından ciddi bir karmaşanın olduğuna dikkat çeker.<sup>75</sup> Makdisî'nin "Ehl-i Hadîse göre Mürcie, imanı amelden ayıran; Kerrâmiye'ye göre, farz amelleri nefyeden; Me'mûniye'ye göre, iman konusunda çekimser davranan; Kelamcılara göre ise, büyük günah işleyen hakkında görüş belirtmeyen ve bunlar için iki menzilde bir menzili öngörmeyendir" şeklindeki ifadeleri, Mürcie kavramına yüklenen anlamın mezheplere göre ne kadar farklılık arz ettiğini açıkça göstermesi bakımından önemlidir.<sup>76</sup> Her ne kadar Mürcie mezhebine mensup bir kişinin varlığı tespit olunmasa bile, bu konudaki tartışmaların oluşan mezheplerin fikrî şekillenmesinde katkısı olacağı da açıktır. Bu anlamda Mâtürîdî mezhebinin oluşumunda da Mürciîlikle ilgili tartışmaların etkisinin olması mümkündür.

**Mu'tezile:** Ehlü'l-İ'tizâl şeklinde de isimlendirilen Mu'tezile, Maverâünnehir bölgesinde hem fikirleri ile hem de takipçileri ile çok iyi bilinmektedir. *Kitabü't-tevhid*'de Mu'tezile'ye yapılan çok sayıda atıf bunun birinci elden delilidir. Öte yandan Ebu Yüsr el-Bezdevî, Sâmanîler zamanında Buhârâ'da Mu'tezile mezhebinin yaygın olduğunu hatta bir

<sup>67</sup> Ebû Hüseyin Malatî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), Bağdat 1388/1968, s. 43.

<sup>68</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul ts., Mektebetü Yâsîn, s. 60.

<sup>69</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s. 64-65.

<sup>70</sup> Malatî, *a.g.e.*, s. 146-156.

<sup>71</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 151; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 168.

<sup>72</sup> Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 20.

<sup>73</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 119.

<sup>74</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, s. 34.

<sup>75</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'nk-nihal*, I, 161-162, 168.

<sup>76</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 38.

vezirin bu mezhebe eğiliminin bulunduğunu ve Sünnîlere baskı uygulandığını bildirir. Verilen bilgiye göre daha sonra emir Sünnîler tarafına geçmiş ve Mu'tezile mensuplarını Buhârâ'dan çıkarmıştır.<sup>77</sup> Ancak o bölgede Mu'tezile'nin bu kadar güçlü olduğunu söylemek oldukça zordur. Ebü'l-Yüsr'ün vermiş olduğu bilgiler kısa bir dönem için geçerli olabilir, çünkü aynı dönem müelliflerinin verdiği bilgilere bakıldığında bölgede uzun süreli ve etkili bir Mu'tezile varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Sözelimi o dönem coğrafyacılarından Makdisî, Semerkant'tan 'sünnî vesîk=sağlam sünnî' ve 'Ehlü Cemaat ve Sünnet' şeklinde söz eder.<sup>78</sup> Ancak özellikle Horasan'ın önemli kentlerinden olan Belh'te son zamanlarını geçiren ve Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup Ka'bî'nin, Maverünnehir bölgesini gezdiği ve fikirlerinin propagandasını yaptığı ve bazı çevreler üzerinde etkili olduğu da bilinmektedir.<sup>79</sup> Mâtürîdî'nin, kitabında Mu'tezile mensupları içerisinde en çok Ka'bî'ye atıfta bulunması da bu tespiti doğrulamaktadır. Ancak Ka'bî'nin etkisinin de sınırlı bir zaman süresi için geçerli olma ihtimali akla daha yatkın görünmektedir. Ancak Maveräünnehir bölgesinin çevresinde yer alan bölgelerde bir Mu'tezile ağırlığı da yadsınmayacak bir gerçektir. Sözelimi Malatî, Mu'tezile mezhebi mensubunun olmadığı yerde bulunmadığını belirttiikten sonra Ehvâz, Saymera, Cehram ve Herat bölgelerinde Mu'tezile'in hâkim durumda olduğunu nakleder<sup>80</sup>; ünlü coğrafyacı Makdisî ise, Horasan kentlerinden olan Nişabur'da Mu'tezile'nin hâkim mezhep olmaktan çıktığını, çünkü o bölgede üstünlüğü Şiîlerin ve Kerrâmîlerin aldığını, Kunder'in ise Kaderî olduğunu bildirir.<sup>81</sup> Harezmi bölgesinde ise, Mu'tezile'nin baskın konumda olduğu hatta bu bölgedeki etkisinin Moğol istilasına kadar sürdürdüğü bilinmektedir.<sup>82</sup> Mâtürîdî, Mu'tezile ile Kaderiyeyi aynı mezhep olarak saymaktadır. Ebû Mutî en-Nesefî'nin de Kaderiyeyi geniş çerçevede yani üst mezhep ismi

<sup>77</sup> Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 191-192.

<sup>78</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 278.

<sup>79</sup> Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyanamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 9., İstanbul 2003, s. 56-57.

<sup>80</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 40.

<sup>81</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 323.

<sup>82</sup> Fahreddin er-Râzi, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 48; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1978, s. 282; Wilfred Madelung, "The Spread of Maturidism and Turks", (*Religious Schools and Sects in Medieval Islam* içinde), London 1985, s.39-40.

Mu'tezile'yi ise onun alt başlığı olarak tasnif ettiği görülmektedir.<sup>83</sup> Zaten Makdisî, Kaderiye'nin Mutezile tarafından içerilerek eritildiğini iddia eder.<sup>84</sup>

**Cebriyye:** Mâtürîdî bunların sayılarının çok olmadığını ifade etmekle<sup>85</sup> birlikte görüşlerini uzunca değerlendirmeye aldığı görülür. Çünkü 'cebriyye' sistematik ve kurumsal bir fırkanın ismi olmaktan çok, zaman zaman insanların kapılıp gittikleri tefrit kabilinden görüşler bütünüdür. Mensupları azdır derken de, Mâtürîdî kuvvetle muhtemeldir ki, bu duruma da işaret etmektedir. Bu karışıklığa dikkat çeken Şehrîstânî, Neccâriyye ve Dırrariyye'nin yanı sıra Küllâbiyye ve Eş'ariyye'nin de cebr grubundan sayıldığını dile getirir. Örneğin, Zeydî ve Mu'tezilî olan İbnü'l-Murtaza, Nişabur'da ilk defa Tâhirîler zamanında ortaya çıktığını iddia ettiği Cebriyye'nin önde gelenleri arasında görüşleri birbirinden çok uzak olan Hafsu'l-Ferd, Burgûs, Muhammed b. İsa, Neccâr ve Dırrâr'ın yanı sıra İbn Küllâb'ın öğrencisi ve takipçisi olan Kalânîsî'yi de sayar.<sup>86</sup> Allah'ın sıfatlarını iptal etmekle nitelenen ve Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olduğu iddiasını ilk dile getiren Cehm b. Safvân'a nispet edilen bazen Kaderiye bazen de Cebriyye içerisinde değerlendirilen Cehmiyye de özellikle Horasan başta olmak üzere bölge üzerinde etkili mezheplerdendir.<sup>87</sup> Sözelimi IV./X. asırda Tirmizî şehrinin çoğunun bu mezhebe mensup olduğu nakledilmektedir.<sup>88</sup> Makdisî'nin verdiği bilgiye göre cebr grubundan sayılan Neccâriyye'nin, Cürcan'da ve Taberistan dağlarında oldukça fazla sayıda mensubu bulunmaktaydı.<sup>89</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bu mezhep mensuplarını Hüseyin en-Neccâr'ın kendi ismine nispetle 'Hüseyniyye' şeklinde verir ve Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi cebr taraftarı olmadıklarını iddia

<sup>83</sup> Ebû Mutî en-Nesefî, *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-bid'a*, s. 61, 87, 88.

<sup>84</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 37.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 360.

<sup>86</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, s. 24.

<sup>87</sup> Malatî, *a.g.e.*, s. 99.

<sup>88</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 323

<sup>89</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 365

eder.<sup>90</sup> Öte yandan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de iman konusunda Neccariyye'yi Mürcie grubu içerisinde değerlendirir.<sup>91</sup>

**Şia:** Maverâünnahir bölgesinde Şiî varlığına dair ciddi bir bilgi bulunmamakla birlikte, o bölgeye yakın olan İran coğrafyasında kaydedilir derecede Şiî varlığından söz etmek mümkündür. Sözelimi, İbn İshak'ın tarihinde İsfahan'da Sünnî-Şiî çatışmasından bahsetmesi, şehirde Şiî varlığını gösterir.<sup>92</sup> Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Cürcan ve Taberistan dağlarında Şiîler bulunmaktaydı<sup>93</sup> ve Horasan bölgesinde Mu'tezile'ye üstünlük kurmaya başlamışlardı.<sup>94</sup> Malatî ise özellikle İmamiyye'nin bir grubunu 'ehl-i Kum' olarak nitelendirir ki, bu da İran coğrafyasında yer alan Kum kentinde Şiîlerin çoğunluğu oluşturduğu kanaatini uyandırmaktadır. Şam bölgesinde bulunan Rakka ise çoğunluk itibarıyla Şiîdir. VI./X. asrın başlarında tarih sahnesine çıkan Büveyhîlerin Şiîliği destekleyen bir politika güttükleri tarihi verilerden anlaşılmaktadır. Sözelimi, Bağdat'a fiilen hakim olan Büveyhî sultanlarından Muizzüddeve Ahmed'in (334-356/945-967) Bağdat camii'nin duvarına 351/962 tarihinde bir Şiî bildiri astırması ve takip eden yıllarda Sünnîler üzerinde baskı kuran bir politika gütmeye kayda değerdir. Nitekim bu yüzden Bağdat'ta çatışma boyutuna varan ciddi anlamda bir Sünnî-Şiî gerilimi yaşanmıştır.<sup>95</sup> Bu devletin Irak ve İran coğrafyasının büyük bir kısmını elinde bulundurması ile Şiîlik en azından hakim olduğu bölgelerde ciddi ilerlemeler kat etti. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, o dönemde Şiîliğin birbiri ile mücadele içerisinde olan çok parçalı bir yapıya sahip olduğudur. Sözelimi, İbn İshak, IV./X. asırda Medine'de Alevîler ile Ca'ferîler arasında; daha sonraki yıllarda ise Ca'ferî, Hasanî ve Hüseyinîler arasında çatışma boyutuna varan gerilimlerden söz eder.<sup>96</sup> Nitekim Malatî'nin ve Harizmî'nin Şia mezhepleri hakkında verdiği bilgilerin de oldukça karışık olması, o dönem Şiîliğinin ne derece karmaşık

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 512-513.

<sup>91</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 135-137.

<sup>92</sup> İbn İshâk, a.g.e., VIII, 517.

<sup>93</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 365.

<sup>94</sup> Makdisî el-Beşşarî, a.g.e., s. 323. (Şehristanî, Şiîliğin, Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de, oğlu Yahya'nın da Horasan'ın Cüzcan kentinde öldürüldükten sonra Nâsır Utruş liderliğinde Horasan'da ortaya çıktığı ve oradan da Deylem'e intikal ettiği bilgisini verir. *el-Milel ve'n-nihal*, I, 182-183).

<sup>95</sup> İbn İshâk, a.g.e., VIII, 542-543, 549.

<sup>96</sup> İbn İshâk, a.g.e., VII, 335-336, 397.

bir görüntü verdiğini sergilemesi açısından önemlidir.<sup>97</sup> Sünnîlerin Şiîlere yaklaşımının farklı olduğunu göstermesi bakımından Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin 'şii-rafizî' ayrımı dikkat çekicidir. Ona göre sahabenin bir kısmını diğerlerinden daha çok seven (tevellâ) kimseler şii; buna karşılık sahabenin bir kısmına karşı düşmanlık gösteren (tebberrâ) kimseler ise 'rafizî'dir.<sup>98</sup> Hatta o bölgede Hz. Ali'in soyundan gelen kimselerin (alevî) bulunduğunu V./XI. asırda yapılan bir yağmur duasında onların vesile kılınmasından öğreniyoruz.<sup>99</sup>

**Bâtınîlik:** Genelde Bâtinî düşüncenin özelde Bâtınîlik mezhebinin menşei ve ortaya çıkışı konusunda farklı fikirler bulunmakla birlikte<sup>100</sup> mezhepler tarihi araştırmacıları umumiyetle bu fikrin İslâm dünyasında ortaya çıkışını III.(IX.) yüzyılın başlangıcı olarak gösterirler. Irak'ta Bâtiniyye, Karamita ve Mazdekiyye; Horasan'da ise Ta'limiyye ve Mülhîde isimleri ile bilinen<sup>101</sup> Bâtinîliğin ilk kurucusunun Mecûsî kökenli Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh el-Ahvezî olduğu ve ilk davetini Huzistan ve Cebel bölgesinde yaptığı ileri sürülür. Kaddâh'ın ölümünden sonra oğlu Ahmed, daha sonra da Karmatîler koluna isim olacak olan Hamdun Karmat görevi devralmış ve çalışmaları ile mezhebi oldukça genişletmiştir.<sup>102</sup> Bâtinîlerin ortaya çıkışında Emevî idarecilerinin ırkçı politikalarının etkisi de oldukça yüksektir. Zamanla gelişen ve taraftarlarının artmasıyla güçlenen Bâtinîler, Bahreyn'de Karmatîler (281/894-361/972), Mısır'da ise Fâtımîler (297/909-567/1171) devletlerini kurmuşlardır. Özellikle Fâtımîler etkili ve yayılcı

<sup>97</sup> Malatî, a.g.e., s. 17-35; Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 21-23.

<sup>98</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ebbat*, Tokyo 1995, s. 49-50.

<sup>99</sup> Ömer en-Neseî, *el-Kand*, s. 216.

<sup>100</sup> Bâtinî düşüncenin menşei konusunda bir çok görüş vardır: Bâtinî yazarlara göre bu görüş, Cafer es-Sadık tarafından başlatılmış ve onun oğlu İsmail tarafından devam ettirilmiştir. (Avni İlhan, "Bâtiniyye", *İslâm Ansiklopedisi DİA*, İstanbul 1992, V, 191), Sünnî ve Mu'tezilî müelliflere göre bu görüşün menşei Mecûsîlik, Sâbiîlik ve Yahudîlik din ve kültürleridir. (Abdulkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1411/1990, s. 284-285; İsfarayîni, *et-Tabsîr fi'din*, Kahire 1940, s. 84; Avni İlhan, a.g.m. V, 191), Şehristanî, bunların felsefenin bazı ilkelerini kendi itikadlarına monte ettiklerini belirtir. (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 229); *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965 Çağdaş bazı araştırmacılara göre ise bu görüşün kaynağı Yeni Eflatunculuk ve Yeni Platonculuk gibi gnostik felsefi akımlardır. (Cihangir Gener, *Ezoterik-Bâtinî Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1994, s. 73; Avni İlhan, a.g.m., V, 191).

<sup>101</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 229.

<sup>102</sup> Abdulkâhîr el-Bağdadî, a.g.e., s. 384; İsfarayîni, a.g.e., s. 83; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 96.

politikaları sayesinde kısa sürede bütün Kuzey Afrika'nın yanı sıra, Suriye, Filistin ve Arap yarımadasının ekseriyetini hakimiyetleri altına almışlardır.<sup>103</sup> Fâtîmî halifesi el-Mustansır'ın ölümü üzerine oğulları Nizar ve el-Mustalî'nin taraftarları Nizarîler ve Mustalîler olarak ikiye bölündüler. Bunlardan daha aktif ve aşırı olanları Suriye ve İran Mustalîlerini diğer bir ifade ile Sünnî'lerin "Haşşaşın" dedikleri Hasan Sabbah'ın başını çektiği Alamut kalesi merkezli grubu oluşturdu.<sup>104</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, özellikle Bâtınîlerin Allah telakkilerini eleştirir ve felsefecilerle aralarındaki benzerliklere dikkat çeker.<sup>105</sup> Nitekim Zeydiyye mezhebine mensup olan İbnü'l-Murtazâ bu mezhebi en tehlikeli mühlit fırkalardan saymakta ve mezhep ilkelerinin felsefeye dayandığını ileri sürmektedir.<sup>106</sup> Ömer en-Nesefî Bâtînî gruplardan Karamita'nın IV. asırda faaliyet gösterdiklerini dile getirir ve onlarla Ebû Ya'lâ et-Temîmî (ö. 346/957) arasındaki olayı nakleder.<sup>107</sup>

**Haşviyye:** Bu ismi lafızca yaklaşım içerisinde olan gruplara özellikle Mu'tezile başta olmak üzere kelamcılar tarafından verilen isim olarak değerlendirmek uygun olsa gerektir.<sup>108</sup> Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mu'tezile'nin Eh-i Sünnet'e böyle bir yakıştırmada bulunduğu dikkat çeker.<sup>109</sup> Hanbelîler ve Ehl-i Hadîs genellikle Haşviyye içerisinde sayılır.<sup>110</sup> Ancak te'viliden kaçınan Malik b. Enes, Mukâtil b. Süleyman, Ahmed b. Hanbel ve Davûd ez-Zâhirî'nin bunların dışında tutulması gerektiğini savunan Şehristânî, Haşviyye'yi Eş'arî'den naklen teşbihe giden Ehl-i Hadîs grubu olarak nitelendirirken, Mu'tezile mezhebine mensup Ka'bî'nin bu grubu 'Allah'ın dünya'da görülmesini savunanlar' olarak nitelediği bilgisini

<sup>103</sup> Bosworth, a.g.e., 59-62.

<sup>104</sup> İbnü'l-Adîm, a.g.e., s. 59, 79, 85, 134; Rıza Nur, *Türk Tarihi*, İstanbul 1342-1924, III, 35; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi*, s. 229).

<sup>105</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 149; ayr. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 229.

<sup>106</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 96.

<sup>107</sup> Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 305-306.

<sup>108</sup> Mu'tezilî-Zeydî alim İbnü'l-Murtazâ Haşviyye'yi şöyle tanımlar: Onlar, Allah Rasulünün haberleri içerisinde zındıkların içini doldurduğu hadisleri rivayet ederler, öylece benimserler ve te'vil etmezler. Kendilerini Ashabü'l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak nitelerler. Aslında onların tek ve müstakil bir mezhebi yoktur. Cebr, teşbih ve tecsimde ittifak etmişlerdir... bk. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 114.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 506-507.

<sup>110</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 114-115.

verir.<sup>111</sup> Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, Haşviyye diye isimlendirilenlerin başta Hadîs Ehli olmak üzere büyük ölçüde Sünnî kesim olduğu açıktır.

**Havâric:** Sıffin harbi esnasında Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan gruba verilen isim olan Haricîler, Doğu İslam coğrafyasında özellikle Sicistan ve Herat Bölgesinde yoğun olarak bulunmaktadır.<sup>112</sup>

**Kerrâmiyye:** Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm'a nispet edilen Kerrâmiyye, sıfatları kabul etme görüşünde Sünnî kesime paralel düşmekle birlikte, teşbihe giden ifade ve inançları ile onlardan ayrılmaktadır.<sup>113</sup> Bundan dolayı olsa gerek Harizmî, bu mezhebi, Küllâbîler ve Eş'arîlerle birlikte Müşebbihe grubu içerisinde anar.<sup>114</sup> İslam coğrafyasında III./IX. ve IV./X. asırlarda Kerrâmîler, Cürcan ve Taberistan dağlarında çoğunluğu oluşturdu; Horasan bölgesinde Mu'tezile'ye üstünlük sağladılar.<sup>115</sup> Herat'ta tabiiileri bulunan Kerrâmîlerin, Fergana, Huttel, Cüzcan, Mervrûz ve Semerkant'ta hankâh/medreseleri bulunur.<sup>116</sup> Kerrâmîler amelî hususlarda Ebû Hanife mezhebine mensupturlar.<sup>117</sup> Ancak Maverâünnehir Hanefî ulemasının Kerrâmiyye'ye pek iyi bakmadığı Mâtürîdî kaynaklarda geçmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin ikinci tabakadan saydığı Ebû Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî'nin (ö. 268/881) daha III. yüzyılda Kerrâmîlere reddiye yazması bunun göstergesidir.<sup>118</sup> Zaten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de, onların Mürcie'ye yakın taraflarını oluşturan 'imanı ikrardan ibaret saymalarını' eleştirir.<sup>119</sup> Bununla birlikte onlar, hüsün-kubuh ve Allah'ın akılla bilinebileceği konularındaki görüşleri itibariyle Mâtürîdîlere yakın görünmektedirler.<sup>120</sup> Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin dedelerinden

<sup>111</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 120.

<sup>112</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 323.

<sup>113</sup> bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 124-130.

<sup>114</sup> Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, s. 20.

<sup>115</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 323; İbn Murtazâ, *Kitâbü'l-münye ve'l-emel*, s. 34.

<sup>116</sup> Makdisî el-Beşşarî, a.g.e., s. 323; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204; Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 186.

<sup>117</sup> Makdisî el-Beşşarî, a.g.e., s. 365; Seyyid Şerîf Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1311, s. 294.

<sup>118</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 357.

<sup>119</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 601-610.

<sup>120</sup> Şehristânî bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Bütün Kerrâmî gruplar, şeriattan önce aklın hüsün ve kubuh kavrayabileceği, Mu'tezile'de olduğu gibi akılla Allah'ın bilinmesi-



ve Maverâünnahir Hanefî alimlerinden Ebû Mutî el-Nesefî Kerrâmiye'den bahsetmez. Onun bu sükûtu ya Kerrâmîleri Ehl-i Sünnet dışı saymamasından ya da kendisinin de bu mezhebe mensup olmasından kaynaklanabilir. Buna karşılık IV. asır coğrafyacılarından Makdisî, açıkça Kerramiler'in Hanefî mezhebine mensup, zühd ve ibadet tarafları güçlü Sünnîler olduğunu dile getirir.<sup>121</sup>

Bunların yanı sıra Mâtürîdîliğin çıktığı Maverâünnahir bölgesinde Neccâriye fırkasının da bulunduğu bilinmektedir. Kerrâmiye gibi Hanefî mezhebine yakın olan Neccârîlerin imamı Hüseyin en-Neccâr, İmam Yûsuf'un öğrencisi olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den ilim öğrenmiştir.<sup>122</sup>

### 3. Felsefî Düşünceler

İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* adlı eserinde ashâbü't-tabâi', ashâbü'n-nücûm (müneccime), ashâbü'l-heyûlâ, dehriyye (ehlü'd-dehr), hukema (Felâsife) adlı felsefî gruplardan bahseder. Bu isimlerin her biri, bir grubu mu temsil etmekte yoksa, bütün bu isimlerin tek bir grubun değişik isimleri mi olduğu hususu açık değildir. Mâtürîdî döneminde bölgede Yunan felsefesi biliniyordu ve bizzat imamın kendisi felsefî malumat sahibi idi. Sözelimi tefsirinde sahibü'l-mantık diye bahsettiği Aristo'nun bilgi hakkındaki görüşlerini dile getirmesi buna önemli bir delildir.<sup>123</sup> Döneminde Maverâünnahir bölgesinden Farabî (ö. 339/950) gibi ünlü bir filozofun yetişmesi o dönemde ve bölgede felsefenin iyi bilindiğini gösterir. Zaten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi büyük bir kalam üstadının bir bilgi kaynağı olan felsefeden uzak olması söz konusu olamaz. Öte yandan bir mütekellim yaklaşımı ile felsefeden gelebilecek veya doğabilecek zararlı akımlara hazırlıklı olmak için de felsefe ile ilgilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Sözelimi felsefe içerisinde İslam inancı bakımından en tehlikelisi olarak

nin kişiye vacip olduğu hususlarında ittifak etmişlerdir. Ancak onlar, salah, aslah ve lutuf konularında Mu'tezile'den farklı düşünmektedirler." (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 130).

<sup>121</sup> Makdisî el-Beşşarî, *a.g.e.*, s. 365; Kerrâmiye mezhebi ve itikadî görüşleri hakkında geniş bilgi için Çağfer Karadaş, "Kerramiye ve İtikadî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 2, (2007), s. 41-62, <http://www.kelam.org/kader/index.php/kelam/issue/view/13/showToc>.

<sup>122</sup> M. Zâhid el-Kevserî, *Hüsnu't-tekdâî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yusuf el-Kadî*, s. 20-21 (1. dipnot).

<sup>123</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)*, I, 48.

gördükleri ve sufistaiyye şeklinde isimlendirdikleri sofistleri eleştirmekten geri durmamıştır.

**Sufistâiyye (Sofistler):** O dönem sofistlerin nasıl anlaşıldığının tespiti için Bağdadî'nin (ö. 429/1037) verdiği bilgiler büyük ölçüde fikir verebilir. Ona göre bu grup İslam'dan öncesine dayanan inançsız bir topluluktur ve eşyanın hakikatının inkar ederler. Bağdadî'nin verdiği bilgiler içerisinde en dikkat çeken nokta'nın Sümeniyye (Budistler), Dehriyye ve birçok felsefecinin, sofistler içerisinde sayılmış olmasıdır. Bu da anılan grupların fikirlerinin sofistlere ait kılınması sonucunu getirmiştir. Öyle görünüyor ki, Bağdadî, sufistaiyye'yi bir çerçeve kavram olarak görmektedir.<sup>124</sup> Halbuki Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Sofistlere yönelik 'şüpheciler' şeklinde daha doğru bir tanımlamada bulunmuştur. Ancak Nazzam'ın Sümeniyye ile olan tartışmasına atıfta bulunması, sanki onların da Sofistler gibi bir anlayış içerisinde olduğu imasını vermektedir.<sup>125</sup> Bu durumda Bağdadî'nin Sümeniyye'yi Sofistler içerisinde saymasını, o dönem Sofist imajının bir yansıması olarak görmek gerekir. Ebû'l-Yüsr'ün Sofistleri Dehriyye'ye dahil etmesi ise yukarıdaki bilgilerle ters düşmekle birlikte, anılan felsefî grupların kalam alimleri tarafından tek bir çatı altında değerlendirildiği izlenimini vermektedir.<sup>126</sup>

### C. Maverâünnahir Bölgesinde Mezhep Dağılımı ve Sünnîliğin Yeri

Makdisî, *Ahsenü't-tekdâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm* adlı eserinin başında kendi dönemindeki mezheplerin İslam coğrafyasındaki dağılımını verir. Ona göre toplam 28 tane mezhep vardır. Bunlardan Hanefî, Malikî, Şafîî ve Davudî (Zahirî) şeklinde dördü fıkıh mezheplerini; Mu'tezile, Neccâriye, Küllâbiye ve Sâlimiye şeklindeki dördü kalam mezheplerini; Şia, Haricîler, Kerrâmiye ve Bâtîniye şeklindeki dördü hem fıkıh hem kalam mezheplerini; Hanbeliye, Râheviye, Evzâiye ve Münzirîye şeklindeki dördü ise Ehl-i hadis mezheplerini; Ataiye, Sevriye, İbâdiye<sup>127</sup> ve Tâkiye şeklindeki dördü

<sup>124</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 354.

<sup>125</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 234-238.

<sup>126</sup> Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5.

<sup>127</sup> İbâdiyye'nin müntesibi kalmamış mezhepler arasında sayılması ilginç görünmektedir. Zira bu gün bile yaşayan tek Haricî grubu olarak bilinir. Bu yok olmuş sayılmasında ya o dönemde bu mezhebin müntesibi yok denecek kadar azalmış olması ya da başka bir mezhep ismi ile karıştırılması söz konusudur. Nitekim biraz aşağıda kırsal kesim mez-

yok olmuş (münderis) mezhepleri; Za'feraniyye, Hurremdiniye, Ebîdiye ve Serahsiyye kırsal mezhepleri oluşturur. Bu mezheplerden Eş'arilik, Küllabiye'yi; Bâtînilik, Karmatiliği; Mu'tezile, Kaderiye'yi; Şia, Zeydiye'yi; Cehmiye ise Neccâriye'yi bünyesine almak suretiyle müstakil mezhep olmaktan çıkarmıştır. Ayrıca Makdisî, mezheplere bu isimlerin bazen övmek, bazen de yermek ve tahkir etmek için taraflarınca veya karşıtarınca verildiğine dikkat çeker. Sözelimi Râfızî, Şükkâk, Muattıla ve Mürcî isimleri yergi amaçlı, Ehl-i Sünnet ve Ehlü'l-Adl ve't-tevhîd övgü, olsun diye verilmiştir. Öte yandan her bir mezhep isminin ötekiler yanındaki anlamı da farklıdır. Sözelimi, Şükkâk (şüpheciler), kelamcılara göre Kur'an'ın mahluk olduğu hususunda çekimser davrananlar, Kerrâmîlere göre imanda istisna yapanlar, Şia'ya göre Ali'nin halifeliğini öteleyenler, diğerlerine göre ise Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliğini kabul etmeyenlerdir. Cebriye ismi için de aynı durum söz konusudur: Cebri (katı kaderci), Kerrâmîlere göre istitaatı fiil ile birlikte görenler, Mu'tezile'ye göre şerri Allah'ın takdiri ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlerdir.<sup>128</sup>

Mâtürîdîliğin imamı kabul edilen Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin çağdaş olan Makdisî'nin naklettiğine göre Muhammed b. Abdullah'ın "Kufe ve etrafı Ali taraftarıdır, Basra Osman taraftarı ve çekimserlerden, Cezire sadık Harurîlerden oluşur; Şam Muaviye'den başkasını tanımaz, Mekke ve Medine Ebû Bekir ve Ömer'i bilir; Horasan'dan sakın, çünkü orada, bunlardan her biri ve daha fazlası vardır"<sup>129</sup> şeklindeki sözü, İslam coğrafyasının siyasî ve itikadî görünümünü vermesi açısından kayda değerdir. Bu sözden İslam coğrafyasının doğusunun itikadî ve fikrî açıdan dağınık bir yapı arz ettiğini çıkarmak da mümkündür. Yukarıda verilen mezheplerin bu bölgedeki dağılımı da, bu kanaati ve tespiti doğrular mahiyettedir. Ancak yine de bu bölgede özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde güçlü bir Sünnî damarın varlığı da bir gerçektir. Sözelimi Makdisî,

hepleri arasında Ebîdiye diye bir mezhepten bahsedilmektedir ki, muhtemelen bunlar bu gün yaşayan Haricîlerdir.

<sup>128</sup> Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 37-38. Mezhep ile mezhep ismi arasındaki ilişki için bk. Çağfer Karadaş, *Mezhep ve İsim, Marife* (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), yıl 5, sy. 3, Konya 2005, s. 7-24.

<sup>129</sup> Makdisî el-Beşşari, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 294.

Semerkant'ın 'sağlam Sünnî' yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat üzere<sup>130</sup> olduğu bilgisini verirken Cürcan halkının çoğu ile Taberistan'ın bir kısmının Hanefiler ile Hanbelî ve Şâfiî mezheplerine mensup kişilerden oluştuğunu aktarır.<sup>131</sup> Yine aynı coğrafyacının naklettiğine göre Şiîliği ile ün salmış olan Deylem bölgesinde Ebû Hanife, Şâfiî, Malik ve Ehl-i Hadis'e mensup olanların bulunduğu bahseder ve ilave bilgi olarak bu grupların Muaviye sevgisi konusunda aşırı gitmedikleri ve ulûhiyet konusunda teşbihe düşmediklerini nakleder.<sup>132</sup>

Semerkand'lı ünlü Hanefî alim Hakîm es-Semerkandî Ehl-i Sünnet'in çerçevesini "Nebiler ve rasuller yolu, onları takip eden sahabe ve onlara tabi olan alimler, müctehitler, zahitler ve âbidler yolu" şeklinde çizer.<sup>133</sup> Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî ise bu çerçeveyi biraz daha netleştirerek Sünnî grupları yedi mezhep şeklinde tespit eder ve şöyle sıralar: Fakihler (Fukahâ), Kıraat alimleri (Kurrâ), Sufiler, Ashabü'l-Hadîs, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçileri, Eş'arî mezhebine bağlı olan Şâfiîler, son olarak Ebû Muhammed el-Kattân'ın taraftarları olan Küllâbiye. Bu sıralamanın akabinde birkaç mesele dışında aralarında ihtilaf olmadığı tespitini de eklemeyi ihmal etmez.<sup>134</sup>

"Doğu İslam coğrafyasında bu Sünnî gruplar içerisinde Hanefiliğin nitelik ve nitelik olarak durumu nedir?" sorusuna açık ve kesin bir cevap

<sup>130</sup> a.e., s. 279.

<sup>131</sup> a.e., s. 365.

<sup>132</sup> a.e., s. 365. (Makdisî'nin Muaviye konusunda aşırılıktan söz etmesi, özellikle Cibâl bölgesinde böyle bir grubun varlığını biliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Başından geçen şu olay da bunun en açık delilidir. O olayı şöyle anlatır: "İsfahan'da zühd ve ibadetle tanınan bir adamı görmek için kafileyi geride bıraktım ve ona misafir oldum. Adama bölgedeki bilgin hakkında sordum. Adam lanet etmeye başladı. Nedenini sordumda: "O, Muaviye'nin rasul (Allah'ın elçisi) olmadığını söyledi" dedi. Peki siz ne karşılık verdiniz dediğimde, adam: Allah'ın kitabında olan 'biz peygamberler arasında fark görmeyiz' ayetini okuduğunu ve Ebû Bekir rasuldur, Ömer rasuldur..." dedi. Bunun üzerine ben, Hz. Peygamber'in "Benden sonra halifelik 30 yıldır, sonrasında meliklik vardır" hadisini hatırlatarak dört halifenin sadece halife olduğunu, Muaviye'nin ise melik olduğunu söylediğimde adam kızdı ve yanındaki insanlara beni göstererek "Bu adam râfizidir" demeye başladı. Eğer kafiye yetişmeseydi ellerinden kurtulmam oldukça zordu. bk. a.e., s. 399).

<sup>133</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, s.99. Hakîm es-Semerkandî, aynı eserinde, mensubu bulunduğu Sünnî çizgide olanların isimlerini sahabeden başlamak üzere dönemindeki fakihlerden zahitlere kadar tek tek verir. Böylelikle mezhebin kimlere dayandığı ve kimler tarafından temsil edildiğini göstermek ister. bk. a.e., s. 79-85.

<sup>134</sup> Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 242.

vermek güç olmakla birlikte yaklaşık bir değerlendirme yapmak mümkündür. Sözelimi Makdisî bu bölgede hâkim mezhebin Hanefîlik olduğunu belirttikten sonra bu iddiasının kanıtı olarak hemen her şehirde Hanefî fakihlerinin bulunduğu bilgisini verir.<sup>135</sup> Bölgede o dönemde güçlü olan mezheplerin amelî hususlarda Hanefî mezhebini benimsemiş olmaları Hanefîliğin itikadî anlamda parçalı bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Diğer bir ifade ile bölgede ‘Hanefîlik’ ortak paydasında buluşan Mu‘tezile, Mürcie, Kerrâmiye, Neccâriyye ve Semerkand Hanefîleri gibi birçok grup ve mezhep bulunmaktadır.<sup>136</sup> Bununla birlikte o dönemde bölgede temel ayırım Mu‘tezile ve ötekiler şeklinde ortaya çıktığı görülür. Zeydiyye gibi bazı Şîî grupları da Mu‘tezile ile birlikte düşünmek gerekir. Sözelimi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mu‘tezile’nin özellikle de Ka’bî’nin bölgedeki Sünnî grupları ‘Haşviyye’ şeklinde nitelenmesine tepki göstermesi<sup>137</sup> ve insan filleri konusunda Sünnîlerle paralel düşünen Hüseyin en-Neccâr’a sahip çıkması<sup>138</sup> Mu‘tezile karşısında ciddi bir Sünnî ve yakın düşünenler bloğunun oluştuğunu akla getirir. İtikadî alanda, bu blokta yer alanlar arasında büyük ölçüde bir yakınlığın bulunduğunu söylemek gerekir. ‘Yakın bulunan’ ifadesini kullanmamızın sebebi, bu gruplar arasında ‘insan fiili’, ‘imanın cüzlerinin olmaması’, ‘imanda eksilmenin reddi’ ve ‘imanın ikrar ile birlikte marifetle gerçekleşeceği’ hususlarında büyük ölçüde bir paralellik ve birlikteliğin bulunduğunu görmemizdir.<sup>139</sup>

<sup>135</sup> Makdisî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsim*, s.310, 311, 323, 339, 365,

<sup>136</sup> Mâtürîdî’nin ifadelerinden o dönemde Ebû Hanîfe ve tabîleri mürcî olarak nitelenmektedir. Hakîm es-Semerkandî ‘imanın dil ile ikrar kalb ile marifet olduğu’ hususunda Kerrâmîlerle Mürcîilerin ittifak ettiğini bildirir. (*es-Sevadü'l-a'zam*, s. 64). Makdisî, Kerrâmiyye’nin amelî konularda Hanefî mezhebine mensup olduğu bilgisini vermektedir. Neccâriyyeye gelince liderleri olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’ın Ebû Yusuf’un öğrencisi olan Bîşr el-Merîsî’nin öğrencisi olması, onların da büyük ölçüde Hanefî olduğunu göstermektedir. (bk. Zahid el-Kevserî, Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn* adlı eserin 4. dipnotu, s. 61; ayrıca Şehristânî, Burgûs, Merîsî ve Neccâr’ın mezhep noktasında birbirlerine yakın olduğunu belirtmektedir.(bk. *el-Milel ve'n-nihal*, I, 101-102).

<sup>137</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 506-507.

<sup>138</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 512-513. Seyyid Şerif Cürcânî, Neccariyye’nin insan fillerinin yaratılmışlığı ve istaatın fiil ile birlikte olacağı konusunda Ehl-i Sünnet’e muvafakat ettiğini teyit eder. bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 294.

<sup>139</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 132-154; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 512-513; Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevadü'l-a'zam*, s. 64. (Ebû Muzaffer el-İsferâyîni de Neccâriyye’nin “halku'l-ef'âl, istitaat, irade ve ebvâbü'l-va'id” konularında Ehl-i Sünnet’e muvafakat ettiğini belirtmektedir. bk. *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 61.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde yukarıda adı geçen mezheplerle arasına mesafe koymasını dikkate aldığımızda, Semerkand ve civarı başta olmak üzere bu bölgede Sünnî bir Hanefî grubu var olduğu bir gerçektir. Diğer bir deyişle bu bölgede Kûfe çıkışlı Sünnî Hanefî çizginin bir uzantısı bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî’den önce Horasan ve Maveraünnehir’de Ebû Bekr el-Mervezî, İbrahim b. Yusuf el-Belhî ve kardeşi olan İsam b. Yusuf el-Belhî, Ahmed b. Sehl el-Belhî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdî gibi birçok Hanefî âlimi bulunmaktaydı.<sup>140</sup> Zaten Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin ilim silsilesine bakıldığında anılan Hanefî âlimler vasıtasıyla Kûfe’ye yani Ebû Hanîfe’ye dayandığı görülür. Nitekim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Nasr b. Yahya el-Belhî, Ebû Bekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî, Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf ile silsilesi Ebû Hanîfe’ye varır.<sup>141</sup> 480/1092 tarihinde Gazne’de *Beyânü'l-edyân* adıyla bir risâle kaleme alan Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseyinî el-Alevî adlı Hanefî aliminin Horasan Hanefîlerinin hem itikat hem de amelî noktada Sünnî Hanefî; Irak Hanefîlerinin ise, amelde Ebu Hanîfe usulüne bağlı olmakla birlikte itikatta Mu‘tezilî eğilimli oldukları şeklinde verdiği bilgi, yukarıdaki tespitleri doğrular mahiyettedir.<sup>142</sup>

Bölgede Sünnî olarak sadece Hanefîler değil Şâfiîler başta olmak üzere diğer Sünnî mezheplere mensup alimler de bulunmaktadır. Nerşahî’nin zikrettiğine göre Buhârâ’da Ebû Ubeydullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/907) ve Ebu Zer Muhammed b. Buhârî gibi Şâfiî alimler

<sup>140</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, s. 7-23; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 19-29.

<sup>141</sup> A. Saim Kılavuz, *Ebû Selem es-Semerkandî ve Akaid Risalesi*, Bursa 1989, s. 16-21. Çağdaş araştırmacıardan Mustafa Ceric, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin ilim silsilesinin üç farklı koldan Ebû Hanîfe’ye uzandığı tespitinde bulunur. Buna göre, birinci silsile Ebû Bekir el-Cüzcânî, Ebû Nasr el-İyâzî ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî vasıtasıyla Ebû Hanîfe’nin öğrencileri olan Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’ye ulaşır. İkinci silsile Nusayr el-Belhî ve Muhammed b. Mukâtil vasıtasıyla Ebû Hanîfe’nin öğrencileri olan Ebû Mutî el-Belhî ve Ebû Mukâtil Hafes es-Semerkandî’ye ulaşır. Üçüncü silsile ise Muhammed b. Mukâtil er-Râzî vasıtasıyla Ebû Hanîfe’nin öğrencisi olan Muhammed eş-Şeybânî’ye ulaşır. (*Roots of Synthetic Theology in Islam -a study of the theology of Ebû Mansur al-Maturidi-*, Kuala Lumpur 1995, s. 32-33).

<sup>142</sup> Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseyinî el-Alevî, *Beyânü'l-edyân*, (Arapçaya trc. Yahya el-Haşşâb), *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Âdâb*, XIX/1, Kahire 1957 (ss. 11-58), s. 37.

bulunmaktaydı.<sup>143</sup> Belki şaşırtıcı olan daha çok mağrib tarafında yaygınlık kazanan Zahiriye mezhebi müntesiplerinin bu bölgede de bulunmasıdır. Ömer en-Nesefî'nin verdiği bilgiye göre Nesef'de kadılık yapmış olan Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ali en-Nehâî el-Mısri er-Râvedî, Davûd ez-Zâhiri'nin mezhebine mensuptu. Hayatının sonunda Buhârâ'da ikamet eden Ebü'l-Kâsım, 376/987 tarihinde vefat etti.<sup>144</sup>

#### D. Semerkand Sünnî Hanefî Kalam Okulunun Oluşumu

Kelam ilminin ve anlayışının bu bölgeye nasıl geldiği ve Hanefiler arasında sözgelimi Mâtürîdî gibi bir kalamcının nasıl yetiştiği somut verilerle henüz tam olarak aydınlatılabilmemiş değildir. Bu bağlamda Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde yaygın olarak bulunan Ebû Hanife'ye nispet edilen *el-Âlim ve'l-muteallim, el-Fıkhu'l-ekber ve el-Fıkhu'l-ebzat* gibi eserleri geçiş hususunda bir köprü olarak değerlendirmek mümkündür. Zira bu eserlerin muhtevalarında yer alan konulara bakıldığında, salt akîde düzeyinin ötesine geçen aklı izahlara yer verildiği açıklıkla görülebilir. Klasik akîde türü eserlerinden farklı olarak bazılarının, bir aklı izah ve tartışma yöntemi olan diyalog şeklinde düzenlenmiş olması itibariyle de kalamî eser kategorisine dahil edilebilir. Sözgelimi Eş'arî mezhebine mensup bulunan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Ebû Hanife'yi fakihlerin mütekellimi olarak tanımlar ve Kaderiye'ye reddiye olan *el-Fıkhu'l-ekber* ile Ehl-i Sünnet'in görüşünü desteklemek üzere imla ettirdiği iki eserine dikkat çeker.<sup>145</sup> Aynı şekilde itikatta Eş'arî olan Ebû Muzaffer el-İsferâyîni (ö. 471/1078), Ebû Hanife'yi Ehl-i Sünnet'i desteklemek için kitap yazan bir kalamcı olarak niteler.<sup>146</sup> Ancak her ne kadar aklı değerlendirmelere yer verilmesi dolayısıyla bu eserlerde kalamî anlayışın varlığından söz edilebilirse de, Mâtürîdî kalam sisteminin sadece bunlardan hareketle ve bunların üzerine kurulduğunu söylemek oldukça güçtür. Bu takdirde bu bölgede kalam ilminin oluşum ve gelişimi için başka ve daha güçlü bir etken ya da etkenler aramak gerekir. Bunun için Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin verdiği bilgilerin bu hususta bir ölçüde yardımcı olacağını söylemek mümkündür. O, Ehl-i

Sünnet'in reisleri arasında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin ardından ondan daha eski olan Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kettân'ın bulunduğunu ve bu alanda eserler verdiğini belirtir. Her ne kadar elinde eserlerin bulunmadığını belirtse de, “on kadar meselede Ehl-i Sünnet ile ihtilaflıdır” sözü<sup>147</sup>, o bölgede İbn Küllâb'ın ve fikirlerinin bilindiğini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan Eş'arî'nin “Allah'ın sıfatları konusunda Mürcie'nin bir kısmı Mu'tezile gibi düşünürken bir kısmı İbn Küllâb el-Basri gibi düşünmektedir”<sup>148</sup> şeklindeki sözü Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin sözünü doğruluyor niteliktedir. Çünkü o bölgedeki Hanefilere, Mu'tezile tarafından Mürcie dendiği bilinmektedir. Sözgelimi Ka'bî, Mukâtil b. Süleyman'ın Mürcie'den sayılmasına itiraz ederken, “onların Mukâtil'in aksine küfür dışındaki bütün günahların affedileceği hususunda kesin bir hüküm belirtmedikleri” görüşünü ileri sürer. Halbuki Mürcie'nin genel kabul gören tanımı “imandan sonra hiçbir günahın insana zarar vermeyeceğini kabul edenler” şeklindedir. Ka'bî'nin bu düşüncesi, büyük ölçüde “Mürçî, büyük günah sahibinin iki menzile arasında olduğunu kabul etmeyendir” şeklindeki Mu'tezile tanımından kaynaklanmaktadır. Son zamanlarını Belh'te geçiren Ka'bî'nin gözünde o bölgedeki Sünnî Hanefiler Mürcie'den sayılıyordu. Mu'tezile kökenli olması dikkate alındığında, Eş'arî'nin de Ka'bî'nin görüşüne paralel düşünmesi, yani Hanefileri Mürcie'den sayması kuvvetle muhtemeldir. İlave olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin, Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam'dan naklettiği, Merv ve Semerkand'da İbn Küllâb'ın müntesiplerinin bulunduğu; her ne kadar kendileri Ebû Hanife'ye bağlı olsalar bile bir dönem Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın İbn Küllâb el-Basri'ye intisap ettiği, ancak daha sonra bu mezhebin inkıraz bulduğu<sup>149</sup> şeklinde verdiği bilgi anılan tespiti güçlendirmektedir. Bu bilgilerden Maverâünnehir bölgesine Küllâbiye mezhebinin gittiği ve orada belli bir taraftar topladığı açıkça görülmektedir. Buradan hareketle böylesi bir hareketin Hanefileri etkilemesi ve onlar içerisinde kalamî bir düşüncenin oluşmasına neden olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bunu tek ve yegâne neden olarak görmek de doğru değildir. Zira kalam düşünce-

<sup>143</sup> Nerşahi, a.g.e., s. 18; İbnü'l-Esir, a.g.e., VII, 552.

<sup>144</sup> Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 329.

<sup>145</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 308.

<sup>146</sup> Ebû Muzaffer el-İsferâyîni, a.g.e., s. 184.

<sup>147</sup> Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.2. Ebü'l-Yüsr, kitabının sonunda ise İbn Küllâb'ın mezhebi ile aralarında üç veya dört meselede ihtilaf olduğunu ve onların kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'e mensup saydıklarını kaydeder (bk. a.e., s. 242).

<sup>148</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 154.

<sup>149</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 310.

sini oluşmasında Mu'tezile'nin ciddî bir faktör olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir.

Mu'tezile öteden beri bölgede yaygın ve bilinen bir mezhep konumundadır. Özellikle bu mezhebin Bağdat koluna mensup Ka'bi'nin bölgedeki çalışmaları ve Sünnî Hanefî alimlerle tartışmaları kayda değerdir. Bu tartışmaların hem kalam zihniyetinin gelişmesinde hem de kalam ilminin sünnî ilkelerinin oluşmasında büyük rol oynaması kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar karşıt görüşte olsalar bile tartışma, doğası gereği kaçınılmaz olarak bir ortak zemin oluşturur. Taraflar birbirlerinin delillerine karşı delil getirirken, birbirlerinin kullandığı yöntemi kullanma zarureti duyarlar. Bu da karşılıklı olarak ortak bir yöntem birliğinin oluşmasına neden olur. Nitekim son dönemlerini Belh'te geçirmiş olan Ka'bi'nin Maverâünnehir bölgesine seyahatlerde bulunduğu ve oradaki alimlerle tartışmaya girdiği bazı kaynaklarda geçmektedir. Bu seyahatleri neticesinde görüşlerinin bir taraftar kitlesi bulduğu ve bölge alimleri açısından tehdit edici bir düzeye ulaştığı, Ebû Bekir el-İyazî tarafından yazdırılan ve Semerkand çarşısında okutturulan 10 maddelik Ehl-i Sünnet bildirisinden anlaşılmaktadır.<sup>150</sup> Mâtürîdî'nin de kitabında Mu'tezile mensupları içerisinde en çok Ka'bi'ye yönelik göndermelerde bulunması ve özellikle onun görüşlerini tenkit etmesi bu tespiti doğrulamaktadır.

Yukarıda sayılanlara coğrafi ve kültürel sebepleri de eklemek gerekir. Bu noktadan bakıldığında, Semerkand hem stratejik açıdan hem de tarım ve ticaret bakımından bölgenin önemli ve önde gelen şehri konumundaydı. Önemi Hindistan, İran ve Türk egemenliği altındaki bölgelerden gelen ticaret yollarının birleştiği bir konumda bulunması ve topraklarının oldukça verimli olmasından kaynaklanıyordu.<sup>151</sup> Dolayısıyla şehir, seyyahlar tarafından yeşillikleri ve bostanları ile ünlü, bolca sayfiye ve gezinti yerleri bulunan adeta "cennet" telakki edilen bir itibara sahip olmuştu. Halkı güzel ahlaklı ve gariplere yardımcı seven bir topluluktu. Şehrin etrafında düşmana ve yağmacılara karşı bir sur yapılmış ve giriş kapıları oluşturulmuştu.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", s. 49-85.

<sup>151</sup> bk. Barthold, a.g.e., 88.

<sup>152</sup> Ebû Bekir en-Nerşahî (ö. 348/959), Buhârâ'nın çevresine sur yapılmasını (215/830) anlatırken Semerkand'da olduğu gibi şehrin etrafındaki bütün mezarların sur içerisinde kalmasının öngörüldüğü bilgisini verir. (en-Nerşahî, *Tarihu Buhârâ*, s. 57).

Şehirdeki ticarî canlılık, refahın artmasına yol açmış; bunun da şehirdeki ilmî ve fikrî hayatın gelişmesine büyük katkısı olmuştur. İlmî faaliyetin artmasının bir başka nedeni ise, Abbâsî merkezi iktidarının gücünü kaybetmeye başlaması, Bağdat'ı tek ilmî merkez olmaktan çıkarması ve özellikle Semerkand, Buhara, Belh ve Merv gibi şehirlerin IV./X. ve V./XI. asırlarda yeni ilim merkezleri haline gelmiş olmasıdır.<sup>153</sup> Bunlara Sâ mânîler'in merkezden bağımsız olarak ülke genelinde geniş çaplı bir ilmî hareket başlamasına yönelik kuvvetli bir politika izlemelerini de eklemek gerekir.<sup>154</sup> Bu dönemde yazılan eserler incelendiğinde ele alınan konuların ve müelliflerin kullandığı üslubun, sözü edilen bu serbest fikir ortamını yansıttığı görülür.<sup>155</sup>

Bu gelişmeler neticesinde ve paralelinde, Ebû Nasr Ahmed el-İyazî'nin büyük gayretleri ile Semerkand'da Hanefî okulunun farklı bir versiyonu oluşmaya başlamıştı. Bu okulun nasıl geliştiği yine Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebssiratü'l-edille* adlı eserinden takip etmek mümkündür. Ancak Ebû'l-Muîn'in eserinde, yukarıda sayılan nedenler göz ardı edilerek, Mâtürîdîlik için bütünüyle Ebû Hanife kaynaklı bir hareket ve fikir olduğu imajı uyandırma gayreti baskın görülmektedir. Aslında bu yaklaşım yabana atılmamalıdır. Zira Mâtürîdîliğin oluşmasında baskın nedenin tabîî ki, Ebu Hanife'nin ve takipçilerinin düşüncesinin olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde bu mezhebin Hanefilik içerisinde kalması ve adeta onunla bütünleşmesi söz konusu olamazdı. Bugün bile Mâtürîdîliği Hanefilik içerisinde değerlendirirsek bu baskın özelliğinin bir sonucudur. Nitekim Ebû'l-Muîn de, bu düşünce ve amaç doğrultusunda mezhebin temelde Ebû Hanife'ye dayandığını ispat sadedinde, Ebû Ca'fer et-Tahavî'nin *el-Akâid*

İbn Batûta'nın (ö. 779/1377) ifadesine göre kendi döneminde Semerkand halkı, Buhârâ halkından daha iyi durumdaydı. Daha önceleri şehrin etrafında bir sur bulunduğu bilinmekle birlikte ihtiyaç kalmadığından olacak İbn Batûta kendi zamanında şehrin etrafında ne sur ne de giriş kapıları bulunduğu bahseder. (İbn Batûta, *Rihle İbn Batûta (Tuhfetü'n-nuzzâr)*, Beyrut 1417/1996, s. 384).

<sup>153</sup> İbn Batûta, a.g.e., s. 384; ayr bk. Wilferd Madelung, "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafizm", *Religious Schools and Sects Medieval Islam*, London 1985, s. 100; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara 1988), s. 11.

<sup>154</sup> el-Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-Tekâsim* s. 337 vd.

<sup>155</sup> bk. Yazıcıoğlu, a.g.e., 11-13; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II, 20; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara 1980), s.: 12-13; Hüseyin Kahraman, *Matürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 7-8.

adlı eserine atıfta bulunur ve onun Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye nispet ettiği inanç ilkelerini kendilerinin de benimsediğine dikkat çeker. Coğrafi olarak ise mezhebin Maverâünnehr'in tamamı ile Horasan'ın önemli merkezlerinden olan Merv ve Belh'te temsil edildiğini dile getirir. Bu bölgede Semerkand'ın merkezi konumuna dikkat çekmek için, Semerkand imamlarının usûl ve furû arasını cem etmek suretiyle dini, bir bütün olarak ele aldıklarına vurgu yapar. Mezhebin bu bölgeye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî vasıtasıyla geldiğini belirtir. Cüzcânî'nin Semerkand'da kurduğu medrese kendisinden sonra uzun süre eğitim ve öğretim faaliyetine devam ettiği gelen bilgilerden anlaşılmaktadır. Nitekim Ömer en-Nesefî, 532/1137 tarihinde vefat eden ve naaşı Ebû Mansur Mâtürîdî'nin mezarı yakınlarına defnedilen Ebu'l-Feth Salih b. Muhammed er-Râzî'nin Cüzcâniyye medresesinde (Daru'l-Cüzcâniyye) ders verdiğini nakleder.<sup>156</sup> Hanefî mezhebinin bu bölgede kökleşmesini ve bir ölçüde kalamî karakter kazanmasını sağlayan şahıs ise Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin öğrencisi olan nesebi Hazrec kabilesine dayanan Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'dir. Semerkant'ın Sâmânî valisi Nasr b. Ahmed (250-279/864-892) zamanında Türk bölgelerindeki bir savaşta esir düşen ve şehit olan el-İyâzî, usûl ve fûru konularında derin bir bilgiye sahip olmasının yanı sıra *Mes'elletü's-sıfat* adlı eserinde özellikle Mu'tezile ve Neccâriyye'nin delillerine güçlü ve tutarlı eleştiriler getirmesi; ayrıca onlarla fikrî mücadelede bulunması kalam ilminin bölgede gelişim düzeyini göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî şehid düştüğünde içlerinde Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Hakîm es-Semerkandî ile Ebû Ahmed ve Ebû Bekir adlarında iki oğlunun da bulunduğu kırk öğrenci geriye bırakmıştır. Onun özellikle Mu'tezile'ye yönelik mücadelesi öğrencileri tarafından sürdürülmüş, hatta oğullarından Ebû Bekir el-İyâzî, ölümü esnasında kaleme aldığını ve Mu'tezile ile kendi görüşleri arasındaki farklılıkları dile getiren *el-Mesâilü'l-aşar el-İyâziyye* adlı on maddelik bir bildirinin Semerkand çarşısında okunmasını vasiyet etmiştir.<sup>157</sup> Onların bu mücadelesini hem Sâmânîlerin Semerkand valisi olan Nasr b. Ahmed hem

<sup>156</sup> Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 142-143.

<sup>157</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 357. On maddelik *el-Mesâilü'l-aşar el-İyâziyye* ile ilgili geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", s. 49-85.

de oğlu İsmail desteklemişlerdir. Yine bu dönemde yaşamış olan Ebu Bekir Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî yazdığı kalam kitapları ve özellikle Kerrâmîlere yazdığı reddiyeler ile meşhurdur. Onun eserlerindeki kalamî derinlik ve genişlik o dönemde Semerkand civarında artık kalam ilminin kökleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönemde ve bölgede Ebu'l-Muîn'in öne çıkardığı en önemli kişi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Çağdaşı ve İyazî'nin meclisindeki ders arkadaşı olan Hakîm es-Semerkandî de onun bu büyüklüğünü ve önderliğini kabul etmiş olacak ki, Mâtürîdî öldüğünde mezar taşına şu ifadenin yazılmasını söylemiştir:

"Bu, bütün nefesini tüketerek ilim öğrenmiş olan, ilmin yayılması ve aktarılmasında bütün gayretini sarf eden ve dinle ilgili verdiği eserleri övgüye layık bulunan, ömrü boyunca meyvesi toplanan bir kişinin kabridir."<sup>158</sup>

Mâtürîdî'nin, hocası İyâzî'nin yanındaki itibarını Ebû'l-Muîn'in naklettiği "Ebû Nasr el-İyâzî, Mâtürîdî gelmeden derse başlamazdı"<sup>159</sup> cümlesi açıkça ortaya koymaktadır. Zaten *Te'vilatü'l-Kur'an* ve *Kitabü't-tevhîd* adlı eserleri, dönemindeki eserlerle kıyaslandığında, fevkalade üstün bir üslup ve muhtevaya sahip olduğu görülür. Mâtürîdî'nin öğrencisi, Rüstüğfenî'nin naklettiği şu rüya da bölgede onun itibarının derecesini göstermesi bakımından önemlidir: Salihlerden bir kişi rüyasında Ebû Nasr el-İyâzî'yi gördü. Önünde içinde gül bulunan bir tabak ile şeker bulunan bir başka tabak vardı. Gül bulunan tabağı Ebu'l-Kasım el-Hakîm es-Semerkandî'ye, içinde şeker bulunan tabağı da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye verdi. İkisi de onun öğrencileri idi. Böylece Ebû Mansûr 'hakikat' ile rızıklanmış, Ebû'l-Kâsım ise hikmet ile rızıklanmıştı.<sup>160</sup>

Mâtürîdî ile birlikte kalamî kültürün oluşmasına katkı sağlayan en önemli şahsiyet onun ders arkadaşı olan Hakîm es-Semerkandî'dir. Onun, Ehl-i Sünnet esaslarını almış iki mesele şeklinde tertip ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eseri çok önemlidir. Sonrasında ise Ebû Ahmet el-İyazî ve Ebu'l-Hasan er-Rüstüğfenî hocaları Mâtürîdî'nin yerine geçerek onun mirasını devraldıkları görülür. Aynı dönemde Ebû Ahmed'in öğrencisi ve *Cümelü usûli'd-dîn* adlı kalamî eserin müellifi Ebû Seleme es-Semerkandî de önemli bir yer işgal eder.

<sup>158</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 358.

<sup>159</sup> a.e., I, 359.

<sup>160</sup> Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, s. 293.

Ebu'l-Muîn, değerlendirmesini bitirirken dönemindeki Mâtürîdî coğrafya hakkında da bilgi verir. Ona göre başta Semerkand ve Buhârâ olmak üzere bütün Maverâünnehir ve en uzak Türk serhat boyları ile Merv ve Belh'in içinde bulunduğu Horasan'ın büyük bir kısmı, Mâtürîdî düşüncenin yayıldığı yerlerdir. Bu düşüncenin bir bid'at olmadığı Ebû Hanîfe'den bugüne kadar geldiği, Semerkand kalam okulunun Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den önce oluştuğu ve onun düşüncesinden bağımsız şekillenip geliştiğine Ebü'l-Muîn özellikle dikkat çeker. Onun ifadelerinden Mâtürîdîliğin bir kalam okulu olarak ortaya çıkmasının Eş'arilerde büyük rahatsızlık doğurduğu ve bundan dolayı da bu mezhebe yönelik "sonradan ortaya çıkma", dinî ifade ile 'bid'at' şeklinde ithamlarda buldukları anlaşılmaktadır. Buna karşılık Ebü'l-Muîn bu düşüncenin 300/912 tarihinden önce oluştuğunu, halbuki Eş'arîliğin imamı olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin 324/936 tarihinde vefat ettiğini belirtme gereği duyar.<sup>161</sup> Öte yandan Ebû Hanîfe'nin beş eserini yeni bir tertiple ele alan ve şerh eden Beyazîzâde (ö. 1098/1687) de Neseî'ye de atıf yaparak benzer bir değerlendirmede bulunur ve Mâtürîdî kalam düşüncesinin Eş'arilikten önce olduğunu dile getirir. Ona göre Eş'arilikten önce sadece Mâtürîdîlik değil, İbn Küllâb el-Basrî'nin temsil ettiği Sünnî kalam okulu Küllâbiye de bulunmaktadır. Ayrıca Eş'arîliği, Küllâbiye'nin devamı saymadığını göstermek bakımından ünlü Eş'arî alimi İbn Fûrek el-İsfehânî'nin, Küllâbiye içerisinde değerlendirilen Kalânîsî ile Ebu'l-Hasan el-Eş'arî arasındaki ihtilaflar hakkında bir kitap yazdığına dikkat çeker.<sup>162</sup>

### E. Mâtürîdî'nin Mezhep İmamlığı ve Mezhebin Tanınması

Mâtürîdîliğin uzun süre Maverâünnehir ve civarına sıkışıp kalması ve fırak edebiyatı içinde müstakil isimle yer almaması dolayısıyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mezhep imamlığı konusunda tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Her ne kadar Mâtürîdî'den önce Hanefîler arasında kalam rengi taşıyan eserler yazılmış ise de Horasan ve Maverûnnehir bölgelerinde akide konusunda günümüze ulaşan eserler incelendiğinde, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i dikkat çekici bir şekilde öne çıkmaktadır. Bundan sonra kaleme alınan kalam rengi baskın eserlerin,

<sup>161</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 355-360.

<sup>162</sup> Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1368/1949, s. 23-24.

muhteva itibariyle olmasa bile şekil ve konuları ele alış yöntemi itibariyle büyük ölçüde bu eserin etkisinde kaldığı gözlenmektedir. Muhtevanın birebir etkili olamaması ya Hanefîler arasında o dönem ve bölgede serbest düşüncenin hâkim olması ve herkesin özgürce kendi fikrini ifade etmesi ve savunması ya da Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin işaret ettiği gibi<sup>163</sup> dönemin alimlerine Mâtürîdî'nin bu eserinin üslubunun kapalı ve hacminin de fazla gelmiş olmasıdır. Ancak sonraki eserlere kurgu ve anlayış noktasındaki etkisinin çok açık olduğu da ortadadır. Sözelimi, sonrasında kaleme alınmış olan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümeli Usûli'd-dîn*'i ile Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin *Usulü'd-dîn*'i hem muhteva hem de kurgu noktasında Mâtürîdî'nin eserinin örnek alındığını gösteren metinlerdir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin başını çektiği kelamla ilgilenen alimlerce Mâtürîdî'nin bölgede Hanefîler arasında itikatta imam kabul edildiği de çok açıktır. Ancak Mâtürîdî'nin bölgedeki ağırlığını tespitte yarayacak elimizde yeterli materyalin olduğunu söylemek de güçtür. Bununla birlikte Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin onu Ehl-i Sünnet'in reislerinden saymasını sınırlı bir şöhrete sahip olduğu şeklinde görmemek gerekir. Zira orada verdiği diğer bilgilere bakıldığında onun şöhretinin çok daha eskilere dayandığı görülebilir. Çünkü Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî'nin dedesinden aktardığı bilgiler, Mâtürîdî'nin şöhretinin daha eski olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir. Onun ifadelerinden ceddinin Mâtürîdî'nin hem *Kitâbü't-tevhîd* adlı kalam kitabını hem de *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirini çok iyi öğrendiği bilgisini almaktayız. Ömer en-Neseî'nin *el-Kand* adlı eserinde naklettiğine göre Ebü'l-Yüsr'ün dedesi olan Abdulkerim b. Mûsâ, İmam Mâtürîdî'nin öğrencisidir ve ondan fıkıh ve kalam okumuştur.<sup>164</sup> Bu bilgiler, Mâtürîdî'nin IV./X. asırda bölgede bilinen ve eserleri okunan bir alim olduğunu göstermesinin ötesinde kendisine ve eserlerine diğer alimlere nazaran daha fazla değer verildiğinin belgesi niteliğindedir. Yine metinde geçen 'kerametlerini hikaye etmesi' ifadesi halk nezdinde de önemli bir yere sahip olduğunun göstergesi olarak almak gerekir. Çünkü Mâtürîdî'nin sufluk yönüne dair şu ana kadar ciddi bir bilgi gelmiş değildir; dolayısıyla buradaki kerametın zühd ve takva sahibi bir kimse olması dolayısıyla halk

<sup>163</sup> Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3.

<sup>164</sup> Ömer en-Neseî, Ebü'l-Yüsr'ü hocası olarak göstermektedir. Böylece İmam Mâtürîdî'den Ömer en-Neseî'ye kadar kesiksiz bir silsile kurulmaktadır. bk. *el-Kand*, s. 311.

nazarında önemli ölçüde manevî bir itibara sahip olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli olur. Çünkü o dönem insanları özellikle alimleri zühd ve takvaya önem veren insanlardır. Nitekim çağdaşı, Irak Hanefilerinin önderi ve Mu'tezilî eğilimli olarak bilinen Kerhî'den çokça namaz kılan ve oruç tutan bir alim olarak söz edilir.<sup>165</sup>

Öte yandan Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, 'bid'at ehli' dediği kimselerin dışında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Küllâb el-Basrî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den oluşan üç kişiye kitabında yer vermektedir. Bunun yanı sıra, kitabının on yerinde Eş'arîlerin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî için kullandıkları 'eş-şeyh'<sup>166</sup> ifadesini Ebû Mansûr el-Mâtürîdî için kullanmakta, hatta iki yerde bu ifade ile birlikte 'el-imâm'<sup>167</sup> nitelemesine yer vermektedir. Bütün bunlar onun, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi Hanefîlerin kelam alanındaki temsilcisi olarak gördüğünün ve takdim ettiğinin önemli delilleridir.<sup>168</sup>

V./XI. asırda yaşamış olan Maverâünnehir alimlerinin bir çoğunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî karşısında imam kabul ettiklerini müşahade ediyoruz. Yukarıda Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den naklen verilen bilgiler bizi bu kaniya güçlü bir şekilde götürmektedir. Öte yandan Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alaüddin e-Semerkandî (ö. 538/1144), Alaüddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Rükneddîn es-Semerkandî (ö. 703/1303), gibi şahısların onu imam tanınması anlamlıdır. Bu müelliflerin eserlerinde Mâtürîdî'den bahsederken 'imamü'l-hüdâ' (hidayet imamı) nitelemelerini ön plana çıkarmalarını önder kimliğinin bir göstergesi kabul etmek gerekir.<sup>169</sup> Nureddîn es-Sâbûnî ise kitabında onun için 'ehl-i sünnetin reisi' (reisü ehli's-sunne) ifadesine yer verir.<sup>170</sup> Ünlü Hanefî müfessir, fakih ve kelamcısı Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ahsiketî'nin *el-*

<sup>165</sup> Leknevî, a.g.e., s. 109. (Şükrün Özen'in Mâtürîdî'nin sufililiğine dair verdiği bilgiler ise onun bu yönünün olduğunu gösterecek nitelikte ve nicelikte değildir. Zira o dönemdeki bir çok alim hakkında bu tür bilgiler zaten bulunmaktadır. Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, (basılmamış doçentlik çalışması), İstanbul 2001).

<sup>166</sup> Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 3, 34, 70, 87, 123, 207, 211, 241.

<sup>167</sup> a.e., s. 203, 204.

<sup>168</sup> a.e., s. 3.

<sup>169</sup> bk. Alaüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keâm* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul, 2005, s. 47, 141, 156; Rükneddîn es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-rukniyye*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 1691'den İSAM Ktp. Fotokopi nüsha, no: 82911, vr. 15a, 16a. (s. 28, 30).

<sup>170</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi* içinde), Ankara ts. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 34.

*Mühtehab fi usûli'l-mezheb* adlı fıkıh usûlü kitabına yazdığı şerhte Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi, "Semerkand meşâyihinin imamı" olarak tanıtır.<sup>171</sup>

Buraya kadar verilen bilgilerden IV./X. asırda Mâtürîdî'nin kelam alanında lider olarak ön plana çıktığı V./XI. ile VI./XII. asırda ise bu liderliğinin tescil edildiği ve artık 'itikatta imam' kabul edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn* adlı eserinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin 'ru'yetullah=Allah'ın görülmesi' hakkındaki görüşüne katıldığını belirtmekte<sup>172</sup>; VI./XII. asrın ikinci yarısında Maverâünnehir'de Hanefî alimleri ile yaptığı münazaraları derlediği kitabında ise 'Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve onun takip edenler' ifadesini kullanmaktadır:

"Maverâünnehir halkının Allah'ın kadim, zâtı ile kâim ses ve harflere ihtiyaç duymayan bir kelâm ile konuştuğu görüşü Eş'arîlerin görüşü gibidir. Aradaki fark ise Eş'arî'nin 'Allah'ın bu kelâmı işitilebilirdir (mesmu)' şeklindeki sözüdür. *Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Maverâünnehir'deki takipçileri* ise 'bu kelâmın işitilmesinin imkansız (mümteni) olduğu' görüşündedirler."<sup>173</sup>

Sonraki yüzyıllarda ise Mâtürîdîliğin, Hanefîliğin kelamî yönünün temsilcisi olarak mezhep şeklinde gündemdeki yerini aldığını söylemek mümkündür. Ancak Mâtürîdîler arasında, Eş'arîlerde olduğu gibi mezhepler tarihi çalışmaları çok fazla olmadığından veya olanlar da henüz gün yüzüne çıkmadığından, diğer mezheplerden fırak edebiyatı ile uğraşanların da Maverâünnehir'i bu anlamda göz ardı ettiklerinden bu bölge dışındaki İslam dünyasında mezhep olarak anılması büyük ölçüde ancak bazı Osmanlı müelliflerince gerçekleştiği ihtimal dahilindedir. Nitekim 480/1092 tarihinde Gazne'de *Beyânü'l-edyân* adıyla Farsça fırak kitabı yazan Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî adlı bir Hanefî alimi Sünnî mezhepleri Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak ikiye ayırmakta ve Davudiyye (Zâhirîlik), Şâfiyye, Malikiyye, Hanbeliyye ve Eş'ariyye'yi Ehl-i hadis kapsamında değerlendirirken, Ehl-i Rey'in sadece Hanefîlikten ibaret

<sup>171</sup> Ebü'l-Berekat Hafzüddin en-Nesefî, Şerh Hafzüddin en-Nesefî li kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb li Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketî (nşr. Salim Ögüt), y.y. ts., s. 393.

<sup>172</sup> Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzi es-Sakka) Kahire 1409, s. 277.

<sup>173</sup> Fahreddin er-Razî, *Münâzarâtü Fahreddin er-Razî fi bilâdi Mâverainnehir*, Beyrut 1968, s. 53.



olduğunu belirtmektedir.<sup>174</sup> VIII./XIV. asra gelindiğinde, Mâtürîdî'ye nispet edilen bir esere şerh yazan Şafî alimi Sübkî (771/1370), eseri yazış amacının Eş'arîlerin inanç esasları ile Hanefîlerin inanç esaslarının aynı olduğunu göstermeyi hedeflediğini belirtmesinden Mâtürîdîliği müstakil bir mezhep saymadığını görmekteyiz.<sup>175</sup> Sivas doğumlu olmakla birlikte hayatını Mısır'da geçiren Hanefî mezhebine mensup İbn Humâm ise, Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak görmemekle birlikte, ondan itibaren itikadî meselelere bakışta Hanefî mantalitede bir değişimin gerçekleştiğini de itiraf eder.<sup>176</sup> Bununla birlikte Mâtürîdî alimi Ömer en-Nesefî'nin eseri üzerine *Şerhu'l-akâid* adlı eser yazan Eş'arî mezhebine mensup Sadüddîn Teftâzânî (ö. 793/1390) ise, *Şerhu'l-Makâsîd* adlı hacimli eserinde Mâtürîdîliği bir mezhep olarak vermektedir:

“Maveraünnehir bölgesinde Mâtürîdiyye bulunmaktadır. Bunlar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin öğrencisidir. O, Nasr b. İyaz'ın, o, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin; o da, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisidir. Mâtürîdî Semerkand'ın köylerindedir. Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidîn imanı gibi bazı meselelerde ihtilaflar meydana gelmiştir.”<sup>177</sup>

Teftâzânî'nin çağdaşı olan ve amelî konularda Hanefî içtihat sistemini benimseyen Seyyid Şerif Cürcânî ise Osmanlı medreselerinde kalam kitabı olarak okutulan hacimli eseri *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den 'şeyh' olarak bahsetmekte ve Fahreddin er-Razî'de olduğu gibi 'ru'yetullah' konusunda onun görüşünün isabetliliğine dikkat çekmektedir.<sup>178</sup>

IX./XV. asırlarda özellikle Osmanlı ulemasının Mâtürîdî'yi mezhep imamı, Mâtürîdîliği ise mezhep olarak açıkça kaydettiklerini görüyoruz. Sözelimi Hayalî Ahmed Efendi (ö. 875/1470) *Şerhu'l-akâid*'e yazdığı ve *Hayâlî* adıyla meşhur olan eserinde “Ehl-i Sünnet, Horasan, Irak, Şam gibi birçok bölgede Eş'arîler ile Maveraünnehir bölgesinde Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin ashâbı olan Mâtürîdîlik'ten oluşur” ifadesi ile Mâtürîdîliği

<sup>174</sup> Ebû'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyân*, s. 11-58.

<sup>175</sup> Sübkî, es-Seyfû'l-Meşhur fi şerhi akîdeti Ebî Mansûr (nşr. M. Saim Yeprem, Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi), İstanbul 2000, s. 11-12.

<sup>176</sup> Kemal b. Ebî Şerif, *Kitâbü'l-müsâmera bi şerhi'l-Müsâvera li'bni Hümmâm*, İstanbul 1400/1979, s. 85.

<sup>177</sup> Sadüddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 231-232.

<sup>178</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 105.

mezhep saymaktadır.<sup>179</sup> Taşköprizade (ö.968/1561) ise *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in iki imamından birisinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu belirtmektedir.<sup>180</sup> İsmail Gelenbevî, Celaleddîn ed-Devvânî'nin *el-Celâl* diye meşhur eseri üzerine yazdığı hâşiyede Eş'arîlik'ten ayrı olarak “Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Ashâbı” dediği bir kesimden bahseder.<sup>181</sup> Hızır Bey'in *Kasîde-i Nûniyye*'si üzerine Türkçe şerh yazan İsmail Gelenbevî'nin (ö. 1205/1790) damadı Muhammed Şükrî İbrahim b. Ahmed Atâ, mezkur kasidenin, Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber* ve diğer eserlerinden yararlanmak suretiyle yeni bir üslup ortaya koyan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin çizgisi üzere yazılmış olduğunu dile getirir.<sup>182</sup> Edirne Müftüsü Mehmet Fevzi, *el-Celâl* üzerine yazdığı şerhte, Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet içerisinde ayrı bir mezhep olarak değerlendirilmesi gereği üzerinde durur.<sup>183</sup>

Hint Alt kıtası alimleri arasında da Mâtürîdîliğin mezhep olarak görüldüğü, o bölgenin önemli sufi temsilcilerinden mücadele adamı, İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *el-Mektubât* adlı eserindeki itikatla ilgili mektuplarının muhtevalarından anlaşılmaktadır. Anılan mektuplara bakıldığında itikat çizgisinin bütünüyle Mâtürîdî inanç esasları doğrultusunda olduğu görülür.<sup>184</sup> Öte yandan onun *Rabbânî İlhamlar* adıyla Türkçe'ye çevrilen *Mebde ve Mead Risalesi*'inde “Hanefî ve Mâtürîdî Mezheplerinin Fazileti” başlığı ile özel bir bölüm ayırmıştır. Şu sözleri onun bu mezhebe ne kadar bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

“Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mezheplerinin tartışmalı olduğu konuların çoğunda ilk bakışta Eş'arîlerin haklı olduğu akla geliyor, ancak firâset nuru ve keskin bir nazar ile derin düşünülünce, Mâtürîdiyye'nin haklı olduğu ortaya çıkıyor. İhtilaflı kelimî meselelerin hepsinde bu fakîr Mâtürîdiyye alimlerine muvafık ve onlarla hemfikirdir. Gerçek şu ki, büyük zatlar (Mâtürîdîler) sünnet-i seniyyeye uymaları sebebiyle büyük bir kıymet sahi-

<sup>179</sup> Hayalî Ahmed Efendi, *Hayâlî*, İstanbul 1322, s. 14.

<sup>180</sup> Taşköprizade, *Miftâhu's-seâde*, Kahire 1968, II, 151-152.

<sup>181</sup> İsmail Gelenbevî, *Haşiye ale'l-Celâl*, İstanbul 1307, s. 26.

<sup>182</sup> Muhammed Şükrî b. Ahmed Atâ, *Tuhfetü'l-fevâid alâ Cevâhiri'l-Akâid*, İstanbul 1328, s. 3.

<sup>183</sup> Mehmed Fevzi, *Cemâl ale'l-Celâl*, İstanbul Dâru't-Tıbaatî'l-Âmire, s. 19.

<sup>184</sup> Çağfer Karadaş, “İmam Rabbânî ve İtikadî Görüşleri”, *U.Ü. İlahiyat Fak. Der.*, sy. 9, c. 9, Bursa 2000, s. 342-349.

bidirler. Muhalifleri ise felsefî konulara bulaştıkları için, o değeri elde edememişlerdir. Her ne kadar iki grup da hak ve doğru yol üzere iseler de, durum böyledir.<sup>185</sup>

Yine o bölgenin ünlü dil uzmanı ve kalamcılarında Siyalkûtî (ö.1067/1656), Celaddîn ed-Devvânî'nin *el-Celâl* diye meşhur eseri üzerine yazdığı hâşiyede fırka-i nâciyenin, Eş'ariler olduğunu iddia eden Adudüddîn el-Îcî'yi destekleyen müellife karşı, Mâtürîdîliğin ve hatta sahabe, tabiûn ve tebeû't-tâbiîn'den müteşekkil selef-i salihînin de Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilmesi gereğini dile getirir.<sup>186</sup> Yine aynı bölgeden Tehânevî (ö.1157/1745), "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve tabiîleri" ifadesi ile Mâtürîdîliği bir mezhep olarak değerlendirmekte<sup>187</sup>, Leknevî (ö. 1304/1886) ise, Mâtürîdî'yi 'imamü'l-mütekellimîn' olarak nitelemektedir.<sup>188</sup>

### Sonuç

Hanefî bir coğrafyada ve Hanefî mezhebi mensuplarının teşebbüsleri ile ortaya çıkmış olan Mâtürîdîlik, Eş'arilikten bağımsız ve nispeten eşzamanlı olarak ortaya çıkmış bir mezheptir. İtikadî ve fikrî köklerinin Hanefîliğe dayanması itibariyle düşünüldüğünde, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin görüşü doğrultusunda Eş'arilikten önce olduğunu söylemek bile mümkündür. Çünkü Mâtürîdîliğin mezhebî çatısı ve temel değerleri büyük ölçüde içinden çıktığı Hanefîliğe aittir. En genelde sıfat görüşünden özelde Kur'an'ın ne olduğu meselesine, oradan iman ve kader konusuna kadar mezhep üzerinde Hanefîlik rengi büyük oranda baskındır. Zaten bu mezhebi Hanefîliğin devamı sayanlar da, mezhebin bu yönüne ve görüntüsüne dikkat çekerler. Aslında ne mezhebin imamı kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ne de mezhebin en güçlü temsilcisi sayılan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Mâtürîdîliğin bu yönüne ve görüntüsüne bir itirazı vardır. Özellikle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kendisini samimi bir Ebû Hanife taraftarı ve takipçisi kabul eder. Mezhebin şekillenmesinde ve mezhep olarak anılmasında büyük payı olan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise, mezhebin kardeş ve rakip mezhep olan Eş'arilik'ten daha kadim olduğunu açıklama sadedinde özellikle Ebû Hanife'ye dayanan yönünü öne çıkarır.

Durum bu ise, Mâtürîdî mezhebinin Hanefîlikten ayrılan yönü nedir? Bu sorunun hem olumlu hem de olumsuz birden fazla cevabı vardır. Belki en kabul gören cevabı, Mâtürîdîliğin usûl ve üslup itibariyle Hanefîliğe göre daha kalamî bir mezhep olmasıdır. Ancak Ebû Hanife'ye nispet edilen ve Mâtürîdîliğin geliştiği bölgelerde uzun zamandan beri okuna gelen risalelere bakıldığında, kalamî renginin baskın bir şekilde bulunduğu açıkça görülür. Bu da aslında kalamî usul ve üslubun Ebû Hanife'den beri mezhep içinde var olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte iman konusuna yaklaşımı, müteşâbihât hususunda te'vilin benimsenmesi, tekvin sıfatının öncelikli bir konu haline getirilmesi gibi ayrıntılar dikkate alındığında Mu'tezile ve ona muhalif olarak ortaya çıkmış bulunan İbn Küllâb el-Basrî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye alternatif bir kalamî yapı görüntüsü verir. Bu yönü itibariyle Mâtürîdîlik sistematik anlamda bir kalam mezhebidir.

Ancak mezhep uzun süre Maverâünnehir bölgesi ile sınırlı bölgesel bir mezhep görünümünde kalmıştır. Her ne kadar Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, mezhebin Horasan dahil geniş bir coğrafyada etkili olduğunu ve taraftarlarının bulunduğunu söylüyorsa da, bunu kanıtlayacak elimizde yeterince bilgi ve bulgu yoktur. Mezhebin evrenselliği, Karahitaylar ve Moğolların Mâveraünnehr'e yönelik saldırı ve işgalleri sonrasında oradaki ulemanın batıda Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu coğrafyasına gelmeleri, güneyde ise Hint Alt kıtasına intikalleri ile gerçekleşmiştir. Bu da mezhebin özellikle eşzamanlı hüküm sürmüş olan batıda Osmanlı ve güneyde Babürlü coğrafyasında hâkim ve görünen bir mezhep olmasını sağlamıştır. Bu bölgelerdeki Hanefî ulemanın kendilerini itikadî olarak Eş'ariliğe değil de Mâtürîdîliğe nispet etmeleri mezhebin cihanşümul bir karakter kazanmasına yardım etmiştir. Her ne kadar İbn Hümâm es-Sivasî gibi kendisini itikadî olarak da Hanefî kabul eden fakihler çıkmış olsa bile bu gerçek değişmemiştir. Bugün dahi amelde Hanefî olanların kendilerini itikatta Mâtürîdîliğe nispet ettikleri görülen bir gerçektir.

<sup>185</sup> İmam-ı Rabbânî, *Rabbânî İlhamlar-Mebde ve Mead* (trc. Necdet Tosun), İstanbul 2005, s. 80-81.

<sup>186</sup> Siyalkûtî, *Siyalkûtî ale'l-Celâl*, İstanbul 1306, s. 6-7.

<sup>187</sup> Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, II, 1277.

<sup>188</sup> Leknevî, a.g.e, s. 195.

# İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamberin Tavrı

Adem DÖLEK\*

## Some Conditions Affecting The Psychology of Human in Negative Ways and Holy Prophet's Manner

Holy Prophet (PBUH) did not only incite to conditions affected the psychology of human in the positive ways, but He (PBUH) also took into considerations the conditions affecting the psychology of human in negative behaviors, and He (PBUH) urged these negative conditions shouldn't be done.

In this study, some of the conditions affecting the psychology of human in negative ways are studied and the value that Holy Prophet (PBUH) esteemed to human psychology is taken in the considerations in the hadiths.

**Key Words:** Hadith, prophet, human, psychology.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, peygamber, insan, psikoloji.

**İktibas / Citation:** Adem Dölek, "İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamberin Tavrı", *Usûl*, 6 (2006/2), 101 - 114.

## GİRİŞ

İnsan, yaratıklar içerisinde en mükemmel<sup>1</sup> ve en şerefli<sup>2</sup> bir varlıktır. İnsana, mükemmel bir vücut verilmekle birlikte işitme, görme, koklama, dokunma, tat alma gibi zâhirî duyularının yanında mânevî olarak da akıl, kalp, şuur, rûh ve rûhun özellikleri olan sevme, nefret etme, cimrilik, cömertlik, kızma ve öfkelenme, başkalarının sevinçlerine ortak olma, üzüntülerinden elem duyma, incinme ve etkilenme gibi birçok duygularla da donatılmıştır. Bu duygular, özelliklerini dıştaki tezâhürleriyle göstermektedir. İşte bu tezahürler, psikoloji ilminin sahasını oluşturmaktadır.

İnsan, içinde yaşadığı dünyanın bütün varlıklarına ilgi duyduğu ve onlarla alakadar olduğu gibi geçmiş, hâl ve gelecek zamanlara da ilgi duymaktadır. Bu bakımdan insan, tabiatı ve yaratılışı itibariyle sosyal ve medenî bir varlıktır.

İnsanoğlunun böylesine mükemmel olmasının yanında bir takım zaafıflara sahip olduğu da bir gerçektir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "İnsan zayıf olarak yaratıldı"<sup>3</sup> buyrulmuş insanın, hoşlandığı tavırlardan olumlu yönde etkilendiği gibi hoşlanmadığı tavırlardan da olumsuz yönde hemen etkilenilecek psikolojik özelliklerine işaret edilmektedir. Bu sebeple insan, başkasının hakaret etmesinden, maddî ve mânevî şahsiyetine, akrabasına, geçmişine, ırkına, değerlerine dil uzatılmasından hoşlanmaz, rahatsız olur ve böyle yapanlara da kızar, öfkelenir.

Bazı hadisler, bu çerçeveden incelendiğinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, insanın duygularını göz ardı etmediği, duyguları olumlu yönde etkileyen ve motive eden etkenlere dikkat çektiği gibi<sup>4</sup> olumsuz yönde etkileyecek, insanların birlik ve beraberliğini bozacak, insanlar arasındaki her türlü iletişimi kesecek durumlara da dikkatleri çekerek insan psikolojisini olumsuz yönde etkileyen tavırlardan sakındırdığını görmekteyiz.

Bu çalışmada Hz. Peygamber (s.a.v.)'in insan psikolojisine verdiği değeri göstermek açısından Peygamberimizin dikkat çektiği ve insan psikolojisinin olumsuz yönde etkilendiği durumlardan bazıları, örneklerle açıklanacaktır.

## A- GEÇMİŞE DİL UZATMAK

İslâm dininde ölümler de diriler gibi değerlidir ve onlara hürmet gösterilmesi istenir. Nitekim bir hadiste "Ölünün kemiğini kırmak, dirisinin

\* Erzincan Ünv. İlahiyat M. Y. O. Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), adem\_dolek@hotmail.com.

<sup>1</sup> Bkz. Tin, 95/4.

<sup>2</sup> Bkz. İsrâ, 17/70.

<sup>3</sup> Bkz. Nisâ, 4/28.

<sup>4</sup> Meselâ, "Her iyilik, sadakadır." buyrulurken (Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih*, İst., 1992, Edeb, 33; Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, İst., 1992, Zekât, 52.), "İman etmedikçe Cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız. Yaptığınız zaman birbirinizi seveceğiniz şeyi size haber vereyim mi? Aranızda selâmı yayın." buyrulmaktadır (Müslim, İman, 92). Bir başka hadiste de "İslâm'ın en hayırlı amellerinin yemek yedirmek ve tanıyıp tanımadığına selâm vermek" olduğu belirtilmiştir (Buhârî, İman, 6).

**kemiğini kırmak gibidir**<sup>5</sup> buyurulmaktadır. Bu bakımdan insanın ölüsü de dirisi kadar kıymetlidir.

İnsanın ölüsüne bile böyle değer veren Hz. Peygamber (s.a.v.), dirisine daha çok değer vermiş ve hiçbir zaman insan psikolojisini gözden uzak tutmamıştır.

Hız. Âişe'den nakledilen bir hadîste Hız. Peygamber (s.a.v.), “لَا تَسُبُّوا /Ölülere dil uzatmayın, zira onlar (âhirete gönderdikleri iyi ya da kötü) amellerine kavuşmuşlardır.”<sup>6</sup> buyurarak ölümlere sövülmemesini emretmiştir.

Hadiste “Ölümlere dil uzatmayın” ifadesi, “لا تسبوا /sebbetmeyin” şeklinde geçmektedir. Arapça'da “sebb/سب” kelimesi; sövmek, kötü ve ağır söz söylemek, dil uzatmak, lanet etmek, bedduâ etmek gibi mânâlara gelmektedir. Bu mânâların hepsini ihtiva etmesi bakımından “dil uzatmak” ifadesini tercih ediyoruz.

Bazı âlimler, hadîste geçen “Ölümlere dil uzatmayın” ifadesinin, mutlak bir ifade olduğunu; yani kâfir, münâfik, Müslüman kim olursa olsun **bütün ölümlere dil uzatmanın** yasaklandığını belirtmektedirler. Bazı âlimler de bu hükmün hususî olduğunu yani müslüman ölümlere dil uzatmanın yasaklandığı görüşündedirler. Her iki grubun görüşünü destekleyen hadisler bulunmakla birlikte Aynî (ö. 833/1451), bu ifadenin umum için olduğunu ve bütün ölümlere dil uzatmanın yasaklandığını belirtir<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, İst., 1992, Cenâiz, 58; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İst., 1992, Cenâiz, 63; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst., 1992, VI, 105, 169, 200; Bazı rivâyetlerde “Müslüman ölünün kemiğini kırmak, hayatta iken kemiğini kırmak gibidir.” şeklinde Müslüman veya mümin kelimeleriyle kayıtlanmıştır (bkz. İbn Mâce, Cenâiz, 463; Mâlik b. Enes, Cenâiz, 5; Ahmed b. Hanbel, VI, 58, 100, 264).

<sup>6</sup> Buhârî, *Sahih*, Cenâiz, 97 (Hadisin tarîki: Buhârî <Adem b. Ebî İyâs <Şu'be <el-A'meş <Mücâhid <Âişe <Peygamber s.a.v.); Rikâk, 42 (Buhârî <Ali b. el-Ca'd <Şu'be <el-A'meş <Mücâhid <Âişe <Peygamber s.a.v.); Dârimî, *Siyer*, 68 (Dârimî <Saîd b. er-Rabî' <Şu'be <Süleyman <Mücâhid <Âişe <Rasûlullah s.a.v.); Ahmed b. Hanbel, VI, 180 (Abdullah <Ahmed b. Hanbel <Abdurrahman b. Mehdi <Şu'be <el-A'meş <Mücâhid <Âişe <Peygamber s.a.v.); Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb, *Sünen*, İst., 1992, Cenâiz, 52 (Nesâî <Humeyd b. Mes'ade <Bişr b. el-Mufaddal <Şu'be <Süleyman el-A'meş <Mücâhid <Âişe <Rasûlullah s.a.v.); Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri, *el-Müstedrek alâ's-Sahihan*, Beyrut, 1990, I, 541.

<sup>7</sup> Geniş bilgi için bkz. Aynî, Beruddin *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., VIII, 230.

Bir hadîste de ölümlere dil uzatmanın yasaklanmasının gerekçesi anlatılarak şöyle buyrulur: “لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ فَتُؤْذُوا الْأَحْيَاءَ /Ölümlere dil uzatmayın. Bu sebeple dirilere eziyet verirsiniz”<sup>8</sup>. İbn Hacer (ö. 852/1448), *el-Metalibu'l-âliye* isimli eserinde hadîsin vürüd sebebini şöyle açıklar: Ashabtan birisi naklediyor: “Rasûlullah (s.a.v.) aramızda yürümekte iken, bir adamın kabrine rastladı ve Ebû Bekir: ‘Allah bu kabrin sahibine lanet etsin, zira o Allah düşmanıydı.’ der. Kabirdeki adamın oğlu da Rasûlullah ile birlikte yürümekte idi. O da ‘Bilakis, Allah Ebû Kuhâfe'ye lanet etsin, Allah'a yemin olsun ki, Ebû Kuhâfe de misafir ağırlamaz ve düşmanla savaşmazdı.’ der, Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): “لَا تَسِبُّوا الْأَمْوَاتَ فَتُؤْذُوا الْأَحْيَاءَ” buyurur<sup>9</sup>.

Ölüye dil uzatmak, ölüye hiçbir zarar vermez ancak hayatta olan yakınlarını ve sevenlerini üzer, onları incitir ve rahatsız eder. Bu bakımdan bir insanın geçmişine dil uzatmak, hakâret etmek, saygı ve edep dışı bir hareket olduğu gibi hayatta olan yakınlarına da saygısız bir davranış olmaktadır.

Şu olay da konumuzu desteklemesi bakımından önemlidir: Ensârdan biri, Câhiliyye döneminde cereyan eden kötü bir hâdise ile ilgili Hız. Abbas'ın babalarından birine dil uzatır. Hız. Abbas da o kişiye bir tokat vurur. O adamın kavmi de silahlarını kuşanıp Hız. Abbas'a gelirler: “Senin ona tokat vurduğun gibi biz de sana tokat vuracağız.” derler. Olay, Hız. Peygamber'e ulaşır. Hız. Peygamber (s.a.v.) de minbere çıkarak: “**Ey insanlar! Yeryüzü ahâlisinden hangisi Allah katında en şereflidir?**” buyurur. Onlar da “Sensin” diye cevap verirler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s.a.v.): “**Muhakkak ki, Abbas bendendir, Ben de Abbas'tanım. Ölümlerimize dil uzatmayın, zira dirilerimize eziyet verirsiniz.**” buyurur. Bunun üzerine o kavim, Hız. Peygamber'e gelerek: “Ey Allah'ın Rasûlü! Senin kızmandan Allah'a sığınırız, bizim için istiğfar et” derler<sup>10</sup> ve özür beyan ederler.

<sup>8</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, İst., 1992, Birr, 51 (Tirmizî <Mahmud b. Gaylân <Ebû Dâvud el-Haferî < Süfyan < Ziyâd b. İlâka <el-Muğîre b. Şu'be < Rasûlullah s.a.v.); Ahmed b. Hanbel, IV, 252 (Abdullah <Ahmed b. Hanbel < Süfyan < Ziyâd b. İlâka < bir adam <el-A'meş <Mücâhid <Âişe < Rasûlullah s.a.v.); Bûsîri, *İthaf*, VII, 269;

<sup>9</sup> İbn Hacer, Şihabuddin Ahmed b. Ali, *el-Metalibu'l-âliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semaniye*, Beyrut, ts., III, 2.

<sup>10</sup> Nesâî, Kasâme, 2; Ahmed b. Hanbel, I, 30. (Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde “استغفر لنا/bizim için istiğfar et” ifadesi yoktur.).

Görüldüğü gibi Hz. Abbas'ın babasına yapılan bir hakâret, hem Hz. Abbas'ı hem de aynı soydan olan Hz. Peygamber'i rahatsız etmiştir. Binaenaleyh Hz. Peygamber (s.a.v.) de geçmiş insanlara yapılan hakâretin, onların hayatta olan yakınlarına eziyet vereceğini beyan buyurmuşlardır. Bu olay, aynı zamanda bir kişinin veya kabilenin geçmişine hakâret etmenin, hayatta olanların kargaşasına ve kavga etmelerine sebep olduğunu göstermesi açısından da ayrı bir önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) “**Ey insanlar! Amcam (Abbas)’a eziyet eden gerçekten bana eziyet etmiştir. Zira kişinin amcası, babasının öz kardeşidir.**”<sup>11</sup> buyurarak her hangi bir kişinin akrabasına hakâret ederek eziyet verildiğinde, o kişinin akrabalarına eziyet verilmiş olacağına dikkat çekmektedir.

Ölümlere veya geçmişe hakâret etmenin veya dil uzatmanın, sadece geçmiş müslümanlar için değil, aynı zamanda müslüman olmayan ölümler için de geçerli bir husus olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda İbn Ebi'd-Dünya'nın, Muhammed b Ali el-Bâkır'dan naklettiği şu rivâyet önemlidir: “Rasûlüllah (s.a.v.), ‘**Bedir’de öldürülen müşriklere sövmeyi yasakladı ve şöyle buyurdu: ‘Onlara sövmeyin, zira söylediklerinizden onlara bir şey ulaşmaz, fakat hayatta olanlarına eziyet verirsiniz; dikkat edin, kötü söz ayıplamadır.**’ buyurdu”<sup>12</sup>.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) sadece kendi akrabalarına veya kendisine inananlara değil, inanmayanların ölümlerine bile hakâret edilmesini, onlara kötü söz söylenmemesini tavsiye etmiştir.

Bu konuda ashâbın da dikkatli davrandığı ve geçmişe dil uzatanı görünce onu anında ikaz ettiği görülmektedir. Nitekim Hâkim (ö. 405/1014)'in, *el-Müstedrek* isimli eserinde naklettiğine göre el-Muğîre b. Şu'be Hz. Ali'ye sövmüş ve bunu duyan Zeyd b. Erkam ayağa kalkarak ona: “Ey Muğîre! Rasûlüllah (s.a.v.)'in ölümlere dil uzatmayı yasakladığını bilmiyor musun? Ali ölmüş olduğu halde niçin Ali'ye sövüyorsun?” diye Muğîre'ye çıkmıştır<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> İbnu'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, Dâru'ş-Şuub, 1970, III, 509.

<sup>12</sup> Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi't-Tirmizî*, Beyrut, 1990, VI, 99 (İbn Ebi'd-Dünya'dan naklen).

<sup>13</sup> Hâkim, I, 541.

“**Ölümlere dil uzatmayın**” hadisini Buhârî'nin, “ما ينهى من سبِّ الأموات /ölümlere dil uzatmaktan yasaklananlar”; Tirmizî'nin, “ما جاء في الشتم /ölümlere dil uzatma konusunda gelen rivâyetler”; Nesâî'nin de “النهي عن سبِّ الأموات /ölümlere dil uzatmanın yasaklanması” başlığı altında zikrederek “Müslümanların ölümlerine veya Müslüman ölümlere” şeklinde bir kayıt koymamaları, bu âlimlerin de “ölümlere sövmenin yasaklanması”nı umumî mânâda değerlendirdiklerine işaret etmektedir. Ancak Buhârî'nin mezkur başlıktan sonra gelen “Ölümlerin şerhlerini anmak” başlığı altında da Ebû Leheb'in Peygamberimize “Tebben lek/helâk sana” demesi üzerine “*Tebbet sûresi*”nin nâzil olduğunu nakletmesi, İslâm'a zarar veren kişilerin ve verdikleri zararların önüne geçilmesi için böyle kişilerin kötülüklerinin ve vasıflarının söylenebileceğinin cevâzına işaret etmektedir.

Hemen ifade edelim ki, Buhârî; burada geçmişe sövmek değil, “Ölümlerin şerhlerini anmak” olarak ifade etmiştir, onlara dil uzatmanın veya hakâret etmenin ya da sövmenin gerekliliğini ifade etmemiştir. Bununla birlikte Cenâb-ı Hak da bu sûrede Ebû Leheb'in ismini<sup>14</sup> değil vasfını zikretmiştir. Bu bakımdan geçmişten bahsederken, şahıstan ziyâde, yanlış olan hareketin ve zararlı vasıfların anlatılması önemli bir husustur.

İbn Hacer de “النهي عن سبِّ الأموات إذا أذى الأحياء/Dirilerine eziyet verecekse ölümlere dil uzatmayı yasaklama”<sup>15</sup> şeklinde başlık koyarak dirilere eziyet verme kaydıyla kayıtlandırmaktadır.

İnsan psikolojisini olumsuz yönde etkileyen durumlara işaret eden ve Hz. Peygamber'in insan psikolojisine verdiği değeri göstermesi bakımından zikredeceğimiz şu olay da çok ilgi çekicidir ve en güzel örneklerden birisidir: Babası gibi kendisi de İslâm'ın en azılı düşmanı olan Ebû Cehil'in oğlu İkrime, Mekke'nin fethinden sonra İslâm'a girmiştir. İkrime, İslâm ile şereflenince önceki müslümanlar “Bu Allah'ın düşmanı Ebû Cehil'in oğlu” demişlerdi ve bu söz onu rahatsız etmişti. O da Rasûlüllah'a şikayette bulunmuş ve bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.) ashâbına: “**Onun babasına dil uzatmayın. Zira ölümlere dil uzatmakla, dirisine eziyet verirsiniz.**” buyurmuştur<sup>16</sup>. Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.), kişinin ölümlerinin, iyi olmayan vasıflarını hatırlatan bir ifadenin kullanılmasını yasaklamış olmaktadır.

<sup>14</sup> Ebû Leheb'in ismi, Abduluzza'dır.

<sup>15</sup> İbnu Hacer, *el-Metalib*, III, 2.

<sup>16</sup> Bkz. İbnu'l-Esir, *Üsd.*, IV, 71.

Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.), bir hadîsinde de “**Ölülerinizin iyiliklerini yâd edin, onların kötülüklerini zikretmekten uzak durun.**”<sup>17</sup> buyurarak da ölülere dil uzatılmamasını tavsiye etmektedir. Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.), insanın geçmişleriyle alakalı bir durum bile olsa hayattaki akrabasını rahatsız edici her türlü hareketi ve hakâreti yasaklamış olmaktadır.

### 1- Geçmiş Dil Uzatmanın Yasaklanmasının Gerekçeleri

İnsanın gerek ferdi gerekse sosyal psikolojisini olumsuz yönde etkilemesi bakımından “**Ölülere dil uzatmayın**” ifadesiyle geçmiş dil uzatmanın yasaklanmasını, bir çok açıdan yorumlamak mümkündür.

#### a- Hayattakilere Eziyet Etme

Kendisine kötü söz söylenen kimselerin hayattaki yakınları, ister inanan kişiler olsun ister inanmayan, herkes geçmişine bağlıdır. Geçmişine yapılan hakâretlerden hiç kimse hoşlanmaz. Ölüler hakkında söylenenler doğru olsa bile insan, tabiatı ve cibilliyeti itibariyle akrabasını ve ırkını, kan bağından dolayı sever. Hatta bir kişi, geçmişinden birisinin hareket ve davranışlarını veya inancını kabul etmese veya beğenmese dahi yine onu bir yabancıya karşı müdafaa eder. Bu da insanın tabiatındaki geçmişine bağlılığından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan ölmüş bir kişinin kusurlarını söylemek ve hatalarını ortaya dökmek, yakınlarını rahatsız eder. Çünkü insanda etkiye karşı tepki gösterme özelliği vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de “**Hayatta olanlarına eziyet etmiş olursunuz**” buyurarak geçmiş dil uzatmanın gerekçesini beyan etmiş ve yapılacak bütün yorumların en önemlisine dikkati çekmiştir.

#### b- Sosyal İlişkileri Kesme

Geçmiş dil uzatmak, ölülere herhangi bir zarar ya da fayda vermese de hayatta olan yakınlarına ve sevenlerine eziyet vermekle gerek ferdi gerekse sosyal psikoloji açısından insanlara sıkıntı ve eziyet vermiş olur. Hatta kavga ve kargaşaya sebebiyet vermekle de sosyal münasebetlerin kesilmesi sebep olabilir.

#### c- Kolaycılığa Kaçma

“Tahrip kolaydır” atasözünde olduğu gibi geçmişe ve cansıza sövmek, bu vesile ile dirileri üzme ve rencide etmek çok kolaydır. Fakat inşa ve tamir zordur. Bir insanın kalbini kırmak için geçmişine bir kere sövmek yeterken, kırık bir kalbi tamir etmek için çok çaba harcamak gerekir. Meseleye bu açıdan bakıldığında geçmişe dil uzatmak ölüye zarar vermediği gibi dirilerinin kalbini kırar, sevgi âlemini yıkar, söven kişinin ve sövülenin tüm dirilerinin âlemlerini karartır. Dolayısıyla kırılan kalplerin tamiri kolay değildir. Bu bakımdan geçmişe dil uzatmak kolaycılığa kaçış olarak değerlendirilebilir.

#### d- Gıybet Etme

Bir insanın hatalarını ve ayıplarını gıyabında/arkasından çekiştirmek gıybettir. Gıybet edilen kişi, şayet müslüman ise ve hasenatı da seyyiâtından fazla ise gıybetinin edilmesi asla câiz değildir. Aynı şekilde müslüman ölümler de böyledir. Ancak müslüman olmayan ya da günahkâr, fâsık olan birisi, hayatta iken günahları aşikare işliyor ve bununla da iftihar ediyor idi ise bunun gıybetinin yapılması câiz olsa bile hayattakilerine bir faydası olmayacağı gibi dirilerinin eziyet görmesi bakımından zikredilmemesi daha maslahatlı görülmektedir. Yukarıda zikredilen İkrime olayı bunun en güzel örneklerindedir.

Yine hataları ve ayıpları söylenen fâsık kişinin ayıplarının dile getirilmesi hayattaki insanlara kötü örnek teşkil edecekse yine gıybeti yapılmamalıdır. Zira bâtılı tasvir, sâfi zihinleri bozar, dinleyenlerin aynı hareketleri yapmalarına yol açar. Ancak irşad için ve insanları hatalardan ve günahlardan sakındırmak gayesiyle geçmiş insanların şahıslarını değil de isim verilmeksizin kötü vasıfları ve hareketleri dile getirilerek, istenilmeyen durumlardan alıkoymak maksadıyla yapılabilir. Kur’ân’da münâfıkların, müşriklerin ve kâfirlerin isimleri zikredilmeden vasıflarının anlatılması bunun en güzel örneklerini oluşturmaktadır<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ebû Dâvud, Edeb, 42; Tirmizî, Cenâiz, 34.

<sup>18</sup> Mesela bkz. Bakara, 2/6-20.

### e- Faydasız İşlerle Meşgul Olma

Ölümler müdafaa etme gücünden yoksundurlar. Onlara ne kadar hakâret edilse tepki gösterecek bir durumda değildirler. Onlara yapılan her türlü sözlü saldırının onlara ulaşan bir tarafı da yoktur. Dolayısıyla ölümlere dil uzatmak, karanlığa taş atmakla meşgul olmak gibidir. Halbuki akl-ı selim ile hareket eden bir insanın, karanlığa taş atmakla ve faydasız şeylerle meşgul olmakla değil, karanlığa bir mum yakarak ışık yaymakla ve faydalı şeylerle meşgul olması gerekir. Hz. Peygamber (s.a.v.) “**Mâlâyani şeyleri terk etmenin, kişinin müslümanlığının güzelliğinden olduğu**”nu<sup>19</sup> beyan buyururken öte yandan da “**Gerçek müslümanın, dilinden ve elinden selamette olunan kişi olduğunu**”<sup>20</sup> ifade etmiştir.

Bu bakımdan ölümlerle uğraşanlar, geçmişe takılıp kalırlar, ileriye gidemezler. Bir müslümanın en büyük gayesi ve hedefi, geçmiştekilerle uğraşmak değil, yaşayan insanların mutluluklarını kazanmalarına çalışmak olmalıdır.

### B- BAŞKASININ ANA-BABASINA DİL UZATMAK

İnsan psikolojisini olumsuz yönde etkileyen sadece geçmişine dil uzatılması, hakâret edilmesi ya da sövülmesi değildir. Geçmişe dil uzatılması insana eziyet verdiği gibi hayatta olanlarına ve özellikle de ana-babasına sövülmesi de insan psikolojisini olumsuz yönde etkiler, insan da bu etkiye tepki gösterir. Bu bakımdan Hz. Peygamber (s.a.v), insanın geçmişine dil uzatılmasını yasaklarken, dirilere özellikle kişinin hem kendi ana-babasına hem de başkasının anne-babasına dil uzatmasını da yasaklamıştır.

Rasûlüllah (s.a.v.), bazı hadîslerinde, kişinin annesine ve babasına sövmesinin büyük günahlardan olduğunu beyan ederek şöyle buyurmuştur: “**Kişinin anne-babasına sövmesi**”<sup>21</sup> **büyük günahlardandır**”<sup>22</sup>. Orada bulunan sahâbiler: “Ey Allah’ın Rasûlü! Kişi, ana-babasına söver mi hiç?”<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Tirmizî, Zühd, 11; İbn Mâce, Fiten, 12.

<sup>20</sup> Buhârî, *Sahih*, Mezâlim, 26.

<sup>21</sup> Bir rivâyette “**Kişinin annesini babasını lanetlemesi, en büyük günahlardandır**” şeklinde nakledilmektedir (Ahmed b. Hanbel, II, 216).

<sup>22</sup> Hatta “**En büyük günahlardan**” olarak nakledilmektedir” (Bkz. Buhârî, *el-Edebu’l-Müfred*, Beyrut, 1986, s. 17 (h. no: 27); Ahmed bin Hanbel, II, 214).

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel’in rivâyetinde “**Kişi annesine babasına nasıl söver?**” şeklinde nakledilmektedir (*Müsned*, II, 164, 195).

derler. Rasûlüllah (s.a.v.): “**Evet, o başka kişinin babasına söver, o da onun babasına söver. O, başka kişinin annesine söver, o da onun annesine söver**” buyurur<sup>24</sup>. Tirmizî, bu hadisin sahih olduğunu söylemektedir<sup>25</sup>.

Görüldüğü gibi kişi, kendi ana-babasına sövmese bile başkasının annesine ve babasına dil uzatmak suretiyle karşıdaki insanın nefisini tahrik ederek kendi anne babasına sövülmesine sebep olur. Neticede kişi de kendi annesine ve babasına sövmüş gibi olur.

Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle bir davranışın iyi olmadığını, üstelik büyük günahlardan olduğunu beyan ederken ayrıca hakârete uğrayan kişinin etkiye tepki göstereceğini de belirtmekte ve yapılan hakâretin, ilk başlayana döneceğini bildirmiş olmaktadır.

### C- ASHABA DİL UZATMAK

Ashâb, Hz. Peygamber’i müslüman olarak görüp, müslüman olarak vefat eden kişilerdir. Onlar, Hz. Peygamber’in en yakın arkadaşlarıdır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) ashaba dil uzatmayı yasaklamış ve şöyle buyurmuştur. “Ashabıma dil uzatmayın. Şayet biriniz Uhud dağı kadar altın infak etse onlardan birinin yaptığı infakın bir müddüne (avucuna) ve o müddün yarısına ulaşmaz.”<sup>26</sup>

Müslim’in bir rivâyetinde hadis, “Ashabıma dil uzatmayın, ashabıma dil uzatmayın! Nefsim kudret elinde olana yemin olsun ki ...” şeklinde başlamaktadır<sup>27</sup>.

Nevevî (ö. 676/177); hadîsi açıklarken, başkalarının yaptığı Uhud dağı kadar altın infakının sevabının, ashabın yaptığı yarım ya da bir avuç infakın sevabına ulaşamayacağını belirtir. Çünkü ashab, en çok zaruret ve maişet sıkıntısı içinde olduklarında bile Allah yolunda cihad etmişler, Rasûlüllah’ın yardımına ve himayesine koşmuşlar, başkalarını nefislerine tercih etmişler yani îsâr göstermişler, Allah’ın emirlerine itaat etme hususunda gayret sarfetmişlerdir. Bunun için Cenâb-ı Hak, “*Sizden fetihten önce infakta bulanana, fetihten sonra infakta bulunalar eşit değildir. Fetih*ten

<sup>24</sup> Müslim, İman, 146; Tirmizî, Birr, 4.

<sup>25</sup> Tirmizî, Birr, 4; Ayrıca bkz. Bkz. Buhârî, *el-Edebu’l-Müfred*, s. 17 (h. no: 27).

<sup>26</sup> Buhârî, *Sahih*, Ashabu’n-Nebî, 5; Müslim, Fezâilu’s-Sahâbe, 221,222.

<sup>27</sup> Müslim, Fezâilu’s-Sahâbe, 221.

önce infakta bulunanlar sevab bakımından fetihten sonra infakta bulunanlardan ve savaşanlardan daha üstündürler.”<sup>28</sup> buyurmuştur, der<sup>29</sup>. Kaldı ki bu, gerek fetihten önce gerekse fetihten sonraki sahâbilerin hepsinde, şefkat, sevgi, huşû, tevâzu ve Allah yolunda cihad şuuru bulunmasıyla birlikte fetihten sonrakilerle öncekiler müsâvî olmadığına göre, sahâbî olmayanların fazilet bakımından sahâbîlere yetişmesi imkansızdır. Sahâbîler, küllî fazilette en üstün derecededirler. Bütün ümmetin kazandığı sevaptan hissedardırlar. Sahâbîlerden sonra gelip de bir çok sahâbîden daha âlim ve âbid olan insanların kazandığı sevapların bir mislinin de sahâbîlerin defterine geçmesi hasebiyle, derece bakımından en geride olan sahâbîye fazilet noktasında erişilemez. Bu bakımdan sahâbî küllî fazilette üstündür. Bu zaviyeden bakıldığında yine ilk müslüman olan sahâbîlerin, fazilet bakımından daha sonra müslüman olan sahâbîlerden üstün oldukları söylenebilir. Zira sonraki sahâbîlerin sevaplarından ilk sahâbîler de hissedardırlar. Durum böyle olunca fazilet bakımından sahabe olanla olmayanlar arasında mukayese edilemeyecek kadar derece farkı bulunmaktadır. Bu bakımdan faraza bir kişi, Uhud dağı kadar altın ve servet infak etmiş olsa onun da sevabının bir misli sahâbenin defterine geçeceği için yine onlara yetişilemez.

Bu sebepledir ki, Nevevî; bazı âlimlerin, sahâbeye dil uzatmanın büyük günahlardan olduğunu söylediklerini belirtirken mezhebine ve diğer mezheplerin çoğunluğuna göre sahâbeye dil uzatan kişinin sürgünle cezalandırılacağını fakat öldürülmeyeceğini, Mâlikî âlimlerin bazılarının göre ise öldürüleceğini ifade eder<sup>30</sup>. Nevevî'nin kendisi de ashâba sövmenin haram olduğunu söyler<sup>31</sup>.

Gerek İnsan psikolojisi, gerekse Hz. Peygamber'in insan psikolojisine verdiği değer açısından meseleye yaklaşıldığında Kur'an'ın senâ ettiği, Hz. Peygamber'in çok sevdiği ve insanların, iki cihan saadetlerine vesile olan İslâm Dini'nin bütün insanlığa ulaşması için canla, başla, mâl ile gayret göstererek İslâm'ı yaşamayı ve yaymayı hayatının tek gayesi bilen ashâba dil uzatmanın, hem Hz. Peygamber'i üzdüğü, hem de kendilerinden sonra

kiyamete kadar kendilerini seven müslümanları inciteceği anlaşılacaktır. Çünkü onlar, Hz. Peygamberden sonra insanların saadetlerinin vesileleridir. Bu duygu ile olmalıdır ki, âlimler; sahâbeye sövenlerin sürgün, hapis hatta ölümle cezalandırılması gibi görüşler serdetmişlerdir. Hz. Peygamber'in “Geçmişe dil uzatmayın! Dirilerine eziyet verirsiniz” buyurması, burada da geçerli bir husustur. Onun için Hz. Peygamber (s.a.v.), “Ashâbıma dil uzatmayın/sövmeyin” buyurmuştur.

#### D- DEĞERLERE DİL UZATMAK

Her insanın veya toplumun kendisine göre önem verdiği ve kutsallık atfederek benimsediği ve sevdiği bir takım değerler vardır. Bu değerler insan oğlunun yaratılışından beri varola gelmiştir.

Her insan, ölüsüyle dirisiyle değerli olduğu kadar inandığı ve benimsediği değerleri de kendisine göre kıymetlidir. Bu değerler, özellikle de inanç ve ibadet meselesi ise konumuz açısından daha büyük önemi hâizdir.

Allah, insanı üstün güç sahibi bir varlığa inanma fitratı üzere yaratmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), “Her doğan çocuğun, İslam fitratı üzere doğduğunu ancak annesi ve babasının o çocuğu ya Yahudi, ya Hıristiyan ya Mecûsî ya da müşrik yaptıklarını”<sup>32</sup> beyan buyurmuştur. Yani her insan, Allah'ı kabul edecek bir fitratta yaratılmışken, içinde yaşadığı çevrenin kültürüyle ve değerleriyle yetiştirilmesi neticesinde; Yahudi, Hıristiyan, Mecûsi, Budist, Ateist, Deist olabilir veya diğer inanç sistemlerinden birisini benimseyebilir. Böylece her insanın inandığı, fikren benimsediği, kutsal tanıdığı değerlere sahip olur. Tıpkı bir Müslümanın; Allah'a, Peygambere, Kur'an'a, âhirete ve diğer inanç esaslarına ve kutsal değerlere inandığı gibi.

Kur'an-ı Kerim'de “Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin sonra onlar da bilmeden aşırı gidip Allah'a söverler”<sup>33</sup> buyurularak Allah'tan başka şeylere inanıp da onlardan istekte bulunanlara dil uzatılmaması emredilmektedir. Şayet başkalarının inanç ve ibadet değerlerine dil uzatılırsa onlar da cahillikle Allah'a ve İlâhî değerlere dil uzatırlar. Allah'a inanmayanların da inananların inanç değerlerine saygı göstermeleri gerekir. Zira insan kızdığında çoğu zaman aklına hâkim olamaz ve aklın kabul edemeyeceği

<sup>28</sup> Hadîd, 5/10.

<sup>29</sup> Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref, *Şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrut, ts., XVI, 93.

<sup>30</sup> Nevevî, XVI, 93.

<sup>31</sup> Nevevî, XVI, 93.

<sup>32</sup> Buhârî, *Sahih*, Cenâiz, 80; Müslim, Kader, 22, 23, 24.

<sup>33</sup> En'âm, 6/108.



tavırlara düşebilir. Bu bakımdan her inanç sahibinin, karşısındaki insanların değerlerine saygılı olması zarureti vardır. Bu saygı, sosyal barışın sağlanmasının temel unsurlarından biridir.

Elmalılı, yukarıda zikredilen ayetin tefsirinde şöyle demektedir: “Yani onların taptıkları, kendilerince hürmet ettikleri şeyleri karıştırarak mesela ‘kahrolsun taptığınızı’ veya ‘dini şöyle şöyle’ gibi bir sebb-ü şetmle hitap ederek söverseniz, vicdanlarına, hissiyatlarına basmış olursunuz, onlar da hiddetlenerek ve cehaletlerinden dolayı mukâbele-i bilmişil yaptıkları zannında bulunarak ‘biz de sizinkine’ diye sizin söylediklerinize iade eder ve bunun ona mümasil olmadığını bilmezler ve bu suretle hakkı tecavüz ederek Allah’a sebbetmiş olurlar. Ve siz bu sebb-ü küfre sebebiyet vermiş olursunuz. Binaenaleyh siz onların küfürlerine, şirklerine sebbedeceğiniz diye böyle sebb-ü küfre sebep olmayın. Sebb-ü şetm suret-i umumiyede ahlâkî bir şey olmadığı gibi aslı itibariyle bâtıl, küfrü istihkar ve tezyif etmek gibi meşru ve müstahsen de olsa böyle küfre ve tezyid-i küfre sebep olacak sebb-ü şetm tesebbüben bir küfür demektir. Bundan dolayıdır ki, fıkıh kitaplarında, her kimin olursa olsun dinine sebbetmek elfâz-ı küfürden sayılmıştır. Hâsılı, her hangi bir milletin ne kadar bâtıl olursa olsun mukaddesattan zu’mettikleri şeylere sebbetmekten sakınmalıdır.”<sup>34</sup>.

Ayette de belirtildiği gibi başkalarının kendilerine göre değer verip mukaddes kabul ettikleri şeylere dil uzatmak, Allah’a ve Rasûlüne veya dine dil uzatmaya sebep olacağından Cenâb-ı Hak böyle bir durumu açık bir ifade ile yasaklamaktadır.

Bugün dünya insanların en çok muhtaç olduğu ve yapması gereken en önemli görevlerden birisi, başkalarının inanç ve ibadet değerlerine saygılı olmasıdır.

## SONUÇ

Bütün insanlığa muallim, rehber ve rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v.), hayatını insanlar içerisinde geçiren, insanı ve insanî değerleri çok iyi bilen beşer bir Peygamberdir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), bütün insanlığa rehber ve rahmet olması hasebiyle bütün insanlığın muhtaç olduğu ve yapması gerektiği, yaptığı da

her iki cihan saadetini elde edebileceği evrensel prensipler vaz’ etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.), insan psikolojisini olumlu ya da olumsuz yönde etkileyecek durumları da beyan etmiştir.

İnsan psikolojisini olumsuz yönde etkileyecek olan ve Hz. Peygamberin de yapılmamasını istediği durumlardan bazıları; başkalarının geçmişine, ölüsüne veya dirisine, annesine-babasına veyahut inandığı değerlere dil uzatılmasıdır. Hz. Peygamberin sunduğu bu prensiplerin uygulamaya konulmasının gerek ferdî, gerekse içtimâî olarak insan psikolojinin olumsuz yönde etkilenmemesine, insanların birbirlerine saygılı şekilde yaşamlarını huzur içerisinde sürdürmelerine ve sosyal barışın sağlanmasına büyük katkısı olacaktır.

Yukarıda zikredilen örneklerden hareketle aynı zamanda Hz. Peygamberin; insan psikolojinde, insanî ve imânî değerlere büyük önem verdiğini açıkça söyleyebiliriz. Hz. Peygamberin koyduğu bu prensiplere, o zamanın insanların ihtiyacı olduğu kadar, gerek bugünün gerekse kıyamete kadar gelecek bütün insanların muhtaç olduğu da bir gerçektir.

<sup>34</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşr., III, 2023.

## Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ve *Îthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrârı İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn* Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili

Süleyman AKKUŞ\* - Recep ÖNAL\*\*

**Muhammed Murtazâ az-Zabîdî and Analysis of His Book: *Îthâf al-Sâda al-muttakin bi Sharh Asrâr İhyâ Ulûm al-Dîn* From The Point of Kalam**

Murtazâ az-Zabîdî one of the most important figures in the eighteenth century is the consultant scholar on İslamic theology (al-kalam) learning. With the great intelligence and enthusiasm the author composed many works on different areas like hadith, fiqh, kalam, mysticism, exegesis, Arabic grammar, verse, prose. Having works more than 140 the author is famous with *Tâğ al-arûs* on language and literacy and *Îthâfû's-sâde* on tasavvuf, wisdom, moral, akaid and kalam. These works are composed with the method of the bookmen in the Islamic bright age.

This article is devoted to introduce and explore the kalam aspect of *Îthâf as-sâdati'l-müttakîn bi-şerhi esrârı İhyâ'i 'ulû-mi'd-dîn*.

**Key Words:** az-Zabîdî, biography, Islamic theology (al-kalam), *Îthâf as-sâda*.

**Anahtar Kelimeler:** ez-Zebîdî, Biyografi, Kelâm, *Îthâfû's-sâde*.

**İktibas / Citation:** Süleyman Akkuş, Recep Önal, “Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ve *Îthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi Esrârı İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn* Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili”, *Usûl*, 6 (2006/2), 115 - 144.

### GİRİŞ

XVIII. asrın dil ve edebiyat sahasında yetişmiş önemli şahsiyetlerinden biri olan Murtazâ ez-Zebîdî, aynı zamanda kelâm ilminde de mütehasşs bir ilim adamıdır. Müellif, sahip olduğu üstün zekâ, azim ve gayreti sonucu başta lügat olmak üzere, hadis, fıkıh, tefsir, kelâm, tasavvuf, ensab, nazım, nesir ve sarf-nahiv ilimlerine kadar uzanan değişik alanlarda mü-

him eserler vermiştir. Yüz kırktan fazla eseri bulunan müellifimiz, İslâm dünyasının parlak devirlerini temsil eden âlimlerin tarz ve metoduyla tertip ve tasnif ederek istifadeye sunmuş olduğu bu eserlerden, özellikle *Tâcü'l-'arûs* dil ve edebiyat; *Îthâfû's-sâde* tasavvuf, hikmet, ahlâk, akâid ve kelâm ilimleri bakımından meşhurdur.

Bu makale; *Îthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârı İhyâ'i 'ulû mi'd-dîn* adlı eserinin tanıtımı ve buna dayalı olarak müellifin kelâmî yönünün incelenmesini hedeflemiştir.

### I. HAYATI

Müellifin tam adı, es-Seyyid Muhammed b. Abdürrezzâk<sup>1</sup> el-Hüseynî Murtazâ el-Vâsıtî ez-Zebîdî'dir.<sup>2</sup> Künyesi Ebü'l-Feyz, lakâbı Murtazâ'dır.<sup>3</sup> Kaynaklarda genellikle “Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî” olarak ifade edilir.

Müellif, hicrî 1145/1732 yılında Hindistan'ın Kannûc şehrinin yakınlarındaki Bilgrâm kasabasında dünyaya gelmiştir.<sup>4</sup> Çocukluk ve gençlik yıllarını, zamanın önemli ilim merkezlerinden biri kabul edilen Yemen'nin Zebîd şehrinde geçirmesinden dolayı “Zebîdî” nisbesiyle meşhur olmuştur.<sup>5</sup> Hindistan'da başlayan öğrenim hayatı; Yemen, Tâif, Hicaz, Mekke, Medine ve Mısır gibi birçok ilim merkezinde devam etmiştir.<sup>6</sup> Zebîdî

<sup>1</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut 1306, X, 469; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Târihu 'acâ'ibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (nşr. M.h. Cevher), Kahire 1958, IV, 142; Sıddîk Hasan Han, *Ebcü'dü'l-'ulûm* (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, III, 12.

<sup>2</sup> Bağdath İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul 1955, II, 347; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemul musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye fi't-târîh ve't-terâcim ve'l-coğrafiyye ver- rahalât*, Beyrut 1406/1986, 578.

<sup>3</sup> Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemül-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1402/1982, I, 526; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmüsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteş-rikîn*, Beyrut 1389/1969, VII, 297.

<sup>4</sup> İgnatij Julianovic Krackovskij, *Târihu'l-edebi'l-coğrâ fiyyi'l-'Arabî* (nşr. Selâhaddin Osman Hâşim), Beyrut, 1987, 855; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 297; Carl Brockelmann, *GAL Suppl.*, Leiden, 1938, II, s. 399.

<sup>5</sup> Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*, Haydarâbâd, 1959, VII, 471; Krackovskij, *Târihu'l-edebi*, 855; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemül-mü'ellifin Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, Beyrut, ts., XI, 282.

<sup>6</sup> Suat Yıldırım, “Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî”, *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt VI, s. 23-24; Abid Yaşar Koçak, *Muhammed Murtazâ ez-*

\* Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Yrd. Doç. Dr.), sakkus@sakarya.edu.tr.

\*\* Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, onal75@mynet.com.

hakkında geniş malumat veren Abdülhay el-Kettânî, yaptığı ilmî seyahatleri sonucunda pek çok sayıda âlimden istifade etme imkânı bulan Zebîdî'nin, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, *el-Mu'cemü's-sagîr* ve *Elfiyetü's-sened* isimli eserlerini ilim tahsil ettiği üç yüzden fazla hocası hakkında biyografik malumat vermeye tahsis ettiğini nakleder.<sup>7</sup> Zebîdî Yemen ahalisinden birine yazdığı bir icâzetinde hocalarının silsilesini, kitâbet tarihiyle kendisine icâzet veren âlimleri tek tek zikretmiştir.<sup>8</sup>

Zebîdî'nin kişiliği ve fikrî gelişiminde kalıcı bir etki bırakan hocalarının başında, henüz çocukken Hindistan'da hadis dersi aldığı Şah Velîyyullah Dihlevî (ö.1762) gelir.<sup>9</sup> Özel değer taşıyan hocaların, müşşidlerin ve üstün yetenekli talebelerin üzerinde derin tesiri olur, onların duygu düşünce ve görüşlerinde derin izler bırakır. Dihlevî de öyle olmuş ve Zebîdî üzerinde önemli tesirler bırakmıştır. Burada bir noktaya temas etmekte yarar vardır. Zebîdî'nin ihtilafî konuları izah ederken taraf tutma ve mezhep kayırma gibi bir endişe ile hareket etmemesi, bilakis meseleye bütüncül olarak yaklaşp, mezhepler arasında ortak bir nokta bulmaya çalışarak orta yolu tutması gibi hususlarda hocası Dihlevî'den etkilendiği söylenebilir. Dihlevî mezhepler arasındaki ihtilafları azaltmaya çalışarak farklı fikirlerle sahip Müslümanları ortak noktada toplamayı hedeflemiştir.<sup>10</sup> Aynı hedefi Zebîdî'nin de gerçekleştirmek istediği eserlerinde müşahede edilir.<sup>11</sup>

İlmî kariyerini ilerletmek için geçirdiği bu çok hareketli ve bereketli yolculuklarının nihayetinde 1753'te Kahire'ye yerleşmeye karar vermiştir. Burada klasik devirlerin te'lif, rivâyet, usûl ve anelerini tekrar yaşatan bir ilim muhiti oluşturmakla meşhur olmuştur.<sup>12</sup> Hadis, fıkıh, tefsir, ke-lâm, tasavvuf, ensab, nazım, nesir ve sarf-nahiv ilimlerine kadar uzanan

değişik alanlarda bir kısmı basılmış çok sayıda eseri olan Zebîdî, telif ve irşad faaliyeti yanında ders okutup öğrenci de yetiştirmiştir. Ancak talebeleri hakkında ne kendisi ne de terâcim kitapları geniş bilgi vermiştir. Bununla beraber verdiği icâzetlere bakıldığında bir çok talebe yetiştirdiği anlaşılmaktadır.<sup>13</sup>

Müellifimizin tercüme-i halini yazan öğrencisi Cebertî (ö.1825), Zebîdî'nin Arapça'dan başka Türkçe, Farsça ve Gürcüce gibi başka lisanları da bildiğini kaydeder.<sup>14</sup> Hatta Türkçe'yi de çok iyi konuşabildiği rivâyet edilmektedir.<sup>15</sup>

Tabakât ve terâcim kitaplarında müellifin evliliği hakkında detaylı bir bilgi verilmemektedir. Bir rivâyete göre 1768 yılında evlenmiştir. Süleyman b. Yahya'ya yazdığı mektup ve eşinin 1782'de vefatının ardından yazdığı bir mersiyeden<sup>16</sup>eşinin adı Zübeyde binti Zü'l-fikâr ed-Dimyâtî olarak kaydedilir. Hanımının ölümünden sonra tekrar evlenen Zebîdî ölünceye kadar ikinci hanımıyla yaşar. Bu her iki evliliğinden de çocuğu olmaz.<sup>17</sup>

XVIII. yüzyılın sonlarında Mısır çok yönlü bir krize uğrar. Bölgedeki ekonomik kriz, 1784'ten 1792'ye kadar pahalılık, kıtlık ve veba salgınları gibi ülkeyi fakirleştiren ve nüfusu azaltan birçok felaketin Mısır halkının üzerine çökmesine neden olmuştur. 1791 yılının veba salgını birçok kişinin ölümüne neden olur ve 1792'de kıtlık ve açlık dayanılmaz hale gelir.<sup>18</sup> Müellifimiz de veba salgınına yakalanarak bu hastalık sonucu vefat etmiştir. Onun 1732'de Hindistan'da başlayıp Yemen, Hicaz ve Mısır'da devam eden bu hareketli hayatı, 1205/1791'de Kahire'de 59 yaşında sona ermiştir.<sup>19</sup>

*Zebîdî ve 'İkdü'l-Cevheri's-semin*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1986), İÜSBE., İstanbul, s. 5-6.

<sup>7</sup> Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 527; Krş. Siddik Hasan Han, *a.g.e.*, III, 19; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 399.

<sup>8</sup> Abdülhay Haseni, *a.g.e.*, VII, 473-477; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 531-535.

<sup>9</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, X, 469; Siddik Hasan Han, *a.g.e.*, III, 27-28; Abdülhay Haseni, *a.g.e.*, VII, 475-476.

<sup>10</sup> Ira M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslâm Dünyası* (trc. Sefa Üstün), İstanbul 1996, s. 197; J. Obert Woll, *İslâm'da Süreklilik ve Değişim* (trc. Cemil Aydın-Cengiz Şişman), İstanbul 1991, I, 110; Hayrettin Karaman, *Dört Risâle*, İstanbul 1982, s. 145.

<sup>11</sup> Bkz. Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn* (nşr. Muhammed Ali Beyzavî), Beyrut, 1422/2002, II, 8-12, 16, 372.

<sup>12</sup> Koçak, *a.g.e.*, 91.

<sup>13</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, X, 490; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 538-141; Koçak, *a.g.e.*, 18.

<sup>14</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 148; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 529; Zeydan, *a.g.e.*, III, 311.

<sup>15</sup> Zirikli, *a.g.e.*, VII, 298.

<sup>16</sup> Yıldırım, "Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî", cilt VI, s. 25.

<sup>17</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, X, 470; Suat Yıldırım, *a.g.m.*, cilt VI, s. 26.

<sup>18</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet: Osmanlı Tarihi* (Haz. Mü'min Çevik), İstanbul ts., III, 120; Andre Raymond, "Kahire: Osmanlı Dönemi", *DİA.*, İstanbul 2001, XXIV, 179.

<sup>19</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 165; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 399; Fuat Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-'Arabî* (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzi v.dğr.), Riyad 1411/1991, I-II, 20.

## II. ESERLERİ

Velüd bir müellif olan Zebîdî, eserleriyle bir kısmı bu gün mevcut olmayan eski ve güvenilir kaynaklardan derlediği bilgileri, İslâm dünyasının parlak devirlerini temsil eden âlimlerin tarzı ve usûlü ile tertip ve tasnif ederek istifadeye sunduğunu gösterir. Hadis (*Esânîdü'l-Kütübî's-sitte*), lügat (*Tâcü'l-'Arûs*), kelâm (*İthâfû's-sâde*), fıkıh (*Ukudü'l-cevâhirü'l-münîfe*), tasavvuf (*İkdü'l-cevheri's-semîn*), ensab (*İzâhü'l-medârik*) ve hal tercümesi (*Mu'cemü'l-meşâih*) sahalarında yazdığı eserleri bunun örnekleridir. *İthâfû's-sâde*'nin ikinci cildinde, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) otuz altı sayfalık *Kavâ'idü'l-'akâ'id* risâlesini 300 sayfaya yaklaşan bir şerh ile izah etmiştir. Ayrı bir kelâm kitabı olma niteliğinde olan bu şerh, kelâmî görüşleri açısından Zebîdî'nin en önemli çalışmalarından biridir.

Eserlerinin tam sayısı kesin olarak bilinmemekle beraber görebildiklerimiz ve kaynaklarda isimleri zikredilenlerden hareketle yaklaşık 147 eseri nispet edilmektedir.<sup>20</sup> Bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmış yazma veya matbu halde, diğer bir kısmı ise günümüze ulaşmamıştır. Bunların sadece isimleri bilinmektedir.

### a) Günümüze Ulaşmış Eserleri:

#### 1- *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâri İhyâ'i 'ulû mi'd-dîn*

Bu makaleye konu olan eser, Zebîdî'nin fıkıh, tasavvuf ve kelâm ile ilgili olarak kaleme aldığı önemli çalışmalarından biridir.<sup>21</sup>

#### 2- *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*

Zebîdî'nin en meşhur eseri hiç şüphesiz *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*'tur. Bu çalışmasına daha önce Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-Mûhît*'ini iki cilt halinde şerh eden hocası Muhammed b. et-Tayyib el-Lugavî el-Nahvî'nin (ö. 1175/1761) teşvikiyle başlamıştır.<sup>22</sup> Kahire'ye geldikten yedi yıl sonra 1760'da eserini yazmaya başlayan

Zebîdî, 1767 senesinde ilk cildini tamamlamış, geriye kalan dokuz cildi ise yedi yıllık bir çalışmanın ardından 1774'te toplam on cilt halinde tamamlamıştır.<sup>23</sup> Arap dili ve edebiyatına dair en geniş ve en muteber lügatlerden biri sayılan bu ansiklopedik eser ilk kez Kahire'de Matbaatü'l-Vehbiyye'de hicrî 1286–1287 (1869–1870) tarihlerinde eksik olarak beş cilt halinde basılmıştır. Daha sonra tamamı on cilt halinde yine Kahire'de 1306–1308 (1888–1890) yıllarında basılmıştır.<sup>24</sup> İlmî bir neşri Abdüsettar Ahmed Ferrâc başkanlığındaki bir heyet tarafından yapılan bu eserin ilk cildi, 1965 yılında yayınlanmış, şu ana kadar yirmi altı ciltlik kısmı tamamlanmıştır.<sup>25</sup>

Eser muhtelif kaynaklardan yararlanarak hazırlanmıştır. Faydalanılan kaynakların başında İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı ve hocası İbn Tayyib'in (ö. 1175/1761) *Şerhü'l-Kâmûs*'u gelmektedir. Bu yönüyle eser şerh, ikmal, tashih ve tenkit özelliği taşımaktadır. Arap dilinin en geniş sözlüklerinden biri olarak, 120 000 maddeyi ihtiva etmektedir.<sup>26</sup>

*Kâmûs* şerhi dört bölümden oluşan mukaddimeyle başlar. I. Bölüm sözlük, II. Bölüm sözlük tertiplerine, III. Bölüm bazı açıklamalara, IV. Bölümü ise Fîrûzâbâdî'nin hayatı ve mukaddimesinin şerhine ayrılmıştır.. Şerhten çok müstakil bir eser olan bu çalışma, kâmûs düzeninde hazırlanmıştır. Eserin önemli bir diğer özelliği coğrafi isimler hakkında geniş bilgiler ihtiva etmesi, özellikle ülkeler, sahiller, beldeler ve bitkiler hakkında detaylı bilgiler vermesidir.<sup>27</sup> İngiliz edebiyatçılarından Edward William Lane (1801/1876), Mısır'a yaptığı ilk yolculuğu sırasında *Tâcü'l-'Arûs*'la tanışmış, hazırladığı *Arabic-English Lexicon* isimli sözlüğünde *Tâcü'l-'Arûs*'tan alıntılar yapmıştır.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Müellifin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, a.g.m., cilt VI, 38-50; Recep Önal, *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SAÜ.SBE., Sakarya 2007, s. 48-65.

<sup>21</sup> Cebertî, a.g.e., IV, 151; İsmâil Paşa, *İzâ-hu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1972, I, 18; Woll, a.g.e., I, 93.

<sup>22</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, X, 469; Siddîk Hasan Han, a.g.e., III, 18, 28; Abdülhay Haseni, a.g.e., VII, 471; Koçak, a.g.e., 38.

<sup>23</sup> Zeydan, a.g.e., III, 310-311; Zirikî, a.g.e., VII, 297; İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zunûn*, I, 210; Sezgin, a.g.e., I-II, 2; Koçak, a.g.e., 38.

<sup>24</sup> Zeydan, a.g.e., III, 310-311; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mû'ellifin*, XI, 282; Yûsuf Elyan Serkis, *Mu'cemü'l-matbûati'l-'Arabiyye ve'l-muarrebe*, Kahire 1928, II, 1727; İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zunûn*, I, 210.

<sup>25</sup> Hulûsi Kılıç, "el-Kâmûsü'l-Mûhît", *DİA.*, İstanbul 2001, XXIV, 288.

<sup>26</sup> İsmâil Râcî el-Fârûkî - Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası* (trc. Mustafa O. Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1999, 267; Hulûsi Kılıç, a.g.m., *DİA.*, XXIV, 288.

<sup>27</sup> Krackovskij, a.g.e., 857-858; Fuat Sezgin, a.g.e., I-II, 7.

<sup>28</sup> Krackovskij, a.g.e., 856; Yâsin Salavâtî, *el-Mevsûatü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1422/2001, VII, 3211.

3- *el-'İkdü'l-mükellel bi'l-cevheri's-semîn fi turuki'l-ilbâsi ve'z-zikri ve't-telkîn*

Arkadaşlarından Ebü'l-Hamâil Ali b. Ahmed el-Muvaccâh'ın, zikrin şartları, adabı; hırka giydirmenin, beyat ve telkinin nasıl yapılacağına dair açıklama talebi üzerine bu eseri kaleme almıştır.<sup>29</sup> Eser 1182/1768 yılında tamamlanmıştır. Bilinen iki nüshası vardır. Birincisi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, merhum Muhammed Tancî kısmında, bir cild içinde 58 varaktan oluşmaktadır. İkinci nüshası ise Medine'de Şeyülislâm Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde (nr. 260/55) yer almaktadır.<sup>30</sup>

XVIII. asrın sonlarına kadar kurulan tarikatların silsilesi ve tarikat adabı hakkında olan bu eser, sahasında şimdiye kadar bilinen en etraflı ve en mufassal çalışmalardandır. İslâm âleminde daha çok dini inançlara dayanan ve kendilerine has bir takım adap ve erkânı olan tarikatların tam listesi, ilk kez bu eserle yapılmıştır.<sup>31</sup> Müellifin tespitine göre zamanına kadar İslâm dünyasında mevcut tarikatların sayısı yüz otuzdur. Kitapta tarikat silsileleri ve alfabetik olarak isimleri zikredilmeye çalışılmıştır.<sup>32</sup> Ayrıca zikrin şartları, adabı, hırka giydirme, el verme, beyat ve telkinin nasıl yapılacağı, zikrin adapları, zikir esnasında riâyet edilmesi gereken hususlarda geniş bilgiler verilmiştir.<sup>33</sup>

4- *Bulgatu'l-erîb fi mustalahi âsâri'l-Habîb*

Hadis ıstılahları hakkındaki bu eser, 1164/1750 yılında telif edilmiştir. İki yazma nüshası mevcuttur. Biri Teymûriyye Kütüphanesinde, diğeri Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde Muhammed Tancî bölümündedir.<sup>34</sup> Eser Radiyyu'd-dîn Muhammed b. İbrahim'in (ö. 971/1563) *Kafvu'l-eser fi savfi ulûmi'l-eser'i* ile birlikte Abdülfettah Ebû Gudde tarafından neşredilmiştir.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Zebîdî, *'İkdü'l-cevheri's-semîn*, DİA Ktp., nr. 4622 (M. Tancî nüshası fotokopisi), s. 11, 14, 16, 23; Krş. Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, II, 872.

<sup>30</sup> Yaşar Koçak, *a.g.e.*, 52-53.

<sup>31</sup> Yaşar Koçak, *a.g.e.*, 49-50.

<sup>32</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, 25-150.

<sup>33</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, 9-23.

<sup>34</sup> İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zunûn*, I, 192; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 298; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 398.

<sup>35</sup> Beyrut 1408, 2. bsk.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (trc. Yusuf Özbek) İstanbul, 1994, 439.

5- *Ukudü'l-cevâhiri'l-münîfe fi usûli edilleti mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe*

Hadis kitapları tertibinde yazılmış Hanefî Mezhebi ve delillerini açıklığa kavuşturmak için telif edilmiştir.<sup>36</sup> Eser 1985 yılında Beyrut'ta basılmıştır.<sup>37</sup>

6- *Esânîdü'l-Kütübi's-sitte*

Kahire'de bir nüshası bulunan eser hadis senedleri hakkındadır. Bir cilt içerisinde beş varaktan oluşmaktadır. 1190/1776 tarihinde yazılmıştır.<sup>38</sup>

7- *Gâyetü'l-ibtihâc li muktefi esânîdi kitâbi Müslimi ibni'l-Haccâc*

*Sahîh-i Müslim'e* ulaştıran senedleri zikretmek için telif edilmiştir. Kahire'de Teymuriyye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur.<sup>39</sup>

8- *el-Kavlü'l-mebtût fi tahkiki lafzi't-tâbût*

“Tâbût” lafzını dil bakımından inceleyen bir risaledir. 1191/1777 senesinde telif edilmiştir. “Tâbût” lafzının aslı, kalıbı ve anlamının sorulması üzerine kaleme alındığı ifade edilmektedir.. Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye ve Süleymaniye Kütüphanelerinde Kasîdecizâde bölümünde birer nüshası bulunmaktadır.<sup>40</sup>

9- *el-Mekâ'idü'l-îndiyye fi'l-meşâyihî'n-Nakşibendiyye*

1181/1767'de tamamlanmış tasavvufa dair manzum bir eserdir. Bir mukaddime ve üç fasıldan ibarettir. Râbita, sohbet ve tarikatte sâlikin yol kat etmesinin adabına dairdir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi A:1597 numaralı mecmua içinde; diğer bir nüshası da Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde Muhammed Tancî kısmında yer almaktadır.<sup>41</sup>

10- *Mu'cemü'l-meşâih*

<sup>36</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, X, 470; Hasan b. İbrâhim ed-Dımaşkî Abdürrezzâk el-Baytar, *Hilyetü'l-Beşer fi Târihi'l-karni's-Salis aşr* (nşr. Muhammed Behcet Baytar), Beyrut: Dâru Sadır 1413/1993, III, 1493. III, 1505; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 538.

<sup>37</sup> Nşr. Vehbî Süleyman Kavacı el-Bânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985.

<sup>38</sup> Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 297; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 620; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 348.

<sup>39</sup> Abdürrezzâk el-Baytar, *a.g.e.*, III, 1506; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, II, 893; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 399.

<sup>40</sup> Zeydan, *a.g.e.*, III, 311; Brockelmann, *GAL*, Leiden, 1949, II, 371.

<sup>41</sup> İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 348.

Eser, Zebîdî'nin ders aldığı veya verdiği; görüştüğü ve mektuplaştığı 600 kadar âlimin hal tercümesini ihtiva eder. Alfabetik tertipte yazılmış eserin bir nüshası Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde mevcuttur.<sup>42</sup>

11- *Tekmîletü'l-Kâmûsi mine'l-luğa*

*Tâcü'l-'Arûs*'ta *Kâmûs*'a ilave edilen anlamların özetlendiği bir eserdir. Şevâhid ve dil önde gelenlerinin sözleri çıkarılmıştır. Eser iki büyük cilttir. Birinci cildi III. Ahmed Kütüphanesi 274/1 numarada, ikinci cildi ise Süleymaniye Kütüphanesi'nde 3204 numarada kayıtlıdır.<sup>43</sup>

12- *Tervîhü'l-kulûb bi zikri mülûki benî Eyyûb*

1187/1773'de tamamlanan bu eser Eyyûbiler hakkında çeşitli kaynaklardan derlenmiş önemli bir çalışmadır. Catalogue of Princeton Üniv. Kütüphanesi'nde bulunan bu eser Selahaddin Müneccid tarafından 1969 yılında, Dımaşk'ta neşredilmiştir.<sup>44</sup>

13- *Tuhfetü'l kemâil fi mehdi Şeyhi'l-'Arab İsmâil*

Makâme (nutuk) tarzında, 1184/1770 yılında tamamlanmıştır. Müellif hattıyla bir nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de mevcuttur.<sup>45</sup>

14- *Tuhfetü ihvâni ez-Zemen fi hükmi kahveti'l-Yemen*

Bazı kaynaklarda *İthâfû benî'z-zemen fi hükmi kahveti'l-Yemen* şeklinde belirtilen eser, fıkıh yönünden kahvenin durumunu ele almaktadır. 1171/1164'de tamamlanmıştır. Bir nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Muhammed Tancî kısmında mevcuttur.<sup>46</sup>

## b) Kaynaklarda İsimleri Zikredilen Eserleri

1- *Akîletü'l-etrâb fi senedi't-tarîkati ve'l-ahzâb*

Tasavvufî bir eser olup, Şeyh Abdülvehhab el-Şirbînî adına yazılmıştır.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 399; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 297; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, II, 621,1004.

<sup>43</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, X, 479; Siddîk Hasan Han, *a.g.e.*, III, 18; Yıldırım, *a.g.m.*, *EAÜİFD.*, VI, 49.

<sup>44</sup> İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zunûn*, I, 284; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 297; Yaşar Koçak, *a.g.e.*, 41.

<sup>45</sup> Zeydan, *a.g.e.*, III, 311; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 398; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 297.

<sup>46</sup> Diğer mevcut eserleri için bkz. Zebîdî, *a.g.e.*, X, 470; Siddîk Hasan Han, *a.g.e.*, III, 19; Yıldırım, *a.g.m.*, *EAÜİFD.*, VI, 43.

<sup>47</sup> Abdürrezzâk el-Baytar, *a.g.e.*, III, 1506; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 348; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, II, 873.

2- *Bernâmeecun*<sup>48</sup>

3- *Cüz'ün fi tahkiki's-salâti'l-vustâ "Keşfü'l-Gitâ*

4- *Dürretü'l-mudie fi'l-vasiyyeti'l-mardiyye*

İkiyüz yirmi beyitlik manzum bir eser olduğu zikredilir.<sup>49</sup>

5- *Ebvâbü's-se'âde ve selâsilü's-siyâde*

Tarikatların tarihine dair büyük bir kitaptır.<sup>50</sup>

6- *Emâli'l-Hanefiyye*

İmlâ meclislerini toplayan tek ciltlik kitaptır.<sup>51</sup>

7- *Erbe 'üne'l-mu'telife 'fîmâ verede mine'l-ehâdîsi fi yevmi 'Arefe*<sup>52</sup>

8- *Esânîdu't-turuki's-selâse* (Nakşibendiyye, Çeştiyye, İlkâniyye)<sup>53</sup>

9- *Fecru'l-Bâbilî fi tercümeti'l-Bâbüli*

Hadis senedlerine dair eserleri bulunan Ebû Abdillah Muhammed b. el-Bâbüli el-Mısri'nin hal tercümesinden bahsetmektedir.<sup>54</sup>

10- *Ferâidu vâcibâti'l-İslâm*<sup>55</sup>

11- *el-Hadîsü'l-müsel*<sup>56</sup>

12- *Halâvetü'l-fânîd fi irsâli halâveti'l-esânîd*<sup>57</sup>

13- *el-'İkdu'l-cevheriyyi's-semîn fi'l-hadîsi'l-muselseli bi'l-Muhammediyyîn*<sup>58</sup>

14- *İkdu'l-Cumân fi beyâni Şuûbi'l-İmân*<sup>59</sup>

15- *el-Mevâhibü'l-celîle fîmâ yete'alleku bi'l-Hadîsi'l-evvelîyye*<sup>60</sup>

<sup>48</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 620; Zebîdî, *a.g.e.*, X, 469.

<sup>49</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, X, 469; Siddîk Hasan Han, *a.g.e.*, III, 19.

<sup>50</sup> Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 165-166.

<sup>51</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, X, 470; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 538; Siddîk Hasan Han, *a.g.e.*, III, 19.

<sup>52</sup> İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zunûn*, I, 55; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 539.

<sup>53</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 399, 620.

<sup>54</sup> Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 211, 538.

<sup>55</sup> Siddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm*, III, 25.

<sup>56</sup> Yıldırım, *a.g.m.*, *EAÜİFD.*, VI, 48.

<sup>57</sup> Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, VI, 363.

<sup>58</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, X, 470; Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, II, 864, 871.

<sup>59</sup> Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 297; Brockelmann, *a.g.e.*, II, 399.

<sup>60</sup> Diğer eserleri için bkz. Siddîk Hasan Han, *a.g.e.*, III, 18; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 348.

Yakın bir devrede yaşaması nedeniyle, Zebîdî'nin hayatı, çok yönlü şahsiyeti ve eserlerinden sıklıkla söz edilmiştir. İnanç konularını ele alış tarzı göz ardı edilmiş; daha çok hadis ve dil bilimcisi olarak tanınmıştır. Bunun sebebi, muhtemelen, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*'e yazdığı *İthâfû's-sâde*'nin, *Tâcü'l-'Arûs* kadar meşhur olamamasıdır.

### III- İTHÂFÛ'S-SÂDETİ'L-MÜTTAKÎN Bİ ŞERHİ ESRÂRİ İHYÂ'İ 'ULÛMİ'D-DÎN

Zebîdî'nin, en önemli çalışmalarının başında Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'e yazdığı *İthâfû's-sâde* adlı eseri gelir. Hayatından bahseden hemen bütün tabakat ve terâcim-i ahval kitaplarında bu şerh hakkında bilgi verilmektedir. 11 sene süren aralıksız çalışmalar sonucu 1201/1786'da on büyük cilt olarak tamamlanmış, sonunda müellifin adını yaşatacak bir eser ortaya konulmuştur.<sup>61</sup> İlk cildi 1191/1777 1197/1783 tarihinde istinsâh olunan bu eser, ilk defa Fas'ta 1301-1304/1888-11886'da on üç cilt halinde basılmıştır. 1311/1897 yılında ise, Kahire'de on büyük cilt halinde Meymeniyye Matbaası'nda ayrı bir basımı yapılmıştır. Eserin, Muhammed Ali Beyzavî tarafından gerçekleştirilen ilmî bir neşri ise, Beyrut'ta 2002 yılında 14 cilt halinde basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi 330 numarda bu eserin I. ve II. ciltlerinin yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>62</sup> Eserin Türkçe tercüme ve şerhi, XIX. yüzyılda Yûsuf Ahmed Sıdkî tarafından *Siyeru umû-mi'l-muvahhidîn tercümetü ve şerhu İhyâi ulûmi'd-dîn* ismiyle dokuz cilt hâlinde yapılmış olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.<sup>63</sup> Üzerinde çalıştığımız şerh Muhammed Ali Beyzavî neşridir.

*İhyâ'*ya yazılan bu şerh, İslâm memleketlerinde,<sup>64</sup> *Tâcü'l-'Arûs* kadar şöhret bulamamıştır. Oysa Zebîdî, şerhinin meşhur olmasını çok arzu etmiş, şerhine büyük ehemmiyet vermiştir. Hatta birkaç cüz şerh ettikten sonra, *Tâcü'l-'Arûs* gibi meşhur olması için Anadolu, Suriye ve Fas'a birkaç nüsha göndermiştir.<sup>65</sup> Mısır'dan Yemen'e yazdığı bir mektubunda

<sup>61</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 151; İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zunûn*, I, 18; Abdülhay Haseni, *a.g.e.*, VII, 371; Serkis, *a.g.e.*, II, 1727; Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 523.

<sup>62</sup> Zeydan, *a.g.e.*, III, 311; Ca'fer Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, 405; Brockelmann, *GAL*, II, 371; Bekir Karlığa, *a.g.m.*, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 523.

<sup>63</sup> Bkz. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 5851-5860.

<sup>64</sup> Krackovskij, *a.g.e.*, 856.

<sup>65</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 151.

Mısır'daki ilmî hayatını hülâsa ederken *İhyâ* şerhinden şu şekilde bahsetmektedir: "En önemli çalışmam, İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını şerh etmeye başlamamdır. Bu eserimi ders halinde imla ettirdim ve sadece *Kitâbü'l-İlm*'i yetmiş kürrâse<sup>66</sup> olarak şerh ettim. Geçen sene Mekke âlimi İbrâhim ez-Zemzemî'ye yirmi kürrâse gönderildi. Fakat gönderildikten sonra, temize çekme esnasında, ilgili çok faydalı bilgiler ekledim.<sup>67</sup> Bu sene yeniden gözden geçirilen nüshadan göndermeye karar verdim ki son nüshaya itimat edilsin. Arzu ederseniz Mekke'ye gönderip istinsâh ettirmeniz kolayca mümkündür."<sup>68</sup>

Zebîdî'nin *İhyâ* üzerindeki çalışması tasavvufun o dönemdeki konumuyla da alakalıdır. XVIII. yüzyılda Kahire'de hadis çalışmaları yerli yerine oturmuş vaziyetteydi ve oldukça gelişmişti. Bu dönemde başlayan hadis çalışmalarının en önemli özelliği ise ilk defa hadis, tasavvuf ve yenilikçilik kavramlarının bir araya gelmesiydi.<sup>69</sup> Dolayısıyla bu dönemin Sûfîzmi hadis ağırlıklı bir çizgi takip etmekteydi. Bunun en güzel örneğini Hindistanlı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî ve öğrencileri temsil ediyordu.<sup>70</sup> Bu yüzyıl hadisçilerinin ayırt edici özelliği; taklidi reddederek, ilk dönem kaynaklarını tahkik etmek ve bu kaynakları çözümleme ve anlamada kendi melekelerini kullanmalarıydı.<sup>71</sup> Öncülüğünü ise Hindistan'da Şah Veliyyullah, Yemen'de İsmâil Emir es-San'anî (ö.1768), Mısır'da Muhammed Murtazâ Zebîdî (ö. 1791), Necid'de İbn Abdülvehhab (ö.1792) ve yine Yemen'de Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1834) yapmaktaydı.<sup>72</sup> Bunlardan biri olan Dihlevî, Haremeyn'de hadis öğretimi görmüş, kısa bir

<sup>66</sup> Kürrâse: El yazması kitapların sekiz sahifeden ibâret olan forması

<sup>67</sup> Fevâid: Kitap kenarlarına veya boşluklarına okuyanların yazdıkları faydalı bilgiler.

<sup>68</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 151; Siddik Hasan Han, *a.g.e.*, II, 25.

<sup>69</sup> Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, 83.

<sup>70</sup> Hindistan İslâm'ının çıktığı zirveyi temsil eden Veliyyullah, İslâmî vahyin özgünlüğünü yeniden gündeme getirmişti. Müslümanlar arasındaki parçalanmışlığı önlemek için uzlaşmacı bir tavır sergilemiş, farklı görüşteki Müslümanların bir arada yaşamalarını sağlayabilecek bir formül bulmaya çalışmıştı. Dihlevî, İslâmî; fikrî, ahlâkî, hukûkî ve medenî bütün cepheleriyle bir tertip, düzen ve bütünlük içinde sunmayı amaç edinerek ilk defa İslâm'ın felsefesini yapmaya nail olmuştur. Bu amaçla sahasında ilk eser olan *Hüccetullâhi'l-Bâliga*'yı yazmıştır. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliga* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 2003, I, 91-92; Karaman, *a.g.e.*, 147. Woll, *a.g.e.*, I, 66. Ira M. Lapidus, *a.g.e.*, 197.

<sup>71</sup> Woll, *a.g.e.*, I, 100; Geniş bilgi için bk. Karaman, *a.g.e.*, 151-216.

<sup>72</sup> Görmez, *a.g.e.*, 83.

süre sonra da Hindistan'ın en önemli âlimi durumuna gelmişti. Öğrencilerinden biri olan Zebîdî de Arabistan'da eğitim görmüş, daha sonra Doğu Akdeniz bölgesinde otorite olmuştu.<sup>73</sup>

Hadis çalışmalarında Dihlevî'nin Hindistan'da açtığı çağır, öğrencisi ve zamanın en önemli alimlerinden biri haline gelen Murtazâ Zebîdî ile doruğa ulaşmıştı.<sup>74</sup> Değişik alanlarda yaptığı yığınla çalışma ona çok geniş bir ün sağlamış hadis, lügat ve tasavvuf konularında kendisi ve öğrencilerinin çalışmaları bu sahada otorite kabul edilmişti.<sup>75</sup> Netice olarak Zebîdî, o dönemde çok yaygın olan tasavvufî hayatla yakından ilgilenmiş, bütün esasları ve inceliklerini tanımıştı.<sup>76</sup> Halvetiye etkinliklerinin yön verdiği akımların güçlenmesine yardım eden Nakşibendî geleneği ile işbirliğine giren ve Sûfîzmin yeni tanımlayıcılarından biri olan Zebîdî, Şah Velîyyulah'ın (ö.1176/1762) Neo-Sûfîzmine, Hindistan ve Arap yarımadasında etkili olmuş Nakşibendîye ve Doğu Akdeniz'in Halvetiye ilhamlı Neo-Sûfîzmine ilgi göstermiş, onlarla beraber hareket etmiştir.<sup>77</sup> Tasavvuf bilgisini 1166/1752'de Tâif'de ve hacc için çıktığı yolculuk esnasında tanıştığı Hindistanlı Seyyid Abdurrahman el-Ayderûs'tan (ö. 1192/1778) almıştır.<sup>78</sup> Ayderûs'tan *Muhtasar-ı Sa'd*'ı ve *İhyâ'ü 'ulû-mi'd-dîn*'i okuyan Zebîdî, her yönüyle bu hocasına bağlanır. Nitekim Zebîdî, gerek *'İkdü'l-cevher*'de gerekse *İthâfû'l-asfiyâ*'da Ayderûsiyye<sup>79</sup> tarikatına bu hocası vasıtasıyla intisap ettiğini, ona talebelik yaptığını ve onun eliyle tarikat hırkası giydiğini kaydeder.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Woll, *a.g.e.*, I, 101.

<sup>74</sup> Hint âlimlerinin hadis ilmindeki başarılarını Reşîd Rızâ şu sözleri ile dile getirmektedir: “Eğer zamanımızda Hint ulaması kardeşlerimizin hadis ilmine gösterdikleri ilgi olmasaydı, bu ilmin şark illerinde sonu kesilirdi. Çünkü; Hadis ilmi, Mısır, Şam, Irak ve Hicaz'da hicri X. asırdan beri zayıflamıştı. Hatta XIV. asrın ilk başlarında bu zayıflık son noktasına ulaşmıştı.” Dihlevî, *a.g.e.*, I, 58.

<sup>75</sup> Görmez, *a.g.e.*, 83; Woll, *a.g.e.*, I, 93-94.

<sup>76</sup> Zebîdî, tasavvufî ilgili olarak 1768'de *'İkdü'l-cevheri's-semîn* eserini yazmıştır. Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Abid Yaçar Koçak, *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ve 'İkdü'l-cevheri's-semîn*, İÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1986, 49-50.

<sup>77</sup> Woll, *a.g.e.*, I, 93-95.

<sup>78</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 142; Serkis, *a.g.e.*, II, 1726; Woll, *a.g.e.*, I, 93-94.

<sup>79</sup> Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs'a (ö. 914/1508) nisbet edilen ve Yemen, Hicaz, Suriye ve Mısır'da faaliyet gösteren bir tarikattir. Süleyman Uludağ, “Ayderûsiyye”, *DİA.*, IV, 234.

<sup>80</sup> Zebîdî, *'İkdü'l-Cevheri's-semîn*, 91; a.mlf., *İthâfû'l-asfiyâ*, DİA Ktp.,nr. 4618 (M. Tancî nüshası fotokopisi), 246. Ayderûs sülalesi, XVIII. yüzyılın en dikkate değer âlimini,

Müellifimizin *İhyâ*'dan mânevî anlamda çok etkilendiği özellikle onu şerh ettikten sonraki dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim zamanla büyük şöhret ve zenginliğe kavuşmuş olan Zebîdî, son zamanlarında dış dünya ile ilgisini asgarîye indirmiş, hatta arkadaşlarını ve çok ehemmiyet verdiği derslerini terk ederek inzivaya çekilmişti. Kimden olursa olsun kendilerine gönderilen hediyeleri kabul etmediği gibi ziyarete gelenleri de reddetmiştir.<sup>81</sup> Zebîdî'nin inzivaya çekilme kararı almasının en önemli ve birinci sebebi yukarıda da kaydedildiği gibi 1776 yılında Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulû-mi'd-dîn* adlı eserini şerh etmeye başlaması ve bu eserin kuvvetli telkinlerinin tesirinde kalmasıdır. Özellikle *İhyâ*'nın III. cildinin “Zemmü'l-câh ve'r-riyâ” bölümünde insandaki mevkî tutkusunun psikolojik temelleri incelenirken ortaya konulan insan tasavvuru,<sup>82</sup> ayrıca “Rub'ul-Mühlikât” başlıklı III. ciltte insanın manevî ve ahlâkî yönü, nefsin terbiye edilmesi; dünyanın anlamı ve önemi; cimrilik, mal ve mevkî tutkusu; riya, kibir, kendini beğenmişlik, kuruntu konularının ele alınması ve bunlara meyletmekten alıkoyan kuvvetli telkinlerin bulunması onu etkilemiş olmalıdır.<sup>83</sup>

Gerçek ilimlerin ve Selef-i sâlihînin takip ettiği âhîret yolunun artık unutulduğunu görerek, Gazzâlî'nin *ihyâ* adlı eserini şerh edip onu tekrar canlandırmayı hedefler. Onun bu şerhi İslâm'ın daha katı biçimine göre ayarlanmış formülasyonların yönlendirilmesinde Sûfî düşünce içindeki İbn Arabî geleneğinden uzaklaşılmasına hız kazandırmada anlamlı bir rol oynamıştır.<sup>84</sup>

Abdurrahman Ayderûs'u yetiştirmişti. Doğu Akdeniz'i baştan başa gezen Ayderûs, Mısır'da kalmaya karar vermişti. Mekke ve Medine'deki âlimlerden dersler almış, Nakşibendî tarikatının önemli âlimlerinden biri haline gelmişti. Öğrencileri, XVIII. yüzyıl sonlarındaki Neo-Sûfîzmin önemli şahsiyetleri olmuşlardır. Bunun en bariz örneği Zebîdî'dir. Ayderûsiyye tarikatının şeyhleri Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulû-mi'd-dîn*'ine çok büyük önem vermiş, her ders halkasında *İhyâ*'yı okumayı ve okutmayı ihmal etmemişlerdir. Bu nedenle ders halkasına katılan Zebîdî de *İhyâ* ile burada tanışmış ve ondan oldukça etkilenmiştir.

Woll, *a.g.e.*, I, 124. Uludağ, a.g.m., *DİA.*, İstanbul 1991, IV, 234.

<sup>81</sup> Cebertî, *a.g.e.*, IV, 154 vd.; Serkis, *a.g.e.*, II, 1727.

<sup>82</sup> Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulû-mi'd-dîn* (trc. Mehmet Müftüoğlu - A. Fikri Yavuz), İstanbul ts., III, 581 vd.

<sup>83</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, III, 105 vd.

<sup>84</sup> Woll, *a.g.e.*, I, 93 vd.



Burada *İthâfû's-sâde* tanıtılırken iki yol takip edilecektir. Birincisi; eserin genel bir tanıtımı yapılacak, ikinci olarak da Gazzâlî'nin eserinin otuz altı sayfalık *Kavâ'idü'l-'akâ'id* bölümünün şerhi ve Zebîdî'nin en önemli kelâm çalışması kabul edilen şerhin ikinci cildi tanıtılmaya çalışılacaktır.

Müellif, diğer eserlerinde olduğu gibi, *İthâfû's-sâde*'nin telifinde de kendisinden önceki ilim adamlarının eserlerinden faydalanmış; onları incelemiş, tartışmış, bazı görüş ve tespitlerini kabul etmiş, bazılarını reddetmiş, bazılarını ise sadece nakletmekle yetinmiştir. *İthâfû's-sâde*'ye geniş ve uzun bir mukaddime (I, 1-73) ile başlayan Zebîdî, şerhini yazarken istifade ettiği ve nakiller yaptığı kitapların isimleri ve müelliflerini tek tek zikreder. Mukaddime kısmında istifade ettiği kitapların bir kısmını; özellikle de hadis kitaplarının bir listesini verir.<sup>85</sup> Diğer kitapların isimlerini ise ele alınan konularla ilgili bölümlerde vereceğini ifade eder. Akâid, fıkıh, tasavvuf ve ahlâk gibi konuları işlerken birçok kaynaktan yararlandığını ifade eden müellif, yeri geldikçe bunları zikredeceğini söyler.<sup>86</sup> Ardından mukaddimesinin geniş bir bölümünü Gazzâlî'nin hayatına tahsis eder. Yirmi bir fasıldan oluşan bu bölümde, Gazzâlî, eserleri, düşünceleri ve ona yöneltilen eleştirileri ele alır.<sup>87</sup>

#### a) *İthâfû's-sâde*'de Ele Alınan Konular:

Muhteva itibarıyla eser, daha ziyade tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, ahlâk, tasavvuf, felsefe gibi farklı konularda ön bilgilere sahip olan, bunlar hakkında bilgi edinmek üzere yakın ilgi duyanlara hitap eden temel eserlerden biri olarak nitelenebilir.

Müellif, şerhin kısmında dinî, ahlâkî, tasavvufî, felsefî ve mantıkî bahislere oldukça geniş yer vermiş ve özellikle II. cildini kelâm ilminin ana bahislerini teşkil eden ilâhiyat, nübüvvet ve âhiret konularına tahsis etmiş, ayrıca bu ilmin bir tarihçesini vererek; tanımını, konusunu, gâyesi ve kelâm mezhepleri hakkında geniş bilgiler vermiştir. Sadece *İhyâ*'daki konularla sınırlı kalmamış, içeriğine bir takım kavramlar ve farklı konular ekleyerek onu zenginleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında şerhten çok müstakil bir kitap özelliği taşıdığı söylenebilir.

<sup>85</sup> Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, I, 4-6.

<sup>86</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, I, 5; II, 3-4, 19.

<sup>87</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, I, 8-53.

#### b) *İthâfû's-sâde*'de İzlenen Metod:

Zebîdî, izlediği metodu mukaddimesinde dile getirir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'da konuları işlerken yeteri derecede deliller sunmadığını ifade ederek, *İthâfû's-sâde*'de hem aklî hem de naklî delilleri sunup, Ehl-i hadis (Selefiyye), Ehl-i nazar (Eş'ariyye-Mâtürîdiyye) ve Ehl-i keşf (Sûfiyye) olmak üzere sünnet çerçevesin ki üç zümrenin metoduyla *İhyâ*'yı şerh edeceğini ifade etmiş;<sup>88</sup> bu bakımdan Gazzâlî'den farklı bir metod takip etmiştir. Bu çerçevede hemen hemen her konunun anlamı ve önemiyle ilgili nakillerin ardından, aklî ve naklî deliller sunarak konuları söz konusu üç yaklaşımla izah etmeye çalışmıştır. Konuları işlerken çoğu kez Kur'an-ı Kerim ve hadislerden deliller sunmakla yetinmemiş sahâbe, tâbiîn ve müfessirlerin görüşlerini de zikretmiştir. Çeşitli fırkaların görüşlerini de objektif bir şekilde nakletmiş, onların şüphe ve tereddütlerine cevaplar vermiştir. Özellikle şerhinin II. cildinde ilâhiyat, nübüvvet ve âhiret konularına işlerken Selefiyye, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, Sûfiyye, Mu'tezile ve Şîa gibi itikâdî mezheplerin görüşlerini tarafsız bir şekilde nakletmesi buna bir örnektir. Bu niteliğiyle *İthâfû's-sâde*, İslâm kültür tarihinde farklı yaklaşımları ve delilleri bir arada toplayıp bizlere sunması bakımından özel bir yere sahiptir.

Müellif, kolay anlaşılması için konuları fasillara ayırmış, ilgili görüşlerin ardından "tenbih" başlığı altında konunun önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca "garîbe" başlığı altında da konuyla ilgili çok nadir kullanılan delilleri sunmaya çalışmıştır. Konuyu bitirmeden önce de "İkmâlü't-tekmîl" başlığı altında konuların esas ve mahiyeti hakkında anlayışına göre başarılı açıklamalar, ince tahliller ve tespitler yapmıştır. Zebîdî'nin fikrî, ilmî birikimi, ufkunun genişliği ve dehasını yansıtması bakımından dikkat çeken bu tahliller, *İthâfû's-sâde*'nin şerhten ziyade müstakil bir eser olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca bu şerh tetkikinden de anlaşıldığı üzere dirâyet ve rivâyet usûlünü takip eden mufassal, hacimli, doyurucu ve zengin muhtevalı bir eserdir.

Metod olarak sık sık "kâle'l-musannif" diyerek Gazzâlî'yi hatırlatmayı unutmaz. Bazen de cümleleri parçalar halinde veya kelimeler halinde ele alarak ayrı ayrı inceler ve izah eder. Kelimeler ve cümleleri açıklarken

<sup>88</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, I, 1-2; II, 21.

lafızların çeşitli anlamlarına yer vererek, hakiki ve mecâzî manalarını belirtip hakiki anlamla ne ölçüde bağlantılı olduklarını açıklamaya çalışır. Bunu yaparken Arap dil ve edebiyatına hakimiyet ve vukufiyetinin örneklerini sergiler.

Müellifimiz, ele aldığı bölümlerde, umumiyetle o sahada yazılan müstakil eserleri zikretmeyi de ihmal etmez. Kaynaklardan sağladığı bilgileri belli bir sıra dâhilinde verir, naklettiği bilgilerin, gerekirse münakaşasına girer, görüşlerini, bazen müellif bazen de eser adını vererek desteklemeye çalışır. Konuları ele alırken genellikle teferruata girmesinin yanında, bazen son derece kısa açıklamalarda bulunur. Ancak bu durumda konuyla ilgili yazılmış müstakil kitap ve müelliflerini zikrederek okuyucuyu yönlendirmeyi de ihmal etmez.

*İthâfû's-sâde* şerhinin diğer bir özelliği de *İhyâ*'da geçen hadislerin kaynaklarının tespit edilmeye çalışılmasıdır. Nitekim müellifimiz, Gazzâlî'nin zikrettiği hadislerin tahririni ve senedlerini inceleyeceğini mukaddimesinde dile getirmektedir.<sup>89</sup> O, *İhyâ*'da geçen hadislerle yetinmemiş, konuyla ilgili başka hadisleri de delil olarak kullanmış, bu hadislerin tahrirlerini yaparak, sıhhat derecelerini açıklamaya çalışmıştır.<sup>90</sup>

#### IV. KAVÂ-İDÜ'L-AKÂ'İD ŞERHİ

Zebîdî, farklı ilim dallarındaki birikimiyle akaid konularını açıklamaya çalışan, araştırmacı kimliğiyle kelâm tarihinde yerini alan bir müelliftir. Onun kelâm ilmindeki yerini belirlemek, kelâmî görüşlerini bir bütün olarak öğrenmek için, yeterince meşhur olamamış, *İhyâ'ü 'ulû-mi'd-dîn*'e yazdığı *İthâfû's-sâde* şerhini; özellikle ikinci cildini ele almak gerekir.<sup>91</sup>

Zebîdî, eserine kelâm ilminin bir tarihçesini vererek; kelâmın tanımı, konusu, gâyesi, itikâdî mezhepler, Ehl-i sünnet kavramı ve mezhepler arasındaki ihtilafli meseleler hakkında bilgiler verir. Müellif, bu ikinci ciltte Gazzâlî'nin otuz altı sayfalık *Kavâ'idü'l-akâ'id* risâlesini 300 sayfaya yaklaşan bir şerh ile izah etmiştir. Eser Eş'ariyye, Mâtürîdiyye mezheplerinin görüşlerini yansıttasının yanında Mu'tezile ve Şîa başta olmak üzere

<sup>89</sup> Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, I, 4 vd.

<sup>90</sup> Bu konuda tahrirleri ve değerlendirmeleri yapılan hadisler için bkz. Zebîdî, *a.g.e.*, II, 320 vd.

<sup>91</sup> Krackovskij, *a.g.e.*, 856.

diğer itikâdî mezhepler, bazı dinlerin inançlarına dair görüşlerini nakletmesi bakımından önemli kaynaklardan biri durumundadır. Kitapta çeşitli mezheplerin görüş ve usulleri şerh ve izah edilmekle kalmamış, yetkin bir kelâmcı sıfatıyla Ehl-i sünnet dışı mezhepler ve İslâm dışı akımların görüşlerine temas edilerek gerekli eleştiriler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Böylelikle kelâm ilminin geleceğine ışık tutulmakla kalınmamış Ehl-i sünnet akâidinin kıymetli bir kaynağı meydana getirilmiştir. Zira müellif de giriş kısmında bu eserin kaleme alınma gerekçesini, Ehl-i sünnet mezhebinin özellikleri ve inanç esaslarının açıklanması ve bunların savunulması, olduğunu dile getirmiştir.<sup>92</sup>

Konulara girmeden önce *İhyâ*'nın Ehl-i sünnet çerçevesinde yazılmış kitaplardan faydalanılarak yazıldığını ifade eder. Müellif şerhinde kaynak olarak kullandığı Eş'arî ve Mâtürîdî eserlerinin bir kısmının da listesini verir.<sup>93</sup> Bunlardan bazıları şöyledir:

##### a) Eş'ariyye Kelâmına Ait Eserler:

1. Ebû Bekr b. Muhammed İbn Fûrek (ö. 406/1015): *Medhalü'l-evsat ilâ 'îmi'l-kelem*.<sup>94</sup>
2. Ebül-Kâsım Hibetullah b. el-Hasan et-Taberî el-Lâlekâî (ö. 418/1027): *el-Müntekâ min şerhi usûli i'tikâdî ehli's-sünne ve'l-cemâa mine'l-kitâb ve's-sünne ve icmâi's-sahâbe ve't-tabiîn min ba'zihim*. (nşr. Ebû Muaz Mahmud b. Mansûr Ali Mevafî), Cidde 1994.
3. Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037): *el-Esmâ' ve's-sifât*.<sup>95</sup>
4. Ebül-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî (ö. 465/1072): *et-Tahbîr fi't-tezkîr*. (nşr. İbrahim Besyûmî), Kahire 1968.
5. İmâmül-Haremeyn Abdülmelik Cüveynî (ö. 478/1085): *Lüma'ül-edille fi kava'idi Ehli's-sünne*<sup>96</sup> (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmud), Kahire

<sup>92</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 3.

<sup>93</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 3-4.

<sup>94</sup> İbn Fûrek'in zamanımıza kadar ulaşamayan bir eseri olup, Zebîdî tarafından ona ait olduğu kaydedilmektedir. Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 3.

<sup>95</sup> Bazı kaynaklarda *es-Sifât* diye geçen bu eser hakkında Zebîdî, "sahasında ondan daha muhtevalı eser görmedim" der. Zebîdî, *a.g.e.*, II, 3.

1965; a.mlf., *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtî'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*.<sup>97</sup> (nşr. Şeyh Zekerîya 'Umeyrâ), Beyrut 1416/1995.

6. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî (ö. 505/111): *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* Ankara 1962; a.mlf., *el-Munkiz mine'd-dalâl*, Beyrut ts.; a.mlf., *el-Maksadü'l-esnâ fî maânî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*<sup>98</sup> Kahire 1906; a.mlf., *Miškâtü'l-envâr*, Kahire 1322/1904; a.mlf., *el-Ma'ârifü'l-'akliyye*<sup>99</sup>; a.mlf., *Kimyâ-yı sa'âdet*, (trc. A. Faruk Meydan), İstanbul 1979; a.mlf., *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, Kahire 1328/1910; a.mlf., *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, (trc. Sabit Ünal), İzmir 1987; a.mlf., *Lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*; a.mlf., *el-Müfassah 'ani'l-ahvâl*.

7. Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh İbn Asâkir, (ö. 571/1176): *Tebyînü kezibi'l müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (nşr. Abdülbâkî el-Kudsî), Beyrut 1983.

8. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210): *Kitâbü Esrârî't-tenzîl*. (nşr. Salih Muhammed Abdülfettah v.dğr.), Bağdat 1990.

9. Ali b. Muhammed Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233): *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), IV, Kahire 1423/2002; a.mlf., *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*.<sup>100</sup> (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 2004.

10. Şerîf Ebu Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490): *Şerhü'l-kübrâ: Şerhü's-senûsiyyeti'l-kübrâ*. (nşr. Abdülfettah Bereke), Kuveyt 1982.

11. Ebû İshak İbrâhim el-Lekkânî (ö. 1041/1631): *Hidâyetü'l-mürîd şerhü Cevhereti't-tevhîd*.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Zebîdî, Abdullah b. Muhammed et-Tilimsânî tarafından *Lüma'u'l-edille*'ye bir şerh yazıldığını zikreder. Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 3.

<sup>97</sup> Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 311.

<sup>98</sup> Bazı kaynaklarda *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* adıyla zikredilmiştir.

<sup>99</sup> Eserin tam adı, *el-Ma'ârifü'l-'akliyye lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*'dir. Ahmet Kamil Cihan tarafından *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İstanbul 2002.

<sup>100</sup> Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 311.

<sup>101</sup> Lekânî'nin kelâm ilmini öğrenmeye başlayanlar için yazdığını belirttiği bu şerh, *Cevhereti't-tevhîd*'e yaptığı şerhlerin en küçüğüdür. Bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 625) mevcuttur.

### b) Mâtürîdiye Kelâmına Ait Eserler:<sup>102</sup>

1. Ebû İshak İbrâhim b. İshak es-Saffâr (ö. 534/1139): *Telhîsü'l-edille*.

2. Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî (ö. 537/1142): *'Akâ'idu'n-Neseî, Şerhü'l-'Akâ'idi'n-neseî*<sup>103</sup>

3. Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184): *el-Umde*;<sup>104</sup> a.mlf., *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*.<sup>105</sup> (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.

4. Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî (ö.710/1310): *el-Umde fî'l-akâid*.<sup>106</sup>

5. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457): *Kitâbü'l-Müsâyere*.<sup>107</sup>

6. Ebü'l-Hasen Nûreddin Ali b. Muhammed Ali el-Kârî (ö. 1014/1605): *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*.<sup>108</sup>

7. Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde (ö. 1078/1667): *Nazmü'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid*.

8. Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687): *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*.

<sup>102</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 4.

<sup>103</sup> *'Akâ'idu'n-Neseî*, üzerine yazılan pek çok şerh vardır. Zebîdî, bu şerhler arasında ilk önce, kitabın müellifi Ebû Hafis Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî'nin kendi risalesine yapmış olduğu şerhi zikreder. Bunun dışında dört tane daha şerh yapıldığını ifade eden Zebîdî, şu isimleri zikreder: Hâfız Abdullah b. Ahmed en-Neseî, İmam Şehâbeddin Ahmed b. Ebi Mehâsin et-Tîbî el-Haneî, Muslihuddin Mustafa el-Kestellî ve Sa'deddin et-Teftâzânî. Bunlar arasında en meşhuru Sa'deddin et-Teftâzânî'nin olup bunun üzerine de bir çok hâşiye kaleme alınmıştır. Zebîdî, bunlar arasında Ahmed İbn Mûsâ el-Hayâlî'nin hâşiyesini kaydeder. Zebîdî, *a.g.e.*, II, 4. *'Akâ'idu'n-Neseî*'ye yapılan şerhlerin en meşhuru ve üzerinde en çok durulan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id*'i, bir çok âlim tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Son olarak Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* adıyla eseri günümüz Türkçesi'ne çevirmiştir. İstanbul 1991.

<sup>104</sup> Zebîdî, Sâbûnî'ye ait olduğunu söylediği bu eserin, Ebü'l-Berekat Neseî'nin (ö.710/1310) *el-Umde fî'l-akâid*'adlı eserinden farklı olduğuna ifade ederek onunla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker.

<sup>105</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 311.

<sup>106</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 311.

<sup>107</sup> Eserin tam adı *el-Müsâyere fî'l-'akâ'idi'l-münciye fî'l-âhire*'dir. Eser, İbnü'l-Hümâm'ın talebesi Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'in *Şerhü'l-müsâyere*'siyle birlikte neşredilmiştir. Bulak 1317/1899

<sup>108</sup> Eser, Yunus Vehbi Yavuz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

Müellifimiz buraya kadar zikrettiği eserlerin dışında, konuları ele alırken yapacağı nakillerle ilgili diğer kitapları da müellifleriyle birlikte yeri geldikçe belirteceğini ifade eder.<sup>109</sup> Ardından mukaddimeyi yedi bölüme ayırır:

Birinci bölümü Ehl-i sünnetin iki büyük siması olan Eş'arî ve Mâtürîdî'ye tahsis ederek, geniş bir şekilde hayatlarını anlatır.<sup>110</sup>

İkinci bölümde, Ehl-i sünnet kavramını ele alarak, hangi fırkalardan teşekkül ettiğini izah etmeye ve bu fırkaların aralarındaki bazı görüş ayrılıklarına temas etmeye çalışır.<sup>111</sup>

Üçüncü bölümde, Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında ihtilaf konusu meseleleri tafsilatlı bir şekilde inceler. Bu ihtilafları basit ve lafzî ihtilaf şeklinde değerlendiren Zebîdî, irâde, kudret ve yaratma sıfatları konusunda, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin farklı düşünmediğini, fakat düşüncelerini değişik terimlerle anlattıklarını ifade ederek uzlaştırmaya çabalar.<sup>112</sup>

Dördüncü bölümde ise Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye bilginlerinin kelâm eserlerinin metotlarından bahsederek, dört mezhep imamının usullerini takip ettiklerini dile getirir. Eş'arî'nin, kitaplarını yazarken İmam Şâfiî (ö.204/819) ve İmam Mâlik'in (ö.179/795) usullerini; Mâtürîdî'nin ise Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) usûlünü takip ettiğini ifade eder. Ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdî usûlleriyle yazılmış kitap isimlerini ve müelliflerini de tek tek zikreder.<sup>113</sup>

Beşinci bölümde, ilahiyatla ilgili ilim dallarına temas ederek, felsefe, kelâm ve akaid ilimleri hakkında bilgi verir, bu ilimlerin konusu, gayesi ve metotları hakkında açıklamalar yapar.<sup>114</sup>

Altıncı bölümde ise, âlem, cevher, araz, cisim ve vücûd gibi felsefî kavramları izah etmeye çalışır.<sup>115</sup> Eser incelendiğinde görüleceği gibi müellif,

<sup>109</sup> Müellif kelâmî konuları işlerken özellikle yararlandığı kitapları zikreder. Hatta fazla detaya inmediği konular hakkında daha geniş bilgi bulmak isteyenler için konuyla ilgili kitapların isimlerini müellifleriyle birlikte zikreder. Bkz. Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 18-19, 311.

<sup>110</sup> Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 4 vd.

<sup>111</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 8 vd.

<sup>112</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 16 vd.

<sup>113</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 18-19.

<sup>114</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 18 vd.

<sup>115</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 20 vd.

nazarî, mücerred ve felsefî izahlara sıkça başvurmuş, mantık konularına yer vermiştir.<sup>116</sup>

Yedinci bölümü ise akâid ile ilgili kitaplara tahsis edilmiştir. Müellifimiz, akâid kitaplarını; a) İtikad esaslarını zikredip küllî delilleri nakledenler, b) İtikad esaslarını zikredip küllî delilleri nakletmeyenler, şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bu bölümde Gazzâlî tarafından *İhyâ'*da konular ele alınırken yeteri derecede deliller sunulmadığı ifade edilerek, *İthâfû's-sâde'*de bu delillerin sunulup, Ehl-i hadis, Ehl-i nazar ve Ehl-i keşf olmak üzere sünnet çerçevesindeki üç zümrenin metotlarının şerhte ortaya konulacağını ifade eder.<sup>117</sup>

Zebîdî'yi kelâm ilminde değerli bir âlim kılan en önemli özelliği, mezhepler arasındaki ihtilafı konuları te'lif ve telifkten ederek, bir taraftan bu ihtilafların sayısını azaltırken, diğer taraftan da bu nev'i anlaşmazlıkları basit ve lafzî ihtilaf şeklinde değerlendirmesidir. O, gerçeği olduğu gibi söylemiş, taraf tutma ve grup/mezhep kayırma gibi bir endişe ile hareket etmemiştir. Kendisinden önceki kelâmcıların eserlerinden ziyadesiyle yararlandığını ifade eden müellif, görüşlerini sunarken Kur'an, hadis, dil ve hikmeti uyum içerisinde delillendirerek kullanır. Bunun yanında çeşitli mezheplere ait görüşleri ihtilaflarıyla beraber inceleyerek, yeri geldikçe onları, ait olduğu mezhep içerisinde değerlendirmiştir.<sup>118</sup> Öyle görünüyor ki kanaat ve görüşlerini ortaya koymada muayyen bir mezhebe bağlanmaksızın, diğer mezheplerden de açıkça fikirlerini beğendiklerini iktibas etmiştir. Özellikle *İhyâ'*nın şerhinde yaptığı izahlarda Ehl-i hadis, Ehl-i nazar ve Ehl-i keşf olmak üzere her üç zümrenin metodunu yerine göre inceleme ve gözden geçirerek eleştirebilmiştir.<sup>119</sup>

Bilindiği gibi akâid, iman esaslarından bahseden ilmin genel adıdır. Özel anlamda ise akâid, İslâm dininin iman esaslarını, tartışmaya girmeden incelemektedir.<sup>120</sup> Bu noktayı göz önünde bulunduran Zebîdî, akâid ile kelâmı birbirinden ayırmış; akâidi, vâcibü'l-vücûd'dan yani Allah'ın zâtından, sıfat ve fiillerinden bahseden ilim; kelâm'ı ise, hem bunlara ilave

<sup>116</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 20-21, 143 vd.

<sup>117</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 21.

<sup>118</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 16 vd.

<sup>119</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, 134; Krş. Zebîdî, *a.g.e.*, II, 21.

<sup>120</sup> Topaloğlu, *a.g.e.*, 44.

olarak, mümkün; yani bilinmesi mümkün olan her şeyin hallerinden bahseden ilim, şeklinde tanımlayarak mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi kelâm bilginlerinin yaptığı tanımlara benzer bir yaklaşım göstermiş, aklî-sem'î delilleri ve vicdânî-hissî idrakleri kelâmın kaynakları olarak kabul etmiştir.<sup>121</sup> Böylelikle Zebîdî, kelâm ilmi ile akâid ilmi arasında fark olduğuna dikkat çekmiştir. Çünkü kelâm ilmi, aklı ve nakli kesin deliller kullanmak suretiyle muarızların delillerini çürütmeyi gâye edinirken, akâid ilminde bu tartışmalara yer verilmez. Âyetler ve sahih hadislerde bildirilen inanç esasları olduğu gibi aktarılır ve öylece inanılması istenir. Muarızların görüşleri deliller zikredilmeksizin reddedilir.

Kelâm ilminin gayesinin aşıptan gelen Ehl-i sünnet inancını korumak olduğunu ifade eden Zebîdî,<sup>122</sup> bu ilmin ortaya çıkışını ve faydasını şöyle izah eder: “Kelâm ilminin doğuşu hurâfelerin ve bidatlerin ihdası sebebiyledir. Bu durum, eşkıyaların türemesiyle hac yolculuğu için güvenlik tedbirlerinin alınmasına benzer. Hacca gidenlerin yolunu kesen eşkıyalar olmasaydı bu koruyucu tedbirlere ihtiyaç olmazdı.<sup>123</sup> Bidatçilerle mücadele etmek ve gerçeği ortaya koymak için Müslümanların kelâm ilmine ihtiyaçları vardır. Çünkü bidat ehlinin yaymış olduğu bozuk inanç ve âdetleri halk içinden ayıklayan ve halkın kalbini bidatçilerin saçma sözlerinden kurtaran kelâm ilmidir.<sup>124</sup> Nitekim İmam Gazzâlî de kültürlü kişilerden bir grubun kelâm ilmiyle uğraşması gerektiğini, hatta kelâm ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu belirterek bu konuda şöyle demiştir: “Her memlekette ve her yerde sapıklık propagandacılarına karşı koyacak, haktan ayrılanları geri çevirecek, şüphelenen tesirlerinden Ehl-i sünnetin kalplerini temizleyecek ve bu ilimle meşgul olarak hakkı koruyacak birinin (kelâmcının) bulunması zarûridir. Fakihsiz ve doktorsuz kalan bir memleket gibi, böyle bir âlimden mahrum olan memleketin bütün ahalisi, bu

mahrumiyetten sorumludur.”<sup>125</sup> Gerçekten de kelâm ilmini öğrenmek belki halk için gereksizdir. Ancak inkârcılığın alabildiğine yayıldığı asrımızda İslâm akâidini müdafaa edecek, inanç yönünden zararlı cereyanların doğurduğu problemleri çözecek kimseler için kelâm ilmi zorunludur.

Zebîdî, kelâm ilminin lehinde olanların bulunduğu gibi, aleyhinde olanların da bulunduğunu, özellikle kelâma itiraz noktası olarak; Hz. Peygamber, aşhâp ve tâbiîn döneminde kelâm ilmine rastlanmadığı için bu ilme karşı çıkıldığı gerekçesinin ileri sürüldüğünü dile getirir. İmam Şâfiî (ö. 204/819), İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi selef âlimlerinin kelâm ilmiyle uğraşmaktan yasaklayan sözlerini nakleden Zebîdî; “Şâyet o dönemdeki insanlar sahabe zamanındaki gibi olsalardı, âlimler kelâmî konularda görüş belirtmekten kaçınırlardı. Ancak zamanla türeyen bidat ve hurafeler karşısında âlimlerin bidatçilere karşı koymak ve şüphelerini ortadan kaldırmak, böylece hidâyete ermiş olanların kalplerini hurafeler ve şüphelerden temizlemek için görüş belirtmeleri kaçınılmaz olmuştur.”<sup>126</sup> diyerek kelâm ilminin gerekli olduğunu ifade etmiştir.

Kelâm ve felsefenin gerçekte tek bir ilim olup, teoloji ilminden meydana geldiğine dikkat çeken Zebîdî; Yunanlıların ilâhiyat bahislerini sadece akılla anlamaya çalışmalarıyla felsefe ilminin, Müslümanların ise ilâhiyat bahislerini akıl ve nakil yoluyla anlamaya çalışmaları sonucunda kelâm ilminin oluştuğunu ifade eder. Ona göre kelâmcılar nakli delili kesin delil olarak kabul ederler. Bir dine bağlanan kelâmcılar, mücerret reyleriyle yetinmeyip zan ve şüphelerden uzak olan vahiy ile reyî birleştirmişlerdir. Felsefeciler ise sem'î delili kesin olarak kabul etmeyip; yalnız rey ile yetinirler, hakikatin ilmi olarak yalnız felsefeyi kabul ederler.<sup>127</sup> Ayrıca, aklı tek ölçüt alan felsefeye eleştiriler getirerek; felsefenin insanlar için tehlikeli

<sup>121</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 20-21; Krş. Adududdin Abdurrahman bin Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*, Beyrut ts., 7; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 93, 100; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (nşr. Muhammed Abdurrahman), Beyrut 2003, 266.

<sup>122</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, I, 105; Krş. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl* Beyrut ts., 23; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-îtikâd: İtikâd'da Orta Yol* (trc. Kemal Işık), Ankara 1971, 15; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (nşr. Abdurrahmân 'Umeyra), Beyrut 1998, I, 170.

<sup>123</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, I, 289-290.

<sup>124</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, I, 437.

<sup>125</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 15-14; a.mlf., *İhyâ'*, I, 238-239; a.mlf., *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm: Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması* (trc. Sabit Ünal), İzmir 1987, 26, 62-63.

<sup>126</sup> Zebîdî, *İthâfû's-sâde*, II, 14-15, 76; Krş. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, “Risâle fi İstihşânî'l-havd fi 'ilmi't-kelâm”, (trc. Talat Koçyiğit), *AÜİFD*, VIII, 166 vd.; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, “Şikâyetü Ehli's-sünne bi-hikâyeti mâ lehüm mine'l-mihne” (trc. Süleyman Akkuş), *SAÜİFD*, Sakarya 2000, II, 108 vd.; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1999, 49 vd.; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, 253-260; Galip Türcan, “Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu”, *Mârife*, Yıl 5, Sayı 3 (Kış 2005), 179 vd.

<sup>127</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 14-15.

olduğunu ve Müslümanların onun fesadından sakınmaları gerektiğini dile getirerek ona karşı olumsuz bir tavır sergilemiştir.<sup>128</sup> Aslında Zebîdî'nin amacı felsefeye karşı çıkmaktan ziyade, felsefenin takip ettiği salt akılcılığı yıkmaktır. Çünkü *İthâfû's-sâde* eserinde nazarî, mücerret ve felsefî konulara sıkça yer vermiş, ayrıntılı bir şekilde işlemiştir.<sup>129</sup> Konuları işlerken hareket noktası nakil olmuş, akli açıklamalarla konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır.. Dolayısıyla Zebîdî'nin karşı olduğu, felsefecilerin akıl yoluyla metafizik âlemin kesin bilgisine ulaşılabileceği iddiasıdır. Çünkü ona göre metafizik âlem hakkında kesin bilgiye akılla değil nakille ulaşılabilir.<sup>130</sup>

Sonuç olarak müellifimize göre, akla dayalı metafizik düşünceyi ortaya koymaya çalışmak, Müslümanlar için yetersiz bir girişimdir. Zebîdî, buna rağmen bazı Müslümanların, Yunan düşüncesini takip ederek akılcılık yolunu tuttuklarına ve sonuçta da çeşitli mezheplere ayrıldıklarına dikkat çeker. Müslümanların metafizik konuları akıl ve nakil ile izah etmeye çalışmaları sonucunda kelâm ilminin oluştuğunu ifade eden müellifimiz, eserin değişik yerlerinde kelâmcıları sınıflandırmaya tabii tutarak bunlar hakkında genel bilgiler verir, metod yönünden aralarındaki farklara işaret eder. Verdiği bilgilerden hareketle onun itikadî meselelerde görüş ayrılıkları içinde yer alanları üç maddede topladığını görmekteyiz:

1. Akli ön planda tutan, Mu'tezile,
2. Nakli ön plana alan, Haşviyye,
3. Hem akli hem de nakli kullanarak mutedil bir yol takip eden Eş'arîler ve Mâtürîdiler.

Bu üç fırkanın sözlerinde tehlikeler ya da bazı hatalar olduğunu ifade eden müellifimiz, bunlar arasında doğru olanın sahabe, tabiin ve selim fitrat üzere kalanların olduğunu zikreder. Eş'ariyye ve Mu'tezile taifelerinin bidatlara ve hurafelere karşı mukavemet gösterdiğini ve kelâm konusunda söz sahibi olduklarını<sup>131</sup> ifade ederek Mu'tezile mezhebine karşı olumlu bir tavır gösterir. Ancak Ona göre, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâm

<sup>128</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 14-15; Krş. Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* (trc. Osman Tunç), İstanbul 1999, I, 60, 63-65.

<sup>129</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 20-21, 143 vd.

<sup>130</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 14 vd.

<sup>131</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 14-15.

metodunu kullanma konusunda mutedil bir yol takip ederek sahabe ve tabiin yolundan ayrılmamışlar, bundan dolayı da diğer fırkalardan üstün olmuşlardır. Haşviyye fırkasına yöneltilen eleştirilerde ise onların rezil ve cahil bir grup oldukları ve inançlarındaki bozuklukları, liderleri ve sistemli bir görüşlerinin olmadığı dile getirilir.<sup>132</sup>

İslâm ülkelerinin çoğunda Ehl-i sünnet denilince daima Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin anlaşıldığını ifade eden Zebîdî, buna katılmadığını ifade ederek Ehl-i sünneti dört kısma ayırır:

1. Kitap, Sünnet ve icmâdan teşekkül eden sem'î delillerden hareket eden muhaddisler,
2. Akli tefekkür ehli olan Eş'ariyye,
3. Birkaç mesele müstesna bütün itikadî mevzularda Eş'ariyye ile müttefik olan Mâtürîdiyye,
4. Başlangıçta nazar ve hadis ehlinin prensiplerine bağlanan, keşf ve ilhamda karar kılan Sûfiyye.<sup>133</sup>

Görüldüğü gibi Zebîdî, Ehl-i sünneti dört kısma ayırmış ve bunlardan övgüyle bahsetmiştir. Sadece Eş'arî ve Mâtürîdileri değil çerçeveyi geniş tutarak Muhaddisleri de Ehl-i sünnete dahil etmiştir. Bilindiği gibi Ehl-i sünnetin Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gruplarından meydana geldiği kabul edilmekle birlikte mezhep taassubunun etkisi veya muhtemelen Ehl-i sünnet terimine verilen mânaların farklı oluşu sebebiyle değişik görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim Abdülkâhîr Bağdâdî (ö.429/1037) Ehl-i sünnetin, genel olarak Ehl-i hadis ve Ehl-i reyden oluştuğunu zikretmesinin ardından, ayrıntılı olarak sekiz gruba ayırmış, bu gruba muhaddisleri de dâhil etmiştir.<sup>134</sup> Hanefî âlimlerinden Eb'ül-Yüsr el-Pezdevî (ö.

<sup>132</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 14-15; Krş. Hasan b. Mûsâ Nevbahtî - Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve fıraku's-Sî'a: Şii Fırkalar*, (trc. Sabri Hizmetli v.dğr.), Ankara 2004, 64-65, 82; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut ts. (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 93 vd.; Metin Yurdağür, "Haşviyye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 426-427.

<sup>133</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 8-9; Krş. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak: İlk Dönem İslâm Mezhepleri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 2005, 246-247; Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i sünnet", *DİA*, İstanbul 1994, X, 527-528; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, 101-103.

<sup>134</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, 246-247; Krş. Çağfer Karadaş, "Mezhep-İsim münasebeti ve Ehl-i sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Mârife*, Yıl 5, Sayı 3 (Kış 2005), 17.

493/1100) ise bu çerçeveyi biraz daha netleştirmiş, Ehl-i sünneti yedi kola ayırarak Ashâbü'l-hadîs grubunu buna dahil etmiştir.<sup>135</sup>

Zebîdî, eserlerinde, itikadî mezhebini yansıtacak bir ifade kullanmamıştır. O zâhirî yaklaşımı ve katı mezhepçiliği şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Aşırılıkları, katılıkları eleştirerek, hakkın orta yolda ve itidalde olduğunu ifade etmiştir.<sup>136</sup> İhtilaflı meselelerde bir taraftan mezheplerin görüşlerini telif ederken, diğer taraftan farklılıkları aza indirmeye çalışmış, bu nev'î anlaşmazlıkları basit ve lafzî ihtilaflar olarak değerlendirmiştir.

Zebîdî, ihtilaf konusu meselelere dair birden çok farklı rakamlar verildiğine dikkat çekerek Tâceddîn Sübkî'den (ö. 771/1370) naklen şöyle der: "Tahavî (ö. 321/933) ile Eş'arî arasında sadece on üç konuda ihtilaf vardır. Bu on üç meselenin yedisi lafzîdir, sadece altısı mâna ile ilgilidir. Bu on üç meselede bir kimsenin başka bir kimseye muhalefet etmesine, haddizatında muhalefet bile denilemez. Zira bu meselelerde bir Müslüman'ın diğerine muhalefet etmesi, kâfir, sapık ya da bidatçi olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Aslında bu on üç meselenin bile Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) aidiyeti kesin ve sabit değildir."<sup>137</sup> Mezhepler arasındaki ihtilaflı konuların başında gelen irade, kudret ve yaratma fiili konusunda Zebîdî, insan fiilinin yaratıcısıdır, görüşünün Mutezileye, insanın fiilini Allah yaratır, fikrinin ise Cebriyeye ait olduğunu belirtir. Benimsenmesi gereken bu iki düşünce arasında bir yol takip etmek gerekir ki bu düşünceyi Mâtürîdîler ihtiyar, Eş'arîler kesb adını vermektedirler. Burada iki tarafı öne çıkaran bu iki kavram; İhtiyar ve kesb ile anlatılmak istenen mânâ bir ve aynıdır. Fakat bu mânâyı anlatmak için Mâtürîdîler daha çok ihtiyarı, Eş'arîler ise kesb kelimesini tercih etmiştir. Fakat Bâkullânî (ö.403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu konudaki görüşleri Mu'tezile'ye oldukça yakındır.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> İmam Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1994, 348; Sönmez Kutlu, "Soruşturma", *Mârife*, Yıl 5, Sayı 3 (K1Ş 2005), 430-432.

<sup>136</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 8 vd.

<sup>137</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 10-11; Tekfir edilebilecek fırkalar için bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 186 vd.; A. Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, Mârifet yay., İstanbul 1996, 212 vd.

<sup>138</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 12 vd.; Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 270-272; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul 1984, 215, 277 vd.; Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara 1997, 167 vd.; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, 507 vd.

Görülüyor ki, ihtilaflı konuların başında gelen irade, kudret ve yaratma fiili konusunda, Zebîdî'ye göre Eş'arî (ö. 324/936) ile Mâtürîdî (ö. 333/944) aynı şeyi düşünmekte, fakat fikirlerini değişik terimlerle anlatmaktadırlar. Dolayısıyla Zebîdî, Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasındaki farkları basit ve önemsiz görmektedir.

Örneğin kelâmda tartışmalı bir konu olan "iman ile İslâm" kavramları hakkında mezheplerin görüşlerini naklettikten sonra, bu iki kavramın bazen eş anlamda, bazen de farklı mânalarda kullanılmaktadır.<sup>139</sup> İslâm teslimiyettir; kalple, dille ya da organlarla olur. Kalple kesin inanç, dille ikrar, organlarla ise ibadetler gerçekleşir. Bu üç şeklin en faziletli kalple olanıdır. Bu da imandır.<sup>140</sup> İmanın İslâm anlamında yorumlanmasına gelince; bu da İslâm'ın kalbin teslimiyeti kabul edilmesidir. Amel ve söz ise kalpte gizli olan teslimiyetin neticesi ve semeresidir. Bazen ağaç denince, ağacın kendisi kastedildiği gibi meyvesi de kastedilir. Bunun gibi İslâm denince, iman kastedilmiştir.<sup>141</sup>

Eş'arî ve Mâtürîdî'nin hayatını anlatmak için özel bir bölüm açan Zebîdî, her ikisinden de övgüyle söz etmiştir.<sup>142</sup> Fıkıhta Hanefî mezhebine mensup olduğu bilinen Zebîdî'nin, itikatta Eş'arî mi, yoksa Mâtürîdî mi olduğu konusu açık değildir. C. Brockelmann (ö. 1956), Zebîdî'nin Mâtürîdî düşünceye sahip olduğunu iddia ederek Mâtürîdî mezhebinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>143</sup> Abdülhay el-Kettânî (ö. 1962) ise Eş'arî olduğunu söylemiştir.<sup>144</sup> Zebîdî'nin *İthâfû's-sâde'*de hangi ölçüde Eş'arî, hangi nispette Mâtürîdî akâidini savunduğunu tesbit etmek de oldukça güçtür. Bununla beraber, *İthâfû's-sâde'*nin Eş'arî ve Mâtürîdî akâidlerini mezceden memzûc bir eser olduğu söylenebilir. *İhyâ'*yı şerh ederken ve tercihlerde bulunurken ilmî ölçüler içinde kalarak yerine göre Mâtürîdî, yerine göre Eş'arî görüşü tercih edışı bunun göstergesidir. Allah'ın vücûd ve tekvin sıfatı, ma'rifetullah, hüsün-kubuh, isim-müsemma, Allah'ın fiille-

<sup>139</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 368; Krş. Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 284-285.

<sup>140</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 372.

<sup>141</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 376-377; Krş. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 319; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul 1998, 160-161; Kılavuz, *a.g.e.*, 49-52.

<sup>142</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 9.

<sup>143</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 398.

<sup>144</sup> Abdülhay el-Kettânî, *a.g.e.*, I, 527.

rinde hikmet ve illetin bulunması<sup>145</sup> imanın tarifi, iman-İslâm ilişkisi,<sup>146</sup> imanda istisnâ<sup>147</sup> gibi konular başta olmak üzere daha çok Mâtürîdî'nin tesirinde kaldığı ve onun fikirlerini kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>148</sup> Ancak bazı konularda Eş'arî ekolünün fikirlerini benimsemiştir. Mesela, Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü konusunda Eş'arîler'in fikrini kabul ederek, sonsuz bir hikmet ve kuşatıcı bir rahmet için peygamberler göndermenin aklen câiz olduğunu, Allah'ın insanlara nebîler göndermesinin bir lutuf ve ihsan olduğunu; göndermemesinin ise bir zaaf ve noksanlık teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>149</sup>

### SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:

Zebîdî, hadis, fıkıh, tefsir, tasavvuf, kelâm, dil ve edebiyat, hikmete varınca dek değişik alanlarda yüz kırktan fazla eser vermiştir. Geriye bıraktığı eserleri, bir kısmı bu gün mevcut olmayan eski ve güvenilir kaynaklardan derlenen bilgiler, İslâm dünyasının parlak dönemlerin mensup âlimlerin metoduyla tertip ve tasnif edilerek yazılmıştır. Bunlardan özellikle *Tâcü'l-'Arûs*'da dil ve edebiyat; *İthâfû's-sâde*'de de tasavvuf, hikmet, ahlâk ve akâid ilimlerindeki derin vukûfiyeti ortaya çıkmaktadır.

Zebîdî'yi kelâm ilminde değerli bir âlim kılan en önemli özelliği, mezhepler arasındaki ihtilaflı konuları te'lif edişi, bir taraftan bu ihtilafların sayısını azaltırken, diğer taraftan da bu nevî anlaşmazlıkları basit ve lafzî ihtilaf şeklinde değerlendirmesidir. Dışa kapalı ve mutaassıp bir mezhep taraftarı olmayarak, yerine göre delilini kuvvetli gördüklerinden faydalanma yoluna gitmiştir. Nitekim zikredilen şerhin mukaddimesinde müc-

mellerin tafsil edilmesinde, müphemlerinin izahında ve müşküllerin açıklanmasında Ehl-i sünnet imamlarının kitaplarından yararlanmıştıdır.

Müellifimizin, yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi *İhyâ*'nın şerhinde yaptığı izahlarda Ehl-i hadis, Ehl-i nazar ve Ehl-i keşf olmak üzere sünnet çerçevesindeki üç zümrenin metodunu yerine göre büyük bir vukuf, tetkik ve tenkit zihniyetiyle kullanmayı başardığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu şerhin büyük ölçüde nakillere dayanan, konularla ilgili bilgileri ve farklı görüşleri bir arada toplayan, lüzumlu ve yeterli bilgiler vererek münakaşa ve tenkidini yapan, sahasının en kapsamlı ve ansiklopedik eserlerinden biri olduğunu, bu anlamda çeşitli yönlerden araştırılmayı hak ettiğini burada kaydetmek gerekmektedir.

<sup>145</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 16, 17; Krş. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, 60 vd.; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, I, 400; Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtürîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, 61, 86.

<sup>146</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 376-377; Krş. İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 511 vd.; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 220, 319; M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akâide Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul 2000, 94; Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, İstanbul 2006, 247.

<sup>147</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 414 vd.; Krş. Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, II, 423; Nüreddin Sâbûnî, *Usûlü'd-dîn*, 175; Ziya Yörükân, *a.g.e.*, 249.

<sup>148</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 12, 16-18.

<sup>149</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, II, 312-313; Krş. Ebû Bekr b. Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, 174-175; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, 153; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 293.



## Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları\*

*Mariasusai DHAVAMONY / Çev. Fuat AYDIN\*\**

Dinler tarihinde kutsal'ın temsilcileri ya da uzmanları olarak kabul edilenler arasında çok farklı türden şahsiyetlerle karşılaşmak mümkündür<sup>1</sup>. Biz bu dini uzmanları, şu şekilde tefrik edebiliriz: Kurucu, peygamber, mistik, reformcu, rahip ve şaman. Dini bir uzman, hususi mesleği ya da kişisel bir meziyeti sebebiyle, belli dini görevleri yerine getirme bakımından dini toplumun diğer üyelerinden daha yetenekli olan kimsedir. Dini kurucu, kendisi tarafından kurulan dinin doğasını ve uygulanmasını belirler; bu dinin gelişim safhaları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Peygamber, kendisine vizyonlar şeklinde ya da 'işitmelerde (tanrısal sesleri işitmeyle)' nakledilen tanrısal bir mesajı ilan eden ya da yorumlayan kimsedir; onun, ayırt edici niteliği, böyle bir mesajı nakletmeye yönelik bir emir almış olmasıdır. Kökenlere geri dönüşü ilan etmesi sebebiyle reformcu, asla daha yakın inanç ve amele ulaşmak amacıyla mevcut gelenekleri eleştirel bir şekilde yeniden yorumlayan bir yenilikçidir. Mistik, tecrübi beni yani, zaman, mekân ve değişimi aşan bir tecrübe biçimiyle, ister Kişiliği olan Tanrı, ister gayr-i şahsi Mutlak isterse yüce bir şey olarak Yüce Varlıkla birleşmeyi ya da birliği tecrübe eden kişidir; mistik zaman, mekân ve değişim gibi şeyler tarafından belirlenmemiş bir durumda yaşayarak ezeli barışı, mutluluğu ve ölümsüzlüğü tecrübe ederek dini değerleri kendisinde derinleştirmeye ve gerçekleştirilmeye çalışır. Rahip, resmi görevi kutsal ve toplum arasındaki ilişkiyi tesis ve devam ettirmek olan kimsedir. Dini bir lider olarak rahip, sıradan halktan ayrılır. Dini toplumun temsilcisi olması hasebiyle her şeyden önce, genelde

\* Elinizdeki metin, Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Universita Gregoriana Editrice, Roma 1973, s. 212-229'den tercüme edilmiştir.

\*\* Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), faydin@sakarya.edu.tr.

<sup>1</sup> Bkz. M. Dhavamony, "Sacerdoce", *Encyclopedia Universalis*, Paris 1972, vol. 17.

kamusal kültü ve özelde ise kurbanın temin ve icra edilmesini idare etmek maksadıyla tayin edilir. Bir aracı olarak ise, ayin meselesinde merkezi bir rol üstlenir ve dini geleneğe bağlılığı korur. Rahip, kadim Araplar ve İbraniler arasında olduğu gibi bir peygamber ya da bir kâhin olabilir: Aynı kelime İbranice'de kurban rahibini (kohên) ve Arapça'da kâhin ya da gaipten haber veren kimseye (kâhin) işaret eder.

Şaman, rahipten ayırt edilmesi gerekir. Rahipliğin daha karmaşık bir sosyal yapıya sahip olan beşeri toplumlarda gelişmiş olmasına karşın, şamanların teknolojik olarak basit toplumlarda daha çok ortaya çıktıkları görülmüştür. Şamanlar, kendi güçlerini doğrudan tanrılardan ya da ruhlardan alırlar ve statülerini tabiatüstüyle kişisel iletişimleri vasıtasıyla elde ederler; rahip ise, yalnızca uzmanların gerine getirebileceği uygulama ya da ayinler hususunda eğitilmiş bir tören yöneticisidir. Şamanlara özgü uygulamalar, ruhlarla ilişki kurma hususundaki teşebbüslerine uygun olarak ayinleştirilebilir ve kültürel olarak standart bir hale getirilebilir olsa da, şamanlar özel ya da öncelikli olarak ayinlere bel bağlamazlar. Şamanı bir kutsal uzmanı haline getiren şey, ister ayinin yardımıyla isterse onun yardımı olmaksızın tabiatüstü ile ilişki kurma hususundaki kişisel yeteneğidir<sup>2</sup>. Şaman, bir rahip ya da büyücü gibi bir fonksiyon icra edebilir; ancak, onu oluşturan temel unsur, vecdi bir tecrübeye sahip olma yeteneğidir. O vecdi, toplumun menfaati için nasıl kullanacağını bilir. Vecd, ister 'sembolik' ister göstermelik isterse gerçek olsun, her zaman bir kendinden geçmeyi ima eder ve bu kendinden geçme hali sırasında, şamanın ruhunun semaya çıktığı, bir başka dünyaya (alttaki dünyaya) indiği ya da uzayda çok uzaklara seyahat ettiğine inanılır<sup>3</sup>.

Şifacı, fiziki hastalıklarla sınırlandırılmayan iyileştirmeye ilgilenir ve hatta fiziki hastalık durumunda bile, hastalığın illeti, yalnızca organik bir düzensizlik olarak düşünülmez. Eğer şifacı bir rahip ise, o zaman resmiyet kesp etmiş bir kulte halkın tamamı adına eylemde bulunma gücüne sahip olduğu kabul edilir. Ancak bu rol, krallıkla da birleştirilebilir.

Yönetimin monarşi olduğu toplumlarda kral ya da kabile reisi, normal olarak dini fonksiyonları elinde tutar, bunun neticesinde kutsal krallık

<sup>2</sup> Robert H. Lowie, *Indians of the Plains*, New York 1954, s. 175-76.

<sup>3</sup> Annemarie de Waal Maefijit, *Religion and Culture*, New York 1968, s. 228-30.

anlayışı ortaya çıkar. Kralın kendisi ya tanrı ya da tanrının oğlu olarak addedilir. Dolayısıyla tanrının otoritesini paylaşıyor olarak ya da tanrısal bir seçim sebebiyle yönettiği kabul edilir; bazen de kralın seçkin bir takım vasıflara sahip olması onun tanrılaştırılmasına yol açar. Genel olarak kral, din adamlarına has bir fonksiyona sahiptir ve bu, kültü yönetmesi ve çoğu kez kült-dramalarında tanrının rolünü üstlenmesi sebebiyle halkın hayatında önemli olan değerleri üretmede bir vasıta işlevi görür.

Tanrılar ve insanlar arasında, 'aracı şahıs' ya da 'elçi' olarak faaliyet gösteren kişi anlamına gelen aracı fikri, farklı şekillerde birçok dinde yer almaktadır. Şimdi, farklı aracı tiplerini, aracılığın dini anlamının daha anlaşılır bir hale gelmesi için tahlil edeceğiz.

### 1. Beşeri Sözleşmelerin Garantörleri Olarak Tanrılar/İlahi Varlıklar

Tanrıların beşeri akitlerde bir aracı olarak hizmet gördükleri düşüncesi, birçok dinde mevcuttur. Hind-İran dininde Mitra, sözleşmelerin kutsal tanrısı ve onların muhafızıdır. Mitra, yalnızca 'sözleşme' anlamına gelmez; fakat aynı zamanda, 'dostluk' anlamına da gelir; çünkü Orta ve Yeni Farsça'da (*mitradan* türemiş olan) *mihir* 'sevgi' ya da 'dostluk' anlamına gelirken Sanskritçe'de *mitra*, 'dost' anlamını ifade etmektedir<sup>4</sup>.

Zerdüştlük'de Mitra, yalnızca insanlar arasındaki sözleşmelerin taaruzdan masun kalmasını temin etmesi sebebiyle değil fakat aynı zamanda, şahsında bütün sözleşmelerin dokunulmazlığını temsil etmesi sebebiyle de, rahipliğe özgü ya da hukuki bir fonksiyonu elinde tutar. Kadim İran toplumu eski Hindistan gibi, üç sınıfa ayrılır: Rahipler, savaşçılar ve köylüler. Mitra, bütün İran halkının tanrısıdır ve bütün cemaatin refahından sorumludur; bunun içindir ki, bitkilerin büyüyebileceği yağmurların yağmasıyla, koyun ve sığır sürüleri bahşetmekle, yaşam ve rızık vermeye ilgilendir. Mitra aynı zamanda, kendi inananlarını koruyan ve onlara adaleti getiren kraldır. Kumandan olarak, tanrının yüceliğini kabul etmeyen ya da sözleşmelerde bedenlenmiş olan tanrıyı reddeden, sözleşmeleri bozan kimselerle savaşır. Evrenin düzeni anlamına gelen hakikat (*ashe/rita*), sözleşmenin korunmasından ibarettir ve yalan, sözleşmelerin ihlali ve onun beden kazanmış hali olan tanrı Mitra'yı reddetmek anlamı-

na gelmektedir. Bu yüzden de Mitra, insandaki düzenin; hakikatin ve sadakatin, antlaşmaların ve kararların tanrısıdır. Kadim insanlar için kozmik düzen, yalnızca tabiatta bulunan düzeni değil, aynı zamanda, insanlar arasında ve toplumda bulunan ve korunmak zorunda olan düzeni de içermekteydi. Dünyanın korunması, bu düzenin korunmasına bağlıdır. Mitra, dünyaya göz kulak olur. Kozmostaki aracı tanrı olarak Mitra, aynı zamanda muhalif kozmik güçler arasında hakem, kozmik dengenin koruyucusu ve yasanın mutlak muhafızıdır.

Kadim Veda dininde, Varuna'yla birlikte kozmik, ahlaki ve hukuki fonksiyonlara sahip Mitra'yı da görmekteyiz. Ancak, onun tek bir ayırt edici özelliği vardır; o da ses (*bruvānah*) çıkarak insanları bir araya (*yātyajjana*) toplamasıdır; insanların bir araya gelmelerini teşvik ederek, onların verdikleri sözlerine bağlı kalmalarını sağlar.

"Mitra konuşarak, insanları harekete geçirir; Mitra, yeryüzünü ve semayı ayakta tutar;

Mitra halkı, kırpmayan gözle gözetir; tereyağlı takdimeyi Mitra'ya sun.

Ey Mitra, sana Ey Aditya senin emrine göre, sana boyun eğenlerin bu ölümlü takdime sunmaları, en önde olsun.

Senin yardım ettiğin, ne öldürülsün ne de yok olsun: korku ona ne yakından ne de uzaktan ulaşsın.

Hastalıktan uzak, kutsal yiyecekten çok zevk alan, yeryüzü üzerinde sert dizli, Aidatya düzeniyle sonsuza kadar devam ederek, Mitra'nın iyi iradesinde kalabiliriz<sup>5</sup>.

Mitra'ya güçlü yardım için beş insan teslim olur: o, bütün tanrıları destekler<sup>6</sup>.

Yasalarından dolayı Savitri, Mitra ile özdeşleştirilir ve Vişnu Mitra'nın yasalarıyla onun üç aşamasını alır<sup>7</sup>; bu ifadeler, Mitra'nın güneşin seyrini düzenlediğine işaret eder. Ancak, *Rig-Veda*'nın hakim özelliği, Mitra'nın Varuna ile yakından ilişkili olması ve Mitra-Varuna çiftini oluşturmasıdır. G. Dumézil, Bergaigne'nin teorisini geliştirdi ve haklı olarak, Mitra ve

<sup>5</sup> *Rig Veda*, 3. 59. 1-3.

<sup>6</sup> *Rig Veda*, 3. 59. 8.

<sup>7</sup> *Valakhilya*, 4. 3.

<sup>4</sup> Bkz. R. C Zaehner,, *The Down and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, s. 102.

Varuna'nın yönetici gücün birbirini tamamlayıcı iki yönünü şefkatli, yapıcı ve din adamlarına özgü (sakardotel) ve cezp edici ve korkunç karakterini temsil ettiğine işaret etti<sup>8</sup>. Bu yüzden de Mitra, her şeyden önce sözleşmenin bedene bürünmüş halidir. Bu bağlamda, Veda Tanrı'larının hem Agni ve Soma gibi fiziki fenomen hem de Mitra ve Varuna gibi ahlaki kavramlar ve aynı zamanda onların bu fenomenlerin insan biçimli (antropomorfik) temsilleri olduğuna da işaret etmek zorundayız; onlar hem her tarafa yayılan öz, hem de fiziki ve ahlaki karakterleri olan somut varlıklardır. Şahsi ve gayr-ı şahsi arasındaki bu belirsizliği, bütün Veda literatüründe görmek mümkündür. Vedalar dönemi insanların dini tecrübesinde, bu tanrılar yalnızca doğal güçlerin ya da ahlaki kavramların şahıslştırılması değil, aynı zamanda, hem doğal güçleri hem de onların kişileştirdikleri fenomenleri ve temsil ettikleri ahlaki idealleri aşan tabiatüstü varlıklardır.

## 2.Kozmik Aracı Tanrılar

İlkel düşüncede gerçek dünya her zaman ortada, merkezde yer alır; çünkü o, üç kozmik alanın yani yeryüzü, gök ve yeraltı arasında iletişimin meydana geldiği merkezde bulunmaktadır. Merkez, mükemmel düzende, kozmosu temsil eder; zira merkez, her zaman *imago mundi* (dünya sembolü), *axis mundi* (dünya merkezi) ve insanın bedenine yapılan benzetmede, göbek ya da yeryüzünün orta yeri olarak tasavvur edilir. Mabet, sütun, saray, şehir, millet gibi bütün bu benzetmeler, dindar insanların tecrübesinde, kozmosun merkezi haline gelirler<sup>9</sup>. Birçok halk, ülkelerinin orta krallık olarak özel bir yer işgal ettiği düşüncesine sahiptir. Bu düşüncüyü göstermek için sayısız örnek verilebilir (krş. Çinliler, Afrika'nın merkezinde bulunan pigmeler; Hintliler için Meru Dağı; Asurlular için Ninova; Babilliler için Babil; Mısırlılar için Theb, Müslümanlar için Mekke; Yunanlılar için Atinalılar, Eleusis, Delf vs. gibi). Krallığın coğrafi ya da dini merkezi, yeryüzünün ortasıdır, çünkü evren merkezden doğmaya başlar ve merkez bir noktadan yani, mesela göbekten yayılmaya başlar. Bazen bu tür merkezler, doğal yüksekliklerinden dolayı seçilirler ya da arı kovana şeklinde göbek taşlarıyla sınırları çizilir. Bu tür şeyler,

ayinler vasıtasıyla kutsallaştırılırlar ve bu yüzden de halkın ibadetinin merkezini teşkil ederler. Yerel tanrıların, bu taşlarda ikamet ettiği düşünülür. Merkez/Göbek tanrı, refah ve kurtuluşu garanti eder. Eleusis tanrısı Triptolemos, Demeter'in emrindeki bütün dünyaya mısır ve ekin yetiştirmeyi getirendir.

Bazı zamanlar, göbek yerine, bedenin ya da hayatın merkezi olarak kalbi de kullanırlar. Bu yüzden birçok tanrı, dünyanın merkezine yerleştirilir. Bundan dolayı da Güneş-tanrı, kozmosu yularla sıkıca tutar. Bazen yeryüzü ve gökyüzü, muazzam bir çatısı olan devasa bir bina olarak tasavvur edilir; öyle ki, yeryüzü ve gök ayrı tutulur ve çatının desteklenmesi gerekir. Bu görev, orta tanrılar tarafından yerine getirilir. Mısır tanrıçası Nut, hava tanrısı tarafından desteklenmiş olarak temsil edilir; onun kolları arasında, semanın dört direği görülebilir. Yunan mitolojisinde, atlas, gök kubbeyi kaldırır.

Kadim İran dininde Mitra, güneş tanrısıdır ancak, güneşle özdeş değildir; o, güneşin kaynağı ve kökenidir. Mitra, İranlıların ülkesini tarayarak yükseldiğinde güneşten çıkan ışıktır. Bütün gökyüzünü kat eden tek tekerlekli altın arabası, dört beyaz at tarafından çekilir. Güneş, bütün fiziki varlıkların en yükseği; bu varlıkların semavi ve manevi Ahura Mazda'ya en yakın olanıdır<sup>10</sup>. Bundan dolayı da Avesta'da, güneş-tanrı Mitra, sema ve yeryüzü yani, Tanrı Ahura Mazda ve insanlar arasındaki aracı olarak kabul edilir. O, beşeri toplumlardaki hayatla ilgili tanrısal yasayı vahiy eder ve tanrısal iradeyi yerine getirir. Işık hava tarafından iletiğinden Mitra, gökyüzü ve yeraltı arasındaki orta hava alanının yöneticisi/idarecisi olarak takdim edilir. Gece ve gündüz arasında, bütün yıl boyunca yükselen ve alçalan ışık dönüşümüne aracılık eder. Bitkilere, hayvanlara ve insanlara hayat verir<sup>11</sup>. Mitra aynı zamanda, Yüce Tanrı tarafından hem makro- hem de mikro-kozmetik düzeyde bu düzenin gerçek işleyişini kontrol etmek için tayin edilmiştir ve onun koruyucusudur.

Babil metinleri, kralın çoğunlukla ay-tanrı olarak düşünüldüğüne tanıklık ederler. Ayın ölümlü ve ölümsüz, sonlu ve sonsuz, insan ve tanrı şeklinde ikili bir doğaya sahip olduğu söylenir; yeni ay, semayı ve yeryü-

<sup>8</sup> Bkz. *Mitra -Varuna*, Paris 1948.

<sup>9</sup> Bkz. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York 1961, s. 36-65.

<sup>10</sup> Bkz. R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s.110 vd.

<sup>11</sup> W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960, s. 74 vd.

zünü uzlaştıran, 'ikiz tanrı' olarak isimlendirilir. Bu isimlendirme, belli bir aracı düşüncesini ima eder. Bu yüzden kral, aynı zamanda aracıdır; o, hayatın düzenini temsil eden ve insanların hayatının sürekliliğini sağlayan insan olarak görünen tanrıdır<sup>12</sup>.

*Vedalar*a özgü bir tanrı olan Mitra, göğü ve yeryüzünü ayakta tutar; beş kabilenin, ona itaat eder ve bütün tanrıları onun yaşattığı söylenir<sup>13</sup>. Vişnu'nun, Mitra'nın yasalarıyla üç adım attığı dile getirilir. Bu açık bir şekilde Mitra'nın güneşin seyrini düzenlediğini gösterir. *Brāhmanalar*da Mitra gündüzle ve Varuna geceyle ilişkilendirilir. Mitra, açıkça bir güneş tanrısıdır.

*Rig-Veda*'da Varuna, kesinlikle şahsiyeti olan bir tanrıdır. O, kozmik yasa ve hakikati muhafaza eder. *Rita*, evreni yöneten; ayin ve kurbanlarda işleyen ve nihai anlamda insanların davranışları için normlar oluşturan yasadır.

Çoğu kez *Rig-Veda*'da Mitra ve Varuna birleştirilir ve ikisi pratikte aynı fonksiyonları icra ederler. Onların gözleri güneştir. Güneşin uzayın ışıklarını kolları olarak kullanırlar. Akıllı ve her şeyi gören ajanları olduğu için onları aldatmaz. Mitra ve Varuna'nın, şafağa yol verdikleri, güneşi göğün bir ucundan öbür ucuna taşıdıkları ve yağmur ve bulutla onu gölgeledikleri gücü kullanırlar. Bu ikisi, kozmik düzeni muhafaza ederler<sup>14</sup>.

Siz iki tanrının güzel gözüne (ey Mitra ve) Varuna, güneş yükselir, yayararak (ışığını); bütün varlıkları kabul eden O, ölümlüler arasında onların niyetlerini gözetir.

"Engin yeryüzünden ey Mitra-Varuna, azametli gökten, cömert olanlar, ayrı ayrı bitkilere ve meskenlere giden casuslar görevlendirdin ki sen kırpmayan gözle korurusun";

"Ben Mitra ve Varuna'nın emrini öveceğim, onların gücü iki dünyayı güçle birbirinden ayırır. Kurban sunmayanların ayları, oğulsuz geçsin, kalbi kurban için can atan, çevrimi geniş olsun"<sup>15</sup>.

Mitra ve Varuna, her ikisi de, dünyayı ayakta tutup yönetendirler; aynı zamanda, giderdikleri, nefret ettikleri ve cezalandırdıkları yanlışa engel olmaları sebebiyle düzenin devam ettiricileri ve besleyicileridirler.

### 3. Ayin ve Kurbandaki Aracı Tanrılar.

Veda dininde Agni, hem tanrısal hem de beşeri dünyanın kendisinde birleştiği tanrıdır. Çünkü ateşi kurbanı tüketmesi ve rahibin onu, yukarıdaki tanrılara takdim etmesi gibi Agni de tanrılar ve insanlar arasındaki aracıdır. Rahip olarak ise, sunuda insanları ve tanrıları bir araya getirir; bir unsur olarak, üç dünyayı birbirine bağlayan tanrıdır; güneş gibi her zaman gökte doğar; atmosferde, fırtına-bulutunda tutuşturulur ve yeryüzüne yıldırım olarak düşer; yeryüzünde insanların elleriyle yakılır. Bütün eşyanın karşılıklı olarak ilişkili oluşlarının sembolüdür. O, insanların dostu ve yakındır. Tanrısal ve beşeri olanın karşılaşma noktası, kurbanların yakıldığı sunaktır ve Agni bunun üzerinde tanrılar adına yapılan sunuyu tüketir ve insanların temsilcileri olarak gücü insanlara ulaştırır.<sup>16</sup>

Mitra, Roma imparatorluğunda Roma askerleri tarafından yaygın olarak uygulanan bir sır kültünün merkezidir. Mitra, mükemmel kurban boğasının katilidir ve böyle yaparak dünyaya yeni bir hayat verir ve ruha ölümsüzlüğü sunar. Kör kaderin vasıtaları olan Zodiak ve diğer gezegenlerin kontrolü altında olan basit bir dünyevi yaşam engelinden beşeri ruhu kurtaran, kurtarıcı bir tanrıdır<sup>17</sup>. Sır dinlerinin teolojisi Mitra'yı, İskenderiye Logos'una eşit bir 'aracı' haline getirmiştir. 'Aracı' düşüncesinin bu teologlar için ne anlama geldiğini doğru olarak anlamak zorundayız. Mitra, Jupiter-Ormazd tarafından tabiattaki düzeni tesis ve devam ettirme işinin kendisine tevdi edildiği yaratıcıdır. O, Tanrı'dan sudur eden ve O'nun her şeye gücünün yetmesi özelliğini paylaşan Logos'dur. Demiurgu olarak dünyayı yaratan Mitra, dünyayı koruyup gözetmeyi sürdürür. Mitra'da tabiat ve insanlar arasında ölüm ve diriliş tanrısıdır. Dünyaya ve insanlara tanrısal hayat vermek maksadıyla kendisini kurban olarak sunar<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> A. g. e., s. 84 vd.

<sup>13</sup> *Rig Veda*, 3. 59.

<sup>14</sup> Bkz. A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, (yeni bsk.) Varanasi 1963.

<sup>15</sup> A.g.e., 7. 61. 4.

<sup>16</sup> A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, s. 88-100.

<sup>17</sup> Bkz. R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 99.

<sup>18</sup> Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, New York 1956, s. 140.

Okuma yazması olmayan halkların dini hayatlarında, bireylerin ve grupların aracı kullanmaksızın Tanrıya doğrudan doğruya ulaştıklarına dair birçok örnek vardır. Fakat, eğer aracılar dini külte dâhil ediliyorlarsa, bunun sebebi, bilhassa ilgili halkların sosyal ve siyasi hayatlarından kaynaklanmış gibi görünmektedir. Afrika'daki bazı toplumlarda, çocukların anneleri ya da büyük erkek kardeşleri ve kız kardeşleri vasıtasıyla babalarına hitap etme şeklinde bir adet vardır. Kabile reisine ya da krala ancak dolaylı olarak, yani onun yakınındaki astaticları vasıtasıyla ulaşılır<sup>19</sup>. Bu siyasi ve sosyal yapı, bütün toplumlarda bulunmamakla birlikte, aracılar düşüncesi, Afrika'nın hemen hemen her yerinde bulunur görünmektedir

Aşantiler örneğini ele alacak olursak. Onlar herkesin, Yüce Tanrı'ya giden doğrudan bir yola sahip olduklarına inanırlar. Eski bir Aşanti öz deyişi şöyledir:

“Hiçbir insanın yolu, diğerkiniyle kesişmez”.  
 “Hiç kimse, çocuğu Yüce Tanrı'yı göstermez ya da  
 Hiçbir kimse, çocuğu göge (Yüce Varlığın ikametgâhını) gösteremez”<sup>20</sup>.

Bu herkesin Yüce Tanrı'ya giden doğrudan bir yola sahip olduğu, herkesin onun nerede ikamet ettiğini içgüdüsel olarak bildiği anlamına gelir. Yiyecek ya da şarabı Yüce Varlığa takdim edecek özel bir rahipliğe ihtiyaç yoktur. Her hangi bir kimse kendi sunusunu, bir kaptan Yüce Tanrı'ya takdim edebilir. Ancak, Yüce Tanrı halkın kendisine doğrudan ulaşamayacağı bir şekilde uzaklaştığındadır ki, insanlar ona ulaşmak için aracılar müracaat ederler. Sunuları rahip hazırlar ve aracı tanrılara takdim eder; birçok Aşanti rahibi, kendisinin hizmet ettiği tanrı tarafından doğrudan doğruya seçildiğini iddia eder.

Afrika Fangları, kendilerinden uzaklaşan ve uzaklaşmış bir hale gelen Yüce Tanrı'ları hakkında şöyle derler:

“Nzame, çok yüksekte, insan aşağıda buradadır;  
 Tanrı; oradadır; insan, buradadır.  
 Herkes kendi halinde, herkes kendi evinde”<sup>21</sup>.

Bu yüzden Yüce Tanrılar, düzenli kült ve mit objesi haline gelmek için de aşkınlaştırılırlar; onun, hiçbir rahibi ve hiçbir mabedi yoktur. Aracılar, halkların gündelik ibadet hayatlarındaki yerlerini alırlar.

#### 4. Aracılar Olarak İnsanlar

Tanrılar ve yarı tanrıların yanı sıra aynı zamanda birçok şekilde insanlar ve tanrılar arasında aracılık yapan insanlar da vardır. Ancak bu iki tür aracılık arasında çok kesin bir ayırım yoktur. Bunların dinin iki yönüne karşılık geldikleri düşünülebilir. Din, hem tanrılar hem de insanlar namına tek taraflı bir iletişim değildir; iki şey arasında karşılıklı bir iletişimdir; yalnızca insanın tanrıyla konuşma eğilimi değildir; o tanrıdan bir cevabı da var sayar. Böyle bir din anlayışında aracılık, yükselen yani, insandan tanrıya doğru yükselme; ya da, tanrıdan insanlara bir iniş olabilir. Bundan dolayı da aracılık, kendisini melekler, peygamberler vasıtasıyla insanlara vahiy etmek ya da temsilcileri vasıtasıyla insanlara etki etmeyi isteyen tanrıdan ya da rahipler, azizler, kutsal uzmanlar vasıtasıyla tanrıyı arayan insanlardan kaynaklanabilir. Bu iki tür aracı, şahsi ya da gayr-i şahsi terimlere uygun olarak düşünülebilir.

Kral çoğunlukla Tanrı'nın temsilcisi ve Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilir ve bu yüzden de, tanrısal yasaları alması ve milli kurbanları takdim etmesi sebebiyle tanrı katında halkın bir aracısı halini alır. Rahip, aynı zamanda, bütün halk adına ve bireyler adına hareket eden bir aracıdır; çünkü onlar adına kurban sunar, dua eder ve emirleri ilan eder. Çoğu zaman iki iş arasında çok sıkı bir ilişki vardır; çünkü aynı kişi hem kral hem de rahiptir. Kadim Mısır dininde, bölgenin prensi, yerel tanrının en yüce rahibi olarak da hizmet görmekteydi. Firavun, ülkenin en yüce rahibi olarak fonksiyon icra ederdi. Önde gelen insanlar, rahiplik memuriyetlerini işgal ettiler ve kadınlar Neit ya da Hathor'un rahibeleri olarak hizmet gördüler. Bütün takdimeler kraldan geldiği ve onun vasıtasıyla dağıtıldığı için Kral baş rahip, halk ve tanrı arasındaki aracıdır. Kral, kurban sunanı ve tanrıyı temsil ettiği için bir aracı haline gelir. Keza, Babil-Asur dininde de kral, tanrılarla insanlar arasındaki bağı tesis eden en yüce rahip olarak kabul edilir.

<sup>19</sup> John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969, s. 68.

<sup>20</sup> Daryll Forde, (edit), *African World*, London 1955, s. 192.

<sup>21</sup> Herve Rousseau, *Les Religions*, Paris 1968, s. 32. Türkçe tercüme, *Dinler, (Tarihi ve Sosyal İncelemeler)*, Osman Pazarlı, Remzi Kitapevi, İstanbul 1970, s. 41.

Çin’de ve Uzak Doğuda, aracı düşüncesi, iki kaynaktan doğar: Ata kültü ve tartışmalarda ‘aracı insan’a başvurma âdeti. Atalar kültüründe en yaşlı erkek varis ve ailenin temsilcisi olarak eylemde bulunur; takdimeleri, duaları, dilekleri atalara sunar ve onların hayır dualarını ister. Tartışmalarda, bir avukata başvurma geleneği, dini pratiğe de sızmış; bunun bir sonucu olarak da aracılar halkın dileklerini tabiatüstü otoriteye takdim etmeye başlamışlardır. Çin’de Göğün Oğlu olan İmparatorun, Tanrı (Shang Ti, T’ien) ile insanlar arasında aracılık etmeye en uygun şahıs olduğuna inanılır. İmparator tarafından sunulan kurbanlar ve dualar sayesinde, Tanrı ile insanlar arasındaki iletişim tesis edilmiş; halkın ihtiyaçları ve dilekleri ona iletilebilmiş ve onun lütufları istenmiştir. Daha düşük bir düzeyde olmak üzere benzer bir aracılık, yerel ve bölge hâkimi tarafından koruyucu tanrılara için gerçekleştirilmiştir<sup>22</sup>.

Aziz, her şeyiyle büyük oranda dindar bir insandır. Bir Çin atasözü, “bilgeler, ‘tanrısal gücü kendilerinde yoğunlaştırarak bütün varlıkları hastalık ve salgından koruyabilir ve taneyi olgunlaştırabilir” der. Bodhisatva ideali, Asya’daki Budist dini tecrübenin en güçlü ideallerinden biridir. Bir Bodhisatva, bir Buda haline gelmek için varlığında tam aydınlamayı gerçekleştirme arzusuyla hareket bir şahıstır. Buda haline gelecek olan Bodhisatva, acı çeken varlıklara yardım etmek için, *nirvanaya* girişini kendini düşünmeksizin erteler. Bodhisatva’nın merhametinin temel özelliği, onun sınırsız oluşu ve ayırım yapmamasıdır. Bodhisatva’ya, yalnızca merhamet değil fakat aynı zamanda, hikmet de egemen olacaktır.

“Ve o (Bodhisatva), bütün bu varlıklar üzerine samimiyet ve merhamet yayar ve “ben bütün bu varlıklar için bir kurtarıcı olacağım, onları bütün acılarından kurtaracağım” diye düşünerek, onlara göz kulak olur. Ancak, bunu ya da başka bir şeyi, kendisiyle samimi olacağı bir işarete dönüştürmez. Bu aynı zamanda, Bodhisatva hikmetinin büyük bir ışığıdır. Bu ışık, onun tam aydınlanmayı bilmesine izin verir”<sup>23</sup>.

Santideva (m.s. yedinci yüzyıl), Bodhisatva idealini güzel bir paragrafta şöyle açıklar:

<sup>22</sup> S. G. Brandon, (ed.), *Dictionary of Comperative Religion*, New York 1970. Bkz aynı kitapta, Meditasyon hakkındaki Howard Smith’in maddesi.

<sup>23</sup> Ashtasahasrika XXXII, 403; Conze, *Budhist Text through the Ages*, Oxford 1954, No. 124’den tercüme.

“Benim bütün bu dindarane eylemlerle kazandığım fazilet, bütün varlıkların acılarını teskin etme hususunda beni muktedir kılabilir. Ben, hastalık unutuluncaya, hastalar için ilaç; onların iyileştiricisi ve onların kölesi olacağım. Yiyecek ve içeceği yağdırarak açın ve susuzun acılarını dindireceğim: dönemin sonundaki kıtlıkta, yiyeceğe ve içeceğe dönüşeceğim.

Ve muhtaçlar için, bütün ihtiyaçlarının gerektirdiği her şeyi karşılama hizmeti gören, hiç tükenmeyen bir zenginlik kaynağı olacağım. Bedene, yiyeceklere ve fazilete önem vermeksizin kazandığım ve hala da kazanacağım her şeyimden, diğerlerinin refahın arttırmak için vazgeçeceğim”<sup>24</sup>.

Hakikat (dhamma) insanların elinden çıktığında, yeni bir Buda tarafından onun ilan edilmesi gerekir, şeklindeki Budist düşünce, Gotama’nın yeryüzünde görünmesinden çok daha önce de Budaların bulunduğu inancına yansıtılır. Bu türden her Buda, insanlar tarafından kaybedilen hakikati (dhamma) tebliğ eder; dini bir tarikat (sanga) kurar ve *nirvanaya* intikal etmeden önce, Budist dininin tesisi için çalışır. Nihai olarak, seçkin ya da faziletli dost (kalyân-mitta) ifadesi, doktrin hususunda iyi yetişmiş, gerçek bir arkadaş ve zihinsel eğitim hususunda bir danışman olarak faaliyet gösteren yaşlı bir keşiş (monk) işaret eder. Bu tür seçkin bir dostun niteliklerini tasvir eden bir metin şöyle der:

“Sevilen, saygı gösterilen, hürmet edilen,  
İyi fikir, nazik sözler sahibi;  
Bildirdiği her şey, hikmetli ve derin,  
Tavsii ettiği her şey, önemlidir”<sup>25</sup>.

Dini öğretmenlerin durumuna gelen her ne kadar, onların öğrettiği bizatihi kurtuluş değilse de; fakat onun ifadesidir. Dini öğretmen, ne kurtuluşu tebliğ eder ne onu ilan eder; yalnızca onun hakkında konuşur; onun öğretisinde kurtuluşun kendisi, talebeleri tarafından alındığı ve özüksendiği şekilde etkisini göstermesi/işlemesi (operate) gerekir. Platonik Sokrates şakirtlerine: “Sizden hakikat hakkında düşünmenizi istedim, Sokrates hakkında değil” der<sup>26</sup>. Buda Ananda’ya, “Ananda, muhte-

<sup>24</sup> E. Conze, *Buddhist Meditation*, New York 1956, s. 59

<sup>25</sup> *Visuddhimagga*, III, 61.

<sup>26</sup> *Phaedo* 91 (Jowett’in tercümesi).

mel ki, dünya üstadını kaybetti, artık bir üstada sahip değiliz diyeceksin. Böyle düşünmemelisin, Ananda. Benim size öğrettiğim ve tebliğ ettiğim yasa ve düzen Ananda, bunlar, ben gittikten sonra sizin üstadınız olacaktır”<sup>27</sup>.

Hinduizmde guru meselesinde öğretici, öğretmenin kendi şahsiyetiyle yakından ilişkilidir. Guru sıfatı, Tanrıyla ya da Yüce Varlıkla hususi bir yakınlığı olduğuna inanılan ve tanrısal sırların gizemine; kurtuluş hakkındaki bilgiye ve ister zahitlik isterse hayatının azizlerinki gibi olması sebebiyle olsun kurtuluş vasıtalarına sahip olan her hangi bir kasttan bir insana verilir. Sözleri, ilham edilmiş ve örnekliliği en hayırlı örneklik olarak kabul edilir; onun arkadaşlığı yalnızca bir kimsenin kendi şahsiyeti dışından değil fakat özellikle şakirdin zihnini aydınlatmada ve onun kalbini arındırmadaki etkisinden dolayı içeriden de manevi mükemmelliğe ulaşmasına katkıda bulunan en büyük etkenlerden biridir. Guruya saygının, itaatin ve ona teslimiyetin temeli, onların Tanrı’yla şakirdi bir araya getirebilen ya da onun vasıtasıyla Tanrı’nın kendisini vahyettiği düşünülen araçlar olduklarına dair kanaattir. Hindistan’da çok az yerde, ev ayinlerinde rahiplik görevini yerine getiren ve çocukları dini hayata girişlerini sağlayan hala gurulardır. Çoğunlukla yetişkin insanlara, manevi üstatları olarak hizmet eden, Hindu kutsal Metinlerini anlamak isteyen kimselere bunu öğreten ve onlara yol gösteren gurudur. Gurunun kendisi, manevi zorluklar denizini geçtiği için, onların karanlıklarını dağıtır; onların en güvenilir ve uzman yol göstericisi haline gelir. Gerçek guru, şakirtlerine hikmet, özgecil sevgi ve merhametle yol gösterir; ancak bu görevini, kendisini manevi olarak geliştirme yolu olarak görür<sup>28</sup>. Saiva Siddhanta, açıkça, kurtarıcı bilginin yalnızca Şiva’nın kendisinin tezahürü olan gurudan geldiğini öğretir. Dr. V. A. Devasenapathy, bu Şiva doktrinini şöyle yorumlar: “Guru olarak gelen, ruhu arındıran ve onu aydınlatanın Tanrı olduğu görülecektir. Kendisi ve ruh arasında aracı olarak gelen, gerçekten O’dur! Dünyevi meselelerde Aracı, iki şahsı ya da iki grubu bir araya getiren ve bununla birlikte ikisinden de farklı olan biridir. Burada guru, Tanrı’dan ve ruhtan farklıymış gibi görülebilir; ancak gör-

<sup>27</sup> Mahâparinibbâna-sutra, 59. 29.

<sup>28</sup> Bkz. J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, s. 229-283, gurular hakkındaki sekizinci bölüm.

düğümüz gibi o, gerçekten ruhu kendisiyle uzlaştıran bir Tanrı örneğidir. Tanrı’nın inayetidir ki, belli bir şekil altında ya da belli bir şekil almaksızın, her zaman ruha rehberlik eder. Aziz Appar’ın işaret ettiği gibi, “inayetini gözümüz gibi görmedikçe”, O’nu bilemeyiz<sup>29</sup>. *Tirumantiram*’ın şu sözlerinden de aynı sonucu çıkarabiliriz:

“Aydınlanma, gurunun Kutsal ismini görmektir.  
Aydınlanma, gurunun Kutsal ismini telaffuz etmektir.  
Aydınlanma, gurunun Kutsal sözünü işitmektir.  
Aydınlanma, gurunun şeklini tefekkür etmektir”<sup>30</sup>.

İslam Tanrı ve insan arasında herhangi bir aracıyı kabul etmez. Ancak Şia İslam’ında, imamlar yalnızca şefaatçi rolünü değil, aynı zamanda, aracı rolünü de oynarlar. Muhammed’in bir hadisine göre Ali’ye: “Senin aracılığın olmaksızın Tanrı’yı bilemeyecekleri için sen ve senin soyundan gelenler beşeriyetin araçlarıdır” dediği kabul edilir<sup>31</sup>. Bir diğer hadis, Miraç sırasında Tanrı’nın Muhammed’e: “Ben senden bir kul, sevgili, elçi ve peygamber; kardeşin Ali’den ardıl ve kapı olarak memnunum... Seninle ve onunla ve onun soyundan gelen imamlarla, merhametimi erkek kullarıma ve kadın kullarıma göstereceğim” dediğini nakleder. Bir diğerinde Tanrı şöyle der: “Bana en sevgili ve bana en fazla inanan kullarım, benim sevgilim ve aracım Muhammed ve Ali’dir. Eğer herhangi bir kimse, benden bir şey isterse, bana onlara yaklaşmalıdır çünkü onlar ve onların ailesinden salih biri vasıtasıyla benden bir şey isteyenini isteğini reddetmeyeceğim”. Son imam, çağın gizlenmiş yöneticisidir ve zamanın sonunda şimdi zulümle dolu olan dünyayı, adaletle doldurmak için geri gelecektir.

## 5. Aracı Olarak ‘Bedenlenmiş’ Tanrılar

‘Bedenlenmiş tanrılar’ (Avatarlar) şeklindeki hususi bir aracı türü, Hindu Vişnu mezhebinde görünür. Bu mezhebe göre, Yüce Tanrı Vişnu, ilk dört bedenlenme hayvan şeklinde ve onu takip eden altı tanesinde insan şeklinde (daha sonra gelenlerin 24 ya da 28 tane olduğu kabul

<sup>29</sup> The Idea and Doctrine of the Guru in Saivism, *Studia Missonalia*, Vol.21, 1972, s. 184.

<sup>30</sup> The Triumantiam, 139.

<sup>31</sup> Bu ve aşağıdaki alıntılarda, J. Robson’un S. G. F. Brandon’un (ed.) *Dictionary of Comparative Religion*’daki İslam’da “meditation” adlı makalesinden yararlandım.

edilir) ortaya çıkar. Tam olarak formüle edilmiş enkarnasyon doktrini, ilk kez *Bhagavadgîtâ*'da ortaya çıkar. Krişna başlangıç cümlesinde şöyle der: “Bu değişmez hayat şeklini Vivasvat’a (Güneş) bildirdim; Vivasvat, onu Manu’ya anlattı ve Manu onu kralın kâhinlerine anlattı”. Ancak Arjuna, Krişna’nın her şeyi bilen Tanrı (the All-God) olduğunu bilmediğinden onun bu sözüne itiraz etti: Ama sen dünyaya Vivasvat’tan çok sonra geldin; neden ona anlatan benim, diyorsun? Başlangıçta öğretmediğin sözlerini ben nasıl anlayayım? Krişna ona şöyle dedi:

“Sen de ben de birçok kez geldik bu dünyaya Arjuna. Sen geçmiş yaşamlarını unuttun, ama ben kendiminkilerin hepsini hatırlıyorum. Gerçi benim özüm ne doğar ne de değişir; çünkü ben her şeyde ve her yerdeyim. Ama kendi yaratıcı gücümle kendimi görünür kılabilirim. Ne zaman doğruluktan sapılır, yanlışlık yüceltilirse, o zaman görünürüm yeryüzünde. İyiliği korumak, kötülüğü yok etmek, düzeni yeniden sağlamak için her çağda yeniden gelirim dünyaya. Kendi içinde beni gören kişi artık yalnızca bir beden olmadığını anlar ve ayrı bir varlık olarak yeniden doğması gerekmez. Böyle biri benimle bütünleşmiş demektir Arcuna. Bencil bağlarından, korku ve öfkenden arınmış ve benim bilgimle aydınlanmış nice insan gelmiştir bana böyle”<sup>32</sup>.

Enkarnasyonun itkileri olarak farklı maksatlar ileri sürülür: Bazısı kozmik bazısı soteriyolojik; yani, dünyayı tehlike ve afetten korumak; iyiyi desteklemek ve kötülük işleyenleri cezalandırmak; Tanrı’nın doğasını ifşa etmek, Tanrı’nın davranış tarzını ortaya koymak ve insana bu davranış tarzını gerçekleştirmesi için ve sevgide Tanrı’yla birliği girmesi hususunda yardım etmek. Hintliler için bütün maddi evren, bir anlamda Tanrı’nın zahiri şekli ya da maddi doğası olmakla birlikte, Tanrı Vişnu’nun gizemli gücünü uygulayarak, bu dünyadaki bireysel bir varlık olarak tecrübi ve şahsi varlığını üzerine alabildiği ve aldığına dair bir başka gerçek daha vardır. Tanrı’nın fazileti ve doğru dini yeniden eski haline getirmek için kendisini zaman zaman göstermesine dair bu orijinal düşünce, Vişnu’nun bu tür tezahürlerinin Tanrı’nın yeryüzüne inişleri olarak kabule edilmeye başlandığı ve onun gerçekten bu enkarnasyon-

larda mevcut olduğu şeklindeki gelişmiş bir doktrin halini aldı. En önemli enkarnasyonlar, Krişna ve Rama’dır. Hinduizm içinde bunlara ibadet çevresinde, sayısız dini mezhep neşet etti. Hindu enkarnasyonlar sayısızdırlar ve bunlar dünyanın farklı çağlarına uygun düşerler. Tanrı’nın herhangi bir enkarnasyonunun eşsiz karakteri, tüketilemez bir şekilde kapsamlı ve hususi bir tezahüre sınırlandırılmayan tanrısal tezahürün sınırlandırılmasını ima etmesi sebebiyle Hindular tarafından kabul edilmez. Hindu enkarnasyonun tarihsel karakteri, ikincil ve nispidir. Çünkü dünya sürecinin başı ve sonu olmayan çevrimsel bir süreç olması sebebiyle, kozmik çağın farklı dönemlerinde bir çok enkarnasyon meydana gelir. Hiçbir enkarnasyona, insanın kurtuluş tarihinin tasavvur edildiği ya da etkili olduğunun söylendiği örüntüye uygun olarak, örneksel bir model ya da arketip olarak teklif edilen dışlayıcı bir karakter yüklenemez.

Mahayana Budist inancına göre, Budalar ve Bodisatvalar sık sık, insan suretinde ortaya çıktılar ve bu surette yaşadılar; bu yüzden onların istedikleri zaman insan suretini almaya yetenekli olduklarına inanıldı. Bu tanrısal varlıkların olağanüstü hamilelik ve doğumlarına yönelik bir efsane vardır. Çin’de ve Japonya’da popüler hayal gücü, Budizm ve Taoizm hakkında birçok mit ve beşeri zafiyet ve günahın tanrıların, Budaların ve Bodhisatvaların merhametli müdahaleleriyle hafifletildiği inancına dair hikâyeler inşa etti. Ancak Buda’nın kendisi, bildiğimiz gibi, dini bir öğretmenden başka bir şey olarak kabule edilmeyi reddetti. Takipçileri tarafından insanlaştırılması ve tanrılaştırılmasına rağmen tecrübesi, kurtuluş hakkındaki doktrin şeklinde kristalize oldu. Buda, kurtuluş yolunu gösterdiğini iddia etti; bundan dolayı da onun tarihsel bedeni, manevi bir üstadın bedenidir. Onun hayatın hakikati hakkında açıkça yaşadığı aydınlanma, takipçilerine nakledildi ve dert ve acıdan kurtuluşu elde etmek için ulaşılabilecek bir hedef olarak idealleştirildi. Bu tür bir vizyon, kesinlikle, herkes için doğru ve geçerli olduğunu kastettiği bir kurtuluş ilanıdır. Burada, hususi aracılık unsuru, onun hakikat hakkındaki aydınlanması vasıtasıyla başarılabilen şeyle ilgilidir ancak, Tanrı’nın halkla canlı ilişkisi şeklinde imalarıyla, fiilen vukuu bulan bir şey değildir.

Tarihsel bir şahsiyet değil de, manevi bir prensip olarak kabul edilen Buda, ‘Tathâgata’ diye isimlendirilir. “Ve Tathâgata, varlıkları eğitmek için her ne demişse ve Tathâgata -ister kendisi isterse başkası olarak

<sup>32</sup> *Bhagavadgîtâ*, 4. 4-9. Tercümede bu kısım, adı geçen kitabın *BAGAVAT GÎTA, HİNT EFSANESİ* adıyla Sevda Çalışkan tarafından yapılan Türkçe tercümeden aynen alınmıştır (ç).



ortaya çıksın, ister kendi otoritesi isterse bir başkasının otoritesi altında her ne söylemişse, Dharma hakkındaki bütün bu söylevler, Tathagata tarafından olaylara dayanılarak doğru olarak öğretilir ve Tathâgata, onlar hakkında yanlış bir şey söylemez. Çünkü Tathâgata, gerçekte neyseler, üç dünyayı o şekilde gördü... Tathâgata, hayat tarzları ve niyetleri birbirinden farklı olan, ayırımlar ve algılar ortasında şaşırın varlıklara kendilerindeki iyinin kaynaklarını ortaya çıkarmak için, Dharma hakkında, nesnel temellerinde farklılık gösteren çeşitli açıklamalar yapar... Tathâgata Nirvana'ya girmemekle birlikte, eğitilecekler adına Nirvana'ya giriş gösterisi yapar<sup>33</sup>. Tathâgata'nın aracılığının hedefi, bu metinden ortaya çıktığı gibi eğitimseldir. Bu metinde eğitim, eğitilmemiş olanın üçlü dünyanın gerçek değerini görmesini sağlamak ve dharmaların gerçekliği ile karşılaşmasına ve son olarak da, onlara Nirvana'ya girmelerine yardım etmekten ibarettir.

Dinler tarihinde, farklı aracılık türlerinin anlamının özetledik. Kutsalın uzmanları hem yaptıkları işler hem de yerine getirdikleri fonksiyonlarıyla, aracıları vasıtasıyla insanlara ulaşan ve onların ihtiyaçlarını ve dileklerini Yüce Varlığa ulaştıran, Bütünüyle Başka, Yüce Varlık olan, en mükemmel tanrısal varlığın aşkın yönünü gözler önüne sererler. İnsan ve tanrı arasındaki karşılıklı iletişim, insan ve tanrı arasındaki bu araçlarla tesis edilir.

### Seçilmiş Bibliyografya

1. *Mediation, Studia Missionalia*, Vol. 21 (1972), Gregorian University Press, Roma.
2. J. Goetz, *Dieu lointain et Puissances proches dans les religions coutumières*, *Studia Missionalia* içinde, *op. cit.*
3. James W. Boyd, *Buddhas and the Kalyâna-mitta*, *a.g.e.*
4. Yves Ragun, *Mediation dans le Bouddhisme et le Taoisme*, *a.g.e.*
5. J. Lopez-Gay, *Maitreya, futuro mediador de la ley*, *a.g.e.*
6. M. Dhavamony, *Hindu 'Incarnation'*, *a.g.e.*

7. V. A. Devasenapathy, *The idea and doctrine of the Guru in Saivism*, *a.g.e.*
8. J. Shih, *Mediators in Chinese Religion*, *a.g.e.*
9. M. L. Fitzgald, *Mediation in Islam*, *a.g.e.*
10. Louis Gardet, *Les Anges en Islam*, *a.g.e.*
11. J. de Finance, *Reflexions sur la notion de mediateur*, *a.g.e.*

<sup>33</sup> Saddharmapundarika XV, 207 vd; E. Conze'nin tercümesi, *Buddhist Text through the Ages*, Oxford, 1954.

### “İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim”

Alparslan Açıkgenç / İSAM Yayınları. İstanbul 2006. 176 s.

Faruk BEŞER\*

Yazarı bilgi felsefesine ve İslam’da bilgiye dair eserleriyle tanıyoruz. Hatta o bu konuda Türkiye’de bihakkın ilk akla gelen isimlerden birisi. Fatih Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı olarak görev yapıyor.

Tanıtacağımız kitabın, yer yer iddialı çıkışlar içerse de, konuyla ilgilenenlere topluca ve ilk bilgileri veren bir el kitabı olma gibi bir hedefinin olduğu anlaşılıyor. Dinin mahiyeti ile ilgili girişin, daha derin tahliller içermesini beklemek elbette hakkımız değil. Çünkü burası sadece bir geçiş.

Bilimin mahiyeti ile ilgili olarak yazarın hemen her çalışmasında aşına olduğumuz şu tespiti yer alıyor: “Bilimin tanımlanması için dört temel unsur vardır: 1. Konu, 2. Yöntem, 3. Nazariyeler bütünlüğü, 4. Bilgi birikimi. (s.19). Buna göre bilginin tanımını şöyle yapıyor:

“Açık seçik tanımlanmış bir konu etrafında, belli bir yöntemle elde edilen nazariyeler bütünlüğünün bilimsel bilinç sayesinde adlandırılması ile oluşan düzenli bilgi kümesine bilim denir”. (s. 20)

Tanımın ne demek istediği zor da olsa anlaşılıyor ama eskilerin “efradını cami, ağyarını mani” dedikleri tarzda bakıldığında bu tanıma itiraz da edilebilir. Öncelikle bilimi tanımadan “bilimsel bilinç”in ne olduğunu nasıl bileceğiz? Burada bir totoloji sözkonusu olmaz mı? İkinci olarak, tanıma göre, ortada bir nazariyeler bütünlüğü var, bu bütünlük önce bilimsel bilinç sayesinde adlandırılıyor, bu adlandırma da düzenli bir bilgi kümesi oluşturuyor. İşte bu kümeye bilim deniyor. Burada akla takılan sorular şunlar: Adlandırma bilgi kümesini nasıl oluşturuyor? Bilgi kümesine nasıl bilim deniyor? Bilim bir disiplin olmalı değil mi? Ayrıca “tanımlanmış bir konu” yerine, “belirlenmiş bir konu” demek daha isabetli olmaz mı?

Kitapta daha sonra medeniyetlerin oluşmasında bilimin ve bilimsel sürecin rolü ele alınıyor ki, bu bölüm çok zihin açıcı bir bilgilendirme içeriyor. Medeniyetlerdeki bilimsel sürecin dört aşamadan oluştuğuna vurgu yapılıyor: 1. Belli bir dünya görüşünün oluşması, 2. Bu görüş ekseninde bilgi edinilmesi, 3. Edinilen bilgilerin düzenlenmesi ve nihayet, 4. Düzenlenen bilgilere bir ad verilmesi. (s. 27)

**Dünya görüşünün** açıklanmasında; “tabii dünya görüşü”, “âlem yapısı”, “âlem tasavvuru”, “zihniyet”, “aydın dünya görüşü”, “bilimsel dünya görüşü” gibi kavramlar üretilir ki, kitabın önemli özelliklerinden birisi de onda, İslam bilgi ve bilim yapısına uygun pek çok yeni kavramın yer almış olmasıdır. Kavramların belli bir konuda zihni ve fikri derinleşme sonunda ortaya çıktığını hesaba katarsak, yazarın kitabını özgün düşüncelerle yazdığı kanaatine varabiliriz. Şu pasajdaki anlatımı buna örnek teşkil eder:

“İnsan aklının bilgi elde ederken devamlı kullandığı bu özelliğe “bütünsellik” diyoruz. Yani oluşan düzenli bilgi kümelerinin bir bütün teşkil ettiğini fark etme, aklımızın bu özelliğine dayanmaktadır. İşte bilimsel sürecin bu aşamasında oluşmaya başlayan bu bütünsellik algılamasına da “bilimsel bilinç” diyoruz”. (s.36)

İslam’ın bilgi geleneğinin “dünya görüşünü”, Kurân’ın daha Mekke’de iken vazettiği öğretiler oluşturur. (s. 38) Âlem hakkındaki bilgiler Kur’ân’dan alındığı gibi, Kur’ân, Allah-Peygamberlik (vahiy)-ahiret üçlüsünü de tek bir hakikat olarak gösterir. (s. 44)

“İslam’ın dünya görüşündeki değer yapısı dinî, ahlakî ve hukuki uygulamaları içerir... Bu yüzden dinden bağımsız bir ahlak felsefesi geliştiren bir düşünür, İslam’da hiç olmamıştır. Aslında ahlak ve din kavramları tamamen iç içe geçmiş olduğundan, İslam dünyagörüşünde ahlak felsefesi de olamaz... Bunun mantıkî sebebi şudur: Fıkıh kavramı dinî içerdiğinden, doğal olarak İslam’ın hem ahlak, hem de hukuk anlayışını sergileyecektir...” (s. 49-50) Ancak s. 67 de hukuk ve ahlak felsefesi otoritesi olarak bilinen İslam alimlerin isimleri sayılırken burada söylenenlerle, en azından ilk bakışta bir çelişkili sezilir gibidir.

Ve “Suffe, ilk İslam düşünce okulu olarak tanımlanabilir” (s. 51)

#### İkinci Bölüm: İslam Bilgi Geleneğinin Doğuşu (700-1000)

Yazar detaylı bir şema ile İslam’daki bilimsel süreci: 1. Dünya görüşü aşaması, 2. Sorunlar aşaması, 3. Disiplinleşme aşaması, 4. Adlandırma aşaması, 5. Gelişim aşaması, 6. Duraklama aşaması, 7. Çöküş aşaması olarak gösterir. (s. 59). Bu aşamalar bir bakıma birbirinin prensibi ve devamıdır. Dünya görüşü aşaması Kurân ve tevhit eksenlidir. Müslümanların edindikleri dünya görüşü ile varlığı anlamlandırmaları, ardından önce bilgi edinmeleri, sonra bu bilgiyi disipline edip adlandırmaları gelir. İlk halkayı oluşturan sahabeye “düşünür” denmemiş olsa bile, onların âlim olarak isimlendirildikleri bilinmektedir... Henüz bir uzmanlık alanı yoktur ve her türlü bilgi *fıkıh* olarak adlandırılmaktadır... Denebilir ki, Hasan Basrî (110/728) ile birlikte bilgide düşünsel boyut da artık devreye girmiştir. (s. 60-65)

\* Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (Prof. Dr.)

Burada bir noktayı ilave etmek yerinde olur. Sahabe ve onları izleyen dönemde “*ilim*” denen bilgi türü, Kitaptan ve sünnetten doğrudan alınan bilgidir. Bunların anlaşılmasından doğan bilgi ise daha çok “*fıkıh*” olarak bilinir.

Yöntem ve disiplinleşme aşamasında “önce muhaddis olarak bilinen düşünürler” den söz edilir. (s. 67) Muhaddisler “düşünür” olarak değerlendirilebilir mi? Bunu hadisçilere sormak gerekir. Ama bundan kesin olarak şunu öğrenmiş olabiliriz ki, İslam geleneğinde bir “hadis usulü”nden söz edilmese dahi, yöneme/usule ilişkin ilk çalışmaları hadisçilerin yaptığı kesindir.

Ardından müslümanlar ‘el-cüz’ lâ-yetecezze’ nazariyesi ile fiziğin temelini at-ışlar ve fizik gerçekliği, 1.Cevher, varolan, 2. Araz, 3. Cisimler arasındaki ilişkiler olarak üç kategoride düşünmüşlerdir. (s. 69)

Yazarın önemle vurguladığı hususlardan birisi şudur: İslam bilim geleneği orijinaldir, kendi bütün dinamiklerine sahiptir. Zaten hiçbir bilim geleneği ithal bir gelenekle oluşmaz. Yunan’dan alındığı sanılan İslam felsefe geleneğinde dahi durum böyledir. Yunan felsefesinin İslam düşüncesine hiç etkili olmadığı söylenemez, ama İslam kelamı başlı başına orijinal bir İslam felsefesidir. Hatta Yunan düşüncesinden etkilenme sonucu, Yunan bilim anlayışı İslam bilimine olumsuz yönde etkide bulunmuş ve onu mecrasından çıkarmıştır. (s. 70) İslam felsefesinin adı kelimadır. Batıların zannettiği gibi, “kelam”, “teoloji”, yani “ilahiyat” değildir. İslam dünya görüşü çok iyi anlaşılır ve içindeki bilgi yapısı kavranırsa, zaten İslam düşüncesinde “ilahiyât”ın olmayacağı anlaşılacaktır. (s. 105) “İslam dünya görüşü tarzında felsefe yapma, kelam geleneğidir. Kelam geleneğinde olan filozoflar “felasife” değildirlen. Çünkü bunlar Aristocu değillerdir. O zaman filozof ile Meşşâilîğin temsil ettiği “feylesof” ve onun çoğulu olan “felasife” kelimelerini ayırt etmek gerekir.” (s. 139)

Kitabın konularının seyrine ve hacmine göre düşünürsek, İslam bilim geleneğinde felasifeye bu kadar çok yer verilmesini dengeyi bozucu bir uzatma olarak görebiliriz. Bunun iki amili olsa gerektir: Birincisi, yazarın bilim anlayışına göre felsefenin de bir bilim olması, ikincisi, bu konuların kendisinin asıl ilgi ve bilgi alanı olması sebebiyle buralarda daha rahat at koşturabilmesi. Kaldı ki, felsefe, yazara göre “bir bakıma nazarî dindir; din ise sembolik veya mecazî olarak ifade edilmiş bir felsefedir” (s. 81)

Her bilimin kendine has bir yöntemi vardır ve bütün yöntemlerin hakikati hedeflemede nesnel olması gerekir. Bilimsellik budur (s. 89). Ancak nesnel olmak, batı biliminde olduğu gibi, kendi değerlerini bilim adına bir kenara koymak demek değildir. “O halde, “müslüman fizikçi kimdir?” sorusunun cevabı olarak, “İslam bilim anlayışına göre yetiştirilmiş fizikçidir” diyebiliriz. Yoksa o namazını kılan,

İslam’ın vecibelerini yerine getiren; fakat aynı zamanda Batı bilim anlayışına göre araştırmalar yapan biri değildir.” Çünkü “bilimsel zihniyet İslam dünya görüşünün bilgi yapısını her yönden âlem yapısına bağlamaktadır”. (s. 92)

İslam bilim geleneğinin ilk asrında dinî, siyasî, soyut ve özel ihtisas okulları olmak üzere dört bilimsel eğilim vardır. Bu açıdan muhaddisler ve fukaha dinî eğilimi temsil ederler. Hz. Ali ve Muaviye çatışması, Şia ve Hariciye gibi okulların doğmasına sebep olmuştur. Soyut düşünce felsefeye meyyal düşüncedir. Özel ihtisas okulları için kevnîyat bilimlerinden söz edilebilir ve İslam bilim geleneğinde “tabiat” kavramı yer almadığı için onun yerine “kevn” kökünden gelen “kevnîyât” kavramı vardır. Kevniyât, oluşumlar demektir. Oluşum ise bir oluşturanı gerektirir. İşte bu oluşumların ilk sebebinin incelenmesi kelam geleneğini doğurmuştur. (99) Buna bağlı olarak oluşumların incelenmesi ise daha III. Yüzyılın ortalarında Harizmî ile birlikte astronominin ilk temellerinin atılmasını sağlamış, logaritmayı ortaya çıkarmıştır.

Felsefe ve tasavvuf bilimlerinin yanında fıkıh geleneği de İslam biliminin önemli parçalarından biridir. Ancak yazarın neden bu üç bilim dalıyla yetinip, mesela tefsir geleneğinden söz etmediği, fıkhıta da örnek olarak Serahsî’yi ve onun şarihi olarak da Kutluboğa’yı seçtiği anlaşılmamaktadır.

Ardından İslam bilim geleneğinin Batı’yı etkilemesi ele alınır. “Avrupa’nın Fikrî Gelişimi adlı eserin yazarı Dr. J. W. Draper der ki, tarihin en üzücü şeylerinden biri, Avrupalı yazarların ustaca ve sistemli bir şekilde Batı’nın İslam bilim geleneğinden aldıklarını göz önünden kaldırmaya çalışmalarıdır”.

Ve İslam biliminin duraklamaya başlaması 1500-1800. “Bilimsel faaliyetler, temel şartlarının ortadan kalkmaya yüz tutması neticesinde önce durağanlaşmış, sonra da çökmüştür”. (s. 123) “Bilimsel ilerleme için bilimsel şartlar mevcut olmalıdır. Ancak bu şartları da doğuran asıl bağlamsal şart “ahlak”tır”. (s. 10) Buradan hareketle İslam medeniyetinde ahlakın zayıflamaya yüz tuttuğu dönemler, aynı zamanda bilimsel durağanlaşmanın başladığı dönemlerdir”. (s. 132) O halde bilimin ve bilimsel ilerlemenin ahlakla doğrudan ilişkisi vardır. Hatta denebilir ki, “İslam bilim geleneğinin baş düşmanı “zındık”, “fasık” ve “kâfir” şeklindeki nitelendirmelerdir”. (s. 135) “Bilimsel durağanlaşma, ahlakî durağanlaşma demektir” (s. 140) Fikrî cihadın terk edilmesi ise İslam bilim geleneğinin aslında bilimsel açıdan çöküş tarihidir. (s. 142) “Ahlakî cihad olmadan fikrî cihad olmaz” (s. 162)

“İslam bilim geleneğinin çökme sebeplerinin bilimsel açısına gelince, bu, eğitim kurumlarının işlevini yerine getirememeleri ve bilginin toplumda yayılma düzeneğinin bozulması demektir”. (s. 148)

Nihayet çok engebeli bir teorik örgüden sonra anlaşılır bir sonuç: “Bir bilimsel geleneğin doğabilmesi için gerekli olan toplam yedi ilke bulunmaktadır: Ahlak, düşünce, toplum, eğitim, hukuk, siyaset ve iktisat. Bunların hepsinin tek bir temel üzerinde kurulduğu açıkça görülmektedir ki, bu da ahlaktır”. (158)

Kısaca yazar bize faydalı bir İslam felsefi düşüncesi özeti okuma şansını sunmuştur.

### *İbn Teymiyye'nin Raf'ul-melâm an eimmeti'l-a'lâm Adlı Risalesine göre Müctehidler Bazı Hadislerle Amel Etmeme Sebepleri*

Hayati YILMAZ\*

Bugün bizler tarafından bilinen ve sahih olarak kabul edilen bazı hadislerin, mezheb imamı büyük müctehidler tarafından ictihadlarında delil olarak kullanılmaması, bazı çevrelerin bilerek ya da bilmeyerek yanlış yorumlarına zemin teşkil etmektedir. Özellikle bir takım insanlar kendilerini otorite görmekte ve hadlerini aştıklarının farkında bile olmayarak bu müctehidler hadis bilmemekle itham etmektedirler. Kendisi de bir müctehid olan büyük İslam alimi İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ilk müctehid imamların bazı hadislerle niçin amel etmediklerini bir risale boyutlarında kaleme almıştır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki düşünceleri, özetle şöyledir:

#### *Raf'ul-Melâm an Eimmeti'l-A'lâm<sup>1</sup>*

Müslümanlar, Allah ve Rasulu'nü sevip onlara bağlandıktan sonra, diğer mü'minleri ve bilhassa alimleri de sevmek, onlara tâbi olmak durumundadırlar. Çünkü bu alimler peygamberlerin manevi varisleridir. (s.43)

Bilinmelidir ki bütün ümmet tarafından kabul edilen ve kendilerine uyulan imamlardan hiç biri, Rasulullah (s.a.) Efendimizin küçük veya büyük bir sünnetine kasten aykırı hareket etmez. Çünkü onlar, her türlü şüphe ve tereddütten uzak olarak şu iki noktada ittifak etmişlerdir:

**I-** Rasulullah'ın (s.a.) izinde ve peşinde olmak; daima O'na uymak gereklidir.

\* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. hyilmaz@sakarya.edu.tr

<sup>1</sup> Burada kısaca muhtevastan bahsedilen risalenin tam çevirisi için bkz. “İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle”, Hazırlayan Hayreddin Karaman, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 43-90. Karaman risalenin adını “Müctehidler Sünnete Verdikleri Değer” şeklinde tercüme etmiştir.

**II-** Rasulullah'ın (s.a.) dışındaki herkesin sözü kabul edilip edilmemekte eşittir.

Buna rağmen imamlardan biri, herhangi bir hadise muhalefet etmişse bunun mutlaka makbul bir mazereti olacaktır. Bu mazeretleri üç kısımda gruplandırabiliriz:

- Müctehidin, Rasulullah'ın (s.a.) o sözü söylediğine kanaat getirmemesi,
- Bu sözle söz konusu meseleyi kastetmiş olduğunu kabul etmemesi,
- Verilen bu hükmün mensuh olduğunu benimsemesi. (s.44)

Yukarıdaki üç kısma, hadisin süduru açısından Hz. Peygamber'in vasıflarını da eklemek gerekir.

Bu üç ana noktadan kaynaklanan sebepleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

**I- Hadis müctehide kadar ulaşmamış olabilir.** (s.44) Bu durumda müctehid hadisin gereğini bilmekle mükellef değildir. Böyle olunca o konudaki başka bir delille, mesela, ayetin zahiriyle, diğer bir hadisle, kıyas veya istishabla hükmedecektir. Ortaya konulan hüküm de, bazan mezkur hadise uygun olabileceği gibi bazan da aykırı olacaktır. Çünkü Rasulullah'ın (s.a.) bütün hadislerini bilmek hiç kimseye müyesser olmamıştır. O'nun çok yakın sahabilerinde bile bu durumun örneklerini görmek mümkündür.

Misal olarak Hz. Peygamber'in işlerini; sünnet, davranış ve hallerini herkesten daha iyi bilen Hulefa-i râşidîn'i gözönüne alalım:

**Ebû Bekir (r.a.):** Rasulullah'a (s.a.) olan bütün yakınlığına rağmen ona "büyük annenin mirası" sorulunca, bu konuda herhangi bir ayet veya hadis bilmediğini söylemiş; durum diğer ashaba intikal ettirilince Muğire b. Şûbe ile Muhammed b. Mesleme gelerek, Rasulullah'ın (s.a.) büyük anneye altıda bir hisse verdiğini ifade etmişlerdir.

**Ömer (r.a.):** Hz. Ömer de isti'zân sünnetini (bir eve gelindiğinde kapının üç defa çalınması, açılmazsa geri dönülmesi), Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin haber vermesi ve ensarın da aynı konuya şahitlik etmesine kadar bilememiştir. Mecusilerle ilgili cizye hükmü de bilmedikleri arasında idi. Bunun hükmünü ise Abdurrahmân b. Avf'ın naklettiği “*Onlara Ehl-i Kitap gibi davramız.*” hadisinden öğrenmiştir.

**Osman (r.a.):** Eşi vefat eden bir hanımın ölü evinde iddet bekleyeceğini bilmeyen Hz. Osman, bunun sünnetteki şeklini, Ebû Saîd el-Hudrî'nin kızkardeşi Fûray'a bt. Mâlik'in, kendi kocası vefat ettiğinde Efendimiz'in (s.a.) verdiği hükmü söylemesi üzerine öğrenmişti.

**Ali (r.a.):** Hz. Ali, İbn Abbas ve daha bazı ashab (r.a.), eşi vefat eden bir hanım, şayet hamile ise iki müddetin en uzununu kadar iddet bekler diye fetva vermişlerdi. Bunlara, Rasulullah'ın (s.a.) Sübey'atü'l-Eslemiyeye hakkındaki ifadesi (sünneti)

vasıl olmamıştı. Mezkur ifade, “*Beklemesi gereken müddet, çocuğunu doğurmasıyla sona erer.*” hadisidir.

Rasulullah'ın (s.a.) ashabından yukarıdakilere benzer olarak nakledilen fetva ve davranışlar büyük bir yekün tutmaktadır. Ashabtan sonrakilerin durumu ise zaten ortadadır. Dolayısıyla, sahih olan her hadisin bütün müctehidlere veya muayyen bir imama vasıl olduğunu iddia eden herkes büyük bir hata işlemiş olur.

**Hadisler toplandı ve kitaplara yazıldı; müctehidin bunları bilmesi gerekirdi,** diye bir itiraz yapılamaz. Çünkü bu kitapların hemen hepsi müctehidlerden sonra tasnif edilmişlerdir. Ayrıca bütün hadisler toplanmadığı gibi, kitaplarda bir araya getirilmiş olanların tamamını bilmek de mümkün değildir.

Bir kimse çıkıp da “**bütün hadisleri bilemeyen müctehid olamaz**” demesin. Zira İslam ümmeti içinde bu şartı taşıyan tek bir müctehid yoktur. Alimin varabileceği son nokta, bu hadislerin “çoğunu” bilmekten ibarettir.

2- *Müctehid kendisine ulaşan hadisi sahih ve sabit bulmayabilir.* (s.51) Bu da müctehidin şartlarına göre değişiklik arzeder. Hemen bütün müctehidler, bildikleri sahih bir hadise aykırı hüküm vermiş olabilecekleri ihtimalini göz ardı etmeyerek, “Bu konuda sahih bir hadis var ise benim mezhebim odur.” demişlerdir.

3- *Bir müctehid kendi şartlarına göre hadisi zayıf kabul ederken diğeri sahih sayabilir.* (s.52) Burada da yine belirli şartlar bahis mevzuudur.

4- *Müctehid haber-i vahid'i kabulde özel şartlar benimseyebilir.* (s.54)

5- *Müctehid bildiği ve sahih saydığı bir hadisi sonradan unutmış olabilir.* (s.55) Hz. Ömer ile Ammar arasında geçen ve seferde iken cünüp olan ve su bulamayan kimsenin ne yapacağını anlatan kıssa bunun en canlı örneğidir.

6- *Müctehid elindeki hadisin araştırdığı hükme delalet ettiğini bilmeyebilir.* (s.56) Bu ise hadisin ihtiva ettiği garip kelimelerden, değişik örfi manaların verilmesinden ya da mecaz-kinaye vs. gibi inceliklerden kaynaklanır.

7- *Hadisin kastedilen manaya delaleti kabul görmemiş olabilir.* (s.58) Bunun bir önceki sebepten farkı şudur: Öncekinde kastedilen manaya delalet tarzı anlaşılammıştı. Bunda ise anlaşılma ile birlikte bu delaletin sıhhatli olmadığı ifade edilmektedir. Bunun da sebebi mezkur müctehidin, ictihad usûlü bakımından, bu çeşit delaleti reddeden bir görüşe sahip bulunmasıdır. Fıkıh usûlü ihtilaflarının hemen yarısı bununla ilgilidir.

8- *Bir delalet veya mananın karşısında, bunun kastedilmediğini gösteren bir başka delilin bulunduğu görüşüne sahip olunabilir.* (s.59) Âmm ile hâssın, mutlak ile

mukayyedin, mutlak emirle vücûbu ortadan kaldıran bir delilin, hakikat-mecaz delaleti v.b.nin karşılaşmaları gibi hususlar bunun misallerindedir.

9- *Müctehid, bir hadisin zayıf, mensuh ya da müevvel olduğunu gösteren ve ittifakla bu kuvveti taşıyan ayet, hadis ve icma gibi diğer bir delil ile tearuz halinde olduğuna inanabilir.* (s. 60)

10- *Yukarıdakinden ayrı olarak sadece belli bir müctehid tearuzun varlığını iddia edebilir.* (s.62)

Buraya kadar anlatılanlardan müctehidlerin herhangi bir hadisle amel etmemiş olmalarının sebepleri üzerinde durulmuştur. Birçok hadisler de vardır ki onlarla niçin amel etmediklerine biz muttali olamamışızdır. Çünkü alimlerin içlerindeki sebepleri ve malumatı kendi bilgi dağarcığımızda toplamış olamayız. Alim, dayandığı delili bazan açıklar, bazan da açıklamaz. Açıkladığı takdirde bu bize bazan ulaşabilir, bazan da ulaşamaz. Ulaştığı zaman, onun istidlal tarzını anladığımız olduğu gibi anlayamadığımız da olur; bu delil ve istidlal haddi zatında doğru olsun veya olmasın durum böyledir.

“**Hadisle amel etmeyen alimin, elbet dayandığı bir delil vardır**” sözüne istinad ederek hadislerle amel etmemek caiz olsaydı elimizde bu kabil hiçbir delil kalmazdı. Bizim maksadımız, *hadisler böyle bir ihtimalle terkedilir demek* değil, alimlerin bazı hadislerle amel etmemelerinde mazur olabileceklerini ortaya koymaktır. Onlar bunda mazur oldukları gibi, biz de onların delilsiz terklerini terkederek, hadisle amel etmekte mazur oluruz.

Bir hadisle amel etmeyi terketmenin bazı sebeplerinin olabileceği kabul edilince, alimlerden birinin böyle bir sebepten dolayı, mesela helali haram kılan bir hüküm vermesi durumunda, ceza görmeyeceği daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü, hadis-i şerifte geçtiği üzere, müctehid hata bile etse ecir kazanmaktadır. (s.65)

Bir hadisle amel etmeme durumlarını üç gruba ayırabiliriz: (s. 70)

**a) Caiz olan terk:** Bütün gücünü harcayarak araştırma yapan kimsenin amel etmemesi. Böyle birisine terk kusurundan dolayı bir ceza terettüp etmeyeceğinde hiçbir müslüman şüpheye düşmez.

**b) Caiz olmayan terk:** Bu tür lüsünün, mezheb imamlarından ve büyük müctehidlerden vaki olmadığı hemen hemen kesin olarak söylenebilir. Mezheb imamı ve büyük müctehidlerin dışında bazı alimlerde görülebilir. Araştırma eksikliğinden kaynaklanır ki günahı vardır. Ancak bu türden yapılmış bir kaç hata bu büyük zevatı imamet mevkiinden düşürmez; çünkü bu alimler zaten masum değillerdir. Tövbe, iyilik, ibtila, şefaet, rahmet vs. bu gühahı silebilirse de, nefis ve

hevasına uyararak bâtlı müdafaa edip, delillerini bilmeden kesin hüküm verenler bu bağışlamadan istifade edemezler.

**c) Bir müctehidin amel etmediği sahih bir hadise rastlandığında onunla amel etmek vaciptir.<sup>2</sup>**

İbn Teymiyye müctehidlerin bazı hadislerle amel etmeme sebeplerini bu şekilde verdikten sonra örnek olarak “**Haber-i vahidle amel**” konusunu ele almaktadır. Burada haber-i vahidin ilim ifade edip etmediği hususundaki tartışmalara ve tarafların delillerine değindikten sonra, birkaç hadisi değerlendirmektedir.

### *Sühreverdî Maktûl ve İşrâkiliğin Dili*

Rifat Okudan, Fakülte Kitabevi, Isparta 2006, 320 s.

*Adem GÜNEY<sup>3</sup>*

Tarihte Şeyhu'l-İşrâk, Şeyh-i Maktûl, Şihâbuddîn Maktûl ve sevenleri tarafından da Şeyh-i Şehîd diye tanınan Şihâbuddîn Yahya b. Habeş (1155–1191), kısa süren ömrüne rağmen düşünce tarihimize felsefi tasavvuf anlamında, özellikle “*Hikmetü'l-İşrâk*” ile “*Heyâkilü'n-Nûr*” adlı eserleriyle ve şiirleriyle çok şey kazandırmıştır. Sühreverdî, bu eserlerinde bir bakıma İbn Sina geleneğini devam ettirerek Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. İşrâkiliğin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî Maktûl, ilmî kabiliyetini çekemeyenlerin kışkırtması sebebiyle Selahattin Eyyûbî'nin emriyle hapsedilerek aç bırakılmış ve böylece ölüme terk edilmiştir.

Tanıtımını yapacağımız kitapta Sühreverdî Maktûl'un hayatı, eserleri ve de özellikle *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkilü'n-Nûr* adlı eserleriyle şiirlerinin muhtevâsı, uslûbu ve belâgatı edebî yönden ele alınmakta ve ayrıca Sühreverdî'nin görüşlerine de yer verilmektedir.

Bir giriş ve dört temel bölümden oluşan kitabın önsözünde, ilk önce Sühreverdî'nin yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmî çalkantılara dikkat çekilmekte, bütün bunlara rağmen Sühreverdî'nin hakîm, fakîh, mantıkçı, usûlcü, edip ve şâir bir filozof olarak felsefedeki ilmî kabiliyetlerine vurgu yapılmaktadır. Özellikle eserlerde kullanılan malzeme dil olması sebebiyle bir felsefî doktrin daha iyi anlaşılabilmesi için temsilcileriyle beraber bu felsefenin uslûb ve belagatının da

anlaşılması gerektiği belirtilmektedir. Daha sonra da yazar, kitabının şekli ve konuları hakkında bilgi verdikten sonra bu kitabın ilk defa, işrâkî bir filozofun eserlerinin edebî tenkidi olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır.

Kitabın giriş kısmında, Sühreverdî'nin yaşadığı XII. yüzyılda İslâm dünyasındaki siyasî, dinî, sosyal, ilmî ve fikrî durumlar hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bu kısımda yazar tarafından özellikle Sühreverdî'nin yaşadığı İran ve Mısır ile Abbasiler'in, Selçuklular'ın ve Eyyûbiler'in durumlarına dikkat çekilmektedir. Yine yazar tarafından, etkisi azalmaya başlayan Aristoteles felsefesinin bu yüzyılda Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî sayesinde yeniden canlandığına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca İşrâkiliğin felsefî ve mistik geleneğinde teozofik-filozofik bir ekol olduğu belirtilmektedir.

Birinci bölümde yazar Sühreverdî'nin hayatı, tahsili, hocaları, talebeleri, ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında doyurucu bilgiler vermektedir. Yazar, Sühreverdî'nin Azerî Türklerinden olduğunu, hayatının hep seyahatlerle geçtiğini, felsefî ve işrâkî terbiyesinin İsfahan'da Zahiruddin Farisî'den “El-Besâir”i okumasından itibaren mükemmelleştirdiğini belirtmektedir. Ölümünün sebebinin tarihi veriler eşliğinde değerlendirmekte, sonra da hocalarıyla talebelerini tek tek ele almaktadır. Talebeleri arasında Artuklar hükümdarı, Sultan Kılıçarslan'ın oğlu ve Sultan Kılıçarslan'ın vezirinin de olduğuna dikkat çekilmektedir. Daha sonra da Sühreverdî'nin filozof, simyacı, zâhid ve riyazet ehli gibi birbirine zıt özelliklere sahip olması da vurgulanmaktadır. Son olarak bütün eserlerinin listesi sunulmakta ve neşredilen eserlerinin şu ana kadar kimler tarafından neşredildiği de ayrıca belirtilmektedir.

İkinci bölümünde, Sühreverdî'nin eserlerindeki muhteva ve uslûb ele alınmaktadır. Yazar, bu bölümde Sühreverdî'nin felsefesine kaynaklık eden Meşşâi felsefenin, Eflâtun'un, Yeni Eflâtunculuğun, eski İran felsefesinin (Zerdüştlük ve Maniheizm), bir kısım İslâmî disiplinlerin (Kelâm ve Tasavvuf), Kur'an-ı Kerim'in (özellikle Nûr Sûresi 35. âyet) ve de özellikle Gazalî'nin (*Mişkâtü'l Envâr*'ın) tesirlerinden bahsetmektedir. Ayrıca yazar, bu akımlarla bazı karşılaştırmalar da yaparken Sühreverdî'nin sisteminin zevke dayalı bir tasavvufla, nazar ve düşünceye dayanan felsefe arasında olduğunun tesbitini yapmaktadır. Bu bağlamda da Sühreverdî'nin, böyle orta yolu bulmuş filozof için “el-hakîmu'l-müteellih (ilahiyatçı filozof)” lakabını kullandığı ifade edilmektedir. Sühreverdî'nin Eflâtun'u “hikmetin imamı, reisimiz Eflâtun” ifadesiyle de benimsediği belirtilmektedir. Yazar, işrâkiliğin temeli olan “nur” kavramıyla ne anlatılmak istenildiğine de değinmektedir. Daha sonra yazar, işrâkî felsefenin mükemmel şekilde ele alındığı *Hikmetü'l-İşrâk* ve *Heyâkilü'n-Nûr* adlı eserleri ilmî, edebî ve hitabî uslûb açısından değerlendirmektedir. Ayrıca yazar, Sühreverdî'nin uslûbundaki işrâî tefsir

<sup>2</sup> Bu risalenin ele aldığı hususlardaki daha geniş bilgiler ve örnekler için bkz. Muhammed Avvâme, *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu, Kayhan Yayınları, II. baskı, İstanbul 1988.

<sup>3</sup> Sakarya Üniv Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

metodu ve örneklerine değindikten sonra eserlerindeki sembolik ve metoforik anlatım üslûbuna yer vermektedir.

Üçüncü bölümde, Sühreverdî'nin eserlerindeki belâgat ele alınmaktadır. Yazar, bu bölümde ilk önce hem genel mahiyette hem de Sühreverdî açısından dil ve felsefe ilişkisini ele almakta sonra da belâgat ilmi ve çeşitlerini anahatlarıyla incelemektedir. Daha sonra da Sühreverdî'nin diline çevresinin etkisinden bahsetmekte ve ardından da Sühreverdî'nin fesahat ve belâgatını örnekler vererek, belâgatın mecaz, teşbih, istiare ve kinaye çeşitleriyle ele alıp değerlendirmektedir. Yazar burada özellikle "nûr"un tarifini yapmakta ve "nûr"un mecaz değil de hakikî anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Yazar, ayrıca sembolik dinî dil ve beyanın unsurlarını da belirttikten sonra Sühreverdî'nin eserlerindeki sembolik ifadeler ve kıssalara yer vermektedir. Yazar burada dindeki remzlerden ve bunların sebep ile faydalarından da bahsetmektedir. Yazar, Sühreverdî'nin kıssalarını ele aldığı bölümde İbn Sina'nın "Salamon ve Absal" kıssasıyla "Hayy b. Yakzan" kıssasının özetine ve sembollerinin anlamlarına da değinmektedir. Bu bağlamda da İbn Sina'nın "Hayy b. Yakzan" kıssasının, Sühreverdî'nin "Kıssatü'l Ğurbetü'l-Ğarbiyye" kıssasına başlangıç ve çıkış noktası olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bölümde yazar, en son Sühreverdî'nin eserlerindeki bediî sanatlar, yani eşsiz ve güzel hususlara berâetü'l-istihlâl, tevriye, tıbak, mukabele ve muraatu'n-nazîr çeşitleriyle yer vermektedir.

Kitabın dördüncü bölümünde, şiir ve edebiyat, kaside geleneği ve Sühreverdî'nin kasideleri hakkında bilgiler verilmektedir. Bu bölümde çok yönlü bir filozof olan Sühreverdî'nin felsefî görüşlerini şiirlerle de anlatmaya çalıştığını görmekteyiz. Yazar, burada Sühreverdî'ye asrındaki güçlü İran edebiyatının da etkisinin olduğunu belirtmektedir. Yazarın belirttiğine göre didaktik eserlerinde yer yer şiire yer veren Sühreverdî, ayrıca kasidelerinin yer aldığı bir divana da sahiptir. Yazar, bu kasidelerin orijinal Arapça metnini, Türkçe tercümelerini ve konularını sunmakta, ayrıca bu kasidelerin vezinlerini, kafiyelerini ve kullanılan edebî sanatları ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

Kitabın sonuç bölümünde yazar, Sühreverdî'nin yaşadığı sırada fakihlerin, felsefe ve Bâtınîliğe adeta savaş açtıklarını ve fikir hürriyetine vurulan bu engellerden Sühreverdî'nin de nasibini aldığını belirtmektedir. Yazar, bu çalkantılarda Sühreverdî'nin öldürülmesini, inandığı fikir ve itikadı çekinmeden hayatı pahasına savunmasına, Sühreverdî'nin şahsiyetinin güçlülüğünü ve karakterinin sağlamlığını sebep olarak göstermektedir. Sühreverdî'nin Azerî Türklerine mensup olmasına rağmen Arap dili ve edebiyatını, aynı zamanda da Fars dili ve edebiyatını zamandaki şarap ve aşk şiiri yazan şairler kadar ustaca kullandığına da vurgu yapmaktadır. Çok zor bir riyazeti metod olarak seçse de, mûsikî ve ahengi sevecek kadar

ahenkli bir hayatı yaşamayı arzu ettiğine de dikkat çekmektedir. Ayrıca yazar, Sühreverdî'nin felsefî tasavvuf disiplininin hem nazar ve bahs, hem de riyazet ve müşâhedeye dayandığına da işâret etmektedir. Son olarak yazar, Sühreverdî'nin felsefesinde Eflâtun ve Zerdüştlüğün tesirinin açıkça görüldüğünü ama bunun da Sühreverdî'yi Zerdüş't yapmayacağını özellikle belirtmektedir. Sühreverdî'nin eserlerinde işraki felsefenin özü olarak Allah'ın, nurların nuru olarak belirtildiğini ifade eden yazar ayrıca, Sühreverdî'nin kıssa ve şiirlerinin dışındaki eserlerinin didaktik amaçlı olduğundan sanat ve güzelliği maksat edinmediğini, onun şiir ve kıssalarının ise birer edebiyat şaheseri olduğunu belirtmektedir. Yazar, bunun da Sühreverdî'nin mertebesini bir kere daha artırdığını söyleyerek eserini tamamlamaktadır.

Sonuç olarak, Sühreverdî'nin ve eserlerinin daha çok edebiyat açısından ele alındığı bu eser, Sühreverdî'nin felsefesinin anlaşılmasında da çok büyük bir katkısı olmaktadır. Meselâ; mecâzî anlamda mı yoksa gerçek anlamda mı kullanıldığı tam olarak anlaşılabilen "nûr" gibi bazı terimler tahlil edilmekte ve okuyucuya Sühreverdî'yle alakalı belli bir perspektif kazandırılmaktadır. Kitabın yazarının hem bir tasavvuf felsefesi uzmanı hem de Arap dili uzmanı olması eserin çok sistemli, bütüncül ve de anlaşılır olmasını sağlamıştır. Ayrıca, daha çok edebî bir tenkit olması sebebiyle eserde Arap dili ve edebiyatıyla ilgili, bu alana ilgi duymayanların pek de aşına olamayacağı kavramlar da yer almakta; ancak yazar, bu kavramları herkesin anlayabileceği üslûpta ele almakta, kitabın ve Sühreverdî'nin eserlerinin anlaşılmasını sağlamaktadır.

### *Çatışmanın Dinamikleri*

*Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,*  
Fehrullah Terkan, Elis yay. 2007, 261 s.

*Yakup ÖZKAN\**

Din ile felsefe arasında ilişki bir problem olarak düşünce tarihi boyunca süregelmiştir. Din-felsefe ilişkisi ancak üç büyük ilâhî din olan Yahudi, Hıristiyan ve İslâm teolog ve filozofları arasında ciddi anlamda tartışılmaya başlamış ve devam etmiştir. Helenistik dönem felsefe ve bilim geleneği, IX. Yüzyıldan itibaren İslâm dünyasına aktarılmaya başlanınca felsefe ve din arasındaki ilişki de bu vesileyle başlamış oluyordu. Bu itibarla aşağıda tanıtımını yapmaya çalışacağımız

\* SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

eser İslâm medeniyetinde felsefe-din arasındaki ilişkiyi en üst düzeyde tartışan dört filozofun felsefe-din ilişkisi hakkındaki görüşlerine yer vererek yeni ve farklı bir okuma iddiasıyla bu konuyu tartışmaya açmaktadır.

Bir giriş ve üç temel bölümden oluşan eserin giriş bölümünde yazar bu çalışmanın esasını İslâm tarihinde felsefe ve din arasındaki çatışmayı besleyen yaklaşımların belirlediği ifade etmektedir. Bu bağlamda bu eserin felsefe ve din çatışması meselesini, dört düşünürün ( Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd) aynı konu hakkındaki görüşleri çerçevesinde ele alıp incelediğini ifade eden yazara göre bu çatışmanın ilk müsebbibi din ise, bu çatışmayı tahrik edenin de felsefe olduğu söylenebilir.

“Felsefeden Dine Bakış” başlıklı ilk bölümde Fârâbî, İbn Sînâ, ve İbn Rüşd’ün dine ve dinin öğretilerine dair yaklaşımları incelenmektedir. İlk olarak *Ebû Nasr el-Fârâbî ‘de Felsefe ve Din* başlığı altında Fârâbî’nin felsefe ve dine bakışı onun erdemli şehir düşüncesi bağlamında ele alınmaktadır. Fârâbî’nin din anlayışının, sınırları tamamen felsefi bir bakış açısıyla çizilmiş siyaset merkezli bir ahlâkî-sosyal çerçeve arzettiğini söyleyen yazara göre Fârâbî’nin “din”i, daha doğrusu “erdemli din”i “felsefe” olmaksızın yoktur ve anlaşılabilir. Zira filozofa göre erdemli mille (din) insanlara vazettiği nazârî bilgileri ve erdemli fiilleri hakikî felsefeden almaktadır. Yine felsefe ve mille arasındaki fark, alınan nazârî bilgilerin muhataplarına aktarılışında kullanılan yöntemle alakalıdır. Sonuçta filozofa göre felsefi bilgiler daha üstündür, zira hakikatin misal ve sembolleriyle oluşan mille’nin aksine felsefe, hakikati olduğu şekliyle kavrar. Ancak filozofa göre aradaki fark oldukça tabiidir, çünkü bu durum insanların tabii hallerinden kaynaklanmaktadır. Bu görüşler filozofun insanları, hakikati anlamadaki seçkin zihinler ve bundan aciz olan avam sınıfı şeklinde ikiye ayırmasına dayanır. Özet olarak, Fârâbî’nin erdemli şehirde ilk başkan aynı zamanda bir filozof olarak, hem felsefi hakikatlere hem de onların sembolik ifadelerine sahiptir. Ancak felsefi bilgiler, yasa koyucunun kendi ruhunda olduğunda felsefe olarak yer alırken; bu bilgiler sembolleştirme vasıtasıyla avamın ruhuna yerleştiğinde mille haline gelir. Dolayısıyla yazara göre Fârâbî’nin zihninde felsefenin önermeleriyle dinin önermelerinin çatışması diye bir ihtimal söz konusu olamaz.

Yazara göre filozofun düşüncesinde felsefe ve din arasındaki çatışmaya zemin hazırlayan en genel sebep kamil felsefeye tâbi olan mille’nin daha sonra sofistik ve cedelî metodlarla elde edilen felsefi öğretilerin etkisiyle bozularak erdemli veya sahil mille olma özelliğini kaybetmesidir. Bu bağlamda yazar, filozofa göre bir mille’nin felsefeyle çatışma içine girecek kadar bozulmasına imkan sağlayan iki durumu zikreder. Daha sonra yazar, filozofun felsefe ve mille arasında çatışmaya sebep olarak zikrettiği üç durumdan, yazarın ifadesiyle üç senaryodan bahseder.

*Ebû ‘Ali Huseyin İbn Sînâ’da Felsefe ve Dinin Yeri* başlığı altında da İbn Sînâ’nın peygamber ve din hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Filozofa göre kutsî akıl seviyesinde olan akıl gücüne ve güçlü bir tahayyül kuvvesine sahip olan peygamber kendisine dikey anlamda feyz yoluyla ilahi alemden gelen hikmet sayesinde elde ettiği evrensel ilkeleri, yönetimi altında bulunan insanlara, o ilkelerin yatay, tarihsel ve tikel anlamda izahlarını yapma sorumluluğuna sahiptir. Peygamberin bu çerçevede vazettiği inanç ve amellerin bütünü, din olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak filozofa göre muhatap olan insanların kavrayış düzeyleri farklılık gösterdiği için, peygamber aldığı felsefi hakikatleri doğrudan din olarak vazedermez. O felsefi hakikatleri, sıradan insanların hem dünyevî hem de uhrevî hayatlarını düzenlemek için onların anlayabileceği tarzda maddî semboller halinde basitleştirerek anlatmak zorundadır. Yazara göre İbn Sînâ’nın tasvir ettiği bu kanun-koyucu peygamber tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi, filozof-kral konumundadır. Özet olarak filozofa göre din, felsefi hakikatlerin sembolik bir ifadesidir. Felsefi hakikatlerin sembolik olarak ifade edilmesini sağlayan da yasa koyucu ve âdil bir yönetici olarak filozof-kral konumunda olan peygamberdir.

*Ebû’l-Velîd Muhammed İbn Rüşd’de Din* başlığı altında ise İbn Rüşd’ün dine bakışına, felsefe ve din arasında anlaşmazlık gördüğü noktalara ve felsefe ve din arasında uzlaşmaya yönelik sunduğu çözüm önerilerine yer verilmektedir. Yazara göre filozoflar arasında dine, toplumun dinî hassasiyetlerini göze alan ve bu hassasiyetleri rencide etmemeye çalışarak bir teori ortaya koyması anlamında en “gerçekçi” yaklaşıma sahip olan filozofun İbn Rüşd olduğu söylenebilir. Fakat İbn Rüşd’ün de dinî öğretilere diğer iki filozof gibi tepeden baktığını ifade eden yazara göre filozofun felsefe-din ilişkisi hakkındaki teorisi, tamamiyle seçkinler-avam tasnifi ve ayrımı üzerine kuruludur. Ancak ona göre İbn Rüşd oldukça ihtiyatlıdır ve muhtemelen seleflerinin akibetini görmesi üzerine farklı bir yol denemiştir. Buna göre filozof, din ve felsefeyi işlevsel açıdan iki ayrı alan gibi gören bir yaklaşım sunmaktadır. Bu bağlamda yazara göre filozofun düşüncesinde genel bir ilke olarak din ve felsefe çatışmamaktadır. Zira filozofa göre her iki alan da hakikati ifade ettiği için aralarında çatışma söz konusu olamaz. Bu itibarla filozofa göre felsefe akli kapasitesi yüksek bazı insanları hikmeti öğrenmeye ve böylece saadete sevkederken, din insanların genelini eğitme ve saadete ulaştırma hedefi taşır. Felsefe belli bir azınlık için geçerliken, din çoğunluğu esas alır.

“Din” den “Felsefe”ye Bakış: Bir “Felsefe Karşısında El-Gazzâlî” Okuması” başlıklı ikinci bölümde de ele alınan tek isim Gazzâlî’dir. Yazar bu bölümde Gazzâlî’nin felsefe karşılığı algılamasının yeni bir okumasını ve değerlendirmesini sunma amacı taşıdığını ifade etmektedir. Ayrıca bu bölümde yazar, kendi ifadesiyle felsefe-din çatışmasında, kendine yüklediği tarihsel sorumluluğu itibarıyla



Gazzâlî'nin felsefenin dine "empoze" etmeye çalıştığını düşündüğü formatı hangi açılardan sakıncalı bulduğu konusunu incelemektedir. Bu bölümde yazar öncelikle, dinin temsilcisi olarak Gazzâlî'yi seçmesinin sebebi olarak onun iki önemli özelliğinden bahseder. Ona göre Gazzâlî'nin din anlayışı, Eş'arî yorumuna olan yatkınlığı, genel dinî yaklaşımı temsil etmede onun birinci özelliğini oluşturur. Yazara göre onun temsilciliğini destekleyen ikinci özellik ise, onun temsilcisi olduğu geleneksel din anlayışı adına ortaya çıkıp İslam entelektüel tarihine ve dinî ulemanın psikolojisinde onları savunma konumuna itecek kadar büyük bir etki yaratan bir fenomen olan Grek felsefî düşüncesine aynı metodlarla ve benzer yetkinlikle tepki göstermiş olmasıdır.

Yazara göre Gazzâlî'de din, filozoflardaki felsefeye madun kılınmış din anlayışından temelden farklı olarak kendi başına bir fenomendir ve içerdiği bütün unsurlarıyla tamamen Tanrı kaynaklıdır. Ayrıca ona göre Gazzâlî'nin din anlayışının köşe taşlarını oluşturan esaslar, Tanrı, nübüvvet ve ahiret kavramlarıdır. Yine bunlara ilave olarak Peygamber'den gelen haberlerin tasdik ve inkarı da imandan küfre uzanan çizgi üzerinde dinî bir konum tayin etmede belirleyicidir. Bu bağlamda yazara göre Sünnî din anlayışına sahip Gazzâlî'nin filozoflarla hesaplaşmasında kendisini gösteren din referanslı çatışma noktaları, genel olarak filozofların "dinî ve dinî vecibeleri hor görmeleri" ve ikinci olarak "dinin bazı esaslarını inkar etmeleri" diye ulaştığı sonuçlar çerçevesinde incelenebilir. Özet olarak Gazzâlî'nin filozoflara tepkisinin altında, filozofların seçkinci tavrı, nübüvvet algılaması, Tanrı anlayışı ve ahiret inancına dair görüşleri bulunmaktadır. Son olarak yazar Gazzâlî'nin kendisini bir müceddid olarak algıladığını öne çıkarmaktadır.

Eserin sonraki bölümünde ise ilk iki bölümdeki incelemelerin eleştirel bir değerlendirmesi sunulmaktadır. Bu bölümde yazar ilk olarak filozofların dine yaklaşımlarını değerlendirmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefe ve dine dair yaklaşımları tekrar özetlemektedir. Devamında yazar, felsefenin târif ettiği dinde sorun olarak gördüğü alanlara Gazzâlî'nin din anlayışı bağlamında değinmektedir. Sonrasında yazar filozofların uzlaştırma yaptıkları söylenebilir mi? sorusuna cevap aramaktadır. Onun bu konuda ileri sürdüğü teze göre filozofların felsefe ve din arasındaki uzlaştırma adına ortaya koyduklarına inanılan gayretleri aslında uzlaştırma olarak görülmemesi gerektiğini telkin etmektedir. Zira yazara göre filozofların kendilerine has felsefî bir din tanımı yaparak "din"e yaklaşımları, teorik olarak "uzlaştırma" yapmalarını mantıksal olarak imkansız kılmaktadır. Ayrıca geleneksel olarak uzlaştırma olarak görülen çabaların hedefi, felsefenin "din" tarafından "kabul edilebilir" görülmesini sağlamaya yöneliktir. Dolayısıyla yazara göre bu çabalar ve dinî terminolojinin kullanılması, dini nassa bolca atıflar yapılması, zorunlu olarak felsefe ve din arasında "gerçek" bir uzlaştır-

ma yapılmaya çalışıldığı anlamında yorumlanamaz. Yazar Kindî'yi bu incelemenin dışında tuttuğundan dolayı bu noktada onun farklı olduğuna sadece işaretleyebiliriz.

Son bölümde *Çatışma Söyleminin Sonuçları* başlığı altında bu incelemenin konusu olan dört filozofun birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar söz konusu edilmektedir. Bu bölümde tartışmalar daha çok kelâm üzerinden götürülmektedir. *Filozofların Din Anlayışlarının Etkileri* başlığı altında da ilk olarak Fârâbî'nin mille'si söz konusu edilerek vahyin tarihselliği hem Fârâbî'de hem de Fazlurrahman'da tartışılmaktadır. Bu bağlamda yazara göre Fârâbî'nin felsefe-din yorumunda bir tarafta evrensel hakikatler kümesi bulunurken diğer tarafta bu hakikatlerin mille'yi oluşturan sembolleri yer almaktadır. Bu semboller, hakikatlerin tarihsel bir döneme ve mekana uygun olarak uyarlanmış yorumlarıdır. Bu itibarla yazara göre Fârâbî, nassın tarihsel okumasını öngörerek hakikatin yorumunda tarihselci bir yaklaşımı savunmaktadır. Buna göre, felsefî hakikatler evrensel ve burhânî iken, mille (din)'ye tercüme edilişi zaman ve mekansal olarak farklılık arz edebilir. Örneğin, Yahudilik ve Hıristiyanlık, evrensel hakikatlerin mille olarak İslam'a zamansal önceliği olan yorumları olarak görülmektedir. Tarihselcilik tartışmasında Fazlurrahman'a gelince, yazara göre Fazlurrahman'ın nasların anlaşılmasına dair geliştirdiği tarihselci yöntem Fârâbî'nin din teorisine çok şey borçludur. Bu başlık altında ikinci olarak da Gazzâlî'nin Tanrı anlayışı ile filozofların (bazı modern dönem filozofları da karşılaştırmaya dahil edilmektedir) Tanrı anlayışları karşılaştırılmaktadır. Bu karşılaştırmalarda filozofların Tanrı anlayışlarında Gazzâlî'nin tepkisini çeken noktalar üzerinde durulmaktadır.

Bu bölümde *Filozofların Din Anlayışlarının Güncel Değeri* adlı son başlıkta ise ilk olarak modern din felsefesindeki tartışmalar açısından örnek bir konu olarak Tanrı anlayışı tartışılmaktadır. Bu başlık altında ikinci ve son olarak felsefe ve din arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılmasına yönelik yazarın son mülahazaları yer almaktadır.

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde felsefe-din arasındaki ilişkiyi dört filozofun görüşleri bağlamında tartışan bu eserin tekrardan kurtulamadığını ifade etmekle beraber konuya yeni ve farklı bir bakış açısı getirdiğini söyleyebiliriz.

*Sünnet (Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı)*,  
Murteza Bedir, İsam yayınları, İstanbul, 2006, 160 s.

Zeynep YILDIRIR<sup>4</sup>

Hız. Peygamber'in vahiyle başlayan ve vefatına kadar devam eden yirmi iki yıllık peygamberlik hayatı vahiy merkezli bir hayat modelidir. Bu hayat modeli yeni oluşan Müslüman toplum için dönüm noktası olmuştur. Dinin anlaşılması konusunda sünnetin önemi, onun İslam'ın öngördüğü vahiy merkezli ideal bir hayat modeli olmasından kaynaklanmaktadır.

Murteza Bedir'in bu çalışması, Hız. Peygamber'in hayatında tecessüm eden İslamî yaşam modelinin adı olan sünnet konusunu birçok yönden ele alan bir eserdir. "Sünnet (Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı)" adını taşıyan eser dört bölümden oluşmaktadır.

Giriş mahiyetinde olan ve "Sünnet ve İslamî İlimler" başlığını taşıyan birinci bölümde, sünnetle ilgili temel kavramlar ve sünnetin İslamî ilimlere dönüşüm süreci ele alınmıştır. Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. "Sünnet Kavramı" adını taşıyan bölümün birinci kısmında yazar, sünnetin sözlük anlamına kısaca değindikten sonra sünnetin ne olduğunu anlamak için bazı kavramların anlaşılması gerektiğini vurgulamış ve bu kavramlar üzerinde durmuştur. Yazar, sünnetin anlaşılmasına yardımcı olan bu kavramları, Allah'ın sözlü mesajı olan Kur'an, Hız. Peygamber'in kendisi ve yaşadıkları ile Hız. Peygamber'in peygamberlik süreci içinde birlikte bulunduğu sahabiler şeklinde sıraladıktan sonra bu üç kavramı ayrı ayrı ele alarak açıklamıştır. Bölümün ikinci kısmını oluşturan "Sünnetin Tanımı" adını taşıyan bölümde ise yazar, bir önceki bölümde üzerinde durduğu sünnetin anlaşılmasına yardımcı olan kavramlardan hareketle sünneti tanımlamaya çalışmıştır. Bu kavramlar ışığında sünneti; Hız. Peygamber'in dinî-normatif içerikli uygulamaları ya da O'nun din olarak tuttuğu yol olarak tanımlamıştır. Yazar, Sünnet tanımında Şii'lerin yaklaşımına kısaca değindikten sonra bu bölüme son vermiştir.

"Aktarım Olgusu: Sünnetin Maddi Verileri" başlığını taşıyan bölümde konu beş alt başlık halinde ele alınmıştır. Yazar bölüme ilim kavramını ele alarak başlamış, sonra sünnetin İslam ilimlerine dönüşüm sürecinden ve sünnetin içinden doğan İslam ilimlerinin sistematik bir biçimde nasıl sınıflandırıldıklarından kısaca bahsetmiştir. Sonra fıkıh kavramı üzerinde durmuş, Hız. Peygamber'in öğretilerinin yorumlanarak bu öğretilerin Medine perspektifinden evrensel bir dile aktarma

sürecinde fıkıhın etkisinden bahsetmiştir. Daha sonra tefsir, siyer, hadis gibi salt aklarına dayanan naklî ilimler ile aktarımla düşünceyi birleştiren kelimeler, tasavvuf ve fıkıh ilimlerini tek tek ele almış ve bu ilimlerin gerçekleştirmek istedikleri hedefler üzerinde durmuştur. Sünnetin sınırlarını belirleme açısından bid'at kavramı üzerinde de kısaca durduktan sonra bu bölüme son vermiştir.

"Usûl-i Sünnet: Sünnetin İslamî Epistemolojideki Yeri" başlığını taşıyan ikinci bölüm, Peygamberî bilginin normatif değeri meselesini ele alan "Nebevî Otoritenin Niteliği" ve bu bilginin tespitini ele alan "Sihhat Meselesi" adlı iki bölümden oluşmaktadır. "Nebevî Otoritenin Niteliği" adını taşıyan bölümün ilk kısmı dört alt başlıkta ele alınmaktadır. Yazar bu bölümde Hız. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığından, İslamî normları belirlemedeki yetkisinin mahiyetinden ve sonuçlarından bahsetmiştir. Ayrıca yazar, sünnetin örneklik niteliğini vurgulayarak sünnetin bu yönünü Hız. Peygamber'in bir beşer olarak tüm deneyimleri ve insanî durumları mı kapsamaktadır, sünnet Hız. Peygamber ne yaptıysa onu yapmak mıdır, ayrıca bu bir dinî bir görev midir yoksa kişisel bir tercih midir gibi sorulara cevap aramaya çalışmıştır. Bu soruların cevabını, sünnetin vahyî karakterini irdeleyerek, Hız. Peygamber'in beşerî ve nebevî yönünden örnekler vererek açıklamıştır. Bu meyanda Hız. Peygamber'in Kur'an'ı açıklaması, Kur'an'daki hükümlere somut bir form kazandırması ve Kur'an'da yer almayan hükümler vermesi gibi yönleri üzerinde durmuştur. Yazar sünnetin otoritesinden bahsettikten sonra bölümün ikinci kısmını oluşturan ve "Sihhat Meselesi" adını taşıyan bölümde önce İslam'ın istediği ideal hayatın prototipi olan Hız. Peygamber'in hayatı yani sünnetinin doğru bir şekilde tespitini ve kayda geçirilmesini sağlayan isnad sistemi ve hadis usûlünden buna bağlı olarak rical ilminden ve sihat meselesini farklı bir açıdan değerlendiren fıkıh usûlünden bahsetmiştir. Daha sonra yazar, sahih, mütevâtir, meşhur ve âhad haberlerin tanımını yapmış ve bu haberlerin epistemolojik değeri üzerinde durmuştur. Sihhat meselesini ele alan yöntemlerden hadis ve fıkıh usûlünü karşılaştırmış, bu iki yöntemin birbirini tamamlar nitelikte olduğundan bahsetmiş ve hadislerin bu iki usûl ışığında incelenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Yazar, Türkçeye çevrilen pek çok hadis kitabının, ehil olmayan kişilerin sırf bu hadislerle dayanarak dinî bir değer yargısında bulunmalarının sakıncalarından bahsederek bu bilgilerin İslam'ın genel esas ve ilmî ölçüler ışığında ehliyet sahibi kişiler tarafından okunması gerektiğini vurgulayarak bu bölüme son vermiştir.

Murteza Bedir, sünneti Hız. Peygamber'in İslam pratiği, peygamberî yol, nebevî prototip şeklinde açıkladıktan sonra "Sünnet: Dinî Esasların Etrafında Örülen Koruma Duvarları" adını verdiği üçüncü bölümde önceki bölümle bağlantılı olarak sünnetin farklı bir boyutunu ele almıştır. Bu bölümde yazar, Hız. Peygamber'in öz-İslam'ı gerçekleştirmeyi hedeflediğini ve her alana taşıdığı sünnetinin

<sup>4</sup> Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

farz ibadetlerin icrasını güzelleştirme ve kemale erdirmeye yardımcı olduğunu, Hz. Peygamber'i örnek alındığı takdirde günlük hayatta beşerî bir davranış olarak yapılan fiillerin ibadet haline dönüşebileceğini belirtmektedir. Daha sonra Hz. Peygamber'in beşerî ve nebevî davranışları üzerinde durmuş, dinî olan sünnet ile yerel uygulama bağlamında o yere özgü şartların ürünü olan sünnetlerin birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Yazar şekilci bir sünnet anlayışı yerine sünnetin İslam'ın öngördüğü kâmil insan modelini yansıtırken gerçekleştirmek istediği hedefin iyi algılanması gerektiğini savunmaktadır. Bu kısımda sünnetin dinle bağlantılı fakat dinin özüne ve asıl yapısına değil, tamamlayıcı halkasına dâhil olduğunu açıkladıktan sonra sünnetin bu anlamda bid'atın karşıtı olduğunu belirtmiştir. Bid'at kavramına dayanılarak en çok eleştiriyi alan tasavvufun, sünnetlerin evrensel bir düzlemde yeniden okunmasından başka bir şey olmadığına da değinerek bu bölüme son vermiştir.

“Sünnetin Sınıflandırılması” başlığını taşıyan ve üçüncü bölümün ikinci kısmını oluşturan bölümde yazar, sünnet'ül-hüda, sünnet-i ayn, sünnet-i kifâye, zevâid sünnetler, müekked ve gayr-ı müekked, fitrat sünnetleri kavramlarını kısaca açıklamıştır. Bölümün üçüncü kısmını oluşturan ve “Sünnet Örnekleri” adını taşıyan bölümde yazar, bir önceki bölümde verdiği kavramları örneklemiştir. Yazar, bu bölümdeki örnekler, belli başlı ibadetlerle ilgili sünnetler ile başlamış, ibadetlerle ilgili sünnetleri verirken fıkıh kitaplarındaki sırayı takip etmiştir. Daha sonra gündelik yaşamla ilgili bazı sünnetler üzerinde durmuştur. İbadetlerle ilgili verilen örnekler, İslam'ın üzerine bina edildiği namaz, oruç, zekât, hac ibadetlerinin sünnetleri ile kurban sünnetini, gündelik hayatla ilgili verilen örnekler ise; “Vücut Bakımıyla İlgili Sünnetler” başlığını taşıyan fitrat sünnetleri, yeme-içme, giyim-kuşam, dua ve besmele, hediyeleşme, selamlaşmak, hasta ziyareti, evlilik, cinsel hayat ve insanlar arası ilişkiler ile ilgili sünnetleri ihtiva etmektedir. Yazar bu örnekleri vermekle İslam'ın temel esaslarının pratikle ilişkisini göstermeye çalışmış, Hz. Peygamber'in sünnetlerini ve hayata bakışını öğrenmek isteyenlerin bu konuda yazılmış daha ayrıntılı eserlere bakabileceği tavsiyesinde bulunarak bölüme son vermiştir.

Yazar, eserinin son bölümünü oluşturan ve “Sünnetin Çağdaş Boyutu” başlığını taşıyan dördüncü bölüme kadar Müslümanların tarih boyunca vahyi anlama çabası ve sünneti nasıl bilgi ve pratiğe dönüştürdüklerini sistematik bir şekilde anlatmış, bu bölümde ise; sünnetin günümüzde sağlıklı ve tutarlı bir biçimde nasıl anlaşılacağı ve çağdaş etik değerlerle olan ilişkisi üzerinde durmuştur. Sünnetin farklı bir boyutu üzerinde durulan son bölüm iki kısımda ele alınmıştır. “Modern Hayat ve Sünnet” adını taşıyan bölümün ilk kısmında önce modernite, batılılaşma, çağdaşlaşma olgularından bahsedilmiş, sonra Hz. Peygamber'in sünnetlerinin

ışığında İslam'ın küresel değerlere yaklaşımı örnekler verilerek açıklanmıştır. Daha sonra yerel söylem-evrensel mesaj geriliminin üzerinde durulmuş ve bu gerilimin nakli ilimlerin yerelliği ve özneliği dikkate alınarak Medine perspektifinden evrensel boyuta taşınma aşamasında klasik yol ve yöntemlerle birlikte günün şartlarının bilincinde olan bir yaklaşımla okunduğunda sağlıklı bir çözüme kavuşacağı vurgulanmıştır.

Son bölümün ikinci kısmını oluşturan “Çağdaş Etik Değerler ve Hz. Peygamber” adını taşıyan bölümde İslam'ın sosyal mesajları, Hz. Peygamber'in ahlakı, İslam'ın insana verdiği değer ve haklar konusu üzerinde durulduktan sonra bu konulara örnek teşkil eden kölelik, gayr-ı Müslimlerle ilişkiler, komşuluk, demokratik değerler, kadın, çocuklar, engelliler, ekolojik duyarlılık, hayvan hakları gibi konulara yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in hayata, çevreye ve tabiata bakışının yerel unsurlardan arındırıldığında her çağda geçerli mesajlar içerdiğini gösteren örnekler verilmiştir. Yazar bu örnekleri zikrettikten sonra bu bölüme ve kitaba son vermiştir.

Murteza Bedir'in “Sünnet” adını taşıyan bu çalışması küçük hacmine rağmen içinde birçok bilgiyi bir arada bulunduran bir eserdir. Sünnetin farklı boyutlarını ele alan bu eser birçok konuyu ihtiva etse de bilgiler birbiriyle bağlantılı ve okuyucunun zihnini dağıtmayacak biçimde bir bütünlük içerisinde verilmiştir. Eserin dili, genel okuyucuya hitap edecek şekilde net ve anlaşılır olmakla birlikte, yazar yanlış anlamaya yol açacak ifadeleri irdeleyerek doğru bir şekilde anlaşılmasını da sağlamıştır. Konuyla ilgili verilen kavramlar şemalar kullanılarak iyice açıklanmıştır. Konular her bölümde ayrıntılarıyla ve tarihi gerçekliğiyle ele alınmış ayrıca günümüzle ilintili bir şekilde anlatılmıştır. Her bölümün sonunda özellikle sünnetin evrensel bir mesaj olarak günümüze aktarılmasıyla ilgili konularda tarihte yapılan hatalar ve eksikler verildikten sonra bugün ne yapılması gerektiğine dair çözüm yolları sunulmuştur. Anlatım ayet ve hadislerle zenginleştirilmiştir. Ayet ve hadislerin çoğunun kaynağı verilmiş olmasına rağmen bazılarının kaynağının verilmemesi dikkat çekmektedir. Ayrıca eserde zaman zaman rastlanan imla hataları neşirle alakalı zafiyetten kaynaklanmış olmalıdır. Yazar, eserin arkasında bir bölüm olarak verdiği dipnotlarda bazı tanımlamalara ve açıklamalara yer vermiş, kaynak referansında bulunmamış, istifade ettiği kaynakları kaynakça bölümünde vermekle iktifa etmiştir. Önsöz ve dört bölümden oluşan eserde sonuç bölümünün olmaması dikkat çekmektedir. Esere sonuç bölümünün eklenmesinin kitabın bütünlüğü açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Yoğun bir emek ve ilmi bir gayretin ürünü olan “Sünnet” adlı çalışma Hz. Peygamber'in yerel olarak verdiği uygulamaların arkasında yatan evrensel mesajın anlaşılmasını sağlayan ve Hz. Peygamber'in sünnetinin yaşam pratiği olmasının

yanında çağları aşan boyutunu gösteren faydalı bir eserdir. Ayrıca eser, batılı ve küresel değerlerle kuşatılan günümüz Müslüman toplumlarının sahip oldukları bilgi ve yöntemleri –klasik yol ve metotlar göz ardı edilmeksizin- güncelleştirilerek bu yerel uygulamaların çağın durumuna uygun olarak anlaşılmasına yardımcı olarak günümüz Müslümanlarına bu konuda çözüm yolları sunması bakımından önem arz etmektedir.

### *Dinsel Bilgi Sorunu,*

William T. Blackstone, çev. Tuncay İmamoglu,  
Ataç Yayınları, İstanbul- 2005, 204 s.

### *Selçuk GÜZEL\**

Tanrı ile ilgili konular her zaman tartışılmalıdır. İnsanlar varolduğundan beri Tanrı'ya inananlar olduğu gibi inananlar da olmuştur. Bu konu problem olduğu süre zarfında insanlar kendi görüşleri bağlamında dayanaklar sunmuşlardır. Eski çağlarda görmedikleri bir tanrıya inanma ihtiyacı duymayan insanlar mevcuttu. Günümüzde bu tarz düşünen insanlar görüşlerini daha sistemli bir hale büründürmüşlerdir. Bunlar düşüncelerini modern bilimin bulgularını, tekniklerini kullanarak daha da sistemleştirdikten sonra bir takım deliller ortaya koymuşlardır. Biz bu yazımızda William T. Blackstone'un Tuncay İmamoglu tarafından *Dinsel Bilgi Sorunu* ismiyle Türkçe'ye kazandırılan ve bu konuların tartışıldığı *The Problem of Religious Knowledge: The Impact of Philosophical Analysis On the Question Of Religious Knowledge* isimli kitabını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Bu kitapta akıl-vahiy tartışmalarının yani din ve bilim çatışmalarının irdelendiğini söyleyebiliriz. Bu tartışmanın bir tarafında mantıkçı pozitivistler diğer tarafında ise metafizikçiler cephesi yer almaktadır. Mantıkçı pozitivistlerin cephesine baktığımız zaman bunların temsilciliğini Herbert Feigl, Philip Frank, Rudolph Carnap ve Ayer'in yaptığını görürüz. Mantıkçı pozitivist cephenin doğrulanabilirlik ilkesini bir önermenin bilgisel anlama sahip olup olmadığını ölçmede bir kriter olarak aldıklarını söyleyebiliriz.

Şimdi Blackstone'un kitabında sunmuş olduğu verileri planlı bir şekilde sunmaya çalışacağız. Kitap önsöz, sekiz bölüm ve sonuç bölümünden meydana gelmektedir.

Birinci bölümde yazarımız, mantıkçı pozitivistler hakkında kısa bir bilgi vermiş ve genel olarak kitapta ne anlatılacağını sunmuştur. Mantıkçı pozitivist olarak

sunulan kişiler için din dilinin oluşturduğu problemlerden bahseden yazar “dinsel pratikleri yerine getiren bir mümin için din dili ile ilgili zihinsel karışıklıklar tedirginlik vermez, dindar bilim adamları ise bundan oldukça rahatsızdır” der. Yazar ayrıca kitabında din üzerindeki felsefi çözümlerinin etkisiyle ilgileneceğinden bahseder.

*Mantıkçı Pozitivizm ve Din* başlıklı ikinci bölümde Blackstone genel olarak pozitivist akımın temel unsurlarını, geçirdiği evreleri, teoloji ve din tartışmaları üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Mantıkçı pozitivistin iki genel özelliğinden bahseden Blackstone, bu iki özelliğin mantıkçı çözümler olarak reddedilmesi kavramsallaştırılması ve metafiziğin anlamsız olarak reddedilmesi olduğunu belirtir. Ayrıca bu bölümde yazar pozitivistlerin kullandığı doğrulanabilirlik ilkesinden bahseder. Bu kriterin anlamlılık düzlemine de taşınacağından bahseden Waismann'ın şu ifadesi kitapta yer almaktadır: “bir ifadenin doğru olup olmadığını belirleme imkanı yoksa o zaman bu ifade tamamen anlamsızdır”. Ayer ise bir önermenin hem analitik hem de empirik olarak doğrulanabilirse literal anlama sahip olacağını söyler. Doğrulanabilirlik ilkesinin devamı olarak metafiziğin reddi yazar tarafından metafiziğin elenmesi bölümünde tartışılmıştır. Bu bölümün sonlarına geldiğimiz zaman teolojinin elenmesi ve doğrulanabilirlik ilkesinin statüsünün yazar tarafından açıklandığını görürüz.

Yazar üçüncü bölümde *Kavramsal Çözümleme ve Din* başlığı adı altında Wittgenstein ve onun kavramsal çözümlemesinden diğer adı ile linguistik çözümlemesinden bahsetmiştir. Wittgenstein Bertrand Russell'in etkisi altında, mantıksal olarak mükemmel bir dil formüle etmeye çalışmıştır. Filozofun görevinin de ideal bir dil oluşturmak olduğunu belirten Wittgenstein felsefi problemlerin dilden yani dilin dikkatsiz ve kötüye kullanılmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Wittgenstein'in ardılı olan John Wisdom ise linguistik çözümlemeyi biraz değiştirerek kullanmaya devam etmiştir. Blackstone bu farklılığı kitabında Wisdom'un sözleriyle aktarmıştır: “Wittgenstein onları (felsefi karışıklıkları) çoğu kez sadece linguistik karışıklığın semptomları olarak görür. Ben onları ayrıca, linguistik etkinin semptomları olarak göstermeyi arzuluyorum”. İlerleyen sayfalarda yazarımız, pozitivistlerin din ve teolojiyi terkedip, onu bilinmez alana yerleştirdiklerini söyleyerek çağdaş çözümleyicilerin ise teolojik ve dinsel söylemleri ayrıntılı olarak incelediklerini belirtmiştir. Son olarak Blackstone linguistik çözümlemenin günümüzde teoloji ve dine yönelik ilginin yeniden canlanmasında etkili olduğunu vurgulamış hatta bu çözümleme yönteminin modern felsefenin en büyük başarılarından birisi olarak görüldüğünü eklemiştir.

Blackstone *Dinsel İnançın Tanımı* başlığı ile verdiği dördüncü bölümde dinsel ifade ya da inançların sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Yazar bu ifade ya da inancı

\* Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

dinsel yapanın ne olduğunu sorgulayarak işe başlamıştır. Yazarımız, Klemke'in konu ile ilgili çalışmalarını irdelemiştir. Klemke'in incelemesine göre dinsel ifadeler betimleyici, açıklayıcı, tarihsel veya otobiyografik olabilirler. Klemke Hristiyanlıkta "birbirinizi seviniz" veya "İsa Beytül-lahm'de doğdu" gibi ibarelerden örnekler vermiştir. Blackstone bunu kitabında eleştirmiş ve bu ifadelere dinsel ifadeler olarak bakılmayacağını savunmuştur. Peki dinsel ifadenin kriterleri nedir, diyen yazarımız Profesör Morris ve Eric Fromm'un görüşlerini benimsemiş gözükmektedir. Yazarımızın da savunduğu bu görüş, bir inanç ya da ifade tam bir yöneliş durumu ve bağlanma objesi ya da objeleri sağlamakta ise o zaman bu inanç ya da ifade dinseldir. Blackstone Dinsel İnançın Tanımı başlığı altında vermiş olduğu bu bölümde sürekli olarak bu görüşü vurgulamıştır. Kennick'in görüşünün de Fromm ve Morris ile uyduğuna belirten yazar farklı olarak Kennick'in sunduğu dinsel olmayan ifadeler literal, dinsel ifadeler analogiktir görüşünü irdelemiştir. Yazarımız analoginin dinsel ifadeleri dinsel olmayan ifadelerden ayırmada yeterli olmadığını vurgulamıştır. Son olarak Blackstone dinsel inançların bir insanın, bir grubun ya da kültürün hayatında kapsamlı rol oynayan inançlar olarak düşündüğünü belirtmiştir.

Beşinci bölümde yazar *Bilişsellik Sorunu* başlığı adı altında dinsel ifadelerin bilişsel olup olmadığı sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır. Yazar, Ayer'den yaptığı bir alıntıda şunu belirtmiştir: "çağdaş filozofların birçoğu dinsel söylemlerin coşkunun bilişsel olmayan ifadeleri olduklarını ileri sürerler". Yazarımız dinsel söylemin bilişsel yorumunu destekleyen önemli linguistik deliller olduğunu söylemiş ve bu kanıtları şöyle sıralamıştır: Tanrı hakkındaki bir dinsel söylem bilişsel olarak bilinen diğer ifadeler gibi bildiri cümlelerinin formunu alır; tanrı gerçekten adil bir tanrı mıdır, gibi sorular konuşanın doğru ya da yanlış olabilen bir cevap aradığını gösterir; dinsel söylemlerin sık sık "bilmek, inanmak" gibi bilişsel bir fiilin objesi olarak dolaylı anlatılan bir söylem içinde gözükmeleri; "doğru" ya da "yanlış" gibi kıymet takdir eden terimlere dinsel söylemler için başvurulması. Yazarımız vermiş olduğu ikinci kanıt için dinsel bilginin bilişsel olduğunu kanıtlamaz, fakat dinsel bilginin bilişsel olarak tasarlandığını gösterir görüşünü de ilave olarak sunmuştur. Ayrıca Blackstone bilişselci olmayanların görüşlerini empirik doğrulama temeline oturttuklarını da söyler. Yazar, genel olarak bütün dinsel ifadelerin bilişsel olmadığını, dinsel bilgilerden bilişsel olmayanların da bulunabileceğini vurgular. Yazarın bu konudaki görüşlerini özetleyecek olursak, dinsel ifade türleri bilişsel olmayan ifadeleri ki bunlar şükran ifadeleri, emirler ve öğütler, bilişsel olan ve literal olarak kabul edilen ifadeleri, bilişsel oldukları belirtilen ancak literal olarak yorumlanamayan ifadeleri içermektedir.

Yazarımız altı ve yedinci bölümlerde geçmiş bölümlerde sunduğumuz görüşleri ve bu görüş savunucularını daha da açarak ayrıntılı bir şekilde incelemiştir: Mantıkçı pozitivist düşünceye sahip olanlar ve görüşleri sunulmuş, pozitivistlerle karşıt düşünceye sahip olanlar ve yanıtları, kanıtları daha da genel olarak ortaya konulmuştur. Mantıkçı pozitivistler dinsel bilgi alanını bilimsel veriler için kullandıkları doğrulanabilirlik ilkesine bağlı kalarak irdelerler. Bundan dolayı bu alanı dışlamaya çalışırlar. Pozitivistlere karşıt düşünceye sahip olanlar ise dinsel bilgiyi tekrar problem alanına çıkarmaya çalışmışlardır.

Bir sonraki bölüme yazar, *Dinsel Bilgi Sorunu* başlığını vermiş ve epistemoloji problemi ile bu başlığın altını doldurmaya başlamıştır. Burada yazar dinsel bilgi var mıdır, problemini tartışmıştır. Profesör Oliver'den yapmış olduğu alıntıda şu bilgiyi verir: "epistemolojinin dinsel olarak fonksiyon icra eden ifadeler konusunda görevinin belirli bir dinsel ifadeyi kabul etmedeki uygun tutumu saptamaya yardımcı olmasıdır". İlerleyen sayfalarda Ayer'in bilgi için kriterlerini yazarımız eserinde şöyle vermiştir: "Ayer'in bilgi için kriterleri, doğruluğu edimsel olarak bilinen önerme, bir inancın kesinliği ve bir kimsenin güvenli bir şekilde inanılan bir önermeden emin olma hakkına sahip olduğu yani kesin olma hakkına sahip olması gereken şeydir". Blackstone ayrıca Ayer'in bilgi kavramı için bu üç koşulun tamamının tatmin edici olması gerektiğinde ısrar ettiğini vurgulamaktadır. Yazar daha sonra subjektive ve dinsel bilgi alt başlığı adı altında Augustine, Kierkegaard ve Tillich'in görüşlerini vermiştir. Blackstone bu bölümün en sonunda Tanrı'nın varlığının klasik delilleri alt başlığı adı altında teleolojik, kozmolojik, ontolojik delilleri sunarak bu delilleri değerlendirmiştir.

Genel olarak kitabı özetleyecek olursak William T. Blackstone sırasıyla mantıkçı pozitivistleri ve görüşlerini sunmuş, dinsel ifadeleri diğer ifadelerden ayırmamızı sağlayan kriterleri belirlemiş, belirli bir cümlenin bilişselliğinin kriterlerini ortaya koymuş, bilgi kavramının uygulanması için kriterlerin neler olduğunu saptamış, dinsel ifadelerin var olup olmadığını ve bunların bilgi kriterlerine uyup uymadıklarını tespit etmiştir. Diğer bir ifadeyle yazar dinsel bilgiyi tartışma konusu bile yapmak istemeyen mantıkçı pozitivistleri, onların dinsel bilgiyi dışlamak için kullandıkları delilleri incelemiş, daha sonra dinsel çözümleyicileri, onların dinsel bilginin varlığını kabul ederek bu konuyu nasıl tekrar problem alanına taşıdıklarını göstermiştir. Dinsel bilgi ile ilgili görüşleri irdelleyen Blackstone bu görüşlerden benimseyip benimsemediği yönleri de belirtmiştir.

*Stoa Mantığı ve Fârâbi'ye Etkisi*

İbrahim ÇAPAK, Araştırma Yayınları, Ankara 2007, 208 s.

Adem GÜNEY\*

Felsefe tarihinde Aristoteles'ten 20 yıl kadar sonra (M.Ö. 300) doğan Stoacılık, yaklaşık 5 asır boyunca (M.S. 180'e kadar) aktif olsa da sonraki dönemlerde etkileri bir hayli azalmış ve düşünce tarihinde Aristoteles kadar etkili olamamıştır. Yazarın belirttiğine göre bunun da en büyük nedeni Stoacı filozofların eserlerinin sonraki dönemlere intikal edememesidir.

Fârâbi de (870–950), Aristoteles'ten sonra mantıkla ilgili önemli eserler yazmasından dolayı “Muallim-i Sâni” (ikinci öğretmen) lakabıyla İslâm dünyasının en önemli ve en orijinal mantıkçısı olarak kabul edilmiştir. Müslümanların gerçek anlamda ilk filozofudur.

Tanıtımını yapacağımız eserde Stoacıların ve Fârâbi'nin mantıkla ilgili görüşleri ele alınıp değerlendirilmekte ve her iki görüş arasındaki benzerlikler ve farklılıklar belirtilmektedir. Eser önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

*Kitabın önsözünde* yazar, Stoa okullarının tarihi ve temsilcileri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra Stoacıların Aristoteles kadar etkili olamayışının en önemli nedeninin eserlerinin sonraki dönemlere intikal edememesini göstermektedir. Yazara göre her ne kadar sonraki dönemlerde Stoacılar Aristoteles kadar etkili olamasa da Fârâbi ve bazı Müslüman filozoflar mantık, fizik ve ahlâk konularında onlardan etkilenmiştir. Yazar, kitabının şekli ve konuları hakkında bilgi verdikten sonra da Stoa mantığı ile ilgili müstakil Türkçe bir eser olmadığından dolayı böyle bir esere ihtiyaç duyulduğunu ve bunun da Müslüman bir filozofun mantık anlayışıyla karşılaştırmalar yapılarak ortaya konmasının daha faydalı olacağını belirtmektedir. Ayrıca yazar, Stoacıların görüşlerini belirtmek için birincil kaynakların azlığından dolayı ikincil kaynaklardan yararlanmak durumunda kaldığını özellikle belirtmektedir.

*Kitabın giriş bölümünde* yazar, ilk olarak Stoa okulunun M.Ö. 300 yılında Zenon tarafından Atina'da kurulduktan sonra öğrencilerinin önce “Zenoncular”, daha sonra da kurulduğu yere nisbetle “Stoacılar” şeklinde isimlendirildiğini, Müslümanlar tarafından ise “Rivâkiyye” olarak bilindiğini belirtmektedir. Bu bölümde Stoacıların etkisinden özellikle Shakspeare, Spinoza ve Butler gibi çağdaş filozofları etkilediğinden bahsedilmektedir. Daha sonra Stoacıların felsefeyi man-

tık, fizik ve ahlak konularıyla ele aldığı belirtilen önemli konunun ahlak olduğu ifade edilmekte ve Stoa okulu genel bir sınıflandırmayla Eski Stoa, Orta Stoa ve Son Stoa olarak üç dönemde incelenmektedir.

Yazar, “Eski Stoa” başlığı altında Eski Stoa'nın M.Ö. 322–204 tarihleri arasında etkili olduğunu belirttikten sonra temsilcileri Zenon, Kleantes ve Khryssippos hakkında kısa bilgiler vermektedir. Özellikle bu başlık altında ilk kez Zenon'un felsefeyi mantık, fizik ve ahlâk olmak üzere üçe ayırdığını ve Khryssippos'un da okulun öğretilerini açık bir şekilde tanımladığını, bir düzen kazandığını, okulu Skeptiklere karşı savunduğunu, eksiklikleri gidererek sistemi bütünleştirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca; okulu parçalanma tehlikesinden kurtardığından dolayı ikinci kurucu olarak anılan Khryssippos sayesinde Stoa doktrininin daha da kalıcı olduğunu belirtmektedir.

“Orta Stoa” başlığı altında ise yazar, bu okulun M.Ö. II. ve I. asırlarda etkili olduğunu, en önemli temsilcilerinin Panetius ve Poseidonius olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu dönemin en önemli özelliği olarak söz konusu filozofların Platon ve Aristoteles'in bazı düşüncelerini kendi öğretileriyle kaynaştırıp bütünleştirmelerinden dolayı Eski Stoa'nın ahlak anlayışının daha ılımlı bir hale geldiğini ve Stoacılığa duyulan kurumsal ilginin arttığını zikretmektedir.

“Son Stoa” başlığı altında ise yazar, bu okulun M.S. I. ve II. asırlarda etkili olduğunu ifade ederek, bu dönemin en önemli temsilcilerinden Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'a dikkat çekmektedir. Son Stoa temsilcilerinden Epiktetos'un bir köle, Marcus Aurelius'un ise bir Roma imparatoru olması çok dikkat çekicidir. Bu da Stoa ahlâkının bir etkisi olarak kabul edilmektedir.

Yazar, Stoa tarihine değindikten sonra Fârâbi, mantık görüşü, mantığa katkıları, eserleri, Fârâbi mantığının özellikleri ve Aristoteles'ten bazı farklılıklarını da ele almaktadır.

*Kitabın birinci bölümünde* yazar, sadece Stoa mantığını incelemektedir. “Stoacılar Göre Mantık” başlığı altında yazar şu hususlara değinmektedir. Stoacılar göre felsefe “ilahi ve insani olan şeylerin bilinmesi”, fizik “dünyadan bahsedilen ilim”, ahlâk “insan davranışlarını konu edinen bir ilim”, mantık ise “insan mantığı ve hitabet” olarak tanımlanmaktadır. Hepsi de felsefe içinde bir bütün olduğundan dolayı Stoacılar tarafından bu konuların önemi, bir takım benzetmelerle anlatılmaktadır. Stoacılar göre mantık, bilge bir insana, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği kazandırır. Mantık, Aristoteles'teki gibi felsefe için bir araç değil, aksine felsefenin bir parçasıdır. Yazar, Stoacılar göre mantığın önemini belirttikten sonra Aristoteles mantığıyla Stoa mantığının karşılaştırmasını yapmaktadır. Bundan sonra da Stoacıların mantığı; diyalektik ve retorik, diyalektiği de kelime

\* Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

(sözel ifadeler bilimi) ve anlam (sözel formlar bilimi) olarak ikiye ayırdığını belirtmektedir. Ayrıca kelimeyi konuşma psikolojisi, gramer, şiir ve müzik teorisi; anlamı kriter teorisi, kavram teorisi, kategoriler teorisi, önerme teorisi ve akıl yürütme teorisi başlıkları altında incelemektedir. Yazara göre Stoacılar için sözel formlar bilimi mantık konuları içinde çok önemlidir. Belki de o bundan dolayı özellikle bu konuları ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Ancak bu konulara geçmeden önce yazar, orijinal ve Stoa mantığının gelişmesinin dayanak noktası olarak gösterdiği lekton teorisi ile retorik ve diyalektiğe de değinmektedir. Stoacılar tarafından lekton tam bir açıklığa kavuşturulmasa da Stoa mantığının gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak en açık ifadeyle lekton, tam ifade ve eksik ifade olarak ikiye, daha sonra da kendi aralarında çeşitli sınıflara ayrılmaktadır.

Yazar daha sonra da Stoacıların sözel formlar bilimi dedikleri konuları ele alır. İlk konu bilgi teorisi olarak da kabul edilen “kriter teorisi”dir. Yazar, Stoacıların ruhta doğuştan bir bilginin varlığını kabul etmediklerini ve ruhu ‘tabula rasa’ olarak ele aldıklarını, bu yüzden de bilgi teorilerinde duyuların önemli bir yer tuttuğu vurgulanmaktadır. Ancak yazar, bazı kaynaklarda Stoacıların doğuştan “ilk bilginin” varlığını ima ettiklerini de ifade etmektedir. Ayrıca bilgi ve bilime ulaşmak için duyularla gelen verilerin akıl süzgecinden de geçmesi gerekir. Yine yazara göre Stoacılar, tümdengelim ve şartlı kıyas üzerinde yoğunlaşırlar.

“Kavram teorisi” başlığı altında ise yazar, Stoacılara göre algı sonucu belleğin, bellekteki tekrarlardan tecrübelerin ve tecrübeler sonucu da kavramların oluştuğundan bahseder. Stoacılara göre tasavvurların öneminden bahseden yazar, bundan sonra da tümel, eşesli, eşanlamlı, karşıt, soyut ve somut olmak üzere altı kavram çeşidine yer vermektedir. Ancak burada en dikkat çeken husus Stoacılara göre soyut kavramların da duyu organlarıyla elde edilmesidir.

“Kavram teorisi” başlığı altında yazar, son olarak Stoacılara göre tanım ve bölme konusunu inceler. Yazarın ifadesine göre Stoacılar tanımı, tam tanım (hadd) ve eksik tanım (resm) olarak iki şekilde ele alırlar. Hadd ve resm ayrımını ilk defa yapanların Stoacılar olduğunu belirten yazar, Stoacıların tanım konusunu ele alırken beş tümelin hepsi üzerinde değil de sadece cins, tür ve çeşit üzerinde durduklarını ifade eder. Yazarın ifadesiyle Stoacılara göre en yüksek cins “Ti” dedikleri şeydir ve o da altında başka türlerin olmadığı türlerin türüdür. Ayrıca Stoacılara ait olan çeşit kavramı da türün altında bulunan şeyi ifade eder. Yazar, Stoacılara göre bölme tiplerinin de karşıt bölme, alt bölme ve dağıtım/dağılım olduğunu belirtir.

“Kategoriler teorisi” başlığı altında yazar, Stoacıların, Aristoteles’in kategorilerinden ilham almakla beraber onun kategorilerini eleştirdiğini zikreder. Yazar,

Aristoteles’in on kategorisinin aksine Stoacıların asıl neden, nitelik, durum ve durumlar arası bağlantı şeklinde dört çeşit kategoriden bahsettiklerini belirtir. Ayrıca bu konuda Stoacıların tümel kavramlarla ilgilendiklerini ve bu tümel kavramlardan oluşan kategoriler öğretisiyle ilk nominalist ontolojinin temelini attıklarını ifade eder.

“Önerme teorisi” başlığı altında da yazar Stoacıların önermeyi ‘doğru ya da yanlış olan şeydir’ şeklinde tanımladıklarını söyler. Yazar, Stoacılara göre mantık deyince akla ilk gelen şeyin önermeler konusu olduğunu belirtir. Yazarın belirttiğine göre Stoacılar önermenin konu, yüklem ve bağdan oluştuğunu ifade ederler. Yazar daha sonra basit ve basit olmayan önerme çeşitleri üzerinde durur. Stoacıların basit önermeleri beş ve basit olmayan önermeleri de dokuz çeşit olarak incelediklerini belirtir ve bunların üzerinde durur. Yazar, bu konuda son olarak mümkün, imkansız, zorunlu ve zorunlu olmayan modal önermeleri inceler.

“Akıl yürütme teorisi” başlığı altında da Stoacıların bu konuda sadece şartlı kıyasları incelediklerini belirten yazar, şartlı önermeleri ele alan ve şartlı önermelerle yapılan kıyas teorisini ilk defa ortaya koyanların Stoacılar olduğuna dikkat çekmektedir. Daha sonra, Stoacılar tarafından kesin ve kesin olmayan olmak üzere ikiye ayrılan kıyas çeşitlerini örnekleriyle incelemektedir.

Birinci bölümün en son konusu “paradokslar” (dilemler) konusudur. Yazar bu başlık altında ilk önce Stoacıları etkileyen Megara okulunun dört paradoks çeşidini belirtmektedir. Daha sonra da Stoacılara göre altı çeşit olan paradoksları incelemektedir.

*Kitabın ikinci bölümünde*, ilk olarak Fârâbi’ye göre mantık konusunu inceleyen yazar, Fârâbi’ye göre inanç ve düşüncelerinde zan ile yetinmek istemeyen kimseler için mantığın zorunlu olduğunu belirtir. Ayrıca Fârâbi için mantığın mutluluk kaynağı olduğuna dikkat çeker. Fârâbi’ye göre mantığın konuları ma’kuller ve kelimelerdir. Yazar, Fârâbi’nin, mantığın insanı hataya düşürmekten koruması gayesi doğrultusunda “burhan”ın önemi üzerinde durduğunu belirttikten sonra Fârâbi’ye göre mantığın kategoriler, önermeler, kıyas, burhan, topika, sofistika, retorik ve poetika olmak üzere sekiz bölümden oluştuğuna işaret eder. Bunların içinde de en önemlisi burhandır. Mantığın diğer bölümleri burhanla bir anlam ve varlık kazanır. Yazar daha sonra konuları birinci bölümle paralel olarak ele alır.

“Bilgi teorisi” başlığı altında yazar, Fârâbi’ye göre akıl yürütme, düşünme ve çıkarım yoluyla elde ettiğimiz bilgiler olduğu gibi bunlar olmaksızın da elde ettiğimiz bilgilerin olduğunu belirtir. Yazarın belirttiğine göre Fârâbi ikinci tür bilgiler içerisinde makbulat, meşhurat, mahsusat ve evveliyatı ele alır. Yine o, Fârâbi’nin hem doğuştan hem de duyularla elde ettiğimiz bilgileri kabul ettiğini belirtir. Bu

başlık altında son olarak da, Fârâbi'ye göre bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki çeşit olduğunu ifade ederek kesin bilgi çeşitleri üzerinde durur.

“Kavram teorisi” başlığı altında ilk önce Fârâbi'ye göre kavramın, “bir nesnenin objektif mahiyeti ya da aslı çizgileri temsil eden fikir” olduğunu ifade eden yazar, Fârâbi tarafından kavramların duyularla, ilk bilgi olarak ve araştırılarak elde edildiğini belirtir. Daha sonra yazar Fârâbi'ye göre bir manaya delalet eden sözlerin müfret ve bileşik olarak ikiye ayrıldığını zikrederek bunlar üzerinde durur. Ayrıca yazar, Fârâbi'nin kavramları müstear, menkul, eşesli, uyumlu, genel veya özel, ayrık, eşanlamlı ve türemiş olarak sekize ayırdığını belirtir ve bunları ayrıntılı bir şekilde inceler. Kavram teorisi başlığı altında, beş tümel ile tanım ve bölme konuları üzerinde duran yazar, Fârâbi'nin beş tümeli Porphyrios'un sıralamasını takip ederek cins, tür, ayırım, özellik ve ilinti olarak ele aldığını belirtir. Tanım ve bölme konusunda, Fârâbi'ye göre yüklemeleri de inceleyen yazar, tanımın hadd ve resm olmak üzere ikiye ayrıldığından bahseder.

“Kategoriler teorisi” başlığı altında da yazar, Fârâbi'nin kategorileri Aristoteles'le paralellik arz eden bir yaklaşımla cevher, nicelik, nitelik, görelî, zaman, mekan, durum, sahip olma, edilgi ve etki olmak üzere on çeşit olarak ele aldığını belirtmekte ve bunları tek tek incelemektedir.

“Önerme teorisi” başlığı altında yazar, ilk önce Fârâbi'ye göre önermenin, “yüklem ve konunun birleştirilmesi ile meydana gelen, doğru veya yanlış olabilen sözdür” şeklinde tanımlandığını belirttikten sonra on üç önerme çeşidi üzerinde durmaktadır. Daha sonra yazar, Fârâbi açısından önermeler arası ilişkilerden, karşı olum ve döndürmeyi ele almaktadır. Yazar son olarak Fârâbi'ye göre modal önermelerin zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç çeşidi üzerinde durmaktadır.

“Akıl yürütme” başlığı altında, Fârâbi açısından yüklemli ve şartlı kıyas olmak üzere kıyasın iki çeşidi ile bu kıyas çeşitlerinin şekilleri ve modları üzerinde örnekleriyle duran yazar, yüklemli kıyasların birinci şekildeki modların sonuçlarının kendiliğinden ortaya çıkmasından dolayı daha önemli olduğunu belirtmektedir. Yazara göre bunlar mükemmel kıyaslardır. Bu iki kıyas çeşidinden farklı olarak, Fârâbi'nin ortaya koyduğu hulfi kıyası da inceleyen yazar, daha sonra da tümevarım ve anoloji konularını değerlendirmektedir.

*Kitabın üçüncü bölümünde* ise yazar, Stoacılığın İslâm dünyasına nasıl girdiğini ele almakta sonra da Fârâbi tarafından Stoacıların tanınıp tanınmadığını incelemektedir. Son olarak da yazar, mantık, bilgi teorisi, tasavvur ve tasdik, kavram teorisi, tanım ve bölme, kategoriler teorisi, önerme teorisi ve akıl yürütme teorisi konularında Stoacılarla Fârâbi'nin karşılaştırmasını yapmaktadır.

*Sonuç* bölümünde yazar, Stoacılarla Fârâbi'nin mantık görüşlerinin önemli kısımlarına dikkat çekmektedir. Daha sonra yazar, Fârâbi'nin mantık konusunda Aristoteles'in takipçisi olduğunu beraber yer yer Stoacılarından etkilense de bu durumun Fârâbi'nin özgünlüğünü ortadan kaldırmadığını özellikle ifade etmektedir. Ayrıca yazar çalışmada vardığı sonuçları sekiz madde halinde sıralamaktadır.

Sonuç olarak bu kitap, Stoa mantığını ele alan ilk müstakil eser olması sebebiyle sahasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Emek mahsulü olan bu eser, özgünlüğü yanında kendi içerisinde bir sistemi olması sebebiyle de ayrı bir öneme sahiptir. Stoa mantığının ve etkisinin daha iyi anlaşılması için Aristoteles'in çizgisini takip eden Müslüman bir filozof olan Fârâbi'yle mukayeseli bir şekilde ele alınması ise eseri daha da değerli bir konuma getirmiştir.

### *Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu*

Bursa, 26-28 Ekim 2007

*Nesrin ÜNLÜ<sup>5</sup>*

Bursa İl Müftülüğü ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin katkılarıyla düzenlenen Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun iştirakıyla 26 Ekim 2007 günü saat 14:00'de başladı. Üç gün süren sempozyum Prof. Dr. Süleyman Uludağ'ın değerlendirme konuşmasıyla tamamlandı.

Özgün bir medeniyetin kendisini oluşturan birtakım bileşenleri vardır. Hiç şüphesiz ilim de bu binanın en önemli unsurlarından biridir. Âlimin buradaki fonksiyonu ise ilim bölümünü mâlûm malzemeye, fakat kendi elleriyle inşa etmiş olmasıdır. Medeniyet binasını daha iyi çözebilmek için bu ellerin parmak izlerini çok iyi sürmek gerekmektedir.

Birçok alana hakim büyük bir İslam âlimi olan İbn Hazm'ı bazen tekfir mekanizmasını işletecek kadar hadîdu'l-mizâc (dili Haccâc'ın kılıcından daha keskin) bir halde, bazen de sevgilisiyle baş başa kaldığı bir anda ona hoş sözler fısıldayacak kadar lâtif bir surette müşahede etmekteyiz.

Aykırı tavrı, hatta bazen uç noktalara gitmesi, birçok alana vâkıf olması gibi niteliklerinden dolayı İbn Hazm'ı konuşmak, İslam düşüncesinin geniş bir yelpa-

<sup>5</sup> Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencisi.



zeye sahip olduğunu göstermek açısından ayrı bir önem taşımaktadır. İtina ve özveriyle hazırlanmış bu sempozyum İbn Hazm hakkında bize bir kapı aralamıştır.

Selâmlama ve protokol konuşmalarının ardından Prof. Dr. Mehmet Özdemir, “İbn Hazm’ın Yaşadığı Endülüs” isimli açılış bildirisini sundu. Endülüs’ün sosyal ve siyasi yapısı hakkında dinleyicileri bilgilendiren Özdemir, İbn Hazm’ın, yaşadığı dönemde Endülüs’ün hem azametli hem de çöküş ve parçalanış yıllarını gördüğünü ifade etti.

Açılış bildirisinin ardından birinci oturum Prof. Dr. Ahmet Cevizci’nin başkanlığında açıldı. İlk olarak Prof. Dr. Muhammed Ebu Leyle, “İbn Hazm al-Andalus as a Thinker and Critic” (Bir Mütefekkir ve Münekkit Olarak İbn Hazm el-Endelüsü) isimli tebliğini sundu. Sunumuna başlamadan önce, Türkiye’ye gelişinden duyduğu memnuniyeti çok samimi bir şekilde dile getiren Ebu Leyle, bu ziyaretini “küçük hac” olarak nitelendirdi. Tebliğinde İbn Hazm’ın büyük bir âlim olduğunu ifade ederek çeşitli alanlarda yapmış olduğu çalışmalarına değindi.

Yrd. Doç. Dr. Hidayet Peker, “İbn Hazm’ın İlimleri Sınıflandırması” adlı tebliğinde İbn Hazm’ın ilim anlayışını ve *et-Takrib* ile *Merâtibu’l-Ulûm* adlı eserlerini temel alarak ilim tasnifini konu edindi.

Üçüncü konuşmacı olan Yrd. Doç. Dr. Enver Uysal’ın tebliği ise “İbn Hazm’ın Ahlâk Felsefesi” başlığını taşımaktaydı. Uysal’ın sunumunda aktardığı gibi, İbn Hazm hakikati ve hakikate ulaşma çabasını her şeyden üstün tutmaktadır ve bu hususta ondan şu söz nakledilmiştir: “Selefimizi severiz, fakat bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür.” İbn Hazm, ahlak felsefesinin tartışılan konularından biri olan “ahlak tabiî midir, yoksa sonradan mı kazanılır sorusuna uzak kalmış, bu tartışmaya girmemiştir; O ahlakın değiştirilip düzeltilebileceği kanaatindedir. İbn Hazm’a göre akıl, doğruya ve emredilen şeye götürür; bu durumda isyan eden akletmemiştir. İbn Hazm buna örnek olarak şu âyeti zikreder: “Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemim mahkûmları arasında olmazdık, derler.” (el-Mülk, 67/10).

Doç. Dr. İbrahim Çapak, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı” isimli tebliğinde kavram, önerme, kıyas gibi konular ekseninde İbn Hazm’ın mantıkla ilgili görüşlerini açıkladı.

Bu oturumun müzakerelerini Prof. Dr. Yaşar Aydın, Prof. Dr. Zeki Özcan, Doç. Dr. İsmail Çetin yaptı. Zeki Özcan, İbn Hazm’ın bir filozof olmadığını; ancak filozofların kendine ait bir ahlâk felsefesi olabileceğini, bunun için de “İbn Hazm’ın Ahlâk Felsefesi” başlığının “İbn Hazm’ın Ahlâka Dair Görüşleri” şeklindeki değiştirilmesinin daha doğru olacağını ifade etti.

Ertesi gün saat 9:30’da başlayan ikinci oturum İbn Hazm’ın kelâmî görüşleri hakkındaydı. Başkanlığını Prof. Dr. A.Saim Kılavuz’un yaptığı oturumda sırasıyla, Dr. Murat Serdar “İbn Hazm ve Ulûhiyyet”, Dr. Murat Kılavuz “İbn Hazm’ın Nübüvvet Görüşü”, Dr. Orhan Koloğlu “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç “İbn Hazm’ın İslam Mezheplerini Sınıflandırmadaki Metodu ve Gâliyye”, Doç. Dr. Çağfer Karadaş “İbn Hazm’ın Eş’arîlik Eleştirisi” isimli tebliğlerini sundular.

Murat Serdar’ın açıklamalarına göre İbn Hazm delile dayanmayan te’vili reddeder ve mütekellimleri gaibi şahide kıyasladıkları gerekçesiyle eleştirir. Allah’ın varlığını ispat etmek için imkân ve hudûs delillerini kullanır. İştikak ve sıfatları kabul etmeyen İbn Hazm sıfatlarda Mu’tezile gibi, ru’yetullahda ise Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir.

Murat Kılavuz, İbn Hazm’ın nübüvvet konusunda sosyal antropolojik bir delil getirdiğini, İbn Hazm’a göre insanların hayatlarını devam ettirecek meslekleri birisi olmadan öğrenmelerinin imkansız olduğunu, dilin varlığının da bir konsensusle gerçekleştiğini ifade etti. Yine Kılavuz’un belirttiği gibi, İbn Hazm kerameti reddetmiştir ve kadınlardan da nebi olabileceği görüşünü benimsemiştir.

Orhan Koloğlu tebliğinde, Mutezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğunun cismin atom (cevher) ve arazlardan oluştuğu fikrini kabul ettiğini; İbn Hazm’ın ise bunu şiddetle eleştirdiği gibi her şeyin cisim veya arazlar toplamı olduğu görüşünü de reddettiğini ve âlemi bir öğeye indirgeyen anlayışları kabul etmediğini ifade etti.

İbn Hazm’ın mezhepleri sınıflandırmasını konu edinen Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç’ın tebliği iki ana bölümden oluşmaktaydı: İlk bölümde İbn Hazm’ın Ehl-i Sünnet’in yanı sıra Mürcie, Mu’tezile, Şîa ve Havâric; ikinci bölümde ise Gâliyye gibi aşırı görüşlü fırkalar hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir.

Doç. Dr. Çağfer Karadaş, mezhep oluşumu için lider, halk tabanı, fikir sistemi ve propaganda olmak üzere dört temel unsur gerektiğini ifade ettikten sonra İbn Hazm’ın Eş’arîleri Mürcie diye isimlendirmesinin mesnetsiz olduğunu dile getirdi. İbn Hazm’ın, Ebu Ca’fer es-Simnânî’yi Allah’ı cisim saymak suretiyle Müşebbihe ile aynı görüşü benimsemekle itham ettiğini, ancak Simnânî’nin cisim derken Allah’ın varlığını, var olduğunu kastettiğini belirtti. Ayrıca Karadaş, ünlü Eş’arî âlimi İbn Furek’in “Ruh arazdır, hayat bittiğinde ruhtan söz etme imkânı kalmamıştır, dolayısıyla Hz Peygamber’in de nübüvvetinden ve risaletinden bahsedilemez” şeklindeki görüşlerine yönelik İbn Hazm’ın eleştirisinin o görüşün serdedildiği bağlamdan kopararak yapıldığına dikkat çekti.

Bu oturumun müzakerelerini Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Doç. Dr. Tefvik Yücedoğru yaptı. Her ikisinin de eleştirel bir yaklaşım sergiledikleri görüldü. Katkı mahiyetinde bazı düşüncelerini dile getiren Tefvik Yücedoğru, İbn Hazm'ın bir çöküş devri âlimi olduğunu, çevresinde olup bitenlere tepki mantığıyla yaklaştığını, merkez ilim dünyasından uzak bir coğrafyada yaşadığını, bu yüzden de bazı konulara sathî yaklaştığını, çelişkilere düştüğünü ve objektiflikten uzaklaştığını anlattı.

İbn Hazm'ın fikhî görüşlerini içeren sempozyumun üçüncü oturumu Prof. Dr. Hamdi Döndüren'in başkanlığında gerçekleştirildi. Bu bölümde sırasıyla Doç. Dr. Muharrem Kılıç "İbn Hazm ve Zahirilik", Prof. Dr. Vecdi Akyüz "İbn Hazm'ın Fikhî Görüşleri", Prof. Dr. Bilal Aybakan "İbn Hazm'a Göre İcma", Prof. Dr. Yunus Apaydın "İbn Hazm'a Göre Taklit, İctihad ve Re'y", Arş. Gör. Oğuzhan Tan "İbn Hazm'a Göre Kıyasın Karşısında Delil", Prof. Dr. Zekerriyya Güler "İbn Hazm'ın Hanefî Fakihlere Yönelttiği Eleştiriler" isimli tebliğlerini sundular. Bu oturumun müzakerecileri ise Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz, Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Prof. Dr. Ferhat Koca, Doç. Dr. H. Mehmet Günay'dı.

Vecdi Akyüz'ün konu edindiği İbn Hazm'ın ibadet ve muamelât ile ilgili görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Abdestsiz mushaf tutmak caizdir. Tesettürde hür – köle ayrımı yoktur. Ezanı duyan mükellefin cemaate katılması farzdır. Kadının evlenmesinde velinin izni şarttır. Çok kadınla evlenme konusunda hür ile köle arasında bir fark yoktur. Geçimsizlik, sağlık arızaları, kayıplık gibi sebeplerle tefrik caiz değildir. Fakir koca nafakayla yükümlü değildir. Zengin ise kocanın nafakasını sağlamak kadına düşer. Zekât yoksulların ihtiyaçlarını karşılamada yetersizse devlet zenginleri bunu yüklenmeye zorlayabilir. Açlık varsa yağma meşru olur.

İbn Hazm'a göre mümin bireyin aile hayatı için gerekli olan her şeyin Kur'an-ı Kerim'de verildiğini ifade eden Bilal Aybakan, tebliğinde İbn Hazm'ın icmâ'yı yeni bir delil/kaynak olarak kabul etmediğini açıklamıştır. İcmâ ancak ilk döneme ait olabilir; çünkü bütün Müslümanlar ancak o dönemde birleşebilirler, daha sonraki dönemlerde böyle bir imkân söz konusu değildir.

İbn Hazm'ın içtihat ile ilgili görüşlerini ele alan Yunus Apaydın, bu konuda cumhur ulema ile İbn Hazm arasında bir karşılaştırma yaptı. Cumhur açısından içtihat, hakkında nass bulunmayan, bilinçli bir boşluk doldurmadır. İbn Hazm'a göre ise içtihat nass üzerinde yapılır; re'ye kesinlikle yer yoktur. Dil tevkîfidir; yani insanlar tarafından değil, Allah tarafından oluşturulmuştur. İctihat da, lâfzın delâlet ettiği anlamı dil mantığı çerçevesinde istidlâl etmektir.

Bu oturumun müzakerecilerinden Ferhat Koca, Yunus Apaydın'a, subjektif bir yaklaşımı ihsas eden bir cümlesini de hatırlatarak eleştiriler yöneltti. Yunus Apaydın da mukabil bir eleştiri ile cevap hakkını kullandı.

Günün son oturumu İbn Hazm'ın diğer dinler üzerindeki çalışmalarını ele almaktaydı. Prof. Dr. Mustafa Kara'nın yönettiği oturumda programa göre sırasıyla, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Sayar "İbn Hazm'ın Dinler Tarihçiliği", Prof. Dr. Nurşif Rifat "İbn Hazm ve Yahudilik", Prof. Dr. M. Ebu Leyle "İbn Hazm ve Hristiyanlık", Prof. Dr. Ali Erbaş "İbn Hazm'a Göre Mecusilik ve Sabiilik", Doç. Dr. Bülent Şenay "İbn Hazm ve Hint Dinleri: Berâhime" ve Dr. Tahir Aşirov da "İbn Hazm'ın Yeni Ahit Mektuplarına Bakışı" isimli tebliğlerini sunacaklardı. Ancak Prof. Dr. Nurşif Rifat ve Dr. Tahir Aşirov başka programları olduğu için sempozyuma iştirak edememişlerdir. Bu oturumun müzakerecileri ise Prof. Dr. Ahmet Güç, Doç. Dr. Hidayet Işık, Dr. Muhammet Tarakçı idi.

Süleyman Sayar, İbn Hazm'ın Birünî gibi insan bilim/sosyal bilim yaklaşımını benimseyen bir dinler tarihçisi olmadığını, kelâm ağırlıklı bir dinler tarihi anlayışını temsil ettiğini dile getirdi. Muhammed Ebu Leyle, tebliğinde İbn Hazm'ın en çok ön plana çıkan yönlerinden birini, onun İncil eleştirisini konu edindi. Ayrıca Ebu Leyle, eşi Nurşif Rifat'ın, İbn Hazm'ın Tevrat eleştirisini konu edinen tebliğini de özet halinde dinleyicilere sundu. Ali Erbaş'ın konuşmasında da açıklandığı gibi, İbn Hazm, Mecusîleri ve Sabiileri ehl-i kitap saymakla beraber dinlerinin Yahudi ve Hristiyanlarınkinden daha fazla bozulduğunu düşünmektedir. Yine İbn Hazm'a göre, İsmailiyye ve Kerrâmiye diye bilinen Müslüman mezhepler Mecusîliğin içinden çıkan Mezdekiyye mezhebinden etkilenererek doğmuşlardır. Bülent Şenay ise Kitâbu'l-Fasl'ın öncelikle bir dinler tarihi kitabı olmadığını, ihya ve irşad eseri olduğunu, İbn Hazm'ın el-Fasl'da Hinduizm hakkında yeterli ve kayda değer bir bilgi vermediğini eleştirel bir üslûpla ifade etti.

Müzakere çerçevesinde Ahmet Güç, İslâm kaynaklarında Hinduizm (Berahime) ve peygamberlik konusunda bazı görüşlerini dile getirdi.

Sempozyumun son oturumu İbn Hazm'ın diğer görüşlerine ayrılmıştı. Bu oturumu Prof. Dr. Hayati Hökelekli yönetti. Bu bölümde sırasıyla Dr. Emin Maşalı "İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Tefsir Metodu", Dr. Abdullah Karahan "İbn Hazm'ın Hadise Bakışı ve Hadisi Kullanma Metodu", Doç. Dr. Mehmet Yalar "İbn Hazm'ın Edebî Kişiliği", Doç. Dr. İsmail Güler "İbn Hazm'ın Dil Teorisi", Dr. Aliye Çınar "İbn Hazm'da Kendini Bilme ve Aşk" isimli tebliğlerini sundular.

Emin Maşalı, İbn Hazm'ın klâsik anlamda bir müfessir olmadığını, bu sahada yazmış olduğu müstakil bir eserinin bulunmadığını belirttikten sonra, İbn Hazm'a göre dilin ilahî bir bildirimle geldiğini ve İbn Hazm'ın "sarfe" nazariyesini benim-

sedîğini ifade etti. Abdullah Karahan, İbn Hazm'a göre delil olma açısından Kur'an ve hadis arasında değer farkı bulunmadığını, bununla beraber İbn Hazm'ın ehl-i hadisten ayrı düşündüğü noktalar olduğunu belirtti. Mehmet Yalar, tebliğinde, İbn Hazm'ın şiir anlayışının din ve ahlâka aykırı unsurlara yer verilmemesini gerektiren bir anlayış olduğuna değindi. Ona göre şiirde gerçekçi olunmalıdır, zira abartılı sanatsal ifadelerin etkili olmayacağı aşikârdır. Yalar, ilgiyle takip edilen konuşmasını, İbn Hazm'ın sevgilisine söylediği şu şiiri okuyarak bitirdi:

İsterdim ki bir bıçakla yarılısın kalbim  
Ve sen içine konulasın, sonra da kapatılsın göğsüm.  
Yerleşesin kalbime böylece, başka yere göçmeyesin  
Tâ ki kıyamet ve haşir gününün sonuna dek  
Yaşayasın onun içinde yaşadıkça ben, öldüğümde ise  
Otururdun kabrin karanlıklarındaki kalbimin ortasında.

Bu bölümün son konuşmacısı Aliye Çınar'dı. İlk olarak “vücut” ve “aşk” kelimelerinin etimolojisi üzerinde duran Çınar, “vücut” kelimesinin batı dünyasındaki “varlık, varoluş” kavramlarından ziyade bulma, ulaşma anlamlarına geldiğini, aşkın ise sarmaşık anlamında “aşeka” kelimesi ile irtibatlı olduğunu ifade etti. Bu bağlamda, Çınar'ın sözlerinde değindiği gibi, eşyanın hakikatine ulaşabilmek için aşk vazgeçilmez bir anahtardır. İbn Hazm akıl, ahlâk ve aşk arasında bir bağlantı kurmaktadır. Akıllı olmayı kulluk bilincinde olma, günahlardan sakınma olarak anlamıştır. Sınırları ihlâl eden bir aşka göz yumulamayacağını düşünmektedir. İbn Hazm adalet ve aşk arasındaki irtibatı ise şöyle değerlendirir: Adalet insanın bu dünyadaki yerini fark etmesi demektir. Aşk da buna eklemleyebiliriz. Çünkü ancak aşk sayesinde insanın, ötekinin aynasında kendini, kendi yerini görebilmesi mümkündür.

Değerlendirme oturumunda Prof. Dr. Süleyman Uludağ, İslâm düşüncesi ve İslâmî ilimler tarihine genel bir bakış yaparak İbn Hazm'ın konumuna kısaca değindi; farklı görüşlere tahammül ve hoşgörünün, kişi ve olaylara çok yönlü bir yaklaşımın gereğine vurgu yaptı.

Prof. Dr. Mehmet Erdoğan'ın İbn Hazm'ı konu alan ve ona hitap şeklinde kalem aldığı şiiri ile Prof. Dr. Mustafa Kara'nın İbn Hazm'ın vefatına tarih düşürdüğü kıt'alar sempozyumun bir güzelliği olarak olarak kaydedilmelidir.

Sonuç olarak denilebilir ki; dinin evrensel olabilmesi için sisteminde hem sâbit, değişmez bir taraf, bir öz hem de değişebilir, dönüşebilir, yoruma açık bir taraf ihtiva etmesi gerekir. Bu yüzden dini tek yoruma indirgeyip, farklı sesleri duymazlıktan gelemeyiz. Gerçekleştirilen bu sempozyum öncelikle bu açıdan bir değer taşımaktadır.

Vefatından 943 yıl sonra yaşadığı bölgeden oldukça uzak bir yerde, Bursa'da, İbn Hazm'ı anmak üzere yapılan bu sempozyum, ülkemizde ilk, dünyada ikinci İbn Hazm Sempozyumu olması dolayısıyla ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir. Sempozyuma yirmi yedi tebliğ, on sekiz müzakere, açılış ve kapanış konuşmalarıyla elliye aşkın bilim insanı katılmıştır.

Benzer programların devamı ve geleneğin yeniden inşasına katkı sağlaması temennisiyle...

### “Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Üzerine

Hüseyin AKYÜZOĞLU\*, Abdussamet BAKKALOĞLU\*\*

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Düzce Belediyesi işbirliğinin güzel bir ürünü olan “Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Düzce'nin Gölyaka ilçesindeki Efteni Termal Otel'de 24-25 Kasım 2007 tarihlerinde gerçekleştirildi. İki gün süren sempozyum açılış töreni, 11 oturumda sunulan tebliğler ve değerlendirme oturumu şeklinde üç aşamada özetlenebilir.

Bilimsel bir özellik taşımasına ve küçük bir ilde gerçekleştirilmesine rağmen katılımcıların ve halkın yoğun ilgisine mazhar olan sempozyum, çok farklı kesimlerin takdirini toplamıştır. Tüm oturumların ilgiyle izlendiği toplantı, daha önce gerçekleştirdiği başarılı sempozyum ve ilmî toplantılara bir yenisini ekleyen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin organizasyonu ve Düzce Belediyesi'nin maddi-manevi katkılarıyla başarılı bir şekilde gerçekleştirilmiştir.

Sempozyumda iki gün boyunca “Bir Son Dönem Osmanlı Âliminin Portresi” alt başlığı çerçevesinde, Düzceli bir âlim olan M. Zâhid Kevserî'nin ilmî kişiliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Başkanlığını Prof. Dr. Abdullah Aydın'ın yürüttüğü Sempozyum Tertip Heyeti'nde, Doç. Dr. H. İbrahim BULUT, Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY, Doç. Dr. Muhammed AYDIN, Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN, Arş. Gör. Dr. Hüseyin AKYÜZOĞLU, Arş. Gör. İrfan İNCE ile Düzce Belediyesi'nden K. Ogün DANIŞ (Düzce Bld. Dış İlişkiler Müdürü) ve Saffet PEHLİVAN (Düzce Bld. Bşk. Yrd.) yer almıştır.

\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Arş. Gör. (Dr.)

\*\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Arş. Gör. (Dr.)

## 24 KASIM CUMARTESİ

Sempozyum ilk gün saygı duruşu ve İstiklal Marşı'nın ardından yine Düzceli bir kâri olan İlhan Tok'un ağzından dinlediğimiz Kur'an-ı Kerim ziyafetiyle başladı. Selim Gökdemir'in kısa sunuşunun ardından Düzce Belediyesi adına belediye başkanı Mehmet Keleş bir konuşma yaparak katılımcılara hoş geldiniz, dedi ve sempozyumun hayırlı-bereketli olması temennisinde bulundu. Böylesi sempozyumları ve kültürel etkinlikleri ve çalışmaları, üniversitelerce geliştirilecek her türlü projeyi desteklemekten zevk duyacaklarını ve bunu kendileri için bir görev saydıklarını ifade etti. Emekli Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı ve aynı zamanda Zâhid Kevserî'nin köylüsü olan İsmail Öner bir konuşma yaparak sempozyumun yapılmasından duydukları mutluluğu belirtti. Mısır Türk İşadamları Derneği Genel Sekreteri gazeteci Metin Turan, Kevserî'nin Mısır'daki kabrinin restorasyonu ile ilgili bilgiler verdi. Düzce Müftüsü Alaaddin Gürpınar'ın konuşmasının ardından İlahiyat Fakültesi adına fakülte dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş bir konuşma yaptı ve sempozyuma yaklaşık dokuz ayda hazırlandıklarını belirterek, hocaların hocası M. Zâhid Kevserî'yi "öğretmenler günü"nde anmayı uygun gördüklerini ifade etti. Medeniyetlerin ilerlemesinin yahut gerilemesinin, ilim adamlarına verilen değerle doğru orantılı olduğunu belirten Prof. Dr. Erbaş, Kevserî'nin uluslararası şöhreti bulunan bir âlim olarak, hakkında sempozyum düzenlenmesini fazlasıyla hak ettiğini vurguladı. Düzce Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Fen Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa Kepez ise tarihi şahsiyetlerin bir hazine gibi ortaya çıkartılmasının çok önemli olduğunu belirterek, Düzce Üniversitesi Kütüphanesi'nin bir bölümünü Kevserî'ye ayıracaklarını ve sempozyum tebliğlerini buraya koyarak öğrencileri bu şahsiyeti daha yakından tanımaya teşvik edeceklerini söyledi. Daha sonra verilen kısa bir aranın ardından oturumlara geçildi. Tebliğlerin sunulduğu birinci oturum ve değerlendirme oturumu tek salonda, diğer 10 oturum ise aynı katta bulunan iki ayrı salonda eşzamanlı olarak gerçekleştirildi.

Başkanlığını Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ'in yaptığı "M. Zâhid Kevserî, Hayatı ve Dönemi" isimli birinci oturumda ilk olarak Arş. Gör. İrfan İNCE, Kevserî'nin fotoğrafları ve tamir edilen kabrinin görüntüleri eşliğinde "Kevserî'nin Hayatı"nı anlattı. 1863 yılında Kafkasya'dan göç ederek Düzce'ye yerleşen ilmiye sınıfından Çerkez bir aileye mensup M. Zâhid Kevserî'nin 1879 yılında doğduğunu belirten İnce, Kevserî'nin ilk eğitimini babasından aldığını, 1893'te gittiği İstanbul'da eğitimini tamamlayarak 1906 yılında Fatih Camii'nde ders vermeye başladığını, 1913'te İstanbul Müderrisliği unvanı aldığını söyledi. 1914'te Kastamonu'da kurulan medreseye tayin edildiğini ve 3 yıl sonra İstanbul'a döndüğünü kaydetti. Kevserî'nin zamanın Şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendinin ders vekili sıfatıyla Beyazıt Medresesi'nde dersler verdikten sonra 1922 yılında Mısır'a göç ettiğini

vurguladı. Kevserî'nin kısa süreli olarak iki defa Şam'da bulunduğunu, ardından tekrar ailesiyle Mısır'a dönerek devlet arşivlerinde çalıştığını belirten İnce, onun 1952 yılında vefat edene kadar aktif bir şekilde ilim dünyasının içerisinde yer aldığını, birçok öğrenci yetiştirdiğini, yayınladığı eserlerle ilim ve fikir çevrelerinde önemli bir etki bıraktığını, irili ufaklı pek çok kitap ve makalenin yanı sıra çok sayıda nadide eserin tahkik ve yayınlanması aracılığıyla ilim dünyasına önemli katkılarda bulunduğunu ifade etti. İnce, Kevserî'nin halen hayatta olan talebelerinden Emin Saraç Hoca Efendi ile yapmış olduğu röportajdan bazı bölümleri de videodan gösterdi.

Prof. Dr. İsmail KARA "İlmiye Sınıfında Zihni Çatallaşma" isimli tebliğinde Osmanlı'daki islahat hareketlerinin ilmiye sınıfı üzerindeki etkilerine değinerek, bu süreci, ilmiye sınıfının yerinden olması/yerinden edilmesi veya sistemi işleten ana unsurlardan biri olmaktan uzaklaş(tırıl)ması süreci olarak niteledi. "Bugün anladığımız manada muhafazakâr ve modernist ulema ayırımının ortaya çıktığı bu zeminde ilmiyenin zihni çatallaşmış, ortadan ikiye bölünmüştür." diyen Kara, bu meselenin nasıl ve niçinini ortaya koydu. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Mısır Aynu'ş-Şems Üniversitesi'nden Prof. Dr. Macide Salah MAHLÛF "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Mısır Dönemi" isimli tebliğini sundu. Mahlûf, Kevserî'nin 1922 senesinde Mısır'a gitmesinden sonraki dönemde yaşadıklarını özetleyerek, Kevserî'nin ilmî şahsiyetinin Mısır'da olgunlaştığını, İslam âleminin fikrî ve içtimaî problemleriyle ilgilenmeye başladığını, akide, tecdit ve islahla ilgili konularda yazılan yazılara reddiyeler yazmaya başladığını, bu reddiyelerde hareket noktasının "Hasta olduğunu kabul etmeyen, tedavisi için çalışmaz." düsturu olduğunu belirtti. Kevserî'nin el-Ezher Üniversitesi'nde İslamî ilimlerin yanında fen ilimlerinin de okutulması gerektiğini vurguladığına işaret etti. Mahlûf, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'den önemli âlimlerin göç etmek zorunda kaldığını, bunlardan ikisinin Mustafa Sabri Efendi ile M. Zâhid Kevserî olduğunu ifade etti. Mısır'ın en önde gelen ilim adamlarının dahi el-Ezher'in yakınında ikamet eden Kevserî'den ilim talep ettiklerinin altını çizen Mahlûf "Bu, Kevserî'nin ne kadar önemli bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır" dedi. Mahlûf, Kevserî'nin el yazmalarına karşı büyük ilgi göstererek nice eserleri gün yüzüne çıkardığını, araştırmacı kişiliğiyle, güçlü kalemiyle kısa sürede Mısır'da zirveye oturduğunu vurguladı. Çok sayıda âlim yetiştiren Kevserî'nin temel amacının İslam'ı zenginleştirmek ve doğru anlaşılmasını sağlamak olduğunu kaydeden Mahlûf "İlâhî prensiplerden hiçbir zaman taviz vermedi. İslam'ın özünden uzaklaşılması onu her zaman üzümüştür. Müsteşriklerin iddialarına cevap veren makaleler yazdı. Sömürgeci kurtulmaları için İslam ülkelerine çağrılarda bulundu. Mısırlılar olarak

Kevserî ile onur duymaktayız. Bir Türk olmasına rağmen Arapça eserler yazması, onun İslam dünyasında tanınmasını sağladı” diye konuştu. Tebliğ, Dr. Suat MERTOĞLU (İSAM) tarafından müzakere edildi.

İlk oturumun “M. Zâhid el-Kevserî’nin Görüş ve Eserlerine Genel Bir Bakış” isimli son tebliğini Cezayir Algries Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ammar CÎDEL sundu ve Kevserî’nin eserleri ve görüşleri hakkında bilgi verdi. Cîdel, Kevserî’nin hadisten kelama, fıkhıtan tarihe, tasavvuftan akaide kadar çok geniş bir yelpazede yaklaşık 100 eser ortaya koyduğunu, eserlerinin değerinin günümüzde daha iyi anlaşıldığını söyledi. Kevserî’nin özellikle bidatlerle mücadele konusunda çok çaba sarf ettiğini kaydeden Cîdel, Kevserî’nin tek başına bir enstitü gibi olduğunu vurguladı. Kevserî’nin eserlerinin büyük kısmının günümüze ulaştığını ancak bir kısmının kayıp olduğunun altını çizen Cîdel “Hayatının son yıllarında büyük maddi sıkıntılar çekti. Çaresiz kalınca her şeyden çok sevdiği kitaplarını satmaya başladı. O kadar onurluydu ki, öğrencilerinin yardım taleplerini geri çeviriyordu” dedi. Tebliğ, Prof. Dr. M. Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun öğleden sonra başlayan ikinci oturumunu Sakarya İlahiyat Fakültesi’nden Prof. Dr. Veli ULUTÜRK yönetti. “M. Zâhid Kevserî, Eserleri ve İlmî Kişiliği” isimli bu oturumda “Kevserî’nin Gazete ve Dergilerdeki İlmî Tartışma Yazıları ve Basılmamış Makaleleri” isimli tebliği sempozyuma Ürdün’den katılan Araştırmacı İyad Ahmed Salem el-GÜÇ (KOÇ) sundu. el-Güç tebliğinde, Kevserî’nin 1929–1952 yılları arasında çeşitli gazete ve dergilerde yayınladığı ilmî tartışma yazılarını ve makalelerini tanıttı. Bu dönemde Mecelletü’l-İslam, Mecelletü’ş-Şarki’l-Arabî, Mecelletü Hedy’l-İslam, Mecelletü’n-Nezîr, Mecelletü’l-Müslim gibi dergilerde yazılar kaleme aldığını söyledi. Kevserî’ni bu yazılarında Fıkıh ve Usûlü, Kur’an ilimleri ve Tefsir, Hadis ilimleri, Kelam, İslam Tarihi, İsrâ-Miraç, Hicret gibi dini ve sosyal konulara yer verdiğini belirtti. Bu makalelerinde takip ettiği metodu ortaya koyan el-Güç, İstanbul’da çok önemli görevlerde bulunan Kevserî’nin Mısır’a gittiğinde gizli bir hazine olduğunu kimsenin bilmediğini ancak kısa sürede keşfedildiğinin ifade ederek “Kevserî’nin yazıları incelendiğinde, sözlerinin kısaltılmadığı ve özetlenemediği dikkati çeker. Kullandığı terimler son derece yerli yerindedir. Her kelimeyi özenle seçmiştir. Yazılarında cevap verdiği kişilerin isimlerini zikretmez. Ona göre fikirler ve konular önemlidir, kişiler değil. Terbiye, insaf ve istikamet sahibidir. Allah’ı seveni seviyor, sevmeyeni sevmiyordu. Kalemi, değerli bir âlime cevap verirken yumuşarken, insafı olmayanlara cevap verirken keskinleşirdi. Mecelletü’l-İslam’da yazıları yayınlanırken dergi ilk günden tükenirdi. Hem aklî, hem de naklî bilimlerde imamı. Öyle usta bir Arapça kulla-

nıyordu ki, çoğu insan onun Türk olduğunu anlayamazdı.” diye konuştu. Tebliğ, Doç. Dr. Şükrü ÖZEN (İSAM) tarafından müzakere edildi.

“İmam Kevserî: Hocaları ve Talebeleri” isimli ikinci tebliği, Suudi Arabistan’dan Muhammed er-REŞİD sundu. Muhammed er-Reşid bu tebliğinde, Kevserî’nin hocaları, rivayetteki metodu, Kevserî’nin verdiği icazetler, isnada verdiği önem ve talebeleri gibi konular üzerinde durdu. Muhammed er-Reşid, salonda alkışlanan şu teklifte bulundu: “Ya bize Türkçe öğretin ya da Kevserî gibi önemli âlimlerinizin eserlerini Arapçaya çevirin! İlim adamlarımızı Arap dünyasına ve dünyaya tanıttın ki, kaybolup gitmesinler.” Muhammed er-Reşid, Türkiye’deki bir üniversiteye Zâhid el-Kevserî adının verilmesi ya da önemli üniversitelerden birinde Zâhid el-Kevserî Kürsüsü kurulması gerektiğini belirterek konuşmasını tamamladı. Tebliğ, Arş. Gör. İrfan İNCE (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Eşzamanlı olarak ikinci oturumla aynı anda başlayan “M. Zâhid Kevserî ve İlişkiler Ağ” adlı üçüncü oturumun başkanlığını Ankara Üniversitesi’nden Doç. Dr. Bünyamin ERUL yaptı. Bu oturumun İngiltere Exeter Üniversitesi’nden Saud Saleh as-SARHAN’a ait “1358–1371 Tarihleri Arasında Kevserî’nin, Allame Muhammed Yusuf el-Bennûrî’ye Yazdığı Mektupların Sunum ve Değerlendirmesi” isimli ilk tebliğini, onun adına, Sakarya Üniversitesi’nden Yrd. Doç. Dr. Abdullah Özcan okudu. Tebliğde Kevserî’nin 13 yıllık bu zaman dilimi içerisinde el-Bennûrî’ye 45 tane mektup gönderdiği, bu mektuplardaki bilgilerin Kevserî’nin ilmî ve şahsî hayatı hakkında önemli ipuçları verdiği belirtildi. Bu mektuplarda Kevserî’nin Kahire’de oturduğu evler, onun bir evden diğerine taşınması, kendisinin ve eşinin hastalıklarıyla ilgili bilgilerin bulunduğu ifade edildi. Bu mektuplarda ayrıca Kevserî’nin izzet-i nefsi, hayâsı, sabrı, tevazuu ve cömertliği ile ilgili bilgilerin yanı sıra, ilme olan düşkünlüğü, ilim adamlarıyla sevgi ve saygı çerçevesinde tesis ettiği ilişkilerin de görülebileceği dile getirildi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Daha sonra Pakistan Karaçi Üniversitesi’nden Muhammed Abdüşşehid en-NUMANÎ “Kevserî’nin Hint Alt kıtası ve Pakistan Âlimleriyle İlişkisi” isimli tebliğini sundu. En-Numanî bu tebliğinde, Kevserî’nin Hint Alt kıtası ve Pakistan âlimleriyle ilişkisini ele aldı. Kevserî’nin Ali el-Muttakî, Ebu’l-Hasan el-Kebîr, Muhammed b. Tahir gibi Hindistanlı âlimlerden istifade ettiğini ve onları da farklı şekillerde etkilediğini, Kevserî’nin kendi muasırı olan bazı âlimlerin kitaplarına övgüleri bulunduğu gibi, Hint âlimlerinin de Kevserî ile ilgili takdîrîkâr ifadelerinin bulunduğunu belirtti. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Haluk SONGUR (Süleyman Demirel Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Saat 16.00'da başlayan “**M. Zâhid Kevserî ve Kur'an İlimleri**” isimli dördüncü oturumu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER yönetti. Bu oturumun ilk tebliğini Prof. Dr. Muhammed Salim Muhammed EBÛÂSÎ (Katar Üniversitesi) sundu. “**Kevserî'nin Eserleri Bağlamında Kur'an-ı Kerim: Kur'an İlimleri ve Kur'an Tarihi**” isimli tebliğinde Ebûâsî, Kevserî'nin eserlerinden istifade ederek onun Kur'an ilimleri tasavvurunu, Kur'an tarihi ve Kur'an'ın yazılması, el-Ehrufu's-Seb'a ve Kıraatler konularındaki görüşlerini ortaya koydu. Tebliğ, Prof. Dr. Davut AYDÜZ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**M. Zâhid Kevserî'ye Göre Hz. İsa'nın Vefatı, Ref'i ve Nüzülü İle İlgili Ayetlerin Yorumu**” isimli ikinci tebliği Doç. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) sundu. Aydın tebliğinde, Kevserî'nin Hz. İsa'nın ref, nüzul ve vefatı ile ilgili konuları incelemek için telif ettiği “Nazra âbire fi mezâimi men yünkuru nüzûle İsa Aleyhisselam kable'l-âhire” (İsa Aleyhisselam'ın Nüzûlünü İnkâr Edenlerin İddialarına Seri Bir Bakış) adlı eserini esas alarak, bahsi geçen meselelere yaklaşımını, tespit ve değerlendirmelerini ortaya koydu. Tebliğ, Doç. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumda sunulan üçüncü tebliğ, Arş. Gör. Dr. İhsan KAHVECİ (Sakarya Üniversitesi)'nin “**Kevserî'nin Mütevatir Kıraatler-Kur'an İlişkisi Bağlamında Son Arz, Yedi Harf ve Kur'an'ın Cem'i Meselelerine Yaklaşımı ve Bu Yaklaşımın Analizi**” isimli tebliğiydi. Bu tebliğde Kahveci, söz konusu konuları, Kevserî'nin makaleleri çerçevesinde değerlendirip analiz etti. Tebliğ, Dr. Hüseyin AKYÜZOĞLU (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**M. Zâhid Kevserî ve Hadis İlimleri**” isimli beşinci oturum, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) başkanlığında başladı. İlk olarak Muhammed Muhammed AVVÂME (Suudi Arabistan Medine İslam Üniversitesi) “**Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Cerh ve Ta'dildeki Metodu**” isimli tebliğini sundu. Avvâme tebliğinde, Kevserî'nin cerh ve ta'dildeki metodunun doğruluğunu yedi bölümde anlattıktan sonra, Kevserî'nin bu konuda yazdığı “Te'nîbu'l-Hatîb” isimli eseri ile Abdurrahman el-Muallimî'nin Kevserî'nin bu kitabına yazdığı “et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbi'l-Hatîb mine'l-Ebâtîl” isimli reddiyesini ele alarak Kevserî'yi desteklediğini belirtti. Tebliğinin sonunda Kevserî'nin bütün eserlerinin basılması ve kayıp eserlerinin ortaya çıkarılmasını tavsiye ederek, Mustafa Sabri Efendi ile ilgili bir sempozyum düzenlenmesini teklif etti. Tebliğ, Doç. Dr. Mehmet EREN (Selçuk Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**Kevserî'nin Sünnet Hakkındaki Çalışmaları –Sunum ve Değerlendirme-**” isimli ikinci tebliğin sahibi Dr. Ebubekir KÂFÎ (Cezayir Emir Abdulkadir İslami

İlimler Üniversitesi) ise Kevserî'nin sünnet ve rivayete; rical, cerh-ta'dil, sünnetin anlaşılması konularında yazılan kitaplara verdiği önemi; sünneti müdafaa ve müsteşriklerin iddialarına reddiye yazma, sünnete ait bazı kaide ve usullerin yazılması ve telifi konusundaki gayretlerini anlattı. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Erdinç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Dr. Muammer SARIKAYA (Erciyes Üniversitesi) ise “**Kevserî'nin Lahn Anlayışı ve İmamları Tenkitten Lahnin Bir Araç Olarak Kullanımı**” isimli tebliğini “Kevserî'nin direkt olarak lahn ile ilgili görüşleri bulunmamaktadır. Ancak Kevserî hayatta iken Hatîb Bağdâdî'nin Tarihu Bağdâd adlı eserinin 13 cildi neşredilir. Kitapta Ebu Hanife hakkında haksız eleştiriler bulunduğu hükmeden Kevserî, özellikle Ebu Hanife'nin dil hatalarıyla ilgili rivayet üzerine, rivayeti senet ve metin tenkidine tabi tutarak, rivayetin asılsızlığını ortaya koyar. Ne var ki Kevserî bununla yetinmez ve aynı kabilden diğer imamla hakkındaki rivayetleri sıralar. Bunu yapmaktaki amacı diğer üç mezhep imamına saldırmak, dillerinin zayıflığını ortaya koymak değildir. Amacı Ebu Hanife'ye nispet edilen bir tek dil hatasının teşhir edilmesinin önüne geçmek, bu nedenle Ebu Hanife'ye saldırılmasını engellemektir. Kevserî'nin diğer imamlarla, bazı fikhî meseleler dışında bir problemi yoktur. Onların hadisçiliği, müçtehitlikleri, fıkıh imamı oluşlarıyla ilgili en küçük bir eleştirisi bulunmamaktadır. Ancak Kevserî'nin sözleri çarpıtılarak, bağlamından kopartılarak, zaman zaman da eserleri tahrif edilerek diğer imamlara saldırdığı, onları eleştirdiği iddia edilmiştir. El-Muallimî ve el-Ğumârî, Kevserî hakkında çoğu zaman ilmi olmayan mütalaalarla, ağza alınamayacak kadar çirkin hakaret ve küfürleri sıralayarak iğrenç bir karalama hareketinin öncüsü olmuşlardır. Bu kampanyanın temel saldırı alanlarından birisini de dil hataları oluşturmaktadır.” şeklinde özetledi ve Kevserî'nin lahn anlayışını ortaya koydu. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİLEN (Dicle Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

## 25 KASIM PAZAR

Sempozyumun ikinci gününde “**M. Zâhid Kevserî ve Fıkıh**” isimli altıncı oturum Prof. Dr. Faruk BEŞER (Sakarya Üniversitesi) başkanlığında saat 09.00'da başladı. Bu oturumdaki ilk tebliği Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ (Atatürk Üniversitesi) sundu. Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ “**M. Z. Kevserî'nin 'En-Nüketu't-Tarife' İsimli Eseri ve Uygulamalı Fıkıh Usulü Açısından Önemi**” adlı tebliğinde ele aldığı konuyu “M. Z. Kevserî, en-Nüketu't-Tarife isimli eserini, meşhur müçtehit ve muhaddis İbn Ebi Şeybe'nin el-Musannef isimli eserinde Ebu Hanife'nin fikhî 125 ana konuda sahih hadislere muhalefet ettiğine dair iddialarına cevaben hazırlamıştır. Kevserî bu kitabında ağırlıklı olarak, Ebu Hanife'nin üstün hadis bilgisi ve Hanefî içtihat sistematüğünde hadislerle ilgili olarak konulan kriterlerin diğer müçtehitlerce iyi anlaşılmadığı gibi hususlara temas etmiştir. Kitap bu çerçevede,

Hanefî fıkıh usulüne dair teorik kaidelerin uygulamasıyla ilgili olarak da, klasik kaynaklardaki birikimi sistematik olarak aktarıp değerlendirmesi açısından, aynı zamanda özgün bir uygulamalı fıkıh usulü çalışması mahiyetindedir.” şeklinde özetledikten sonra, Kevserî'nin “En-Nüketü't-tarîfe” Kitabındaki Metodunu ve bu metodun uygulamalı fıkıh usulü açısından önemini ortaya koydu. Tebliğ, Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (Marmara Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Daha sonra Dr. Muhammed el-MUSLİH (Fas Muhammed el-Evvel Üniversitesi)'in “Kevserî'ye Göre Güncel Fıkıhî Hükümlerde Takip Edilmesi Gereken Bazı Esaslar” şeklinde tercüme edilebilecek tebliğini sundu. el-Muslih tebliğinde, günümüzde çok hızlı değişen dünyanın sorunlarına çözüm aranırken “Makâsîd” ve “maslahat” prensiplerinin belli kriterler çerçevesinde meselelere tatbik edilmesinin gerektiğini ifade etti ve “el-ictihâd et-tenzîli” olarak isimlendirdiği bu hususun Kevserî'deki yansımalarına yer verdi. Bu cümleden olmak üzere Kevserî'nin, hükümlerin ortaya çıkış sürecini çevreleyen şartlara dikkat çeken tavrı yanında gerek geçmiş dönem ve gerekse yaşadığı dönem âlimlerinden bu hususları göz önünde bulundurmayanların yanlışlarını ortaya koyduğuna vurgu yaptı. Tebliğ, Dr. Ali İhsan PALA (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Üçüncü tebliği Dr. Pehlul DÜZENLİ (Laleli Camii İmam-Hatibi) sundu. “Al-lâme Muhammed Zâhid El-Kevserî'nin Fetvâ Usul Anlayışı” isimli tebliğinde Düzenli: “Kevserî ictihad, taklit, örf ve maslahat konularında genel olarak klasik düşünceyi tekrarlamış; farklı olarak ise Sahâbe, Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn görüşleri ile cumhur görüşünü ön plana çıkarıp, bunların dışında kalan görüşleri şaz olarak nitelendirmiş, bunlara dayalı fetvâ vermeyi caiz görmemiştir. Ayrıca fetvâların sosyal, kültürel ve siyasi sonuçları üzerinde fazlaca durarak, verilen fetvâların kaynaklara uygunluğunun yanında, toplumsal ve siyasal sonuçlarının da dikkate alınmasını ısrarla vurgulamıştır. Başta İbn Teymiyye olmak üzere, döneminde ön plana çıkan kimi şahsiyetler üzerinde sert tenkitlerde bulunmuş, değerlendirmelerinde bu şahsiyetlerin kişilikleri yanında eserlerinin de kıymet-i ilmiyyesi üzerinde durmuş, yazdıkları eserler ve verdikleri fetvâların sosyal, kültürel ve siyasal sonuçlarına dikkat çekmiştir” diyerek özetlediği tebliğinde Kevserî'ye kadar fetvâ usulüne kısaca temas ederek Kevserî'nin eserlerinde fetvâ usulüyle ilgili konuları ictihad, taklit ve fetvada ehliyet problemi olmak üzere üç ana bölümde değerlendirdi. Tebliğ, Dr. Abdussamet BAKKALOĞLU (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun yedinci ve sekizinci oturumları öncesinde Düzce Milletvekili Prof. Dr. Celal Erbay ve Düzce valisi Ercan Topaca birer konuşma yaparak, sempozyum ve Kevserî ile ilgili sitayişlerini ifade ettiler.

Sempozyumun “M. Zâhid Kevserî ve Mezhep Merkezli Fıkıhî Tartışmalar” isimli yedinci oturumunu Prof. Dr. İsmail KARA (Marmara Üniversitesi) yönetti. Bu oturumun ilk tebliğini Doç. Dr. Ayhan TEKİNEŞ (Sakarya Üniversitesi) sundu. Tekineş “Zâhid el-Kevserî'nin Ebû Hanife ile İlgili Polemiklerinin Tahlili” isimli tebliğinde “Kevserî'nin eleştirilerinde usûle dayalı eleştirinin önemi ve gücü ortaya çıkmaktadır. Yalnızca fıkıh usulü değil ayrıca hadis usulünün temel ilkelerinin isnad ve metin tenkidinde nasıl başarıyla uygulandığının en güzel örneklerini ortaya koymuştur. Kevserî'nin eleştirilerinde bütünlük ve tutarlılık arayışı, onun metodunun en önemli hususiyetlerindedir. Kevserî eleştirdiği metinleri üslup, bilgi, yazı şekli ve ihtiva ettiği fikirler açısından eleştirmiştir. Yazarın psikolojisini ve fikirlerini tahlil ederek, metinden hareketle yazara ulaşmış; böylece metne daha iyi nüfuz edebilmenin yolunu açmıştır. Eleştirilerinde bilinen ve kolay öğrenilecek hususların tekrarına girmemiştir. Tarih boyunca tekrarlanan eleştirilerin önemli yerlerini veciz bir üslupla beyan etmiştir. Kısa fakat etkili bir üst dil kullanmıştır. Bu sebeple onun eleştirilerinden her dönemde eleştiri örneği olarak yararlanmak mümkündür. Ebû Hanife hakkındaki menfi propagandanın sebep olabileceği sonuçları dikkate alarak, Ebû Hanife'yi dinî bir vecde savunmuştur. Geleneği, geleneğin dil ve üslubunu muhafaza ederek, geleneğin usulü ile savunmuştur. Geleneğimizde zaten var olan eleştiri üstatlarının olumlu yönlerini, kendi tenkit usulünün inşasında birleştirmiştir” diyerek konu hakkındaki değerlendirmelerini ortaya koydu. Tebliğ, Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“Kevserî'nin Sünnî Fıkıh Mezheplerini Savunma Çabaları” isimli diğer tebliği ise Yrd. Doç. Dr. Salah M. S. EBU'L-HÂC (Ürdün Belkâ Üniversitesi) sundu. Ebu'l-Hâc, Kevserî'nin sünnî fıkıh mezheplerini savunma çabalarını anlattığı tebliğinde, Kevserî'nin genel olarak fıkıhî mezhepleri özel olarak Hanefî mezhebini savunduğunu, kıymetli mahtut eserlerin tahkik ve neşrine önem verdiğini, şüpheleri gidermek için Ehl-i Sünnet mezheplerini aklî ve naklî delillerle desteklediğini, Müslümanları fıkıhî mezheplere sarılmaya davet ettiğini anlattı. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Seyit BAHÇIVAN (Selçuk Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumun son tebliği Doç. Dr. H. Mehmet GÜNAY'ın (Sakarya Üniversitesi) “Ebu Hanife ve Hanefî Mezhebi Bağlamında Kevserî-Cüveynî Polemiği” isimli tebliğiydi. Günay tebliğini: “Bu bildiride, ünlü Şafîî âlimi ve Eş'ari kelamcısı İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî ile Kevserî arasında eserleri aracılığıyla sürdürülen ve ana eksenini Ebu Hanife ile mezhebine yönelik söz, iddia ve eleştirilerin teşkil ettiği fıkıhî tartışmalar ele alınmıştır. Bildirinin temel malzemesini Cüveynî'ye nispet edilen *Muğşû'l-halk* ve buna reddiye niteliğinde yazılan Kevserî'nin *Ihkâkü'l-hakk* adlı eserleri oluşturmaktadır. Konu mümkün mertebe

tarihi bir perspektifle sunulmaya çalışılmış, bu çerçevede önce *Muğisü'l-halk*'ın içeriği ve üslubu hakkında bilgi vermenin yanında bu eserin Cüveynî'ye aidiyeti, tarihi ve teorik arka planı, nasıl bir ortamda ve hangi şartların baskısıyla yazılmış olabileceği, eserin kendisine ve gündeme getirdiği meselelere yönelik tepkiler ve bu bağlamda fıkıh tarihi içinde oluşan literatür gibi konular, aralarında bağlantılar kurularak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tüm bu konularda Kevserî'nin bakış açısını ve katkısını da tebellür ettirici bir yöntem izlenmiştir.” şeklinde özetledi. Daha sonra Günay, bu bağlamda Kevserî'nin *İhkâkü'l-hakk*'ını değerlendirerek Kevserî'nin eseri niçin yazdığı, hangi meseleleri öne çıkardığı, eserde takip ettiği üslup ve yöntem, kullandığı kaynak ve literatür gibi daha çok Kevserî'nin ilmi kişiliğinin ipuçlarını açığa çıkaracak noktalar üzerinde yoğunlaştığını belirtti. Bu arada Kevserî'nin temel polemik konularına nasıl cevaplar verdiği de yeri geldikçe örnekler üzerinde gösterildi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**M. Zâhid Kevserî ve Kelam**” isimli sekizinci oturum, Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi) başkanlığında saat: 11.00'da başladı. İlk tebliğ Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Cumhuriyet Üniversitesi) tarafından sunuldu. “**Kevserî'nin Ta'lik Yöntemine Bir Bakış: Cüveynî'nin el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Adlı Eseri Örneği**” isimli tebliğinde Altıntaş, Kevserî'nin ilmî derinliğini ve meselelere vukûfiyet sahibi olduğunu *ta'likât* türü çalışmalarından da çıkarabileceğimizi bu tür çalışmalardan birinin de ünlü Eş'arî mütekellimi İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserine yazdığı *ta'lik* olduğunu söyledi. Geleneğimize özgü bir tür olarak ortaya çıkan, herhangi bir eseri bütün yönleriyle ikmâl etme anlamına da gelen Kevserî'nin Ta'likât'ında; hem açıklama ve hem de tenkidin birlikte yer aldığını belirterek “Geleneğimizin hem hâfızı ve hem de muhâfızı olarak değerlendirdiğimiz Kevserî, ne Müslümanların sorunlarına kayıtsız kalacak şekilde körü körüne geleneğe sığınmış ve ne de tamamen bir medeniyet imhâsının adını, din anlayışlarında yenilik koyanların câzibesine kapılmıştır. O, gelenekten yana bir tutum sergilemekle birlikte tutarlı ve kalıcı olan yeniliklere de daima açık olmuştur. Ona göre, *faydalı olan yenilik, evrenin sırlarından yeni bilgiler elde ederek onu hayatın ihtiyaçları için kullanmak, ahlakî bozulma ve dinî sarsıntıların sebeplerini gidermek suretiyle, toplumun işlerini ıslah etmektir.* İslam toplumlarının konumunu yükseltecek ve diğer milletlere muhtaç olmaktan kurtaracak şey, böyle bir bakış açısıdır. Günümüzde İslamî ilimlerin metodolojisinin tartışıldığı dönemde, onun izlediği yöntemin ufuk açıcı ve öğretici olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz” değerlendirmesinde bulundu. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

“**Kevserî'ye Göre İtikadî Konularda Haber-i Vâhidin Hücciyeti Meselesi**” isimli tebliği sunan Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Üniversitesi) Haber-i vâhidlerin genelde kesinlik değil, zan ifade ettiği kabul edildiğinden bu tür haberlerin inanç konularının ispatında kullanılmayacağı varsayıldığını, bu konudaki prensibin *'Mütevâtir haber ilim ifade eder, haber-i vâhid ilim değil, ameli gerektirir'* şeklinde formüle edildiğini, Kevserî, Mısır'da Hz. İsa'nın nüzulü konusunda yaşanan bir tartışma vesilesiyle kaleme aldığı *Nazra âbira* adlı eserinde meseleyi sahil bir haber-i vahidin kalpte bir kanaat oluşturması ve kalbin mutma-in olup haberin gereğine bağlanması çerçevesinde ele aldığını ifade etti. Daha sonra: “Buna göre haber-i vahidin ilim ifade etmeyip, sadece ameli gerektirmesi önemli değildir. Önemli olan onun kalpte bir itikat oluşturmasıdır. Zaten itikat da neticede kalbin bir amelidir. Dolayısıyla haber-i vahidin zan ifade etmesi, ya da başka bir ifadeyle kesin bilgi vermemesi, onun vasıtasıyla gelen bilgiye inanmama-yı gerektirmez. Buradan hareketle Kevserî, sahil haber-i vâhidlerin bize itikadi konularda bazen bir kanaat verebileceğini tespit etmekte ve öteden beri başta hadis kaynakları olmak üzere temel İslami eserlerde ahiret, istikbale ait haberler gibi muğayyebata dair rivayetlerin derlenmesini de bu gayeye bağlamaktadır. Diğer taraftan bazı âlimler tarafından karinelerle kuşatılmış haber-i vahidin kesin ilim ifade ettiği de kabul edilmiştir. Bütün bunların da ötesinde haber-i vâhidin mutlak olarak ilim ifade ettiğini kabul eden âlimler bulunduğu dikkate alındığında, haber-i vâhidin itikadi konularda delil olması kuvvet kazanmaktadır. Netice olarak Kevserî, haber-i vâhidin zan ifade ettiğini ve ameli gerektirdiğini kabul etmekle birlikte, bunun itikadi konularda delil olmaya mani teşkil etmeyeceğini, sahil bir haber-i vâhidin itikad oluşturmaya yeterli bir bilgi vereceğini kabul etmektedir” değerlendirmesinde bulundu. Tebliğ, Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Üçüncü tebliğ Dr. Mehmet İLHAN (Dokuz Eylül Üniversitesi) tarafından sunuldu. “**Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin Bazı Kelâmî Görüşleri Hakkında Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tenkidleri**” isimli tebliğinde İlhan, el-Kevserî'nin *Husnû't-Tekâdi fî Sireti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kadî* adlı eserinde, Hindistan'da yetişen önemli âlimlerden Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin hadislerle ilgili çalışmalarını takdirle karşılamakla beraber, Felsefi, Kelâmî ve Tasavvufî bazı fikirlerini “acâib” olarak değerlendirerek tenkit ettiğini, onun içtihatla ilgili görüşlerini de cüretkâr bularak, onun bu hareketleri hakkında bid'atçılık değerlendirmesinde bulunduğunu ifade etti. Ayrıca Kevserî'nin, Dihlevî'nin Hicaz'da bulunduğu süre zarfında bazı olumsuz fikirlerden etkilendiğini, daha önce saf olan inancının orada bulandığını, garip bazı fikirler edindiğini iddia ettiğini belirtti. İlhan, Dihlevî'nin İnşikâk-ı Kamer ve Âlem-i Misâl ile ilgili görüşlerini Kevserî'nin tenkidleri çerçeve-



sinde değerlendirerek sözlerini tamamladı. Tebliğ, Doç. Dr. Said ÖZERVERLI (İSAM) tarafından müzakere edildi.

Prof. Dr. Ali ERBAŞ (Sakarya Üniversitesi)'in başkanlığını yaptığı “**M. Zâhid Kevserî ve Mezhepler Tarihi**” isimli dokuzuncu oturum, Doç. Dr. Mustafa AKÇAY (Sakarya Üniversitesi)'in “**Ebeveyn-i Resûl Tartışmalarında Zâhidü'l-Kevserî'nin Yeri ve Bir Hatanın Düzeltilmesi**” adlı tebliğiyle başladı. Bu tebliğinde Akçay, Hz. Peygamber'in anne-babasının dini durumuyla ilgili Ebu Hanife'nin görüşüne ilişkin Kevserî'nin tespit ve değerlendirmelerini ele aldığını belirterek, Hz. Peygamber'in anne-babasının dini durumuyla ilgili görüşleri sıraladı. Daha sonra Hz. Peygamber'in anne-babası hakkında *el-Fıkhu'l-ekber* nüshalarının birinde geçen “*ve vâlidâ Resûlillahi mâtâ ale'l-küfri / Resûlullah'ın ebeveyni küfür üzere ölmüşlerdir*” şeklindeki beyanın önem arz ettiğini, bu ifadenin farklı şekillerde değerlendirildiğini, Kevserî'nin ise ilmî şüpheciliği, muhakkik, müdakkik bir âlim oluşunun tam da bu noktada tezahür ettiğini ifade ederek “Kevserî, öncelikle *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebu Hanife'ye aidiyetini araştırmış ve eserin Ebu Hanife'ye ait olduğunu tespit etmekle kalmamış; Fıkhu'l-ekber'in iki temel nüshasının bulunduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca Kevserî, bu iki temel nüsha arasında farklılıklar olduğunu özellikle vurgulamıştır. Ayrıca Kevserî bu farklılıkların yazım hatalarından veya metin üzerinde tasarruflarda bulunulmuş olmasından da kaynaklanacağına değinmiş; bu farklı nüshaların bazısında “*Mâtâ ale'l-fitratı/ Ebeveyni fitrat üzere öldüler.*”; bir kısmında “*Mâtâ ale'l-câhiliyye/Ebeveyn câhiliyye üzere öldüler.*”; bazılarında ise “*Mâ mâtâ ale'l-küfri/ Ebeveyni küfür üzere ölmediler.*” şeklinde kayıtlı olduğunu vurgulamış; Ali el-Karî'nin asıl aldığı nüshadaki “*Mâtâ ale'l-küfri/küfür üzere öldüler.*” ifadelerinin yanlışlığını belirtmiştir. Kevserî, Hz. Peygamber'in anne-babasının mümin-muvahhid olmadığını ileri süren Ali el-Karî'yi eleştirmiş; konunun amelî değil, itikadî bir konu olduğunu, bu nitelikte olan bir mesele hakkında zannî delillerle değil, kesin delillere dayanılarak hüküm vermek gerektiğini belirtmiştir. Kevserî, Ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necat olduğu veya en azından küfür üzere ölmedikleri kanaatini benimsemiştir” diyerek tebliğini bitirdi. Tebliğ, Doç. Dr. Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumun ikinci tebliğini Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT (Sakarya Üniversitesi) sundu. “**Muhammed Zâhid Kevserî'ye Göre İslâm Mezhepleri ve Fikir Ayrılıklarının Sebepleri**” isimli tebliğinde Doç. Dr. Bulut, Kevserî'nin ilmî çalışmalarına bakıldığında mezhepler tarihiyle alakalı eserlerin önemli bir yer tuttuğunu, neşrettiği eserlerin İslam Mezhepler Tarihinin ana kaynakları arasında yer aldığını, bu eserlere yazdığı mukaddimelerin ve ayrıca konuyla alakalı kaleme aldığı makalelerin sahanın uzmanlarınca göz ardı edilemeyecek ehemmiyeti haiz olduğunu belirttikten sonra “Kevserî, Asr-ı Saadet döneminden başlayarak Müs-

lûmanlar arasında fikir ayrılıklarının ortaya çıkmasının arka planına ışık tutmaya ve bu ayrılıkların genel olarak sebeplerini izah etmeye çalışır. Bu bağlamda o, art niyetli kimselerin faaliyetleri, ridde savaşlarının olumsuz etkileri, ehil olmayan kimselerin girift konularda konuşmaları, cahiliye anlayışının tamamen yok edilememesi ve farklı kültürlerle karşılaşmalar gibi faktörler üzerinde durur ve bunların mezheplerin ortaya çıkmasındaki rollerini izah eder. İlk dönemlerde ortaya çıkan önemli fikir ayrılıklarının kökeninde bu nevi faktörlerin etkili olduğunu açıklar. O, tarihi süreci de dikkate alarak İslam dünyasındaki ilk fikir ayrılıklarını ve mezheplerin teşekkülünde etkili olan çevre ve düşünceleri genel hatlarıyla izah eder. Ayrıca İslam dünyasında ortaya çıkan ana ekolleri tanıtır ve genel olarak özelliklerinden bahseder. Onun mukaddime ve makalelerinde bolca atıfta bulunduğu mezhepler Haricilik, Şia, Mutezile, Mürcie, Ehl-i Sünnet (Eş'arilik, Maturidilik, Selefilik), Cebriye, Kaderiye ve Bâtıniye şeklinde özetlenebilir” dedi. Kevserî'nin mezhepler ve onların teşekkülünde etkili olan saiklerle ilgilenirken asıl hedefinin, Ehl-i Sünnet anlayışını savunmak, onun doğruluğunu ve İslam'ın özüne uygunluğunu ortaya koymak olduğunu, onun, Sünnî âlimlerin İslam mezhepleriyle yakından ilgilenmelerini, sebep ve süreçleri tahlil etmelerini istediğini, bunu Sünnî anlayışın savunulabilmesi için gerekli gördüğünü belirtti. Tebliğ, Doç. Dr. İbrahim HATİPOĞLU (Uludağ Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Bu oturumun son tebliği “**M. Zâhid Kevserî İle Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Konusundaki Tartışması**” isimli tebliğdi. Tebliğ sahibi Doç. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniversitesi) tebliğini özetlerken: “Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi arasında Kahire'de *kader* konusunda tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışma, Mustafa Sabri Efendi'nin Batı Trakya'da savunmaya başladığı cebr anlayışını daha sonra *Mevkifu'l-beşer tahte sultâni'l-kader* isimli eserinde işlemesiyle ve özgürlükçü kader anlayışlarından dolayı Ehl-i Sünnet kelâmcılarını özellikle Mâtüridî âlimlerini tenkit etmesiyle başlamıştır. Bunun üzerine Zâhid Kevserî, Mustafa Sabri Efendi ile görüşerek görüşlerinin yanlış olduğunu ve bunlardan vazgeçmesi gerektiğini kendisine ifade etmiştir. Fakat Mustafa Sabri Efendi, görüşlerinden vazgeçmek bir yana, tenkitlerini daha da sertleştirmiş, *Mevkifu'l-akl ve'l-ilm* isimli eserinin geniş bir bölümünde Kevserî'yi Mâtüridîlik adı altında Mu'tezilî görüşleri savunmakla eleştirmiştir. Bunun üzerine Kevserî, hem Mustafa Sabri Efendi'ye cevap vermek hem de onun tenkit ettiği Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinin doğruluğunu göstermek amacıyla *el-İstîsâr fi't-tahaddüs ani'l-cebri ve'l-ihiyâr* isimli bir risâle kaleme almıştır” dedi. Daha sonra Aydın, bu tartışmanın nedenlerini ve bu değerli iki âlimin kader konusundaki görüşlerini ve farklı düşündükleri noktaları anlattı: “Her ikisi de Osmanlı âlimlerinden olan Kevserî ve M. Sabri Efendi *kader* meselesi hakkında sonuçsuz bir tartışmaya girmişler ve bir

netice elde edememişlerdir. Çünkü bu tartışma, geçmiş dönemlerde Mâtüridiyye ile Eş'ariyye arasında cereyan eden tartışmanın tekrarından ibarettir. Mustafa Sabri Efendi'nin açık bir *cebr müdafaası* yaptığı ortadadır. *Mevkifu'l-beşer tahte sultânî'l-kader* (Kaderin Boyunduruğu Altındaki İnsan) kitabının ismi bile bunu göstermektedir. Zira o bu kitapta ısrarla insanın hür olmadığı görüşünü savunmaktadır. Hatta Eş'arî âlimlerinin bile Eş'arî'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerini Mustafa Sabri Efendi kadar dirayetle savunamadıklarını söylemek mübalağa olmasa gerektir" değerlendirmesinde bulunarak sözlerini tamamladı. Tebliğ, Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Öğleden sonraki onuncu oturum saat 14.00'da başladı. "**M. Zâhid Kevserî ve İslam Düşüncesi**" isimli oturumu Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (Marmara Üniversitesi) yönetti. Bu oturumun ilk tebliğini Prof. Dr. Dîn MUHAMMED (Katar Üniversitesi) sundu. "**Kevserî'nin İnanca Dair Bidatlere Karşı Mücadele Yöntemi**" şeklinde tercüme edebileceğimiz tebliğinde Muhammed, inanca dair bidatlere karşı Kevserî'nin tutumunu ve bu bidatler karşısında mücadelede takip ettiği metodunu ortaya çıkarmaya çalıştığını, bunu yaparken Kevserî'nin geniş ilmî kültürü ve özellikle de makalelerini esas aldığını belirtti. "Kevserî bu konuda uygun tarihî, tahlilî, tenkitçi, aklî ve filolojik ilmi metotları kullanmıştır. Bunu yaparken de aklî ve naklî ilimlerdeki geniş ilmî kültürünü, mantık ve filoloji ilimlerindeki derin bilgisini, rivayet ve dirayeti birleştirme becerisini göz önüne sermiştir" dedi. Tebliğ, Doç. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

"**Muhammed Zâhid el-Kevserî'ye Göre Sünnet-i Hasene Hadisi Bağlamında Dinde Tecdîd İmkânı, Alanı ve Sınırları**" isimli ikinci tebliği sunan Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Üniversitesi) : "Kevserî'ye göre '*Kim İslâm'da iyi bir çığır açarsa, kendi sevabının yanı sıra, o çığırdan yürüyenlerin sevabı kadar da sevap alır.*' hadisinin ifade ettiği *sünnet-i hasene*, dinin her alanında söz konusu olan bir yeniliği kastetmiyor; hadis 'insanların yararına olan şeylere öncülük etmeye' teşvik ediyor. İyi bir şeye öncülük etmenin ve bu mânâda hayırlı bir çığır açmanın, 'İslâm'ın iyi gördüğü umumî teşrî kapsamına girer. Dolayısıyla, *hayır yollarının çeşitlendirilmesi konusunda bir yenilik*, İslam'da her zaman var olmuştur ve de kıyamete kadar da devam edecektir. Ancak bu hadis, şer'î delillerin sınırlarını aşarak iyi bir şey yapma ya da yenilik adına, hiç kimseye ibadetlerde dilediği gibi tasarrufta bulunma hak ve yetkisi vermez" dedi. Daha sonra dinde tecdîd/yenilik imkânı ve Kevserî'nin bu konudaki görüşlerini anlattıktan sonra "Kevserî, dinde yeniliğe tamamen kapalı değildir. '*Her yüz yılda bir bu ümmetin dinî işlerini yenileyen biri gönderilir.*' hadisine dayanarak, olgusal mânâda yeniliği kabul eder. Ancak, 'var olan bir hüküm ya da uygulamayı tamamen değiştirip yerine yeni bir hüküm

ya da uygulama getirmek' şeklinde değil; 'zamanla meydana gelen özden uzaklaşmaları yeniden aslına döndürmek, ilk aşk ve heyecana, ilk algılamalara dönmek' şeklinde kabul eder" değerlendirmesinde bulunarak tebliğini bitirdi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

"**Muhammed Zâhidü'l-Kevserî ve Tasavvuf**" isimli tebliği sunan Doç. Dr. Ramazan MUSLU (Sakarya Üniversitesi) ise Kevserî'nin tasavvuf ile ilgisini ve bu ilginin düzeyini tespit etmeye çalıştığı tebliğinde "Kevserî, ilmî ve tasavvufî bir muhitte büyümüş ve yetişmiştir. İstanbul'a gidinceye kadar Düzce'de eğitim görmüştür. Babası onu yüksek tahsil için İstanbul'a gönderdiğinde Dârulhadîs'te kalmıştır. Babasının yakın dost ve arkadaşı ve aynı zamanda pîrdaşı olan Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin (ö.1911), Kevserî'nin yetişmesinde önemli bir yeri vardır. Kevserî'nin hem hocası ve hem de tasavvuftaki mürşidi olan bu zât, Gümüşhanevî Tekkesi'nin de ikinci postnişinidir. Kurucusunun ismine izafetle anılan bu dergâh, Ziyâiyye'nin merkez tekkesidir. Kevserî'nin ilmî açıdan en çok etkilendiği ve kendisine model aldığı Alasonyalı Ali Zeynelâbidîn (ö.1917) de Kastamonulu Hasan Hilmi Efendi'nin talebesidir. Kevserî İstanbul'da Mevlevî şeyhi Muhammed Es'ad Dede ve Şâzîlî şeyhi Ahmed b. Mustafa el-Ömerî el-Halebî (ö.1915) gibi tasavvuf ricalinden de feyiz almıştır. 1906'da müderrislik sınavını başarıyla tamamlayan Kevserî, bir süre bu görevde kaldıktan sonra Mısır'a hicret etmiştir. Kevserî'nin Mısır'da ilmî muhitte kalmayı tercih ettiği ve tasavvufî faaliyetlerde bulunmadığı görülür" dedi. Muslu, Kevserî'nin tasavvufî eserleri ile istifade ettiği, görüşlerini benimsediği şeyh ve mutasavvıfları anlattıktan sonra: "Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Kevserî, ilmî ve tasavvufî bir muhitte yetişmekle birlikte, daha çok İslâmî ilimlerdeki derin bilgisi ile tanınmış bir Osmanlı âlimidir. Medrese tahsilinin yanı sıra tasavvufu, bir mürşit rehberliğinde yaşayarak öğrenmiştir. Bu nedenle onun "zülcenâheyn" (çift kanatlı) bir âlim olduğu söylenebilir. Ancak tasavvuf ve tarikat eğitimi almış olmasına rağmen tekke hayatından uzak durması ve sadece ilmî çalışmalara yönelmiş olması da son derece dikkat çekicidir. Onun belki de tarikat mensubu bir âlim olarak tasavvuf sahasına yapmış olduğu en önemli katkı, muhaliflerince tevessül, istigâse ve râbîta gibi konularda tasavvufa karşı yöneltilen eleştirilere saygın bir İslam âlimi olarak cevap vermesi ve eserler yazarak mutasavvıfları desteklemesidir" değerlendirmesinde bulunarak sözlerini tamamladı. Tebliğ, Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

"**M. Zâhid Kevserî ve Tartışmalar**" isimli onbirinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi) yaptı. Bu oturumun ilk tebliğini Yrd. Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi) sundu. "**Zâhid Kevserî-Mustafa Sabri Efendi Karşılaşmasının Anlam ve Önemi**" isimli tebliğinde

Alpyağıl, Çağdaş felsefede “karşılaşma” mefhumunun özel bir anlam ihtiva ettiğini, Gadamer-Derrida, Foucault-Habermas, Searle-Derrida karşılaşmalarının bu durumun birer örneği olduğunu vurguladıktan sonra: “Bizim, bu çalışmada tartışmaya açmak istediğimiz soru, bu türden nitelikli karşılaşmaların İslam düşüncesi için söz konusu edilip edilemeyeceğidir. Tusi-Konevi, Razi-Mevlana, İbn Arabi-İbn Rüş, Eğer bu sorunun olumlu bir yanıtı varsa, daha da özeldir, Kevserî ve Sabri Efendi’nin Mısır’daki karşılaşması bu paralelde değerlendirilebilir mi? Söz konusu karşılaşmanın anlamı nedir ve halen bir önem taşımakta mıdır? (Malum olduğu üzere, Sabri Efendi, *Mevkifu’l-beşer* adlı eseriyle insanın özgürlüğü konusunda itikadi tavrını ortaya koyunca Kevserî, onu bu görüşünden vazgeçirmeye çalışır. Ancak o bu görüşünü değiştirmedigi gibi, *Mevkifu’l-akl* isimli eserde Kevserî’ye cevap verir ve Maturidiye’ye yüklenir. Bunun üzerine Kevserî, *el-Istibsâr*’ı kaleme alır.) Çalışmamızda, bu tartışmanın, insanın özgürleşimi gibi son derece *anlamlı* bir zemin üzerinde cereyan ettiğini, Maturidi ve Eş’ari geleneklerinin sorgulanmasını beraberinde getirdiğini ve Maturidi ve Eş’ari geleneklerinin bir karşılaşması olarak da halen çağdaş okur için *önem* taşımakta olduğunu tespit ediyoruz. Bu durum Sabri Efendi’de bir değişimle neticelenirken, Kevserî’de ise sahip olduğu açıklama modelinin daha da sağlamlaşmasına sebep olmuştur. O dönemde yaşanan siyasal sorunlar ve ardından gelen sürgün yaşamlar da, bu karşılaşmayı önemli kılan ve neticelerinin bugünkü düşünce atmosferine ulaştırılmasını gerekli kılan unsurlardandır” dedi. Tebliğ, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Fas Seyyid Muhammed b. Abdullah Üniversitesi’nden Prof. Dr. Abdurrezzak OURKIA (Vurkiyye) “**Kevserî ve Çağındaki Zahirî Eğilimlere Karşı Konumu**” isimli tebliğini sundu. Vurkiyye tebliğinde, öncelikle Zahirî eğilimlerin tarifini, ortaya çıkışını ve gelişimini, özellikle Kevserî’nin yaşadığı asırda İslamî ilimlere ve toplumlara tesirini anlattı. Ardından Kevserî’nin bu zahirî eğilimlere karşı konumunu istidlal metodu, inanç hükümleri ve fikhî hükümler çerçevesinde ele aldıktan sonra, Kevserî’nin dinin maksatlarını çok iyi bilen, hüküm çıkarma yollarını ilmi ve dikkatli bir şekilde uygulayan bir âlim olarak tebarüz ettiğini ve zahirî eğilimlere karşı Ehl-i Sünnet inancını ve fikhını, hüküm çıkarmada Ehl-i Sünnet’in takip ettiği metodu savunduğunu; ifrat ve tefritten uzak adalet ve orta yolun temsilcisi olan Ehl-i Sünnet’e uymanın gerekliliğine işaret ettiğini vurguladı. Tebliğ, Doç. Dr. Muharrem KILIÇ (Sakarya Üniversitesi) tarafından müzakere edildi.

Sempozyumun son tebliğini Prof. Dr. Tefik b. Ahmed el-ĞALBAZÜRÎ (Fas Karavîn Üniversitesi) sundu. “**Kevserî ve Muâsırı Hafız Ahmed b. es-Sıddık el-Ğumârî el-Mağribî Arasındaki İlmî Tartışmalar**” isimli tebliğinde el-Ğalbazürî,

aralarında dostluk ve sevgi bulunmasına rağmen aynı dönemde yaşayan bu iki âlim arasında yaşanan ilmi tartışmaları anlattı. Bu iki âlimin bazı konularda ortak düşüncelerine rağmen, inanç konularından esmâ ve sıfat konusunda (ki bu konuda Ğumârî’nin selefi, Kevserî’nin ise Maturidî olduğunu); fikhî meselelerde ise Kevserî’nin mezhebe bağlı, Ğumârî’nin ise mezhepsiz hareket ettiğini söyledi. el-Ğalbazürî, Kevserî’nin ilmi tartışma metotları çerçevesinde konuyu ele almasını değerlendirdi. Tebliğ, Dr. Süleyman AYDIN tarafından müzakere edildi.

Kısa bir aranın ardından “**Değerlendirme ve Kapanış**” oturumuna geçildi. Bu oturumu Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ali Erbaş yönetti. Prof. Dr. Erbaş bu oturumda ilk sözü, Kevserî’nin hemşerisi ve talebesi Dr. Muzaffer Özcanoglu’na verdi. Dr. Özcanoglu, Kevserî’nin gerçek soyadının “Güsar” olduğunu, dedelerinin Kafkasya’nın şu andaki “Kevasia” köyünden olduğunu söyledi. Kevserî’nin babasının adıyla anılan “Hacı Hasan Köyü’nün adının “Çalıcuma” olarak değiştirilmesinin bir talihsizlik olduğunu vurgulayan Muzaffer Özcanoglu, köyün adının ya yeniden Hacı Hasan ya da Kevserî Köyü olarak değiştirilmesini teklif etti. Ayrıca Kevserî ile Düzce’de ve Mısır’da yaşadıkları bazı hatıraları anekdotlar halinde anlattı.

Yurtdışından gelen misafirler adına söz alan Cezayir Algriens Üniversitesi’nden Prof. Dr. Ammar Cidel, Kevserî adına Türkiye’de ve farklı ülkelerde bölümler kurulmasını, Türkiye’nin bu tür çalışmalarda öncülük yapmasını istediklerini belirterek “Biz kendimizi burada yabancı olarak görmüyoruz. Biz kendimizi sizden biri olarak hissediyoruz. Siz de kendinizi bizden hissedin. Yabancı değiliz, sizin gibiyiz” şeklinde bir ifade kullanması salonda sevinçle karşılanarak alkışlandı.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. Bünyamin Erul ise 9–10 Aralık 1995 tarihinde Düzce’de düzenlenen ilk sempozyuma katıldığını hatırlatarak o tarihte sunulan tebliğlerin kitap haline getirildiğini kaydetti. Doç. Dr. Bünyamin Erul, bu sempozyumun başarılı olduğunu fakat sadece sempozyumla kalmayıp ileride daha güzel faaliyetlerde bulunulması gerektiğini belirtti ve yapılması gerekenlerle ilgili tekliflerini “Sempozyum tebliğleri mutlaka hem kitap haline getirilmeli hem de internette yayınlanmalı, Kevserî’nin adına profesyonel bir internet sitesi kurulmalı ve her türlü bilgi toplanmalı, üniversitelerde yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmalı, kitaplarını satması pahasına kimseden yardım talep etmeyen bir âlimin kitapları mutlaka günümüz dillerine çevrilmeli ve basılmalı; Kevserî’nin Düzce, İstanbul, Kastamonu, Mısır, Suriye yılları üzerine ayrı ayrı çalışmalar yapılmalıdır. Onun İstanbul’da bulunduğu dönemde yazmış olduğu kitaplar varsa, bunların günümüze ulaşmaması üzüntü vericidir. Kayıp yazma eserleri araştırılıp bulunmalı, Düzce’dekine benzer Mısır’da, Pakistan’da, Ürdün’de, Suriye’de sempozyumlar düzenlenmeli, Düzce’de bir “Kevserî Kültür Evi”

inşa edilerek burada günümüze ulaşan eserleri, fotoğrafları, hakkında yazılanlar sergilenmeli; Düzce'nin işlek bir caddesine veya parkına Kevserî'nin adı verilmeli" şeklinde sıraladı. Ayrıca sempozyum sürecinde Kevserî'nin doğduğu köye bir gezi tertip edilseydi çok makbule geçecekti temennisinde bulundu. Son olarak "Düzceliler Kevserî'yi duyunca önce hayret etti, sonra sevdi, sonra da iftihar etti. Yeni Kevserî'lerin yetişmesi için yoğun çaba sarf etmeliyiz" değerlendirmesinde bulunarak sözlerini tamamladı.

Sempozyumun Tertip Heyeti başkanı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Abdullah Aydınlı da, Kevserî ile ilgili sempozyumu ilan ettiklerinde, özellikle yurtdışından onlarca tebliğ talebi gelince şaşırıldıklarını, eleme yaparken çok zorlandıklarını ifade etti. Aydınlı "O öyle bir âlim ki, vefatından 55 yıl sonra, Fas'tan Pakistan'a İngiltere'den Suudi Arabistan'a kadar farklı coğrafyalardan yüzlerce insanı bu salonda topladı. Hakiki âlimlerin böyle bir fonksiyonu var. Kevserî gibi bir âlimin bu toprağın bağrından çıkması bizleri onurlandırmaktadır" ifadesini kullandı.

Kapanışta Düzce Müftüsü Alaaddin Gürpınar ise bir itirafta bulunulması gerektiğini belirterek "Düzceliler olarak Kevserî adında bir âlimin ismini biliyorduk. Ama burada iki gündür anlatıldığı gibi bir âlim olduğunu kesinlikle bilmiyorduk. Zahirî ilimlerin yanı sıra tasavvufta da seyr-i sulukünü tamamlamış. 100'ün üzerinde eseri var ama birini elimize alıp okumadık. Dolayısıyla Düzceliler olarak utancımız büyüktür. Mutlaka Kevserî adına büyük bir kültür ve eğitim merkezi inşa etmeliyiz. Müftülük olarak birkaç yıldır bu tür bir proje üzerinde çalışıyoruz" diye konuştu.

M. Zâhid Kevserî'nin akrabası olan Ferit Gösar da bir konuşma yaptı ve soyadını Kevserî olarak değiştireceğini söyledi.

Son konuşmayı ise Düzce Belediye Başkanı Mehmet Keleş yaptı. Başkan Keleş, sempozyumla ilgili Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden kendisine gelindiğinde, teklifi normal kültürel bir faaliyet gibi algılayıp, sadece sempozyum ifadesiyle ilgilendiğini "Kevserî kimdir, bu isim neden önemli?" gibi bir soru yöneltmediğini ancak iki günlük sempozyumda gördüklerine ve duyduklarına inanmadığını belirterek "Meğer yanı başımızda ne büyük bir hazine varmış da farkında bile değildik. Geç de olsa kendisini hatırladık, inşallah memnun edebilişizdir, ruhu şâd olsun. Belediye olarak bugüne kadarki en önemli hizmeti yaptık. Eserlerinin yayınlanmasında belediye olarak üzerimize düşen her şeyi yapmaya hazırız. Tekliflerin hepsini değerlendireceğiz" diyerek sözlerini tamamladı.

Kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz sempozyumda yapılan bütün konuşmalar Türkçe-Arapça simültane tercüme yoluyla dinleyicilere aktarılmış ve böylelikle

bütün katılımcıların azami derecede istifadesi sağlanmıştır. Ayrıca cumartesi akşamı "**Zâhid el-Kevserî Korosu**" tarafından icra edilen tasavvuf musikisi konseri de, sempozyuma farklı bir hava katmış ve dinleyicilere unutulmaz dakikalar yaşatmıştır. Sempozyumun son derece yoğun bir programa sahip olması nedeniyle katılımcılar bütün konuşmaları dinleme imkânını elde edememişler, eşzamanlı olarak gerçekleşen oturumlardan birisini tercih etmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca konuşmacılar da, hazırladıkları tebliğlerin tamamını değil ancak birer özetini sunabilmişlerdir. Bu sempozyumu takip edenler, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin ne denli önemli bir âlim olduğunu müşahade etmiş olmakla birlikte, onun görüşlerini ve bu görüşler hakkındaki geniş değerlendirmeleri, ancak sempozyumda sunulan metinlerin ve müzakerelerinin "tam metin"leri vasıtasıyla elde edebileceklerdir. Bu nedenle, sempozyumun kitaplaşarak bir an önce kalıcı hale gelmesi yanında Kevserî'nin eserlerinin tenkitli neşir ve tercümelerinin yapılması temennileriyle, emeği geçenlere ve katılımcılara, tebrik ve teşekkürlerimizi sunarız.

**Usûl**  
**2005-2006 Yılları Yazı İndeksi**  
**-Yazar adlarına göre-**

- AHATLI, Erdiñç, “Mutezile ve Hadis” Üzerine, sy. 5, s. 163-184.
- AHATLI, Erdiñç-ÖZŞENEL, Mehmet, XII/XVIII. Asır Hint Alkıtası’nda Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları -Tettevî’nin Zebbü zübâbâtı’d-Dirâsât’ı Çerçevesinde-, sy. 5, s. 109-162.
- AKKUŞ, Süleyman, Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfid ve Şia’da Usulî Farklılaşma Süreci*, sy. 4, s. 192-199.
- AKKUŞ, Süleyman-Recep ÖNAL, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ve *İthâfû’s-Sâdeti’l-Müttakîn Bi Şerhi Esrârî İhyâî ‘Ulûmî’d-Dîn* Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili, sy. 6, s. 115-144.
- AKSOY, Bilal, Harald Motzki, (Ed. Bülent Uçar) *Batı’da, Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, sy. 5, s. 208-211.
- AKYÜZOĞLU, Hüseyin-BAKKALOĞLU, Abdussamet, “Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Üzerine, sy. 6, s. 198-216.
- ALBAYRAK, İsmail, İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme, sy. 3., s. 7-38.
- APAK, Adem, Hz. Osman’ın Halifelîği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler, sy. 4., s. 157-170.
- AYDIN, Fuat, Ali b. Rabben et-Taberî’nin *Kitâbu’d-dîn ve’d-Devle* Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri, sy. 6, s. 27-56.
- AYDIN, Fuat, Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions, a Historical Survey*, sy. 3, s. 195-198.
- AYENGİN, Tevhit, İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler, sy. 4., s. 99-113.
- BAKKALOĞLU, Abdussamet-Hüseyin AKYÜZOĞLU, “Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu” Üzerine, sy. 6, s. 198-216.
- BAYINDIR, Servet, Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Sermaye Ortaklığı-nın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi, sy. 3, s. 139-157.
- BEŞER, Faruk, Alparslan Açıkgeç, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, sy. 6, s. 163-167.
- BEŞER, Faruk, Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi, sy. 5, s. 33-62.
- BEŞER, Faruk, Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi, sy. 3, s. 43-66.
- BİNSOR, Zeynep, Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, sy. 3, s. 202-203.
- BOSTANCI, Ahmet, Ürdün’de Müslümanlara ve Gayri Müslimlere Yönelik Dinî Yargı Sistemi, sy. 3, s. 107-138.
- BULUT, Halil İbrahim, Mustafa AKÇAY, *Ebeveyn-i Resul Risaleleri*, sy. 4, s. 178-181.
- ÇALIŞ, Halit, Kâsır İletle Ta’lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı, sy. 4., s. 73-98.
- ÇAPAK, İbrahim, Michel Lelong, *İslamla Yüzleşen Batı*, sy. 4, s. 174-178
- ÇİFT, Salih, A. Yılmaz Soyger, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, sy. 4, s. 204-208.
- ÇİMEN, Abdullah Emin, Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?, sy. 4., s. 39-71.
- ÇİMEN, Abdullah Emin, I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu, sy. 4, s. 230-240.
- DHAVAMONY, Mariasusai, Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları (Çev. Fuat AYDIN), sy. 6, s. 145-162.
- DÖLEK, Adem, İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamber’in Tavrı, sy. 6, s. 101-114.
- DUMAN, M. Zeki, Nur Suresi’nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te’vili Bağlamında Allah’ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap, sy. 3, s. 7-42.
- DURŞUNÜST, Elif, Tahsin Görgün, *İlahî Sözü’nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’an*, sy. 4, s. 222-226.
- EBÛ GUDDE, Abdulfettah, Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî’nin Sünen’inin Konumu (Çev. Enbiya YILDIRIM -Mesut DUMAN), sy. 5, s. 77-108.
- EKŞİ, Ahmet, Halit Çalış, *İslam’da Kolaylaştırma İlkesi (Azimet-Ruhsat İlişkisi)*, sy. 4, s. 208-215.
- ERMİŞ, Hamza, Mehmed Zihni Efendi, *Münakahât ve Müfarakât*, sy. 4, s. 215-219.
- ESKİKURT, Ayşegül, Ramazan Muslu, *Mustafa Kemalettin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, sy. 3., s. 207-210.
- GÖKKIR, Necmettin, Western Impact on Contemporary Qur’anic Studies: The Application of Literary Criticism, sy. 3, s. 67-90.
- GÖMBEYAZ, Kadir, Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, sy. 5, s. 215-219.

- GÜNAY, H. Mehmet, Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu (ECFR)'nin 15. Olağan Toplantısı Kararlar, Tavsiyeler ve Fetvalar, sy. 3., s. 218-234.
- GÜNEY, Adem, İbrahim Çapak, *Stoa Mantiği ve Fârâbi'ye Etkisi*, sy. 6, s. 187-192.
- GÜNEY, Adem, Rifat Okudan, *Sühreverdi Maktûl ve İşrâkiliğin Dili*, sy. 6, s. 171-174,
- GÜZEL, Selçuk, William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu* (çev. Tuncay İmamoğlu), sy. 6, s. 183-186.
- HALLAQ, Wael B., Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn (Çev. Ömer Faruk OCAKOĞLU), sy. 3, s. 159-189.
- HASIRCI, Nazım, İbrahim Çapak, *Gazâli'nin Mantık Anlayışı*, sy. 4, s. 219-222.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinde Peygamberliğin İspatı, sy. 6, s. 7-26.
- İSKENDEROĞLU, Muammer, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları* (Der. Mahmut Aydın), sy. 3, s. 191-194.
- KAHVECİ, İhsan, Adil Öksüz, *Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an*, sy. 4, s. 181-192.
- KARADAŞ, Çağfer, Semerkand Hanefi Kelam Okulu: Mâtürîdilik -Oluşum Zeminini ve Gelişim Süreci-, sy. 6, s. 57-100.
- KEMİKLİ, Bilal, Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, sy. 4, s. 171-174.
- KIZILKAYA, Saliha S., Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı (610-1505)*(Çev. Mehmet Fatih Serenli), sy. 3, s. 198-201.
- KORKMAZ, Zeynep, Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, sy. 5, s. 219 – 222.
- KOŞUM, Adnan, İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, sy. 5, s. 5-32.
- KÖKTAŞ, Yavuz, Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış, sy. 4., s. 131 – 156.
- MERAKLI, Hatice, Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, sy. 3., s. 215-218.
- ÖNAL, Recep-AKKUŞ, Süleyman, Muhammed Murtazâ ez-Zebidî ve *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn Bi Şerhi Esrârî İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn* Adlı Eserinin Kelâm İlmi Açısından Tahlili, sy. 6, s. 115-144.
- ÖZKAN, Yakup, Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, sy. 6, s. 174-178.
- ÖZŞENEL, Mehmet, İmam Muhammed Şeybânî'nin İçtihad Usûlünde Sünnetin Konumu, sy. 3, s. 91-105.
- ÖZŞENEL, Mehmet-Erdinç AHATLI, XII/XVIII. Asır Hint Alkıtası'nda Hadis-Fıkıh Merkezli Tartışma Konuları -Tettevî'nin Zebbü zübâbâtî'd-Dirâsât'ı Çerçevesinde-, sy. 5, s. 109-162.
- REYSÛNÎ, Kutub, *مصارف الوقف والأقليات المسلمة بالغرب*, sy. 5, s. 63-76.

- ŞENSES, Hafsa, Nihat Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, sy. 4, s. 226-229.
- TARAKÇI, Muhammet, İyi Çalışma / Kötü Tercüme: *Muslim Understanding of Other Religions /İslâm'ın Diğer Dinlere Bakışı*, Gulam Haydar Asi, (çev. İbrahim Hakan Karataş), sy. 5, s. 185-202.
- ÜNLÜ, Nesrin, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, sy. 6, s. 192-198.
- VEZZÂNÎ, Hâlid, *منهج الفكر القانوني في الفقه الإسلامي*, sy. 4., s. 115-130.
- YAKA, Eyüp, Alican Dağdeviren, *İlâhî Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar*, sy. 4, s. 199-204.
- YAPAR, Derya, Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çev. Fuat Aydın), sy. 3., s. 210-215.
- YAZICIOĞLU, Emine, Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, sy. 3., s. 203-206.
- YILDIRIR, Zeynep, Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri (Bilgi Aktarım Yöntemi Olarak İsnad)*, sy. 5, s. 211-215.
- YILDIRIR, Zeynep, Murteza Bedir, *Sünnet (Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı)*, sy. 6, s. 179-183.
- YILMAZ, Hayati, İbn Haldûn, "Hadis İlimleri", *el-Mukaddime*, sy. 5, s. 203-208.
- YILMAZ, Hayati, İbn Teymiyye'nin *Raf'ul-Melâm An Eimmeti'l-A'lâm* Adlı Risalesine Göre Müctehidlerin Bazı Hadislerle Amel Etmeme Sebepleri, sy. 6, s. 167-171.

## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- \* Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelemlerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- \* Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercümelemler ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- \* Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- \* Makalenin İngilizce başlığı, 100-150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- \* Dergide makalesi yayımlanan yazara telif ücreti ödenir.
- \* Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- \* Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

### Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- \* Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansımaları önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- \* Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- \* Tanıtımlar 1000-1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- \* Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

### İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDEROĞLU, Atilla ARKAN),  
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

## TEMSİLCİLER

<b>ADANA</b> Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. ADANA ozierturkm@cu.edu.tr	<b>İZMİR</b> Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
<b>ANKARA</b> Ahmet ÜNSAL Ankara Üniv. İlahiyat Fak. ANKARA unsal@divinity.ankara.edu.tr	<b>KAHRAMANMARAŞ</b> İzzet SARFIN Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ izzetsargin@yahoo.com
<b>BURSA</b> Muhammed TARAKÇI Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 13 37 / 318 muhammettarakci@hotmail.com	<b>KAYSERİ</b> Davut İLTAŞ Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
<b>ÇANAKKALE</b> Tevhid AYENGİN Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE tayengin@hotmail.com	<b>KONYA</b> Necmeddin GÜNEY Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Meram/KONYA (555) 388 49 64 (332) 323 82 50 / 218 necmguney@gmail.com
<b>ÇORUM</b> Kâşif Hamdi OKUR Gazi Üniv. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	<b>MALATYA</b> Saffet SANCAKLI İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
<b>DIYARBAKIR</b> Mehmet BİLEN Dicle Üniv. İlahiyat Fak. DIYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	<b>RİZE</b> H. Ahmet ÖZDEMİR Rize Üniv. İlahiyat Fak. RİZE haozdemir@hotmail.com
<b>ELAZIĞ</b> Cevdet KILIÇ Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	<b>SAMSUN</b> Nihat DALGIN Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. SAMSUN ndalgin@omu.edu.tr
<b>ERZURUM</b> Selçuk COŞKUN Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. ERZURUM selcoskun2002@hotmail.com	<b>SİVAS</b> Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebekm@hotmail.com
<b>İSPARTA</b> Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	<b>ŞANLIURFA</b> İbrahim Hakkı İNAL Harran Üniv. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkinal@hotmail.com
<b>İSTANBUL</b> Muhammed ABAY Marmara Üniv. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	<b>VAN</b> Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com
<b>İSTANBUL</b> Bekir KUZUDİŞLİ İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. İSTANBUL (212) 551 88 28 kuzudislibekir@yahoo.com	