



HİTİT
ÜNİVERSİTESİ

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

ISSN 1303-7757

2012/2, Cilt: 11, Sayı: 22

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757

2012/2, Volume: 11, Issue: 22

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 1303-7757
2012/2, Cilt: 11, Sayı: 22

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY**

ISSN 1303-7757
2012/2, Volume: 11, Issue: 22

**Tarandığı İndeks ve Veritabanları: TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı
Ebscohost
Asosindex: Sosyal Bilimler İndeksi**

Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University

Prof. Dr. Reha Metin ALKAN
Rektör

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Editör Yrd. / Editorial Assistants

Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Sefer YAVUZ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Prof. Dr. Osman EĞRİ
Prof. Dr. Mahmut KAVAKLIOĞLU
Doç. Dr. Ferit USLU
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Ramazan KARAMAN

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Talat SAKALLI S. Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

Ankara, 2012

Baskı / Printing

ÖNCÜ BASIMEVİ
Kazım Karabekir Cad. Ali Kabakçı İşhanı
No: 85/2 İskitler ANKARA
Tel: 0 312 3843120

Yazışma adresi / Corresponding Adress

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM
Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357

e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr

www.ilafdergi.hitit.edu.tr

Fiyatı: 10 TL

Bu Sayının Hakemleri / Referee Board of this Issue

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
(Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
(Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM
(Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Himmet KONUR
(Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
(Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet ÖGKE
(Akdeniz Ü. Edebiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ali TAŞKIN
(Cumhuriyet Ü. Edebiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ali İhsan KARATAŞ
(Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Cengiz BATUK
(Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Fikret KARAPINAR
(Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. İsrail BALCI
(Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Hakan OLGUN
(İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Kadir GÜRLER
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Kaşif Hamdi OKUR
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Musa Kazım ARICAN
(Yıldırım Beyazıt Ü. İnsan ve Toplum Bil. Fakültesi)
Doç. Dr. Osman ŞAHİN
(Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK
(Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Recep ALPYAĞIL
(İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ
(Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Selim TÜRCAN
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Süleyman DÖNMEZ
(Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Süleyman GEZER
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Zişan TÜRCAN
(Akdeniz Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU
(Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)

Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 308-310 sayfaları arasındadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Kadir GÜRLER	
Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: <i>Telakkî Bi'l-Kabûl</i>	5-28
A Solution to the problem of whether weak hadith is permissible to act or not: <i>Telakki bi'l-kabul</i>	
Ahmet Cahid HAKSEVER	
Çankırı'da Mevlevîler ve Mesnevîhanlar	29-46
Mavlawis and Masnawikhans in Cankiri	
Emir KUŞCU	
Rudolf Bultmann'ın Teolojisini Çözmek - Belirsizlikler ve Kökenler -	47-74
Unlocking the theology of Rudolf Bultmann ambiguities and origins	
Hüseyin GÜNEŞ	
Kutsal Değerlerin Siyasete Alet Edilmesi Bağlamında Abdullah b. Ali İsyanı	75-103
Abdullah b. Ali's rebellion in the context of the sacred values to be a tool in politics	
Yusuf ŞEN	
İslâm Hukukunda Arabuluculuk	105-135
Mediation in Islamic Jurisprudence	
Tamer YILDIRIM	
Condorcet'nin Dini Gelişim Sürecini Tahlili	137-157
Condorcet's analysis of the development process of religion	
Hüseyin AKYÜZ	
"Âlimler Peygamberlerin Varisleridir" Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili	159-190
Critical review and analysis of the hadith "the scholars are the heirs of prophets" in terms of isnad	

Celal BÜYÜK	
Wilfred Cantwell Smith’de Dini Araştırmaların Objektifliği Problemi	191-209
Problem of objectivity of religious studies in Wilfred Cantwell Smith	
Kâşif Hamdi OKUR	
Serahsi’nin Referans Kaynağı Olarak Kur’ân’a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı	211-227
Serahsi’s approach to the Quran as a source of reference and his understanding of worship language	
Yaşar KURT	
Kur’ân’ın Korunmasında Hâfızlık Müessesesi	229-251
The Institution of memorizing of the whole Quran in the process of protecting of the Quran	
Süleyman GÖKBULUT	
Oğlan Şeyh İbrahim Efendi ve Bazı Tasavvufi Görüşleri	253-280
Ogla Sheikh Ibrahim Efendi and some of his mystical views	
Syed Anwar HUSAIN, Çeviren: Sefer YAVUZ	
Max Weber’in İslâm Sosyolojisine Bir Eleştiri	281-288
A critique to Max Weber’s sociology of Islam	
Kitap Tanıtım ve Değerlendirmeleri / Book Reviews	
Tamer YILDIRIM	
Warren S. Goldstein (editor), <i>Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice</i>, 2nd edit.: Haymarket Books, Chicago 2009, IX+407 s.	289-295
Harun BEKİROĞLU	
Harun Ögmüş, <i>Kur’an Yorumunda Şiirin Yeri : (II/VIII. Asır Çerçevesinde)</i>, İSAM) Yay., İstanbul 2010, 316 s.	296-300
Fatma PEHLİVAN	
Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek, <i>Hayat Kaynağı Kur’ân-ı Kerim Tefsiri, Beyân Yayınları, İstanbul 2012, c. 1-5.</i>	301-307

tur” biçiminde Türkçeleştirilebilecek ifadelerdir. Bu durum, terminolojide “*telakkî bi'l-kabûl*” olarak yerini almaktadır.

“Muhtevası kabul edildiği zaman zayıf bir hadisle amel edilebilir” diye de ifade edilebilecek söz konusu bu meseleye, konunun özünü yansıtan şu alıntıyla giriş yapmak isteriz:

Muhaddis fakîh Huseyin b. Muhsin el-Ensârî el-Yemânî'ye (ö.1327/1909), et-Tirmizî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde zayıf hadis naklettiği kimi yerlerde العمل عليه عند أهل العلم “ilim ehli bu hadise göre amel etmiştir” ifadesini kullanmasıyla ilgili bir soru sorulmuştur. Örneğin; et-Tirmizî (ö.279/892), iki namazın arasını cem' etme bâbında Haneş < İkrime < İbn Abbâs isnadıyla Hz. Peygamber'den gelen “*özürsüz olarak iki namazın arasını birleştiren (cem' eden) kimse, büyük günah kapılarından birine girmiş gibidir*” hadisini nakletmiş ve ardından da şunları söylemiştir:

“Künyesi Ebû Ali er-Rahabî ve ismi de Huseyin b. Kays olan bu Haneş, Ahmed b. Hanbel ve başka hadis âlimlerinin değerlendirmelerine göre zayıf bir râvîdir. Bu hadis zayıf olmakla birlikte, ulemâ bu hadise göre amel ettiği için, namazlar sadece yolculuk ve Arafat'ta birleştirilebilecektir.”¹

Sorulmak istenen soru şudur:

“Hadisçilerin belirleyip tespit ettiği kurala göre, ahkâmı sahîh ve hasen hadisten başkası kabul edilmez. Oysa yukarıdaki hadis zayıftır. Şimdi, ilim ehlinin böyle zayıf bir hadisle amel etmesi nasıl mümkün olabilir? Bunu bize, hadis âlimlerinin görüşlerine dayanarak net bir biçimde açıklayınız.”²

Çalışmamızın eksenini de, bir anlamda, bu soruya verilecek cevap çerçevesinde şekillenecektir.

Telakkî bi'l-kabûl meselesi, “zayıf hadisle amel edilip edilmemesi” tartışmaları sırasında ortaya atılan çözüm yollarından birisiyle doğrudan bağlantılıdır. Biz de bu bağlantıdan dolayı, konuyu öncelikli olarak “zayıf hadisle amel” noktasından başlatmanın daha anlamlı olacağını düşünmekteyiz.

2. Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları

İster klasik ister modern dönem olsun, “zayıf hadisle amel” konusunu ele alan

1 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, İstanbul 1992, 2.es-Salât, 24 (c. I, ss. 356-357).

2 Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî el-Hindî, *el-Ecvibetu'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*, Halep 1994, s. 228.

çalışmalarda şu üç görüş dile getirilmektedir:³

1. Kesinlikle amel edilmez.
2. Kesinlikle amel edilir.
3. Bir takım şartlarla amel edilebilir.

Bu görüşlerden üçüncüsünü tercih eden cumhûra göre, gerekli şartlar oluştuğu takdirde zayıf hadislerle fedâil ve müstehablar konusunda amel edilebilir. Bir kısım ulemâ ise, helal ve haram gibi şer'î ahkâma ilişkin bazı hususlarda da zayıf hadisle amel edilebileceği; hatta böyle durumlarda zayıf hadisin kıyasa bile öncelenebileceği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Örneğin; Ebû Hanife,⁴ Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel⁵ gibi müçtehitler ve Ebû Dâvud, en-Neseî, İbn Ebî Hâtim gibi muhaddisler, hadisin çok zayıf olmaması ve ilgili meselede kendisinden başka hiçbir hadis bulunmaması hâlinde zayıf hadisle amel edileceğini söyleyen âlimlerdendir.⁶

Bu yaklaşımın yanısıra; terğîb, terhîb, rekâik, zühd, fedâil vb. konuların hadisleriyle hüküm bildiren hadisleri aynı seviyede görüp, dolayısıyla her iki konuda ancak sahih veya hasen hadisin kabul edilebileceğini belirten bazı âlimlerin bulunduğu da işaret edilmiştir.⁷ Örneğin Ahmed Muhammed Şâkir

- 3 Örneğin bk. Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, tahk.: Muhammed Behcet el-Baytar, yy., 1961, ss. 113-114; el-Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâdila*, s. 41, 50, 53; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983, ss. 124-125.
- 4 İbn Hazm da, "Ebû Hanife'nin mezhebi, zayıf hadisin re'y ve kıyastan üstün olduğunda ittifak (icmâ') etmiştir" demiştir. Bk. Ali b. Ahmed b. Hazm, *Mulahhasu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, tahk.: Saîd el-Afgânî, Dımeşk 1960, s. 68. Bu hususla ilgili olarak ayrıca bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanife mine'l-ekâzib*, Beyrut 1981, s. 235; İbn Bedrân ed-Dımaşkî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1981, s. 117.
- 5 Bk. İbn Hazm, *Mulahhas*, s. 67; Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Herevî, *Zemmu'l-keâm*, tahk.: Semih Duğaym, Beyrut 1994, s. 98; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1993, c. VIII, s. 207; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, tahk.: Muhammed Abdusselam, Beyrut 1991, c. I, s. 25; İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 116.
- 6 Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiħ şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, tahk.: Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr, Beyrut 1994, c. I, s. 19; Muhammed Avvâme, *Eseru'l-hadîsi's-şerîf fi ihtilâfi'l-eimmeti'il-fukahâ*, Beyrut 1997, ss. 32-34.
- 7 Bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev.: Bünyamin Erul, İstanbul 1991, s. 76; Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh*, Beyrut 1981, s. 212. Fakat el-Karadâvî'nin, "teoriden hareketle benimsediği 'zayıf hadislerin terki' görüşü", "zikredilen azınlık dışında pek kabul görmemiştir. Nitekim hemen hemen bütün imamlar ve fakihler, bazı şartlarla ahkâm konularında da zayıf hadislerle amel etmişlerdir" ifadeleriyle, kitabın mütercimi tarafından eleştirilmiştir. Bk. el-Karadâvî, *age*, s. 78 (dn.: a).

(ö.1378/1958) “zayıf hadisle amel etmek bakımından ahkâm ve fezâil konuları arasında herhangi bir fark yoktur; (bu konularda) sahih ve hasen hadisler dışında hiçbir hadis hüccet/delil değildir”⁸ ve Subhî es-Sâlih (ö.1407/1986) de “gerek şer’î ahkâm gerekse fedâil konusunda elimizde başkasına luzûm bırakmayacak kadar çok sahih ve hasen hadis vardır”⁹ ifadeleriyle el-Karadâvî’nin işaret ettiği noktaya dikkat çekmişlerdir.

Zayıf hadis; “sahîh” ve “hasen” hadislerden daha genel bir anlam ifade eden (sahîh ve hasen hadisleri de içine alan “şemsiye” bir kavram olan) “makbûl” hadisin şartlarından birisini kaybetmiş hadise denir. *Makbûl*; doğru (sâbit) olma ihtimali, doğru olmama ihtimalinden daha kuvvetli olduğuna dair bir delil bulunan hadistir.¹⁰ Umûmiyetle *sahîhin* mürâdifi olarak kullanılan makbûl, kendisiyle amel edilmesi gereken haber çeşididir. Çünkü bu çeşit haberleri nakleden râvilerin doğrulukları sâbit olmuş ve haberleri “kabûl” sıfatını kazanmıştır.¹¹

el-Hatîb el-Bağdâdî’ye (ö.463/1071) göre haberlerin kabul edilmesi; ilgili haberin Kur’ân ya da mütevâtir sünnete uygunluğu, kâffenin (âmme) haberi kabul ederek gereğine göre davranması ve *ümmetin o haberi kabul etmede ittifak hâlinde bulunmasıyla* ilgilidir.¹² İbn Hacer’e (ö.852/144) göre de, *ulemâ bir hadisin delâlet ettiği muhtevâ ile amel etme* hususunda ittifak ederse, o hadis kabul edilir ve hatta o hadise göre davranmak gerekli (vâcip) olur. Bu durum, pek çok usûl âlimi tarafından da açıkça bildirilmiştir.¹³

Bu bağlamda es-Suyûtî (ö.911/1505) de makbûl hadisi üç kategoride ele almıştır:¹⁴

1. Kur’ân’dan bir âyete ya da usûlu’ş-şerîadan bazılarına uygun olan ve senedinde yalancı bir râvi bulunmayan hadisler.
2. Hadis imamlarına göre, reddedilmemiş meşhûr olan hadisler. “*Vârise vasîyyet yoktur*” hadisi gibi.

8 Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu’l-hasîs şerhu ihtisâri ulûmi’l-hadîs*, Beyrut 1951, s. 92.

9 Bk. Subhî es-Sâlih, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 212.

10 Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 92.

11 Bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 253. Krş. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 206.

12 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, tahk.: Ahmed Ömer Haşim, Beyrut 1986, ss. 32-33.

13 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlânî, *en-Nuket alâ kitâbi İbni’s-Salâh*, Riyad 1988, c. I, ss. 494-495; el-Leknevî, *el-Ecvibetu’l-fâdila*, s. 231.

14 el-Leknevî, *el-Ecvibetu’l-fâdila*, s. 229.

3. *Sahih bir isnadı olmamakla birlikte, ulemânın kabul ettiği hadisler.*¹⁵

“Zayıf hadisle amel meselesi; bir taraftan hadis ilmini, diğer taraftan fıkıh ilmini ilgilendirmektedir”¹⁶ denilirken, işaret edilen noktalardan birisi, işte bu üçüncü kategoridir. Yani, senedi yönünden zayıf olan bir hadisin, ulemâ tarafından “amel edilmeye uygun” bulunmasıdır.

Zayıf hadisle amel meselesinde dikkat çekilen önemli hususlardan biri, bir hükmün zayıf bir hadise uygunluğundan, o hükmün sadece o hadisten çıkarıldığı neticesine varılmasının yanlış olacağıdır. Diğer bir deyişle; fukahâ, bütün zayıf hadisler karşısında “amel edilir” veya “edilmez” diye genel ve toptan bir tavır takınmamışlar, her olayı ve hükmü ayrı ayrı değerlendirmişler, bazılarında zayıf hadisle amel etmişler, bazılarında etmemişlerdir.¹⁷ Meseleyi *telakkî bi'l-kabûl*le ilişkilendirerek biraz daha netleştirirsek, kimi ulemâ “insanların amel ettiği zayıf rivâyetleri diğer zayıf rivâyetlerden ayırt ederek, *amelî ittifâkın zaafı giderici olduğu* kanaatini taşımaktadırlar.”¹⁸

Burada şu hususu da belirtmek gerekir: Haber-i vâhid sınıfına giren bir hadis, taşıdığı vasıflar sebebiyle zâhiren sahîh olsa da, gerçekte sahîh olmayabilir. Kezâ, zâhiren zayıf kabul edilen bir hadis de, gerçekte sahîh olabilir.¹⁹ Yani bu durum, *salt/mutlak gerçeği değil; sadece zâhirî görüntüyü* ifade eder. Öyleyse zayıf hadis, Hz. Peygamber’in *sünneti olma* ihtimalini daima taşımaktadır. Bu sebeple İslâm âlimleri, hadisi “zayıftır” diye hemen değerlendirme dışı tutmamışlar, onu kuvvetlendirme (takviye), onunla sadece ahlâkî değil, ahkâm alanında da amel etmenin yollarını ve imkânlarını aramışlardır. Çünkü onlar, Rasûlullah’ın sözünün asıl itibariyle amelî gerektirdiğine inanıyorlardı; hadisdeki şüphe ise, O’ndan *nakil* hususundadır.²⁰ Yani sorun, rivâyeti Hz. Peygamber’den nakleden *râviden* kaynaklanmaktadır. Hatiboğlu’nun ifade ettiği gibi:

“Ne çare ki, bir hadise sahîh, hasen... sıfatını verdirecek olan ana unsur râvidir; ve râvi-

15 Celâleddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: İrfan el-Aşşâ Hassûne, Beyrut 1993, s. 34; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 1972, s. 60.

16 Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-*, İstanbul, ts., s. 118.

17 Polat, *Hadis Araştırmaları*, ss. 119-120.

18 Ayşe Esra Ağrakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, İstanbul 2011, s. 56.

19 Osman b. Abdurrahman b. Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nûrettin İtr, Beyrut 1986, ss. 13-14. Krş. Bedreddin Muhammed b. Cemâleddin ez-Zerkeşi, *en-Nuket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, tahk.: Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Riyad 1998, c. I, s. 390.

20 İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988, c. I, s. 354; c. XIV, s. 97.

nin âdil, zâbit... olup olmadığını söyleyebilecek olan da muhaddistir. Muhaddisin kararı ise, kendi bilgisine dayanmakta ve dolayısıyla şahsî, sübjektif olmaktan kurtulamamaktadır. Yani mesele, şahsî içtihat meselesidir ve içtihatlarda birlik sağlamak çok defa mümkün olmadığına göre, hadislerin değerlendirilmesinde ihtilafın vukûu da gayet tabîi bir hâdisedir.”²¹

Sözkonusu meseleyi el-Buhârî ve Müslim özelinde örneklendiren el-Bâcî (ö.494/1100) de şöyle demektedir:

“el-Buhârî, kendisine göre sahih olduğuna inandığı hadisleri rivâyet etmiş; Müslim ise böyle düşünmediği için onları almamış, kendisine göre sahih olduğuna inandığı hadisleri nakletmiştir. el-Buhârî de farklı kanaatte olduğu için, Müslim’in rivâyetlerini terketmiştir. Bu da, hadislerin sahih olup olmadığı çabasının içtihadla ilişkin bir durum olduğunu göstermektedir.”²²

Yani; hem el-Buhârî’nin hem de Müslim’in hadis alma kriterleri vardır. Her birisi, kendi özel hadis alma kriterlerine göre hadis seçmişlerdir. Dolayısıyla, ortak aldıkları hadisler olduğu gibi, birbirlerinin aldığı hadisleri rivâyet etmeme durumu da sözkonusudur. Diğer bir deyişle; bir hadisin sıhhati hakkında farklı değerlendirmeler yapılması imkân dâhilindedir.

Yukarıda geçen, “bu durum, salt/mutlak gerçeği değil; sadece zâhîrî görüntüyü ifade eder” cümlesini şöyle de somutlaştırabiliriz: Senedler hakkında araştırma yapan kimselerin, yapmış oldukları araştırmanın sonunda hadis hakkında, “sahîhu’l-isnâd, hasenu’l-isnâd, zaîfu’l-isnâd” gibi terimleri kullanmaları, hemen “sahîh, hasen, zayıf” türünden değerlendirme yapmakta acele etmemeleri önerilmekte/tavsiye edilmektedir. Zira araştırması yapılan hadise “sahih” ya da “hasen” denilirse, belki o hadise anlamca aykırı ya da sened bakımından daha kuvvetli olan başka bir hadis bulunur da, sahih olduğuna hükmedilen ilgili hadis şâzz olabilir ya da araştırma yapanın ortaya çıkarmaya güç yetiremediği gizli bir illet sâbit olmuş olabilir. Yine; eğer bir hadise “zayıf” denilirse, belki de o hadisi kuvvetlendiren (takviye eden) bir tâbî’ ya da şâhit bulunur da, hadis “hasen li gayrihî” seviyesine yükselebilir.²³ Örneğin; “önce deveni bağla; sonra da tevekkül et”²⁴ hadisi, iki sahâbi tarafından ayrı ayrı rivâyet edilmiştir: *Birisi*, Amr b. Umeyye ed-Damrî; *diğeri* de Enes. Bunlardan, Amr b.

21 Mehmed Said Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1997, c. X, sayı: 1-4, s. 2.

22 Ebu’l-Velîd el-Bâcî, *et-Ta’dîl ve’t-tecrîh li men harrace lehu’l-Buhârî fi’l-câmi’*, Riyâd 1986, c. I, s. 310.

23 Bk. İbnu’s-Salâh, *Ullûmu’l-hadîs*, s. 38; Mahmûd et-Tahhân, *Usûlu’t-tahrîc ve dirâsetu’l-esânîd*, Riyâd 1991, ss. 198-199. Krş. ez-Zerkeşî, *en-Nuket*, c. I, s. 390; es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, s. 100.

24 et-Tirmizî, 35.Sıfatu’l-Kiyâme, 60 (c. IV, s. 668).

Umeyye'nin rivâyeti "sahih" olarak kabul edilirken, Enes'in rivâyeti ise "mun-ker" şeklinde değerlendirilmiştir. et-Tirmizî'nin kaydettiğine göre de, yalnızca bir senetle bilinen bu hadis "garîb" olarak nitelendirilmiştir.²⁵ Görüldüğü üzere, varyatların birisinde "zayıf" ya da "çok zayıf" olarak nakledilen bir rivâyet, başka bir varyantta "makbûl" olarak kaydedilebilmektedir.

3. Sened Açısından Zayıf Olan Kimi Rivâyetlerle Ulemânın Amel Etmesi

Ulemânın ya da ümmetin bir rivâyeti kabul etmede ittifak hâlinde bulunması veya o rivâyetin içeriği ile amel etmesi hususu, hadis edebiyatında da yerini almıştır. Bunu en çok et-Tirmizî'nin *Sünen*'inde görmekteyiz. Zayıf hadis naklettiği birçok yerde (bu yerlere ilişkin örneklendirmeler aşağıda gelecektir) et-Tirmizî, *العمل عليه عند أهل العلم* "ilim ehli ya da ulemâ bu hadise göre amel etmişlerdir" ifadesini kullanmıştır.

Bu teorik durumun pratiğe dönüştüğünü gösteren örneklere geçmeden önce, şu hususu özellikle belirtmek isteriz. Hadis edebiyatı içinde, "âlimlerin yaygın kabûlü ve yaygın ameli" olarak da nitelendirilebilecek olan telakkî bi'l-kabûl meselesine işaret eden *العمل عليه عند أهل العلم* türünden ifadelerin en çok et-Tirmizî'nin *Sünen*'inde geçmesinden dolayı, örneklerimiz genellikle et-Tirmizî kaynaklı olacaktır.

1. "*Vârise vasiyyet yoktur*"²⁶ hadisini el-Buhârî, -Kâmil Miras'ın (ö.1376/1957) ifadeleriyle:-

"İgili bâbın ünvanında (*lâ vasiyyete li vârisin*) merfûan rivâyet etmemiştir de, senedsiz, isnadsız bir unvan hâlinde zikretmekle iktifâ etmiştir. Halbuki gerek Sünen-i Erbaa sahipleri gerekse diğer ehl-i hadis müteaddit zevât-ı sahâbiye müntehî olarak muhtelif tariklerle rivâyet etmişlerdir. Bunun sebebine gelince; her rivâyet âliminin rivâyet hususunda te'mîn-i sıhhat için kabul ettiği bir takım usûller vardır ki, bunlara muvâfık bulduğu haberi kabul eder ve onu mecmuâsına alıp senediyle rivâyet eder. el-Buhârî'nin bu babda kabul ettiği metotlar, öbür muhaddislerin usûllerinden çok farklıdır ve ağırdır. Onun için, öbürlerinin kabul ettikleri her haberi, ilm-i hadisin âlemdârı olan büyük müellifimiz *Sahîh*'ine koyamamıştır. (*lâ vasiyyete li vârisin*) hadisini de el-Buhârî şerâit-i rivâyetine uygun bulmadığından, isnad ve an'ane tarikiyle rivâyet etmemiştir. Fakat aynı zamanda

25 Bk. et-Tirmizî, 35.Sıfatu'l-Kıyâme, 60 (c. IV, s. 668). Krş. Ebû Bekir Muhammed b. el-Arabî, *Ârizatu'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî*, Beyrut 1995, c. V, s. 240; Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî*, Beyrut 1990, c. VII, s. 186.

26 Bk. İbn Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, 22.el-Vasâyâ, 6 (c. II, s. 905); Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, 17.el-Vasâyâ, 6 (c. III, s. 290); et-Tirmizî, 28.el-Vasâyâ, 5 (c. IV, ss. 433-434); Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, 30.el-Vasâyâ, 5 (c. II, s. 247).

hadisin ashâb arasındaki şuyû' ve intişârına bakarak, terketmeyi de muvâfık bulmamış ve onu *Sahîh*'inde bir unvan²⁷ olarak zikr ile iktifâ etmiştir."²⁸

eş-Şâfiî (ö.204/819) bu hadisin bazı Şamlılar tarafından muttasıl olarak rivâyet edildiğini, ancak râvileri arasında mechûl kimseler bulunduğundan dolayı hadisçilerin bu haberi sahih olarak değerlendirmediklerini belirtmiş, "biz de bu yüzden onu munkatı' olarak rivâyet ettik" demiştir. eş-Şâfiî bu hadisi, meğâzî ilmiyle ilgilenen âlimlerin rivâyet ettiği ve üzerinde icmâ' bulunduğu için kabul etmiştir. Dolayısıyla, her ne kadar "*vârise vasiyyet yoktur*" hadisi munkatı' bir rivâyet olsa da, ulemânın icmâ'ından ötürü kanaatler "kendisiyle amel edileceği" yönünde belirlemiştir.²⁹

"*Vârise vasiyyet yoktur*" rivâyeti, "sahih görüşe göre ulemâ, zayıf hadisi 'kabul' telakki etmişlerse, kendisiyle amel edilir; hatta bu türden hadisler mütevâtir mertebesine bile çıkabilir ve duruma göre kesin delilleri nesh edebilir de" değerlendirmesine örnek olarak verilmiştir.³⁰

2. Muâz b. Cebel'in (ö.18/639), Hz. Peygamber'in; "*ne ile hükmedersin?*" sorusuna, önce kitapla, sonra sünnetle ve her ikisinde de bir bilgi bulamazsa, "*kendi re'yimle içtihat ederim*" dediğini gösteren rivâyet,³¹ gerek ferd oluşu gerekse isnâdında mechûl râviler bulunması nedeniyle, (e-Buhârî, et-Tirmizî, İbn Hazm, İbn el-Cevzî gibi) bir kısım ulemâ tarafından eleştirilirken, (eş-Şâfiî, Ebu'l-Huseyin el-Basrî, Kâdı Abdulcebbâr, el-Hatîb el-Bağdâdî, İbn Kayyim gibi) kimi ulemâ tarafından da mu'teber kabul edilmiş, kendisiyle delil getirilmiş ve kıyâs prensibinin teorik dayanağı olarak zikredilmiştir.³² Yine el-Bâcî de,

27 Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, 55.el-Vasâyâ, 6 (c. III, s. 188).

28 Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1976, c. VIII, ss. 216-217. İlgili rivâyet hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Hüseyin Kahraman, "Fikhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında '*vârise vasiyyet olmaz*' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2000, c. IX, sayı: 9, ss. 537-555.

29 Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts., ss. 139-142.

30 Bk. ez-Zerkeşî, *en-Nuket*, c. I, s. 390; İbn Hacer, *en-Nuket*, c. I, s. 495; Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâîrî, *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut 1995, c. II, s. 659.

31 Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm*, yy., 1968, c. VII, s. 273; Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, Beyrut, ts., c. II, ss. 347-348; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk.: Saîd Lehâm, Beyrut 1989, c. VII, ss. 239-240; c. X, s. 177; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul 1992, c. V, s. 236, 242; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *e-Sunen*, İstanbul 1992, el-Mukaddime, 20 (c. I, s. 55); Ebû Dâvud, 23.el-Akdîye, 11 (c. IV, ss. 18-19); et-Tirmizî, 13.el-Ahkâm, 3 (c. III, s. 616).

32 Rivâyeti eleştiren ve delil olarak kabul edenlerin tartışmaları hakkında bk. Mehmet Emin

bütün İslâm ulemâsının, kıyası ispat etmek için bu hadisle amel ettiğini, *meşhûr olmasından dolayı da isnâdından müstağnâ kaldığını* belirtmiştir.³³

İbn Kayyim (ö.751/1350), bu hadisin “mechûl” kişilerce rivâyet edildiği için zayıf olduğunu, ancak âlimler tarafından kabul edilerek içeriğiyle amel edildiği için de sahih derecesine yükseldiğini ifade etmiştir.³⁴ İbrahim Canan (ö.1430/2009) da açık bir ifadeyle, “bu hadis, senet yönüyle bazı ârizalara mâruz ise de, ifade ettiği hüküm yönüyle bütün fukahâca *telakkî bi'l-kabûle* mazhar olmuş, mânâ yönünden sıhhatinde şüpheye düşülmemiştir”³⁵ demiştir.

3. “Özürsüz olarak iki namazın arasını birleştiren (*cem' eden*) kimse, büyük günah kapılarının birinden girmiş gibidir.”³⁶

Bu hadisin zayıf olduğunu belirten et-Tirmizî, ulemânın bu hadise göre amel ettiği için, sadece yolculuk ve Arafat'ta namazların birleştirilebileceğini söylemiştir.³⁷

4. Semüre b. Cündüb (ö.59/678) şöyle demektedir: Rasûlullah bize, üç kişi olduğumuz zaman birimizin namaz kaldırmak (imam olmak) için öne geçmesini emretti.³⁸

Bu rivâyet, hasen-garîb bir hadistir. Seneddeki râvilerden olan İsmail b. Muslim, hıfz yönünden eleştirilmiştir. Ancak ulemâ bu hadise göre amel etmiştir.³⁹

5. “Sizden biriniz rukûya gidince üç kez ‘*subhâne rabbiye'l-azîm*’ derse, rukû'su tamam olur ve bu da (rukû'daki) tesbihâtın en alt sınırıdır. Yine sizden biriniz secdeye

Özafşar, “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti”, *İslâmiyât*, c. 1, sayı: 3, Ankara 1998, ss. 41-48. İlgili tartışmalar için ayrıca bk. İbnu'l-Arabî, *Ârizatu'l-ahvezî*, c. III, ss. 301-302; Ebu't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu suneni Ebî Dâvûd*, Beyrut 1990, c. IX, s. 369; Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezu'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, Beyrut, ts., c. XV, ss. 268-269; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. IV, ss. 464-465; Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi musnedi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, ts., c. XV, s. 208.

33 Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, tah. Abdulmecîd Türkî, Beyrut 1986, s. 580.

34 Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, c. I, s. 155.

35 Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, c. XIV, s. 97.

36 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 24 (c. I, s. 356).

37 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 24 (c. I, ss. 356-357). Hadisin değerlendirmesi için ayrıca bk. el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. I, s. 477.

38 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 58 (c. I, s. 452).

39 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 58 (c. I, ss. 453-454). Değerlendirme için bk. el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. II, s. 25.

*varınca üç kez 'subhâne rabbiye'l-a'lâ' derse, secdesi tamam olur ve bu da (secdedeki) tesbihâtın en alt sınırındır.'*⁴⁰

Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö.32/652) rivâyet edilen bu hadisin isnâdı, Avn b. Abdullah b. Utbe ile İbn Mes'ûd arasında herhangi bir mülâkât olmadığı için muttasıl değildir. Fakat buna rağmen, ilim ehlinin uygulaması bu hadise göre olmuş; rukû' ve secdede üç tesbihten daha az yapılmaması (deyim yerindeyse, "ilke" olarak) benimsenmiştir.⁴¹

6. Ebû Hureyre'nin (ö.58/677) naklettiğine göre; Rasûlullah namazda, secdeden kalkarken ayakuçlarına dayanarak kalkardı.

et-Tirmizî, bu rivâyetin senedindeki Hâlid b. İlyas'ın hadisçiler tarafından zayıf bulunduğunu belirtmiş; ancak bununla beraber, ilim ehlinin bu zayıf rivâyete göre amel ettiğini bildirmiştir.⁴²

7. eş-Şa'bî (ö.103/721) şöyle demiştir: el-Muğîre b. Şu'be bize namaz kıldır-
dı ve ikinci rek'atta (oturacağı yerde) ayağa kalktı. Cemaat onu "subhânallah"
diye uyardı ve o da cemaate "subhânallah" diye karşılık verdi. Namazı bitirin-
ce selam verdi; oturduğu yerde iki sehiv secdesi yaptı ve cemaate Rasûlullah'ın
da kendisi gibi yaptığını söyledi.⁴³

Hadisi nakleden râviler arasında ismi geçen İbn Ebî Leylâ hıfz yönünden eleştirilmiş; Ahmed b. Hanbel onun rivâyet ettiği hadis ile delil getirilemeyeceğini belirtmiş ve el-Buhârî de İbn Ebî Leylâ'nın "sadûk" olduğunu bildirdikten sonra, onun hakkında şöyle demiştir: "Ben ondan hadis rivâyet etmiyorum. Çünkü o, hadisin sahih olanını sahih olmayanından ayırt edememektedir. Ben, böyle olan hiç kimseden hadis almam". Bununla beraber, ilim ehli bu hadise göre amel etmiştir.⁴⁴

8. Bir yolculuk sırasında, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının yolu dar bir geçite geldi. Namaz vaktinin de gelip çatığı o anlarda, çok yağmur yağıyor ve sular da yükseliyordu. Rasûlullah hemen devesinin üzerinde ezan okudu, kâmet getirdi ve devesini öne geçirerek arkadaşlarına îmâ ile namaz kıldırıldı;

40 Bk. Ebû Dâvud, 2.es-Salât, 150 (c. I, s. 550); et-Tirmizî, 2.es-Salât, 79 (c. II, ss. 46-47); İbn Mâce, 5.İkâmetu's-salât, 20 (c. I, ss. 287-288).

41 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 79 (c. II, s. 47). Ebû Dâvud da, Avn ile İbn Mes'ûd arasında mülâkât olmadığı için, rivâyetin mürsel olduğunu belirtmiştir. Bk. Ebû Dâvud, *ay.*

42 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 98 (c. II, s. 80); el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. II, s. 146.

43 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 152 (c. II, ss. 198-199).

44 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 152 (c. II, ss. 199-200); el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. II, ss. 299-300.

secdeyi de rukû'dan daha aşağıya doğru yaptı.⁴⁵

et-Tirmizî'ye göre bu hadis garîbdir. Çünkü bunu sadece Ömer b. er-Rimâh el-Belhî rivâyet etmiştir ve yalnız onun rivâyeti ile bilinmektedir. Pekçok muhaddis bu hadisi ondan nakletmiştir. İlim ehlinin uygulaması da bu hadise göre olmuştur.⁴⁶

9. "Sizden biriniz namaza geldiğinde, imamı (hangi) hâl üzere bulursa, imamın yaptığı gibi yapsın."⁴⁷

et-Tirmizî'nin ifadesine göre garîb olan bu hadis, müsned olarak sadece bu senedle rivâyet edilmiştir. İlim adamları da bu garîb rivâyete göre amel etmiştir.⁴⁸

10. Muâz b. Cebel Hz. Peygamber'e bir mektup yazarak, yeşil bakliyâttan zekât verilip verilmeyeceğine ilişkin bir soru sordu. Hz. Peygamber de cevap olarak, "yeşil bakliyât türünden olan ürünlerde zekât yoktur" buyurdu.

et-Tirmizî'nin belirttiğine göre, bu hadisin isnâdı sahih değildir. Aslında, bu konuda Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş sahih herhangi bir hadis de yoktur. Yukarıdaki ilgili hadis ise, Mûsa b. Talha aracılığıyla nakledilmiş mürsel bir rivâyettir. İlim adamları da, "yeşil bakliyât türünden olan ürünlerde zekât olmayacağı" hususunda, zayıf hadis kategorisinde değerlendirilen bu mürsel hadise göre amel etmişlerdir. Rivâyetin senedinde ismi geçen Hasan b. Umâre, Şu'be ve diğer hadis ulemâsına göre zayıf bir râvi olup, Abdullah b. Mubârek de Hasan'ın naklettiği rivâyetleri terkederek almamıştır.⁴⁹ el-Karadâvî de bu rivâyete, "zekât fikhını incelerken, hadis imamlarınca cerh edildiği halde, tâbi olunan mezheplerin istidlâl ettiği birçok hadis olduğunu mülâhaza ettim" cümlesini örneklendirirken başvurmuştur.⁵⁰

11. "Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir."⁵¹

45 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. IV, ss. 173-174; et-Tirmizî, 2.es-Salât, 186 (c. II, ss. 266-267).

46 et-Tirmizî, 2.es-Salât, 186 (c. II, ss. 267-268); el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. II, s. 381.

47 et-Tirmizî, 4. el-Cum'a, 61 (c. II, ss. 485-486).

48 et-Tirmizî, 4. el-Cum'a, 61 (c. II, s. 486).

49 et-Tirmizî, 5. ez-Zekât, 13 (c. III, ss. 30-31); el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. III, s. 232.

50 Bk. el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 56. Krş. el-Karadâvî, *age*, ss. 108-109.

51 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul 1992, 2.et-Tahâre, 12 (c. I, s. 22); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. II, ss. 237, 361, 392-293; III, 373; c. V, s. 365; ed-Dârimî, *el-Vudû'*, 53 (c. I, s. 151); 7.es-Sayd, 6 (c. II, ss. 416-417); İbn Mâce, 1.et-Tahâre, 38 (c. I, ss. 136-137); Ebû Dâvud, 1.et-Tahâre, 41 (c. I, s. 64); et-Tirmizî, 1. et-Tahâre, 52 (c. I, ss. 100-10); en-Neseî, 1.et-Tahâre, 47 (c. I, s. 50); 2.el-Miyâh, 4 (c. I, s. 176); 42.es-Sayd, 35 (c. VII, s. 207).

Hadisçiler bu rivâyetin senedini sahih kabul etmedikleri halde, et-Tirmizî'ye göre el-Buhârî bu hadisi sahih olarak değerlendirmiştir. İbn Abdilberr (ö.463/1071) de, "ulemâ kabul telakki ettiği ve bu hadise göre de amel edildiği için, hadis bana göre de sahihtir" demiştir.⁵²

12. "Her kim oruçlu iken elinde olmayarak kusarsa, kaza orucu tutmasın; kim de kasden (isteyerek) kusarsa, orucunu kaza etsin."⁵³

Bu hadis, sadece İsa b. Yunus rivâyetinden bilindiği için hasen-garîb bir hadistir. el-Buhârî, bu hadisin mahfûz⁵⁴ olduğunu zannetmediğini ifade etmiştir. et-Tirmizî'nin deyişiyle; bu hadis Hz. Peygamber'den pek çok senedle rivâyet edilmiş olmakla birlikte, isnâdı sahih değildir. Ancak ilim ehli, Ebû Hureyre vasıtasıyla Hz. Peygamber'den rivâyet edilen isnâdı sahih olmayan bu haberle amel etmişlerdir. Sufyân es-Sevrî, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhaveyh de "amel edilebileceği" görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁵ Yine et-Tirmizî, aynı anlama gelen bir hadis daha rivâyet etmiştir ki, onun da mahfûz olmadığı, mürsel olduğu, senedinde zayıf râviler bulunduğu; ayrıca el-Buhârî'nin de, "zayıf" olarak nitelendirilen Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem isimli râvi hakkında, "ben ondan hiçbir şey rivâyet etmiyorum" dediği kaydedilmiştir.⁵⁶

13. "Câriyenin talâkı ikidir; iddeti de iki hayızdır."⁵⁷

Hz. Âişe'den (ö.57/676) gelen bu hadis garîbdir. Bu hadisin merfû olduğu, sadece Muzâhir b. Eslem rivâyetinden bilinmektedir. Muzâhir'in de hadis ilmi alanında, bu hadisten başka herhangi bir rivâyeti bilinmemektedir. Hz. Peygamber'in ashâbının ve onlardan sonra gelen ilim adamlarının uygulaması da

52 es-Suyûtî, *Tedrib*, s. 34; et-Tehânevî, *Kavâid*, ss. 60-61. İbn Abdilberr'in görüşü için ayrıca bk. İbn Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd et-temhîd li mâ fi'l-muvatta'i mine'l-maânî ve'l-esânîd*, tahk.: Ömer el-Cîdî-Saîd Ahmed A'râb, yy., 1985, c. XVI, ss. 218-219; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Kahire 1993, c. II, ss. 94-97.

53 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. II, s. 498; İbn Mâce, 7.es-Siyâm, 16 (c. I, s. 536); et-Tirmizî, 6. es-Savm, 25 (c. III, s. 98).

54 *Mahfûz*; sahih ve hasen hadisi şümûlüne alan makbûl hadistir. Diğer bir deyişle; aralarında sened ve metin bakımından zıtlık bulunan hadislerden, daha güvenilir olduğu için tercih edilen rivâyet *mahfûz* olurken; güvenilir olmayıp terkedilen diğer rivâyet ise *şâzz* olmaktadır. Bk. Aydınlı, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, s. 91; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 251.

55 et-Tirmizî, 6. es-Savm, 25 (c. III, s. 99); İbnu'l-Arabî, *Ârizatu'l-ahvezî*, c. II, ss. 178-179; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. III, ss. 337-338.

56 et-Tirmizî, 6. es-Savm, 24 (c. III, s. 98).

57 İbn Mâce, 10.et-Talâk, 30 (c. I, s. 672); Ebû Dâvud, 13.et-Talâk, 6 (c. II, s. 640); et-Tirmizî, 11. et-Talâk, 7 (c. III, s. 488).

bu garîb rivâyete göre olmuştur. Sufyân es-Sevrî, eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk gibi âlimlerin görüşü de bu yöndedir.⁵⁸ Ebû Dâvud da sözkonusu rivâyetin mechûl⁵⁹ olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

İbnu'l-Hümâm (ö.861/1457) bu hadisin zayıf olduğunu, fakat âlimlerin ilgili rivâyete uygun olarak amel etmelerinin hadisin sahih kabul edilebileceğini gösteren delillerden olduğunu belirtirken; Mâlik b. Enes de *hadisin Medine'de meşhûr olmasının, senedinin sahih olmasına ihtiyaç bırakmadığını* söylemiştir.⁶¹

el-Cassâs (ö.370/980) ise, *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli çalışmasında bu rivâyete ilişkin olarak şöyle demiştir: “Ümmet, âhad bir senedle gelmesine rağmen bu hadisle amel etmiş ve hatta onu tevâtür seviyesine bile çıkarmıştır. Çünkü, insanların makbûl gördüğü âhad haberler, bize göre mütevatir anlamındadır”.⁶² Ümmetin kabul telakkî ettiği böyle bir âhad haberin doğruluğu kesindir. Bu haberle, ister herkes isterse bir kısım insanlar amel etsin ya da bazıları yorumlamış olsun hiç farketmez; her hâlükârda ilim gerektirir.⁶³ Yine bununla ilişkili olarak; “eğer ulemâ, haber-i vâhidi kabul telakkî eder ya da bu çeşit bir haberle amel ederse, bu durum ilim gerektirir”⁶⁴ de denilmiştir.

14. Surâka b. Mâlik'in naklettiğine göre; Hz. Peygamber, baba (nın kanı) için oğluna kısas yapar; fakat oğul (un kanı) için babasına kısas yapmazdı.⁶⁵

58 et-Tirmizî, 11. et-Talâk, 7 (c. III, s. 488); Ebû Suleyman el-Hattâbî, *Maâlimu's-sunen*, tahk.: Abdusselâm Abdussâfi Muhammed, Beyrut 1991, c. III, s. 207; İbnu'l-Arabî, *Ârizatu'l-ahvezî*, c. III, ss. 126-127; el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, c. VI, ss. 184-185; es-Sehârenfûrî, *Bezlu'l-mechûd*, c. X, ss. 270-271; el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. IV, ss. 301-302.

59 *Mechûl*; râvileri tek tek tanınsa da, âlimlerin bir bütün olarak bilmedikleri, tanımadıkları senedle gelen hadistir. Bk. Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 94. Hadisle meşgul olmayan, ilim talebi ile şöhret kazanmayan, fazla hadis rivâyet etmeyen ve bu sebepler dolayısıyla da hadisçiler arasında bilinmeyen kimselerin naklettiği hadislerdir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 260.

60 Ebû Dâvud, *ay.*

61 İbnu'l-Hümâm es-Sivâsî, *Şerhu fethi'l-kadîr*, Beyrut, ty., c. III, s. 349. “شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صححة مسنده”.

62 Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1335, c. I, s. 386.

63 Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, Dımaşk 1995, s. 154. Krş. ez-Zerkeşî, *en-Nuket*, c. I, s. 282, 284; Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, *Tavdihu'l-efkâr li maânî tenkîhi'l-enzâr*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Medine, ts., c. I, s. 125.

64 Bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhu'n-nazar*, c. I, s. 327. Krş. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, tahk.: Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1992, s. 94.

65 et-Tirmizî, 14. ed-Diyât, 9 (c. IV, s. 18).

et-Tirmizî'nin açıklamasına göre, bu hadisin Surâka'nın rivâyetinden olduğu yalnız bu sened (vecih) ile bilinmektedir. Ancak bu isnâd da sahih değildir. Zira senedde ismi geçen el-Musennâ b. es-Sabbâh'ın zayıf olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan bu sened; Amr b. Şuayb'ın rivâyeti olması açısından da mürseldir. Dolayısıyla ilgili hadisin senedinde "ıztırâb" olduğu için, hadis muztarib⁶⁶ bir rivâyettir. Fakat bütün bunlara rağmen, ilim adamlarının uygulaması bu zayıf hadise göre olmuş; baba çocuğunu öldürdüğünde, buna karşılık babaya kısas uygulanmamış; yine bu bağlamda, baba çocuğuna kazf (zina suçlamasında bulunma) yaptığında da, babaya kazf cezası gerekli görülmemiştir.⁶⁷

15. Rasûlullah zamanında bir kadın zinaya zorlandı. Bu olay karşısında Rasûlullah, zinaya zorlanan bu kadını değil de, bu işi zorla yapan erkeği cezalandırdı.⁶⁸

et-Tirmizî bu hadisin garîb bir rivâyet olduğunu ifade etmiş ve isnâdının da muttasıl olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu hadis başka bir senedle de rivâyet edilmiş; ancak bu seneddeki Abdulcebbâr b. Vâil b. Hucr isimli râvinin de, babasından naklettiğini söylemesine rağmen, aslında babasından hadis duymadığı ve hatta onun, babasının ölümünden birkaç ay sonra doğduğu söylenmiştir. Fakat ulemâ, bütün bu olumsuz bilgilerle birlikte, yine de bu zayıf hadise göre amel etmiş ve zinaya zorlanan kişiye ceza uygulamamıştır.⁶⁹

16. "*Kâtîl (öldürdüğü yakınının malına) mirasçı olamaz*".⁷⁰

et-Tirmizî bu hadisin sahih olmadığını ve sadece bu senedle bilindiği belirtmiştir. Senedin râvilerinden olan İshak b. Abdullah b. Ebî Ferve, (Ahmed b. Hanbel gibi) bazı hadis âlimleri tarafından (cerhedilerek) terkedilmiştir. Kimi ulemâya göre, kâtîl kasden ya da hata ile öldürse de mirasçı olamazken, (Mâlik

66 *Muztarib* hadis; senedi birbirine muhâlif şekillerde rivâyet edilen, fakat ne râvilerden birinin hâfıza yönünden üstünlüğü, ne kendisinden rivâyet ettiği şeyhine yakınlık derecesi ve ne de diğer tercih sebeplerinden birinin bulunmaması dolayısıyla rivâyetleri arasında tercih yapılma imkânı bulunamayan bir zayıf hadis çeşididir. Bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 384; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 123.

67 et-Tirmizî, 14. ed-Diyât, 9 (c. IV, s. 18); el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. IV, ss. 545-546.

68 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. IV, s. 318; İbn Mâce, 20.el-Hudûd, 30 (c. II, s. 866); et-Tirmizî, 15. el-Hudûd, 22 (c. IV, s. 55).

69 et-Tirmizî, 15. el-Hudûd, 22 (c. IV, s. 55).

70 ed-Dârimî, 21.el-Ferâiz, 41 (c. II, s. 676); İbn Mâce, 21.ed-Diyât, 14 (c. II, s. 883); 23.el-Ferâiz, 8 (c. II, s. 913); et-Tirmizî, 27. el-Ferâiz, 17 (c. IV, s. 425).

b. Enes gibi) kimilerine göre ise hata ile öldürdüğünde mirasçı olabilir.⁷¹

17. Adî b. Hâtim Rasûlullah'a şahin/doğan türünden yırtıcı hayvanların avladıkları avın hükmünü sormuş, Rasûlullah da, "onun, senin için yakaladığını ye!" buyurmuştur.⁷²

et-Tirmizî bu hadisin, sadece Mucâlid'in eş-Şa'bî'den rivâyeti olarak bilindiğini (dolayısıyla başka bir varyantının bulunmadığını) kaydetmiş ve ilim adamlarının uygulamasının da bu hadisin verdiği bilgi çerçevesinde olduğunu belirtmiştir. Nitekim doğan, atmaca ve şahin gibi yırtıcı türden olan hayvanların avladıkları avın yenilmesinde de herhangi bir sakınca görülmemiştir.⁷³

18. *Güneşte ısınmış suyu kullanmanın mekrûh olduğuna* ilişkin Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği hadisin zayıf olmasına karşın,⁷⁴ fakihler bu hadisle ihtiyâten amel etmişlerdir.⁷⁵

19. *Ölüye telkin yapılması* rivâyeti,⁷⁶ İbnu's-Salâh (643/1245), el-İrâkî (ö.806/1403), İbn Hacer ve en-Nevevî (ö.676/1277) gibi hadisçilere göre zayıf olmasına rağmen, değişik zamanlarda pekçok bölgede ölülere telkin yapılması güzel karşılanmıştır.⁷⁷

71 et-Tirmizî, 27. el-Ferâiz, 17 (c. IV, s. 425).

72 et-Tirmizî, 16. es-Sayd, 3 (c. IV, s. 66).

73 et-Tirmizî, 16. es-Sayd, 3 (c. IV, s. 66); el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, c. IV, ss. 33-34.

74 Bk. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Kahire, 1415, c. VI, s. 44; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sunenu'd-Dârekutnî*, Beyrut 1993, c. I, s. 38; Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1994, c. I, s. 11; Nüred-din b. Ali b. Ebû Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut 1986, c. I, s. 219; İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'yyi'l-kebîr*, tahk.: Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Medine 1964, c. I, ss. 20-21. Bu konudaki rivâyetler için ayrıca bk. Osman Oruçan, *Hadis ve Bilim*, Ankara 2011, ss. 435-439.

75 Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Kahire 1967, c. I, s. 69; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbu'l-mevdûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, yy., 1983, c. II, ss. 78-80; Celâleddin es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnûa fî Ehâdisi'l-Mevdûa*, Kahire, ts., c. II, ss. 5-6.

76 Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, tahk.: Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Musul 1983, c. VIII, s. 249, nr. 7979. Bu rivâyet hakkında yapılmış bir çalışma için ayrıca bk. Ali Çolak, "Ölmek Üzere Olan Kişiyi ve Mezardaki Ölüye Yapılan Telkin İle İlgili Rivâyetler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 2, ss. 201-222.

77 Bk. el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, c. II, s. 327; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmâa fî'l-ehâdisi'l-mevdûa*, tahk.: Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî, Beyrut 1987, s. 241; Cemâleddin Muhammed Tâhir b. Ali el-Fettenî, *Tezkiratu'l-mevdûât*, Beyrut 1979, s. 215; Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, İskenderiye, ts., ss. 189-190; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafû ve muzîlu'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1988,

20. Mürsel bir rivâyete göre, Hz. Peygamber Hecer mecûsilerine İslâm'ı teklif etmiş, müslüman olanların müslümanlığını onaylamış, müslüman olmayanları ise cizye vergisi ile yükümlü kılmış; ayrıca, bunların kestiklerinin yenmeyeceğini ve kızlarıyla da evlenilmeyeceğini belirtmiştir. el-Beyhakî bu rivâyetin mürsel olduğunu, ancak müslümanların icmâsının bu yönde belirlediğini⁷⁸ ifade etmiştir.

21. Hayızlı ve cünüb olan kimselerin Kur'ân'ı okuyamayacaklarına ilişkin olarak bazı rivâyetler nakledilmiştir: *"Peygamberi Kur'ân okumaktan alıkoyan, sadece cünüb olma hâliydi"*⁷⁹, *"hayızlı ve cünüb olan kimse, Kur'an'dan bir şey okuyamaz"*⁸⁰ ve *"Kur'ân'a ancak, temiz olanlar dokunur"*⁸¹ gibi.

eş-Şâfiî, Hz. Ali'den nakledilen *"Peygamberi Kur'ân okumaktan alıkoyan, sadece cünüb olma hâliydi"* rivâyetinin, ehl-i hadise göre sahih olmadığını belirtmiştir. Ayrıca, hadisin râvilerinden olan Abdullah b. Selime'nin, yaşlılık hâinden dolayı akılnı yitirdiği (ihtilât) ve sözkonusu hadisi de bu dönemlerinde naklettiği ifade edilmiştir.⁸² Abdullah b. Ömer'den nakledilen *"Hayızlı ve cünüb olan kimse, Kur'an'dan bir şey okuyamaz"* rivâyeti hakkında ise et-Tirmizî, *"bu rivâyeti sadece, İsmail b. Ayyâş, Mûsa b. Ukbe, Nâfi' ve İbn Ömer isnâdıyla biliyoruz"* demektedir. Yine et-Tirmizî, *"Muhammed b. İsmail (el-Buhârî), İsmail b. Ayyâş'ın Hicaz ve Irak ehlinde münker hadisler rivâyet ettiğini söylemiştir"* demekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: *"Anlaşıldığına göre (el-Buhârî), İsmail b. Ayyâş'ın Hicaz ve Irak ehlinde tek başına yaptığı rivâyetleri zayıf bulmaktadır"*.⁸³ Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'e bu hadisi sormuş ve ba-

c. I, ss. 315-316; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, tahk.: Yusuf Ali Bedivî, Dimaşk 1993, ss. 70-71.

78 el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, c. IX, ss. 323-324.

79 İbn Mâce, 1.Tahâre, 105 (c. I, s. 195); Ebû Dâvud, 1.Tahâre, 90 (c. I, s. 155); et-Tirmizî, 1.Tahâre, 111 (c. I, ss. 273-274); en-Neseî, 1.Tahâre, 171 (c. I, s. 144); ed-Dârekutnî, *Sunen*, c. I, s. 119.

80 İbn Mâce, 1.Tahâre, 105 (c. I, ss. 195-196); et-Tirmizî, 1.Tahâre, 98 (c. I, ss. 236-237); ed-Dârekutnî, *Sunen*, c. I, s. 117-118.

81 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, 15.Kur'ân, 1 (c. I, s. 199); Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut 1983, c. I, s. 341; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsîl*, tahk.: Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988, ss. 121-122; ed-Dârekutnî, *Sunen*, c. I, s. 121-124.

82 Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*, Kahire, ty., c. I, s. 196; İbn Hacer, *Telhîs*, c. I, s. 139.

83 et-Tirmizî, 1.Tahâre, 98 (c. I, ss. 236-237). Eleştirel anlamdaki diğer değerlendirmeler için bak. ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, c. I, ss. 195-196.

basından “bâtıldır” cevabını almıştır.⁸⁴ Amr b. Hazm’dan gelen “*Kur’ân’a ancak, temiz olanlar dokunur*” hadisinin râvilerinden olan Süleyman b. Erkam’ın metrûk olduğu söylenmiştir. Bu rivâyet başka bir isnadla daha gelmiş, fakat o da mürsel olarak kabul değerlendirilmiştir.⁸⁵ el-Elbânî de irsâlınden dolayı hadisi zayıf görenlerdendir.⁸⁶

Senedlerine yönelik birtakım eleştiriler yapılmasına rağmen, sözkonusu bu rivâyetlerin muhtevâsıyla amel edilerek, hayızlı ve cünüb kimselerin Kur’ân okuyamayacağı kanaatine varılmıştır. Diğer bir deyişle; eleştirilen bu üç rivâyet -ister klasik ister modern dönem olsun-, pek çok âlim tarafından fikhî bir hükme temel oluşturarak amel edilebilecek nitelikte sahih rivâyetler olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷ İbn Ömer hadisini nakleden et-Tirmizî bile, sahâbe, tâbiûn ve daha sonraki nesillere mensup olan pek çok âlimin bu rivâyet doğrultusunda amel ettiklerini kaydetmiştir.⁸⁸ Hatta mevcut rivâyetleri isnad açısından problemlili bulan ve konuya delâletlerinin açık olmadığını savunan âlimler bile, bu hadislere dayanarak “haramlıktan” söz edilemese de “kerâhetin” rahatlıkla temellendirilebileceğini söylemişlerdir.⁸⁹

İbn Abdilberr’e göre, ulemâ muhdes olan kişilerin Kur’ân’a dokunmasını yasaklayan Amr b. Hazm rivâyetini yaygın bir kabulle karşılamış ve dolayısıyla ilgili rivâyet etrafında yaygın bir amel oluşmuştur. Bu açıdan söz konusu rivâyet, muttasıl bir senedle nakledilen hadislerden daha güvenilir bulunmuştur.

84 Ebû Cafer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbu’l-duafâi’l-kebîr*, tahk.: Abdulmu’tî Emin Kal’aci, Beyrut 1984, c. I, s. 90; İbn Hacer, *Telhîs*, c. I, s. 137.

85 ez-Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, c. I, s. 197. Ayrıca bk. el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, c. I, s. 461; İbn Hacer, *Telhîs*, c. IV, ss. 17-18.

86 Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *İrvâu’l-ğalîl fi tahrîci ehâdîsi menâri’s-sebil*, Beyrut 1985, c. I, ss. 158-161.

87 Bk. Örneğin bk. el-Hattâbî, *Maâlimu’s-sunen*, c.I, s. 66; İbnu’l-Arabî, *Âriza*, c. I, ss. 184-185; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *es-Seylu’l-cerrârî’l-mütedaffik alâ hadâiki’l-ezhâr*, tahk.: Muhammed Subhib.Hasan Hallak, Dimaşk 2008, c. I, ss. 275-282; el-Mubârekfûrî, *Tuhfe*, c. I, ss. 347-348 (senedler genel olarak ele alındığı zaman, rivâyetlerin “hasen” olarak değerlendirilebileceği ifade edilmiştir), ss.385-387; es-Sehârenfûrî, *Bezlu’l-mechûd*, c. II, s. 203; Ebu’l-Feyz Ahmed b.Siddîk el-Gumârî el-Hasenî, *el-Hidâye fi tahrîci ehâdîsi’l-bidâye*, Beyrut 1987, c. I, ss. 436-439, 456-457. Ahmed Muhammed Şâkir de ilgili hadisin geçtiği yerde bir dipnot vererek, sözkonusu rivâyetin sahih olduğu kanaatine vardığını belirtmiştir. Bk. et-Tirmizî, 1.Tahâre, 98 (c. I, ss. 237-238, dipnot: 8).

88 et-Tirmizî, 1.Tahâre, 98 (c. I, ss. 236).

89 Bk. eş-Şevkânî, *es-Seylu’l-cerrâr*, c. I, ss. 276; Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm şerhu bulûği’l-merâm*, Beyrut 1997, c. I, s. 137; Siddîk Hasan Han, *Fethu’l-allâm li şerhi bulûği’l-merâm*, Medine, ts., c. I, s. 61.

Kendi dönemlerinde re'y ve hadis ekollerinin önderi kabul edilen Mâlik, Ebû Hanife, Şâfiî, Sevri, Evzâî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhveyh, Ebû Sevr gibi âlimler bu rivâyetin içeriğine uygun olarak amel etmişlerdir. Bunların, Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtmayan bir delil üzerinde yaygın kabul sağlamaları düşünülemez (لا يجوز تلقي ما لا يصح بقبول). Bu rivayetin ilim ehli arasında yaygın kabulü isnada ihtiyaç bırakmamış ve rivâyet "mütevâtir" gibi değerlendirilmiştir.⁹⁰ Yine İbn Hacer de bu hadisin, *isnâdından dolayı değil de şöhretin dolayı sahih görüldüğünü* söyleyen ulemâdandır.⁹¹

Bu örnekler bir "bütün" olarak göz önünde bulundurulduğunda bizi şu noktaya götürecektir: Bir kısım ulemânın, Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran "tek vâsita" olarak sadece "merfû-muttasıl rivâyetleri" görmediklerini, kriter olarak sadece isnâdla ilgili tespitlerle yetinmediklerini ve yalnızca isnadlarıyla ilgili yapılmış bir takım eleştirilere bakılarak bazı rivayetleri devre dışı bırakmadıklarını söylemek mümkündür. Zira sahâbe döneminden itibaren, onların tatbikatı etrafında şekillenen ilim ehlinin kabulü ve buna dayalı olan uygulama da önemli bir kaynaktır. Nitekim böyle bir yaygın kabul ve uygulama aracılığıyla aktarılan nebevî sünnet verilerini göz ardı etmenin de, sağlıklı bir davranış olmayacağı kanaati hâsıl olmuştur.⁹² Ayrıca şu da unutulmamalıdır ki, mezhepler içerisinde fikhî bir hükme dönüşmüş olan bir bilgi, o konudaki nasların ve bu naslar etrafında oluşan sahâbe uygulamalarının bir sistem dâhilinde değerlendirilip yorumlanmasıyla elde edilmiştir. Bu bağlamda, kaynak olarak sadece Kur'ân'ın zâhirini ve müdevven hadis kitaplarında kaydedilmiş merfû-muttasıl rivâyetleri kabul eden bir metodu benimsemek de mümkündür. Ancak böyle bir tercihi hayata geçiren Zâhirî ekolünün çok uzun ömürlü olmadığı da dikkatlerden kaçmamalıdır.

4. Değerlendirme

Çoğaltılması mümkün olan bu örneklerde dikkat çeken önemli bir husus vardır. O da, "fukahânın bir rivâyeti sadece sened yapısına, onun ittisâline veya

90 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, c. VIII, ss. 10-13; a. mlf., *et-Temhîd*, c. XVII, ss. 396-400; Celâleddin es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik*, Beyrut 2008, c. I, s. 176; İbn Hacer, *Telhîs*, c. IV, s. 28. يستغني بشهرته عن الإسناد

91 İbn Hacer, *Telhîs*, c. IV, ss. 17-18.

92 Nitekim hanefiler sahâbe uygulamasına, nebevî sünneti yansıtmaması nedeniyle ayrı bir değer vermektedirler. Bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Tesîsü'n-nazar*, İstanbul 1990, s. 113.

râvi kimliğine göre değerlendirmedeği, bunun ötesinde *ümme*t tarafından kabul edilmiş olmasını, *kitlesel amele konu olmasını*, *ehl-i ilmin benimsemiş olmasını* daha çok önemsedikleri⁹³ noktasıdır. eş-Şâfiî'nin "ulemânın çoğu, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen mürsel hadise uygun bir tarzda fetva verirse, bu rivâyetin kaynağı sağlam sayılır"⁹⁴ şeklinde dile getirdiği bu mesele, el-Kâsânî'nin (ö.587/1191) şu tasnifi ile daha da belirginleşmektedir:

"Tevâtür iki çeşittir: *Birincisi*; rivâyet itibariyle tevâtürdür ki, bu, yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, yine böyle bir topluluktan yaptığı rivâyettir. *İkincisi* ise, yerleşik amel itibariyle tevâtürdür ki, bu, bir şeyin reddedilmeksizin ve hiç itiraz görmeksizin asırlar boyu uygulanması demektir. Böyle bir amel hâkim ve yaygın olduğu için, insanlar onu rivâyet formunda nakletme ihtiyacı duymamışlardır. Müçtehit imamlar da herhangi bir itiraz yöneltmeksizin, bu amel yönünde görüş bildirmişlerdir. İşte böyle olan amelî mütevâtür de, kat'îdir ve bağlayıcıdır."⁹⁵

Tüm bu verilerden anlaşıldığı üzere, sünnetin aktarımı yalnızca isnadlı rivâyetlerle sınırlı değildir. Bu bağlamda el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) "bir kimse Rasûlullah'ın sabah namazını iki rek'at kıldığına dair, güvenilir râvilerden oluşmuş muttasıl isnadlı bir rivâyet tanzim etmeye çalışsa, bunu başaramaz. Zira tevâtüren nakledilmiş bir hususun âhad yollarla gelen nakillerle tespiti çok zordur"⁹⁶ ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Bu tespit te, sünnetin naklinin yalnızca isnadlı rivâyetlere münhasır olmadığını bir kez daha vurgulamaktadır.

Bu konuda el-Keşmîrî'nin (ö.1352/1933) yaklaşımı ise çok nettir. O, "eğer hadis amelle desteklenirse, zayıf olmaktan kurtularak makbûl derecesine yükselir" diyenlerin görüşünü beğenerek, kendisinin de aynı yaklaşım içinde olduğunu belirtir. Bu türden hadislerin senedlerinin sağlam olmayışından dolayı reddedilmemesi gerektiği kanaatinde olan el-Keşmîrî, şu cümlelerle tavrını açıkça ortaya koyar:

"Her ne kadar gönlünü isnada kaptırmuş olanlara ağır gelse de, bana göre vâkıanın dik-kate alınması, kural(lar)a göre davranmaktan daha iyidir. Çünkü kurallar, durumu dışarıdan açıkça belli olmayan şeyleri ayırmak için koyulmuştur. Halbuki vâkıaya uymak daha evlâ ve ona bağlanmak daha uygundur."⁹⁷

93 Ahmet Yaman, "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2009, sayı: 28, s. 10.

94 eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 463, nr. 1270.

95 Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' f'i tertîbi's-şerâi'*, Beyrut 1986, c. VII, s. 331.

96 Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, Beyrut 1997, c. II, s. 16 (paragraf no: 718).

97 Bk. Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî alâ sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 2005, c. IV, s. 129-130.

Hocasının bu ifadelerinin yanlış anlaşılacağını düşünen Muhammed Bedr de, el-Keşmîrî'nin isnadı geçersiz kılmak istemediğini, fakat onun, bir hadis karînelerle sahih olur ve uygulama da bu hadise muvâfık olursa, sadece sendinde zayıf bir râvi bulunduğu gerekçesiyle ilgili hadisin reddinin doğru olmayacağını anlatmak istediğini belirtmiştir.⁹⁸

eş-Şeybânî (ö.189/805) de, “müslümanların kabüllerinin bağlayıcılığı, ‘müslümanların güzel gördükleri şey, Allah katında da güzeldir’⁹⁹ muallak hadisine dayandırılmaktadır”¹⁰⁰ diyerek, muhtemelen sözü edilen meseleye işaret etmektedir. Nitekim sözkonusu anlayışın, *fikhî hükümlerin şekillenmesinde* oldukça etkili bir vâkia olduğu da ifade edilmiştir.¹⁰¹

Burada, oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz bir noktaya daha temas etmek isteriz: Fıkıhla ilgili değerlendirmelerde sık karşılaşılan bir yanılsama da, geç dönemlerde kaleme alınan eserlerde yer verilen delil ve değerlendirmelerin bizzat mezhebin imamının kullandığı deliller olarak kabulüdür. Sözelimi; 150 yılında vefat eden Ebû Hanife'nin hayızlılığının Kur'ân okuyamayacağını ileri sürerken, 279 yılında vefat eden et-Tirmizî'nin ya da bir başka müellifin eserinde geçen bir rivâyete dayandığını farz etmek, yanıltıcı olabilmektedir. Çünkü bu konuda Ebû Hanife'nin dayandığı delilleri gösteren, kendi kaleminden çıkıp bize kadar ulaşmış bir doküman bulunmamaktadır. Ebû Hanife meselemizle ilişkili olarak, nebevî sünneti aktaran sahâbi fetvâlarından ve tâbiîundan gelen nakillerden veya merfû hadislerden yararlanmış olabilir. Bir araştırmacının, bu noktayla ilişkili şu ifadelerine de yer vermek isteriz:

Hadislerin rivâyet ve tasnif dönemlerinde yaşayan imamların, ümmetin uygulamalarına muvâfık hadislerin sıhhat durumları üzerinde fazlaca durmamış olmalarının, gerek bu imamların yaşamış oldukları dönemin râvilerini gerekse hadis tasnifinin hız kazandığı sonraki dönemlerin musanniflerini etkilemiş olması muhakkaktır. Bu etkilenme, fakihle-

98 el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, c. IV, s. 130 (dipnot: 1).

99 Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk.: Abdulvehhâb Abdullâtîf, Beyrut, ts., s. 91, nr. 241 (eş-Şeybânî rivâyeti); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, c. I, s. 379. es-Sehâvî “mevkûf haber” olduğunu söylerken, el-Elbânî “aslı yoktur” demiştir. Bk. Muhammed Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirâ ale'l-elsine*, Beyrut 1994, ss. 431-432; Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa*, Riyad, ts., c. II, s. 17, nr. 533. Bu hadis hakkında yapılmış bir değerlendirme için bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, ss. 128-132.

100 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, s. 91, nr. 241 (eş-Şeybânî rivâyeti).

101 Kâşif Hamdi Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhu Açısından Helal Gıda -Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu, Bursa 2009, s. 33.

rin ihticâc ettikleri haberlere karşı hadisçilerin kayıtsız kalamaması yönünde açıklanabilir. Hadis imamı ya da musannıf, konu ile ilgili kanaatini belirtmek ya da görüşleri bir araya getirmek amacıyla, ihticâc edilen bir rivâyeti ister istemez rivâyet etmek durumundadır. Bu nedenle, pek çok musannef eserde ümmetin tatbikatına ve ulemânın içtihadına uygun olan zayıf hadisler rivâyet edilmiş, bir başka deyişle, ilim adamlarının zayıf bir hadisin muhtevâsı ile amel etmeleri o hadisin rivâyetine sebep oluşturmuştur.¹⁰²

Bir diğer husus da, fakihlerin genelde dayandıkları naklî delili fetvâ formuna döktükten sonra, bunu (naklî delili) tekrar zikretmeye ihtiyaç duymamalarıdır. Kimi müelliflere göre, *fetvâ formuna dökülmüş olan bir bilgi, nebevî sünneti aktarma açısından isnadlı rivâyetlerden daha güçlü* görülmektedir.¹⁰³

5. Sonuç

Her ne kadar, “zayıf hadisle amel etmek bakımından ahkâm ve fezâil konuları arasında herhangi bir fark yoktur; bu konularda sahih ve hasen hadisler dışında hiçbir hadis delil olamaz” ve “gerek ahkâm gerekse fedâil konusunda elimizde başkasına luzûm bırakmayacak kadar çok sahih ve hasen hadis vardır” denilse de, ulemâ, bırakın amellerin faziletleri noktasını, ahkâma ilişkin meselelerde bile (hadisçilere göre) zayıf hadislerle amel edebilmişlerdir. Bu pratik durum, “eğer ulemâ, bir hadisin içeriği ile amel etme hususunda ittifak ederse, o hadis makbûl sayılır ve gereği ile amel edilir” denilerek, teorik olarak da ifade edilmiştir.

Müçtehitler bir hadisin sıhhati konusunda kendi kriterleri doğrultusunda hareket ederek, kendi içtihatlarıyla hadisin sahih olduğunu ortaya koymuşlardır. Her ne kadar, sahih ve hasen hadisin özelliklerini içermedikleri için teorik alanda senedleri hadis teknik ve kriterleri açısından “zayıf” olsa da, hayatın pratik (vâkıa) alanında bazı (zayıf) hadislerin belirleyici bir takım özelliklerinden yararlandığı, göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Nitekim bazı müellifler, âlimlerin yaygın kabulüne ve ümmetin yaygın ameline mazhar olmuş böyle rivâyetleri mütevâtir hükmünde kabul etmişlerdir. Dolayısıyla, herhangi bir

102 Şahyar, *Kütüb-i Sitt'e'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti*, s. 52.

103 el-Cassâs'ın bu noktaya ilişkin Muhammed b. Sîrîn özelinde yaptığı bir değerlendirme için bk. Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, Beyrut 2010, c. I, ss. 342-343. Yukarıda metinde yer alan bilgiyi, 30 Kasım-02 Aralık 2012 tarihlerinde Afyonkarahisar'da gerçekleştirilen, “Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı” çerçevesinde ele alınan “İbadetler ve Aile Hayatı” oturumunda, Doç. Dr. Kaşif Hamdi Okur tarafından Yrd. Doç. Dr. Mustafa Hocaoğlu'nun sunduğu “Hayızlı-Cünüb Kimseler ve Kur'ân Tilâveti” isimli tebliğe yöneltilen müzâkere metninden ödünç aldım. Ayrıca, aynı müzakere-den 21. Örneğe ait açıklamalarda yer yer faydalandığımı da belirtmek isterim.

hükmün zayıf bir hadisle örtüşmesi, bizi, o hükmün sadece o zayıf hadisten çıkarıldığı gibi yanlış bir sonuca götürmemelidir.

Kısacası; muhaddislere ait olan “bir hadisin zayıf olduğu” yönündeki değerlendirmeler, bir kısım fukahâ tarafından o hadisle delil getirilmesine engel teşkil etmemiştir. Zira ümmetin uygulaması veya kabul telakkisi ya da amele ilişkin bir örf ile desteklenmesi gibi gerekçeler/karîneler, zayıf bir hadisin Hz. Peygamber’e ait olduğu, yani “makbûl” olacağı kanaatine imkân vermiştir.

Kaynakça

- Abdurrazzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, tahk.: Habiburrahman el-A’zamî, Beyrut 1983.
- el-Adlûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu’l-hafâ ve muzîlu’l-ilbâs ammâ iştehera mine’l-ehâdîsi alâ elsineti’-n-nâs, Beyrut 1988.
- Avvâme, Muhammed, Eseru’l-hadîsi’ş-şerîf fi ihtilâfi’l-eimmeti’-il-fukahâ, Beyrut 1997.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- el-Azîmâbâdî, Ebu’t-Tayyib Muhammed, *Avnu’l-ma’bûd şerhu suneni Ebî Dâvûd*, Beyrut 1990.
- el-Bâcî, Ebu’l-Velîd, et-Ta’dîl ve’t-tecrîf li men harrace lehu’l-Buhârî fi’l-câmî’, Riyâd 1986.
- , *İhkâmu’l-fusûl fi ahkâmî’l-usûl*, tahk.: Abdulmecîd Türkî, Beyrut 1986.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Huseyin, *es-Sunenu’l-kubrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut 1994.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahîh*, İstanbul 1992.
- Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, Ankara 1988.
- el-Cassâs, Ebû Bekir b. Ahmed b. Ali, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Beyrut 1335.
- , *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, Beyrut 2010.
- el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, Beyrut 1995.
- el-Cüveynî, Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-Burhân fi Usûli’l-Fıkh*, Beyrut 1997.
- Çolak, Ali, “Ölmeğe Üzere Olan Kişiyi ve Mezarındaki Ölüye Yapılan Telkin İle İlgili Rivâyetler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 2.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sunenu’d-Dârekutnî*, Beyrut 1993.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *e-Sunen*, İstanbul 1992.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Tesîsü’n-nazar*, İstanbul 1990.
- ed-Dımaşkî, İbn Bedrân, el-Medhal ilâ mezhebi’l-imâm Ahmed b. Hanbel, Beyrut 1981.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
- , *Kitâbu’l-Merâsîl*, tahk.: Şuayb el-Arnâvut, Beyrut 1988.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletu’l-ehâdîsi’-d-daîfe ve’l-mevdûa*, Riyad, ts.
- , *İrvâu’l-ğalîl fi tahrîci ehâdîsi menâri’s-sebîl*, Beyrut 1985.
- el-Fettenî, Cemâleddin Muhammed Tâhir b. Ali, *Tezkiratu’l-mevzûât*, Beyrut 1979.
- el-Gumârî, Ebu’l-Feyz Ahmed b. Siddîk el-Hasenî, *el-Hidâye fi tahrîci ehâdîsi’l-bidâye*, Beyrut 1987.
- el-Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, tahk.: Ahmed Ömer Haşim, Beyrut 1986.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1997, c. X, sayı: 1-2-3-4.
- el-Hattâbî, Ebû Suleyman, *Maâlimu’s-sunen*, tahk.: Abdusselâm Abdussâfi Muhammed, Beyrut 1991.

- el-Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmu'l-kelâm*, tahk.: Semih Duğaym, Beyrut 1994.
- el-Heysemî, Nûreddin b. Ali b. Ebû Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut 1986.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Kahire 1993.
- , et-Temhîd et-temhîd li mâ fi'l-muvatta'î mine'l-maânî ve'l-esânîd, tahk.: Ömer el-Cîdî-Saîd Ahmed A'râb, yy.
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed, *Ârizatu'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî*, Beyrut 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, tahk.: Saîd Lehhâm, Beyrut 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nuket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, Riyad 1988.
- , *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'yyi'l-kebîr*, tahk.: Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî, Medine 1964.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, İstanbul 1992.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed, Mulahasanu ibtâlî'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl, tahk.: Saîd el-Afgânî, Dimeşk 1960.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, tahk.: Muhammed Abdusselam, Beyrut 1991.
- , *er-Rûh*, tahk.: Yusuf Ali Bedivî, Dımaşk 1993.
- İbn Mâce el-Kazvinî, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, Beyrut, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'l-mevdûât*, tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, yy., 1983.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, tahk.: Nûrettin İtr, Beyrut 1986.
- Kahraman, Hüseyin, "Fikhî Hadislerin Rivâyet Değeri Bağlamında 'vârise vasiyyet olmaz' Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2000, c. IX, sayı: 9.
- el-Karadâvî, Yûsuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, İstanbul 1991.
- el-Kârî, Ali, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*, tahk.: Sıdkî Muhammed Cemil el-Attâr, Beyrut 1994.
- el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut 1986.
- el-Kâsumî, Muhammed Cemâleddin, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, tahk.: Muhammed Behcet el-Baytar, yy., 1961.
- el-Keşmîrî, Muhammed Enver, *Feyzu'l-bârî alâ sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, 2005.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid, Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanife mine'l-ekâzib, Beyrut 1981.
- Koçkuzu, Ali Osman *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul 1983.
- Koçyiğt, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy, *el-Ecoibetu'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşeretî'l-kâmile*, Haleb 1994.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (eş-Şeybânî rivâyeti), tahk.: Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, ts., s. 91, nr. 241.
- , *el-Muvatta'*, İstanbul 1992.
- Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1976.
- el-Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî*, Beyrut 1990.
- en-Neseî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
- en-Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Ezkâr*, İskenderiye, ts.
- Okur, Kâşif Hamdi, "İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fikhi Açısından Helal Gıda -Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu, Bursa, 2009.
- Oruçan, Osman, *Hadis ve Bilim*, Ankara, 2011.

- Özaşar, Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998.
- Özaşar, Mehmet Emin, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât*, c. 1, sayı: 3, Ankara 1998.
- Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları -Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-*, İstanbul, ts.
- er-Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamza, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Kahire 1967.
- es-Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ, *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi musnedi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, ts.
- es-Sâlîh, Subhî, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû*, Beyrut 1981.
- es-San'ânî, Muhammed b. İsmail el-Emîr, *Tavdîhu'l-efkâr li maânî tenkîhi'l-enzâr*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Medine, ts.
- , *Sübülü's-selâm şerhu bulûği'l-merâm*, Beyrut 1997.
- es-Sehârenfüri, Halil Ahmed, *Bezlu'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, Beyrut, ts.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsîdu'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehra ale'l-elsine*, Beyrut 1994.
- Siddîk Hasan Han, *Fethu'l-allâm li şerhi bulûği'l-merâm*, Medine, ts.
- es-Sivâsî, İbnu'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, Beyrut, ts.
- es-Suyûtî, Celâleddin Ebu'l-Fadl Abdurrahman,, *el-Leâli'l-Masnûa fi Ehâdisi'l-Mevdûa*, Kahire, ts.
- , *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, tahk.: İrfan el-Aşşâ Hassûne, Beyrut 1993.
- , *Tenvîru'l-havâlik*, Beyrut 2008.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, yy., 1968.
- , *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, ts.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça, *Kütüb-i Sitt'e den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, İstanbul, 2011.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisârî ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1951.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Fevâidu'l-mecmâa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, tahk.: Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî, Beyrut 1987.
- , *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, tahk.: Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1992.
- , *es-Seylu'l-cerrâri'l-mütedaffik alâ hadâiki'l-ezhâr*, tahk.: Muhammed Subhib.Hasan Hallak, Dimaşk, 2008.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshak, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, Dimaşk 1995.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, Kahire 1415.
- , *el-Mu'cemu'l-kebîr*, tahk.: Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Musul 1983.
- et-Tahhân, Mahmûd, *Usûlu't-tahrîc ve dirâsetu'l-esânîd*, Riyâd 1991.
- et-Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, tahk.: Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut 1972.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sunenu't-Tirmizî*, İstanbul 1992.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- el-Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr, *Kitâbu'd-duafâi'l-kebîr*, tahk.: Abdulmu'tî Emin Kal'aci, Beyrut 1984.
- Yaman, Ahmet, "Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 2009, sayı: 28.
- ez-Zehbî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, tahk.: Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1993.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Cemâleddin, *en-Nuket alâ mukaddîmeti İbni's-Salâh*, tahk.: Zeynelâbidîn b. Muhammed Belâ Ferîc, Riyad 1998.
- ez-Zeylâî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidâye*, Kahire, ts.

ÇANKIRI'DA MEVLEVÎLER VE MESNEVÎHANLAR

Ahmet Cahid HAKSEVER *

Özet

Mevlevîlik, Çankırı'da yaklaşık 600 yıl faaliyet gösteren bir tarîkattir. 19. asrın sonlarından itibaren Üveysî silsileden gelen Mevlevîler de Çankırı'da irşat faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Mevlâna'nın tarîkatı dışında Çankırı'daki bir diğer tesir alanı eserleridir. Köklü bir gelenek olan ve "Mesnevî okuyan" anlamına gelen Mesnevîhanlık, Çankırı'da özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde uygulanmıştır. Bu çalışmada; Çankırı'da uzun bir geçmişe sahip Mevlevîliğin tarihi süreci, zâviyenin son yüzyıldaki postnişinler, Üveysî silsileden gelen sufiler, Mesnevîhanlar ile bunların, Çankırı'nın siyasi ve sosyo-kültürel hayatına katkıları ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Tarîkat, Mevlevîlik, Mevlevîhâne, Mesnevîhanlık, Çankırı.

Abstract

Mawlawis and Masnawikhans in Cankiri

Mawlawi tariqa, approximately 600 years has activated in Chankiri. At the end of the 19th century Uwaysi Mawlawis and "Masnawikhan", reader of Masnawi, has also actived in Chankiri. In this study, the process of Mawlawi Tariqa which has got a long history in Chankiri and zawiya's shaikhs and Uwaysi Mawlawis and Masnawikhans with their political and socia-cultural additions to the Chankiri's social life at the end century of Ottoman, has been studied.

Keywords: Tariqa, Mawlawi Tariqa, Mawlavikhane, Masnawikhan, Chankiri.

1. Giriş

Mevlâna'nın hoşgörü temelindeki tasavvuf düşüncesi etrafında şekillenen Mevlevîlik, güçlü teşkilat yapısı, merkezî yönetim anlayışı ve zikir yöntemiyle yüzyıllar boyunca siyaset, kültür ve sanat alanında etkili olmuş bir tarîkattir.

Mevlevîliğin bu teşkilat yapısında Sultan Veled'in (ö.712/1312) şüphesiz önemli bir yeri bulunmaktadır. Sultan Veled'in postnişinliği ile birlikte başka şehirlerde şubeler açılmaya başlanmış, Ulu Ârif Çelebi'yle de (ö.720/1320) ivme kazanmıştır.

Bu dönemde açılan şubelerden biri de Çankırı Mevlevîhânesi'dir. Tekkele-
rin kapatıldığı 1925 yılına kadar yaklaşık altı yüz sene faaliyet gösteren Mevlevî

* Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi

zâviyesi, Mevlâna'nın Çankırı'daki tek tesir alanı değildir. Çelebi Hüsameddin (683/1284) ile başlayan Mesnevîhanlık geleneği de özellikle son yüzyılda Çankırı'da yaşatılmıştır.

Mevlevîlik ve şehir tarihi konusundaki çalışmalara katkı sağlamak amacıyla biz bu makalede, Çankırı'da Mevlevî zâviyesinin tarihî sürecini, tesirlerini, özellikle son yüzyıldaki Mevlevî temsilcilerini ve Mesnevîhanlık geleneğini yaşatanları ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle Çankırı'da Mevlevîliğin ilk izlerine değinelim:

2. Çankırı Mevlevîhânesi'nin Tarihî Süreci

Kuruldukları şehirlerin sosyal ve kültürel hayatında önemli katkıları olan Mevlevîhâneler, kapasite ve işlevleri açısından temelde iki kategoriye ayrılmaktadır. İçerisinde çile çıkartılan büyük mevlevîhânelere, "âsitâne" denirken, daha küçük boyutlu olanlarına "zâviye" denilmektedir.¹

Konumu itibarıyla Çankırı Mevlevîhânesi de zâviye statüsündedir. Bu zâviyenin ilk nüvesini, Cemâleddin Ferruh'un (ö.640/1242) yaptırdığı dâru'ş-şifa oluşturmaktadır. Selçuklu Sultanı 1. Alâeddin Keykubat (ö.634/1237), Atabey Lala Cemâleddin Ferruh'u Çankırı'ya tayin edince ondan bu şehirde bir dâru'ş-şifa yaptırmasını istemiştir. Cemâleddin Ferruh, Muharrem 633/1235'te inşâsı biten dâru'ş-şifaya 640/1242 yılında Taş Mescit diye anılan Dâru'l-Hadis ve türbe ilâve ettirmiştir.²

Dâru'ş-şifa zamanla yıkılmış ancak Dâru'l-hadis ve türbe sağlam vaziyette kalmıştır. Bunun temel sebebi, dâru'ş-şifanın temellerinin alttaki kayalık zeminde iyi oturması ve moloz taşla inşâ edilmesidir. Sık sık meydana gelen zelzelelere dayanamayan dâru'ş-şifa yıkılırken, kaya zemin üzerine taştan inşâ edilen diğer binalar ise ayakta kalmıştır.³

1 Makalede, okuyucuya sıklet vermemek amacıyla "Mevlevîhâne" "Mevlevî Zâviyesi" ve "zâviye" terimleri birbirlerinin yerine kullanılmıştır.

2 Bk. Konya Mevlana Müzesi Arşivi 70/46; Yılmaz Önge, "Çankırı Darüşşifası", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1962,, s. 251-253; Çankırı İl Yıllığı 1973, s. 61; Feridun Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi (Konya Mevlana Müzesi Arşivi'nde 69-70 nolu Zarflardaki Belgelere Göre)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995, ss. 9-11, 16-17; Hacı Şeyhoğlu Hasan Üçok, *Çankırı Tarih ve Halkiyatı*, edit.: Ali Birinci, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002, s. 121.

Makalenin bundan sonraki dipnotlarında Konya Mevlana Müzesi Arşivi için, "KMMA" kısaltması kullanılacaktır.

3 Önge, "Çankırı Darüşşifası", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 5, s. 251; Bengisu Kolcu, *Çankırı Türbeleri*,

Dâru'ş-şifa, zamanla fonksiyonunu yitirmiş ve sonradan yapılan ilâvelerle yerini Mevlevîhâne'ye bırakmıştır. Mevlevîhâne olarak kullanılan ve külliye yapı andıran yapının müstemilâtı içinde, ahşaptan iki katlı şeyh dairesi, buna bağlı yine iki katlı, semâî izlemeye gelen kadınlara mahsus bölümü de içine alan ahşap kubbeli, sekizgen bir semâhâne, kütüphâne, imâret, mutfak, abdesthâne-ler, dervîşân ve ziyaretçi odaları, Cemâleddin Ferruh ile birlikte beş sandukanın bulunduğu türbe, şadırvan ve hayvanlar için de bir barınak bulunmaktadır.⁴

Kuruluşundan 16. asra kadarki devrede fazla bir mâlûmâtın olmadığı zâviyenin tarihiyle ilgili resmî kayıtlar 1530 yılına kadar ulaşmaktadır. Bu tarihte Mevlevîhâne'nin adı Candaroğlu Kasım Bey'le birlikte anılmaktadır.⁵

Candaroğlu-İsfendiyaroğlu Kasım (ö.868/1464)Osmanlı Devleti'yle yakın ilişkisi dolayısıyla 1416-1417'de Çankırı'da Sancakbeyliğine tayin edilmiş bir beydir. Hayırsever bir kişiliğe sahip olan Kasım Bey, Mevlevîhâne'ye geniş araziler bağışlamanın yanında, iki zâviye daha inşâ etmiştir. İmaret Mahallesi adını taşıyacak olan ve kendi adıyla anılan imâretini 3 Şaban 833/27 Nisan 1430'da tamamlamıştır.⁶ Kasım Bey'in Mevlevîhâne'ye katkılarının da bu döneme rastladığı söylenebilir.

18. yüzyıl, Çankırı Mevlevîhânesi'nin de bünyesinde yer aldığı bütün tasavvufî kurumlar için önemli yapısal değişimlerin başladığı bir dönemdir. Bu asırdan itibaren merkezî yönetim tarafından uygulamaya konulan modernleşme çabaları ivme kazanmıştır.

Modernleşme adımlarının tezahürlerinden biri, medreselerin tekkelere göre nüfuzunun artmasıdır. Bunun neticesinde Çankırı Mevlevîhânesi'nin bünyesinde Şeyh Cemâleddin Medresesi adıyla bir medrese de faâliyete geçmiştir.⁷ Benzer uygulama, aynı yüzyılda Konya Pîrî Mehmed Paşa Zâviyesi ve

Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, ss. 96-97; Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, s. 9.

4 Bk. KMMA 69/1; Önge, agm, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 5, s. 252; Kolcu, *age*, ss. 96-97; Ata, *age*, ss. 8, 39, 53.

5 Bk. KMMA, 69-70 numaralı zarflar; Hakkı Duran, "Kasım Beğ ve Çankırı Mevlevîhânesi", <http://www.sosyalci.org>, (erişim tarihi: 05.02.2012); Ata, *age*, s. 35.

6 İsmail Yıldız, *XVIII. Yüzyılın İlk ve Son Çeyreğinde Çankırı (Şer'îye Sicillerine Dayalı Bir Karşılaştırma Denemesi)*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, ss. 53-54, 56; Ahmet Kankal, *XVI. Yüzyılda Çankırı*, Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, Çankırı 2009, s. 201, 208.

7 Şeyh Cemaleddin Medresesi adıyla anılan medreseye Ağcaköy, Kavra, Ayavık ve Hoca Ha-

Çorum Mevlevîhânesi için de geçerlidir. Her ne kadar zâviyeye olduğu gibi medreseye atamalarda da Konya Mevlânâ Dergâhı postnişinin onayı geçerli olsa da Mevlevîhâne’de mütevellîlik yapabilmek için medrese tahsili şartı getirilmesi⁸ söz konusu nüfuzun bir tezahürü olarak nitelendirilebilir.

Medresenin adını aldığı Şeyh Cemâleddin’in kimliği konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hasib Dede ismin sahibinin, dâru’ş-şifayı yaptıran Cemâleddin Ferruh olduğunu söyler. Hasib Dede’ye göre Cemâleddin Ferruh, Mevlevîhâne’nin ilk postnişinidir de... Medresenin ismi konusu bir kenara bırakılacak olursa, zâviyenin ilk postnişinin Cemâleddin Ferruh olması, ihtimal dışı görünmektedir. Hasib Dede’nin bu iddiasında, makalenin ilerleyen kısımlarında değineceğimiz, vakıf gelirlerinin taksiminde yaşanan sorunlar etkili olmuş olabilir. Lala Cemâleddin Ferruh’un binayı yaptırdığı 1235’te Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’nin, henüz yirmi yedi yaşında olması ve Çankırı çevresindeki Mevlevîhânelerin daha ziyade Ulu Ârif Çelebi (ö.1319) döneminde faaliyete geçmesi bu tespitimizi desteklemektedir.

Veled Çelebi ile başlayan ve Ulu Ârif Çelebi ile ivme kazanan uç beylikleriyle irtibatın iki önemli sebebi vardır. İlki, tarîkatın nüfuzunun artırılmasıdır. İkincisi ise yaptıkları gazalar neticesi nüfuzları artan bey ailelerini Râfızî şeyhlerin tesirinden uzak tutmaktır.⁹ Nitekim bu genişleme faaliyeti sonrası halkı tamamen Mevlevîlerden oluşan köyler bile tarihte yer almıştır. Ancak ilerleyen yüzyıllarda Mevlevîliğin daha ziyade şehir merkezlerinde faaliyette bulunduğu ve daha ziyade sanat erbâbı, mûsikîşinaslar, edipler vs. rağbet gösterdiği bir tarîkat hâline gelişi de vâkıdır.

Osmanlı’nın genelinde olduğu gibi Çankırı’da da 19. asırda siyasi ve sosyal açıdan Mevlevîlikle ilgili önemli gelişmeler yaşanmıştır. 18. ve 19. yüzyıla kadar Mevlevîhâneler, Konya’daki merkez âsitânenin katkısıyla kurulurken, bu yüzyıldan itibaren daha ziyade kendi şeyhleri tarafından açılmış, harap veya yıkılmış olanlar yine onlar tarafından yeniden inşâ ettirilmiştir. Urfa, İpek (Hüdâverdi Paşa), Bahariye, Üsküdar, Hanya Mevlevîhâneleri ile Samsun, Manisa, Çorum ve Çankırı’daki ikinci Mevlevîhâneleri için de bu durum geçerli-

san köyleri, şehirde sekiz dükkân ve bir değirmen vakfedilmiştir. Ahmet Kankal, *XVI. Yüzyıldan Çankırı*, Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, Çankırı 2009, s. 200.

8 Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, ss. 11, 36; Ahmet Cahid Haksever, *Çorum’da Mevlevîlik: Tarihi Süreci ve Son Temsilcileri*, *Çorum Tarihi ve Kültüründe Tasavvuf Geleneği*, Çorum Belediyesi Yay., Çorum 2009, s. 18-19.

9 Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar: XIII-XV. Yüzyıllarda Kuzey-Batı Anadolu Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1998, ss. 60-61.

dir.¹⁰ Nitekim Çankırı'daki zâviye de 24 Cemâziyelevvel 1311/3 Aralık 1893 tarihinde merâsimle açılmıştır.¹¹

Her ne kadar Çankırı Mevlevîhânesi'nin de içinde yer aldığı inşâ imar gibi faaliyetler, o şehirlerdeki Mevlevî temsilcilerinin girişimleriyle gerçekleştirilseyse de bu, Konya merkez âsitânededen bağımsız hareket ettikleri anlamına gelmez. Zira Konya Mevlâna Müzesi Arşivi'nde Çankırı Mevlevîhânesi ile Konya Mevlânâ Dergâhı arasındaki yazışmaları kapsayan 69 ve 70 no'lu zarflar, "Çankırı'da bîmarhâne, Taşmescid Mevlevîhânesi tamirine dâir planları ve evrakları, tayin, tevcih, vakfiye ve berat suretleri"¹² başlığıyla muhafaza edilmektedir.

Merkez dergâhla yapılan yazışmaların arşiv halinde kayıt altına alınıp korunması Mevlevîliğin teşkilat yapısının tezahürlerinden biridir. Bu durum, tarikatın özellikle son yüzyıldaki faaliyetleri ve postnişinleri hakkında araştırmacılara önemli bilgiler sunmaktadır.

3. Osmanlı'nın Son Yüzyılında Çankırı'daki Mevlevî Temsilcileri

Zilhicce 1211/Haziran 1797 tarihli belgeye sadık kalınarak yeniden düzenlenen 9 Kânun-i Sâni 1328/22 Ocak 1913 tarihli belgeye göre Mevlevîhâne, mescit ve medrese gibi farklı ünitelerden oluşmaktadır. Bir külliye andıran zâviyede postnişin ve aynı zamanda medresede müderris Şeyh Cemâleddin'in vefatı sonrası yeri bir süre boş kalmıştır. Bundan sonraki süreçte zâviye, medrese ve mescide farklı farklı kişiler atanmıştır. Zilhicce 1211/Haziran 1797 tarihi itibarıyla es-Seyyid Mehmed Emin Halife b. Şeyh Hafız Ali zâviyeye atanırken¹³ eğitim verme şartıyla medreseden yarım hisse, yine mescitten de yarım hisse verilmiştir. Medresenin diğer yarım hissesi 29 Receb 1213/6 Ocak 1799 tarihi itibarıyla Seyyid İbrahim Efendiye verilmiştir. Seyyid İbrahim'in vefatı üzerine 17 Şevval 1242/14 Mayıs 1827'de onun hissesi Seyyid Osman b. Osman'a verilmiştir.¹⁴

Mehmed Emin Halife, 17 Safer 1215/10 Temmuz 1800 tarihi itibarıyla veri-

10 Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *DİA*, c. 29, ss. 474-477.

11 Bk. Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı, Sıra no: 718, Dosya no: 87, Gömlek no: 172.

12 Bk. KMMA, 69.

13 Bk. KMMA, 69, 69/18.

14 Bk. KMMA, 69/23.

len beratla *Delâil-i Hayrat* okutmaya başlamış,¹⁵ bu görev, tekkelerin kapatılışına kadar postnişinler tarafından icra edilmiştir.

19 Safer 1219/30 Mayıs 1804'de Ahmed b. İsmail isminde bir şahıs mahkemeye başvurup Mehmed Emin Halife'nin fevt, yani kaybolduğunu, Bîmarhâne Mescid-i Şerîf'teki imamlık görevinin yerine getirilmediğini belirtmiştir. Mahkeme, ilgili kişinin başvurusunu kabul ederek yarım hisseyle Ahmed b. İsmail'e, onun bulunamaması hâlinde de diğer yarım hisseyle Yakub Halife b. Ali isimli kişiye imamet görevini vermiştir. Ancak Mehmed Emin Dede, kaybolması gibi bir durumun söz konusu olmadığını beyan ederek imamet görevinin tekrar kendisine verilmesini talep etmiş ve hisseleri kendisine iade edilmiştir.¹⁶

Ahmed b. İsmail, böylesi bir konuda mahkemeye başvurup sonuç alabildiğine göre Mehmed Emin Halife'nin bir süre Çankırı'da bulunmadığı ve dergâhın faâliyetlerine ara verildiği düşünülebilir.

Yaklaşık otuz beş sene postnişinlik yapan Mehmed Efendinin, muhtemelen yaşlılığı sebebiyle meşîhat, 2 Safer 1238/19 Ekim 1822'de Osman Efendiye tevcih olunmuştur. Mehmed Emin Halife'nin 17 Şevval 1242/14 Mayıs 1827'de çocuğu olmadan vefat etmesiyle, medresedeki yarım hissesi de Osman Efendiye devredilmiştir. 1247/1832'de vefat eden Osman Efendinin vefatıyla onun medresedeki hissesi, aynı yılın 28 Zilhicce'sinde es-Seyyid el-Hac Mehmed'e, Seyyid Mehmed'in vefatıyla da hissesi 23 Şevval 1254/9 Ocak 1839 tarihinde yine medresedeki hissesi Mehmed Es'ad Efendi b. Feyzullah'a devredilmiştir.¹⁷

Osman Efendinin vefat tarihi olan h. 1247/ m. 1832'den Mehmed Râgıb Dede'nin postnişin tayin edildiği 22 Zilhicce 1280/28 Mayıs 1864'e¹⁸ kadar medresede eğitime devam edilip müderrislerin kayıtları tutulurken aradan geçen 32 yıllık süre zarfında meşîhat için Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan herhangi bir atama kaydına rastlanmamıştır. Hicri 1280'de göreve başlayan Mehmed Ragıb Dede'ye bir sene sonra, 22 Safer 1281/27 Temmuz 1864'de Mescid-i Şerif'te imamet görevi de verilmiştir.¹⁹

Yaklaşık yirmi üç sene postnişinlik yapan Mehmed Râgıb Dede'nin 1887'de vefatı sonrası yerine Şeyh Osman Efendi zâviyedar tayin edilmiştir.

15 Bk. KMMA, 69/16.

16 Bk. KMMA, 69/7.

17 Bk. KMMA, 69/6, 23.

18 Bk. KMMA, 69/6.

19 Bk. KMMA, 69/2.

Şeyh Osman Dede'ye medresede görev tahsisıyla ilgili tarih 7 Kanun-ı Evvel 1303/19 Aralık 1887' dir.²⁰ Buradan hareketle medreseye müderrislik ataması, 32 yıllık sürede Mevlevîhâne meşîhati için de geçerli sayılmış olması düşünülebilir. Ancak KMMA'da müderrislik ve meşîhat konusunda kayıtların ayrıntılı bir şekilde tutulması, bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Mehmed Râgıb Dede'den sonra yaklaşık beş yıl postnişinlik yapan Şeyh Osman Efendinin çocuksuz olarak vefatı nedeniyle, 25 Şaban 1309/25 Mart 1892'de Şeyhülislâm'ın ve Konya Mevlâna Dergâhı'nın onayıyla Mustafa Nûri Dede postnişin tayin edilmiştir.²¹

Aynı belgenin sonunda tevliyetin daha evvelki şeyh Mehmed Ragıb Dede'de kaldığı, dolayısıyla tevliyetin münhal hale geldiği belirtilmektedir.²² Bahsi geçen not, son postnişin Hasib Dede tarafından kayıt altına alınmış olup muhtemelen Mustafa Nûri Dede'nin neslinden gelenlerle, dergâhın tevliyeti konusundaki tartışmalar dolayısıyla eklenmiştir.

Mustafa Nûri Dede'nin Eğitim, Maârif ve Evkâf Komisyonlarında görev alması,²³ onun eğitim düzeyi hakkında fikir vermektedir.²⁴ Kendisi, göreve geldikten sonra yazdığı 11 Kanun-i Sani 1302/21 Ocak 1887 tarihli arzıda, dergâhın tamirine geç kalındığı takdirde yıkılacağını bildirmiştir.²⁵ Dede'nin girişimleri sonucu bir keşif komisyonu oluşturulmuştur. Keşif sonrası semâhâne, ziyaretçi odaları, türbe, mutfak ve şadırvan, Meclis-i İdâre-i Liva'dan tahsil edilen elli dört bin dört yüz elli dört kuruşla tamir ettirilmiştir.²⁶ Zâviye, Yıldız Mütenevvi Evrakı'ndaki kayıtlara göre, 24 Cemaziye'l-evvel 1311/2 Aralık 1893'te merasimle açılmış, duâyı Büyük Hoca diye bilinen Süleyman Efendi yapmıştır.²⁷ Açılış sonrası Mustafa Nûri Dede, zâviyede köklü bir gelenek hâline gelen *Delâil-i Hayrat* okumalarını da devam ettirmiştir.²⁸

20 Bk. KMMA, 69/23.

21 Bk. KMMA, 69/6.

22 Bk. KMMA, 69/6.

23 Ahmet Gülşen, "Çankırı'da Mevlevîlik Geleneği", <http://www.canaati.org>, (erişim tarihi: 05.02.2012).

24 Bk. KMMA, Dosya no 69/17.

25 Bk. KMMA, Dosya no 69/29.

26 Bk. KMMA, Dosya no 70/56.

27 Bk. Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı, Sıra no: 718, Dosya no: 87, Gömlek no: 172; Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, s. 14-16; Mustafa Aşkar, *Çankırlı Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi*, İstanbul 2005, s. 35.

28 Bk. KMMA, Dosya no 69/17.

Mustafa Nûri Dede, 1910'da Kütahya Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edilince yerine Osman Efendi yaklaşık iki yıl süreyle vekâlet etmiş, 18 Ağustos 1328/1912'de de Samsun'dan Hasib Dede zâviyedar tayin olunmuştur.²⁹

Kurumsal yapıya önem verdiği anlaşılan Hasib Dede'nin de göreve başladığında ilk uygulaması, lazım olan eşyaların temini ve tamire muhtaç durumdaki zâviyenin elden geçirilmesidir. Zira Mevlevîhâne, taş ocağının yakınında yer almakta olup, belediyenin ocaktan barutla taş çıkarması, dergâhı tahrip etmektedir. Konya Mevlânâ Dergâhı ile yapılan yazışmalar sonrasında Çankırı Mevlevîhânesi'nin bakım onarımı için bir heyet oluşturulmuş ve 25 Kanun-ı evvel 1328/7 Kasım 1912 tarihinde yapılan keşif sonrası 10040 kuruşla Mevlevîhâne'nin gerekli yerlerinin tamir edilebileceği merkez dergâha bildirilmiştir.³⁰ Girişimler sonucu birtakım tamiratlar yapılmış ise de kapsamlı bir bakım onarım gerçekleştirilememiştir.³¹

Hasip Dede'nin zâviyedar olmasıyla birlikte Çankırı Mevlevîhânesi, sosyo-kültürel açıdan daha etkin hale gelmiştir denilebilir. Semâ âyinleri düzenli bir şekilde yapılmaya başlanmış, kandil ve Ramazan gecelerinde iftar ve sonrasında programlar icrâ edilmiş, kütüphâne zenginleştirilmiş, zâviye eski canlı günlerine kavuşmuştur.³²

Bu dönemde zâviyenin önemli sorunlarından biri, gelirlerinin azlığıdır. Mevlevîhâne'nin dâru'ş-şifadan dönüştürülmesi, dolayısıyla vakfiyelerin farklı isimler altında yapılması, bu durumdan faydalanmak isteyen kimselerin vakıf gelirlerini zâviyeye aktarmamaları, Sultan Abdülhamid'in Mevlevîhânelere karşı tutumu gelirlerin azalmasının nedenlerindedir.³³

1291-1293/1874-1876 yılları arasında zâviyenin yıllık geliri 14.691-14.171 kuruş iken 1912'de toplam gelir senelik 4.226 kuruşa düşmüştür. O sene mahsulâtı soğukların vurması, hemen akabinde patlak veren Balkan Harbi nedeniyle yeterli eleman bulunamaması ve savaş dolayısıyla vakıf gelirlerinin bir kısmının hazineye aktarılması,³⁴ Mevlevîhâne'nin gelirlerinin azalmasının diğer

29 Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2007, s. 267; Fahreddin Coşkun, "Çankırı Mevlevîhânesi", *Uluslararası Mevlana ve Mevlevîlik Sempozyumu*, Şanlıurfa Ekim 2007, s. 384.

30 Bk. KMMA, 69/1-2, 70/37.

31 Bk. KMMA, 70/14.

32 Çankırlı şairlerden Ali Dehrî, Hasib Dede'nin yetiştirdiği şahsiyetlerden biridir. Bk. KMMA, 84/2, 3, 5, 8; 97; Ahmet Talât, *Çankırı Şairleri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1930.

33 Hasib Dede'nin, gelirlerin azlığından yakındığı maruzatında "zaman-ı istibdat" ifadesi kullanıldığı görülmektedir. Bk. KMMA, 69/3.

34 Bk. KMMA, 70/4; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, s. 268.

nedenleridir.

Bundan sonraki süreçte Mevlevîhânelerin de içinde yer aldığı tekkeleri daha da zor yıllar beklemektedir. Tekke ve zâviyeler, Osmanlı'nın hazırlıksız yakalandığı Balkan Savaşı'na güçleri nispetinde katılmış, harbin devam ettiği günlerde organize bir yardım ve lojistik destek faaliyeti başlatmışlardır. 26 Kasım 1912'de Ankara Mevlevîhânesi Şeyhi Mustafa Nureddin'in cevabî yazısından anlaşıldığına göre, Ankara ve Galata Mevlevîhâneleri ilk yardım gönderen zâviyelerdir. Bu yardımı başta Çankırı olmak üzere, Amasya, Kütahya, Kıbrıs, Hanya, Urfa, Şam Mevlevîhâneleri takip etmiştir.³⁵

Dâhiliye Nezâreti'nce kurulan Cemiyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'nin Çankırı şubesi âzâlığını da yapan Hasip Dede'nin öncülüğünde bir yardım defteri açılmış, kimlerin ne oranda yardımda bulunduğu kaydolunmuştur. Ancak savaşta destek bununla sınırlı değildir. Savaşa katılmayanlar ordunun muzaferiyeti için dua ederken durumu müsait 33 derviş, başlarında Hasib Dede ile birlikte Çankırı'dan Gönüllü Mevlevî Alayı'na katılmışlardır.³⁶

Gönüllü Mevlevî Alayı'nda yer alan sâbık Çankırı Mevlevîhânesi postnişini Mustafa Nûri Dede, seferberlik esnasında vefat etmiş 14 Mayıs 1334/14 Mayıs 1918 tarihli kayıtlarda yanlışlıkla "Çankırı Mevlevîhânesi postnişini"³⁷ şeklinde gösterilmiştir.

Savaş sonrası Çankırı'ya dönen Hasib Dede, tekke ve zâviyelerin kapatılmasına kadar zâviyedarlık görevini devam ettirmiştir. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasına dair kanunda, siyasete karışmadıkları takdirde hâlihazırdaki zâviyedarların kayd-ı hayat şartıyla vazîfe yaptıkları dergâhlarda ikametlerine izin verilmiştir. Aynı durum Hasib Dede için de geçerli olup onun 1927'de vefatıyla³⁸ zâviye, Özel İdare'ye geçmiştir.

Özel İdare'ye devir sonrası Mevlevîhâne olarak kullanılan kısım, semâhânesiyle birlikte bakımsızlık ve sahipsizlik yüzünden harap olmuş, Taş Mescid, 1940'lı yıllarda askeriye tarafından muhimmat deposu ve ot ambarı

35 Bk. KMMMA, 84/2, 3, 5, 8; 97; Köstüklü, "Balkan ve Birinci Dünya Harplerinde Mevlevîhâneler", XII. Türk Tarih Kongresi 12-16 Eylül 1994, TTK Yay., Ankara 1999, s. 1135; Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, s. 46, 128.

36 Bk. KMMMA, 70/32, 70/44; Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, ss. 41-44; Nuri Köstüklü, *Vatan Savunmasında Mevlevîhâneler*, Konya 2005, ss. 35-38, 80, 92; Duran, "Çankırı Mevlevîhânesi", <http://www.sosyalci.org>. (erişim tarihi: 05.02.2012).

37 Köstüklü, *Vatan Savunmasında Mevlevîhâneler*, s. 119.

38 Hasib Dede vefat edince sonrası Sarıba Mezarlığı'na defnolunmuştur. Coşkun, "Çankırı Mevlevîhânesi", *Mevlana ve Mevlevîlik Sempozyumu*, s. 384.

olarak kullanılmıştır. Taş Mescid ve türbe ancak 1970'deki yenileme sonrası ziyarete açılmıştır.³⁹

Yaklaşık altı yüz yıllık bir geçmişe sahip olan Çankırı Mevlevîhânesi'ni merkeze alarak ortaya koymaya çalıştığımız Mevlevîlik, faaliyetini sadece bu kol vasıtasıyla yürütmemiştir. Çankırı'da bunun dışında da Mevlevî temsilcileri bulunmaktadır.

4. Çankırı'daki Diğer Mevlevî Temsilcileri

Çankırı'daki zâviye dışında faaliyet gösteren Mevlevî temsilcileri, ayrı bir Mevlevî Zâviyesi bünyesinde ve Konya Mevlânâ Dergâhı tarafından postnişinlik verilmiş isimler olmayıp silsile, Üveysî⁴⁰ tarzda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye ulaşmaktadır.

Üveysî silsileye mensup olup da Çankırı'da faaliyet gösteren ilk isim, Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendidir.

4.1. Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi

Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi 1259/1843'te Çerkeş'in Okçular mahallesinde doğmuştur. Babası Çerkeşli Delihocaoğlu diye bilinen Ali Ağa'dır. Önce Çerkeş'te müderris Ali Rıza Efendinin yanında sonrasında ise İstanbul Yerebatan Medresesi'nde on beş yıl boyunca medrese eğitimi almıştır.⁴¹

Eğitimi sonrası memleketine dönen Mehmed Hilmi Efendi, mânevî arayış içine girmiş, 1806/1903'te, Hâlidî şeyhi Seydişehirli Hacı Abdullah Efendiye intisap etmiştir. Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendinin Mevlevî silsilesi, Hâlidî icâzetini de aldığı Seydişehirli Abdullah Efendiye ulaşmaktadır.⁴²

39 Önge, "Çankırı Darüşşifası", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 5, s. 252; Kolcu, *Çankırı Türbeleri*, s. 97; Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi*, s. 12; Hacı Şeyhoğlu Ahmet Kemal Üçok, *Görüp İşittiklerim*, edit.: Ali Birinci, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002, s. 485; a. mlf, *Çankırı Coğrafyası*, edit.: Ali Birinci, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002, s. 122.

40 Üveysî ya da Üveysîlik; Üveys'e mensub, Üveys gidişli demek olup Hz. Peygamber (s.) ile Veysel Karânî arasındaki mesafe açısından uzak, ancak kuvvetli bağa atf yapılmaktadır. Buna göre daha önce yaşamış ya da hayatta olduğu halde görüşmediği bir şeyhin rûhâniyetinden istifade eden kimselere Üveysî nisbesi verilmektedir. İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Hitab*, sad.: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul 1975, s. 243; Ahmet Yaşar Ocak, *Veysel Karânî ve Üveysîlik*, Dergâh Yay., İstanbul 1982, ss. 91-103.

41 Aşkar, *Astarlızâde*, s. 25.

42 Konya'nın Bozkır ilçesi Karacahisar Köyü'nde 1222/1806'da dünyaya gelmiştir. Hâlidî silsile-

Seydişehirli Abdullah Efendi, Hâlidî icâzetini Mehmed Emin Konevî'den alırken, Mevlevî icâzetini Üveysî tarzda Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'den almıştır.⁴³

Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendinin Mevlevî silsilesi şöyledir: Hz. Muhammed Mustafa^(s) > Hz. Ali^(ra) > Habib-i Acemî > Dâvud-ı Tâî > Maruf-ı Kerhî > Seriyî-i Sakatî > Cüneyd-i Bağdâdî > Ebu Bekr Şiblî > Muhammed Zeccâc > Ebû Bekr en-Nessâc > Ahmed Gazzâlî > Ahmed el-Hâtîbî > Bahâeddin Veled > Seyyid Burhâneddin Tirmizî > Mevlânâ Ceâleddin Rûmî > Şeyh Abdullah Seydişehrî > Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi.⁴⁴

Çerkeş'teki dergâhında irşat faâliyetlerini sürdüren Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi, 20 Zilhicce 1322/15 Şubat 1905'teki hac yolculuğu esnasında, Cidde'de vefat etmiştir.⁴⁵

Çerkeşli Mehmed Efendinin Mevlevî icâzeti, her ne kadar Konya'daki Çelebilik makamından verilen beratla değilse de kendisinin hem tarikat hem de Mesnevîhanlığıyla Çankırı'ya yeni bir soluk getirdiği söylenebilir.

Mesnevîhanlığın Çankırı'da hangi talebeleriyle devam ettiği ilgili bahiste ele alınacak olup Hâlidî-Mevlevî silsiledeki halefi, Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendidir.

den gelen Memiş Efendiden icazet almıştır. 1833/1249'da müderrisliği yanında irşat faaliyetlerine de devam etmiştir. 5 Haziran 1319'da vefat etmiştir.

Seydişehirli Seyyid Abdullah Efendi, 1222/1806'da Konya'nın Bozkır ilçesi Karacahisar Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Babası, müderris Yeğen Mehmed Efendidir. Ailesinin tek çocuğu Abdullah Efendi, küçük yaşta annesini, beş yıl kadar sonra da babasını kaybetmiştir. Üvey annesinin yanında Sibyan Mektebi'ni bitirdikten sonra babasının talebelerinden biri onu, Hoca köyü'nde Hoca "Memiş Efendi" diye bilinen Muhammed Kudsi Bozkırî'nin medresesine kaydettirmiştir. Tedris icâzeti sonrası 1833'de Seydişehir'de müderrisliğe başlayan Abdullah Efendi, daha sonra yine hocası Memiş Efendiden Hâlidî sülûkunu çıkarmış, şeyhinin işaretleriyle memleketi Seydişehir'de irşat faaliyetlerinde bulunmuştur.

Döneminin önemli isimleri arasında yer alan Abdullah Efendiyi, II. Abdülhamid'in de ziyaret ettiği ve 1319/1903'teki vefatı sonrası türbesinin Mustafa Reşit Paşa ile II. Abdülhamid tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidilik*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 140-141; Abdulkadiroğlu, *Şeyh Ahmed Abduşoğlu*, ss. 4-6; Aşkar, *Astarlızâde*, s. 25; İsmail Bilgili- Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsi el-Bozkırî (Hoca Memiş Efendi)*, Ekdağ Yay., Konya 2008, ss. 105-107.

43 Aşkar, *Astarlızâde*, ss. 105-106.

44 Aşkar, *Astarlızâde*, s. 106.

45 Aynı eser, s. 26.

4.2. Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi

1296/1876'da Çankırı'da dünyaya gelen Astarlızade'nin babasının adı İsmail, annesinin adı Sıddıka Hanım'dır. İlköğrenimini Çankırı Tevfikiye İbtidâisi'nde tamamlamıştır. Daha sonra İstanbul'a gitmiş ve iki sene tıp tahsili yapmıştır. Ardından Çankırı'daki Mecbur Efendi Medresesi'nde eğitim görüp icâzet almış, aynı medresede bir süre dersler vermiştir.⁴⁶

Mânevî hayatını geliştirmek için arayış içine giren Astarlızâde, Seydişehirli Abdullah Efendinin halifesi Çerkeşli Seyyid Mehmed Hilmi Efendiye intisap etmiştir.⁴⁷

Astarlızâde, şeyhinin hac yolculuğu esnasında vefatı sonrası (ö.h. 1322/1905) Çerkeş'teki dergâhı, Çankırı'da Büyük Cami'nin yanına taşımıştır. İrşat faaliyetlerine buradan devam eden Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi, 1962'de vefat etmiştir.⁴⁸

Astarlızâde'nin Hâlidî silsilesi ön planda geldiği için Mevlevî yönü konusundaki bilgiler sınırlı düzeydedir. Kayıtlarda, kendisinin müritlerine semâ meşki yaptırdığına dair bir mâlûmât bulunmayıp muhtemelen Hâlidî dersi ile birlikte cehrî zikir olarak Mevlevîlik'ten de virdler vermiştir.

Mevlâna'nın Çankırı'daki tesiri, sadece tarikat temsilcileri vasıtasıyla değildir. Çelebi Hüsameddin'le başlayan ve kurumsal bir yapıya dönüşen *Mesnevî* okumaları ki, bunun literatürde adı "Mesnevîhanlık" şeklindedir, 17. asırdan itibaren Osmanlı'da geniş ölçüde yayılma imkânı bulmuştur. Bu gelenek, Çankırı'da da özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşatılmıştır.

5. Çankırı'da Mesnevîhanlar

Konuyla ilgili dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biri, Mesnevîhanların Mevlevî olma zorunluluğunun bulunmamasıdır. Çalışmamızda, bu konuda sunacağımız ilk isim Astarlızâde'nin Hâlidî ve Mevlevî silsiledeki selefi Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendidir.

46 Aynı eser, ss. 16-24.

47 Aynı eser, s. 24.

48 Aşkar, *Astarlızâde*, s. 24.

5.1. Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi

Çankırı'daki Mevlevî temsilcileri bahsinde ele aldığımız Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendinin bu şehirde Mesnevî okutmaya başlayan ilk isim olduğunu söyleyebiliriz. Zira Konya Mevlânâ Dergâhı postnişinliği, Mesnevîhanlığa da icâzet verme yetkisine sahip bir kurumdur.⁴⁹

Mevlevîhâne'de *Delâil-i Şerif* okutmanın bile resmî icâzete tabi olması, Mesnevîhanlığın Çankırı'da Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi ile başladığı düşünceimizi desteklemektedir.

Zahirî ilimlerdeki eğitimi sonrası memleketine dönen Çerkeşli Hilmi Efendi, Sultan Murad Camii'nde *Mesnevî* okutmuştur. Burada konumuz açısından dikkat çekici husus, Çerkeşli'nin, şeyhi Seydişehirli Abdullah Efendiden Hâlidî-Mevlevî icâzeti almadan evvel Mesnevîhanlığa başlamış olmasıdır.⁵⁰

Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendinin yetiştirdiği birçok isim olup çalışmamız açısından dikkat çekici olanı, Hasib Dede'den evvelki Samsun Mevlevîhânesi postnişini ve *Semâ-hâne-i Edeb*⁵¹ isimli eserin müellifi Ali Enver Efendidir (ö.1909). Kendisi de bir postnişin iken "şeyhlik nerede, biz nerede" diyerek Çerkeşli Mehmed Efendiye intisap etmiş ve ondan Hâlidî icâzeti almıştır.⁵² Ali Enver Efendinin, Çerkeşli'nin vefatı sonrası ona yazdığı methiyenin ilk iki beyti şöyledir:

*Ey penâh-ı tâlib-i Hak, ey melâz-ı ehl-i dîn,
Rehber-i mülk-i hidâyet, mültecâ-yı sâlikîn.*

*Tâc-ı erbâb-ı reşâdet, nûr-ı aym-ı muttakîn,
Çok mu olsa sırr-ı rûhun mûnisi Rûhu'l-Emîn.*⁵³

Hâlidîliğe mensup olup da Çankırı'da Mesnevîhanlık görevini ifa eden bir diğer isim, Ahmed Mecbur Efendi (ö.1919)'dir.

49 Ancak Konya Mevlana Dergâhı'nın Mesnevîhanlık konusunda tek yetkili merci olduğu söylenemez. Zira icazetli bir Mesnevîhan da yetiştirdiği ve bu işi yapabileceğini düşündüğü talebelerine de bu konuda icazet verebilmektedir.

50 Aşkar, *Astarlızâde*, s. 25.

51 Mevlevî 188 şairin tercüme-i hâline dair bir çalışmadır. Eser, Tahir Hafizoğlu tarafından hazırlanarak *Mevlevî Şairler: Semahane-i Edeb* başlığı altında, İnsan Yayınları tarafından 2010 yılında yayımlanmıştır.

52 Aşkar, *Astarlızâde*, ss. 26, 31; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, ss. 251-252.

53 Aşkar, *ağ*, s. 26.

5.2. Ahmed Mecbur Efendi

1269/1853'de Çankırı'da doğan Ahmed Mecbur Efendinin babası Mehmed Sadî, dedesi Abdullah Nâbi Efendidir. Kütükçü Hoca denilen Mehmed Efendiden ve Mumcuzâde Hacı Mehmed'den ilk eğitimini alan Ahmed Mecbur, Rüştîye'yi Çankırı'da bitirmiştir. Müftü Hacı Mustafa Hâzım'ın derslerine devam etmiş ve 1301/1885'te ondan icâzet almıştır. İcâzeti sonrası medresede müderrislik yaparken bir yandan da Rüştîye Mektebi'nde hüsn-i hat dersleri vermiştir.⁵⁴

Tasavvufî yönü de bulunan Ahmed Mecbur Efendi, Astarlızâde ile aynı zamanda pîrdaştır. Kendisi 1316/1900'de Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendiye intisap etmiş, tarîkatta serhalkalık görevi yapmıştır. Çankırı ve civarında Çerkeşli Efendiye vekâlet etmiş, müderrislik yaptığı İmâret Medresesi'nde belli vakitlerde Hatm-i Hâcegân yaptırmıştır.⁵⁵

Ahmed Mecbur Efendinin, 1885'te Yunanistan sınırına gönderilen askerlerin Çankırı'ya dönüşlerinde dua etmesi,⁵⁶ Çankırı'da kendisine gösterilen hürmetin bir tezâhürüdür.

Şairlik yönüyle birlikte Farsça'ya da hâkim olan Ahmed Mecbur Efendiye, dönemin Mevlânâ Dergâhu postnişini Veled Çelebi İzbudak tarafından Çankırı Mevlevîhânesi Mesnevîhânlığı vazîfesi verilmiştir.⁵⁷

Çileli bir ömür süren Ahmed Mecbur Efendi hayattayken ilk eşini, iki kızını ve üç oğlunu kaybetmiştir. Hayatının son senesini riyazet ve zühdle geçirmiş, Teşrin-i Evvel 1335/Ekim 1919'da vefat etmiş, Çankırı Sarıbaşa Kabristanı'na defnolunmuştur.⁵⁸

Çankırı'daki Mesnevîhanlardan makalemizde bahsedeceğimiz son isim, Müftü Atâ Efendidir.

5.3. Müftü Atâ Efendi

Nakşebendî kimliğiyle bilinen bir diğer Mesnevîhan, aynı zamanda Çankırı Müftüsü olan Atâ Efendidir.⁵⁹ Kendisi, Çankırı Rüşdîsi muallimlerinden ve

54 Aynı eser, s. 34.

55 Aynı eser, s. 35.

56 Üçok, Görüp İşittiklerim, s. 16.

57 Bk. KMMMA, Dosya no 70/11, 70/42; Aşkar, *Astarlızâde*, s. 35.

58 Aşkar, *age*, s. 35-36.

59 Duran, "Çankırı Mevlevîhânesi", <http://www.sosyalci.org> (erişim tarihi: 05.02.2012).

ulemâdan Salih Efendinin oğludur. 1289/1872'de Bulgaristan Filibe'de dünyaya gelmiştir.⁶⁰

Ahmed Kemal Üçok, Atâ Efendinin, onun çocukluğunda Ramazan'da *Mesnevî* okutmasına şahit olduğunu ama Atâ Efendinin icâzetli bir Mesnevîhan mı yoksa Farsça'yı ve diğer ilimleri bilmesinden dolayı mı *Mesnevî* okuttuğunu bilmediğini söyler.⁶¹ Ancak Ahmed Talât, *Çankırı Şâirleri* isimli eserinde, Atâ Efendinin on sekiz yaşında iken Edirne ve Cisrî Mustafa Paşa'da *Mesnevî* takrir ettiğini belirtir.⁶²

6. Sonuç

Mevlevîliğin, özellikle Selçuklular sonrası Anadolu Beylikleri nezdinde nüfuz sahibi olduğu söylenebilir. Mevlâna'da müşahhas hale gelen hoşgörü anlayışı, kendisine nispet edilen tarikatta da ma'kes bulmuştur. Anadolu'nun o dönemdeki kültür mozayığı içerisinde Mevlevîlik, farklılıklara katlanmak yerine din, dil, ırk vb. tercihlere saygıyı, adaletli davranmayı bir erdem olarak benimsemiştir. Bu yapıyla tarikat, yüzyıllar boyunca çok kültürlülüğün, bir arada huzur ve barış iklimi içinde yaşanmasının örneklerini sunmuştur.

Anadolu'da ihtiyaç duyulan tasavvufun mayalayıcı iklimi, dönemin siyasi otoritelerinin, kanaat önderlerine hürmet ve itibarını beraberinde getirmiştir. Bunun tezahürlerinden biri, Cemâleddin Ferruh tarafından inşa edilen bîmarhânenin zamanla işlevini yitirmesiyle faaliyetlerini kesintisiz yaklaşık altı yüz yıl sürdüreceği olan Mevlevîhâne'ye bırakmasıdır.

Ancak tasavvufî şahsiyetlere ve kurumlarına yönelik hürmet ve itibar, bu

60 Talât, *Çankırı Şâirleri*, s. 104.

61 Üçok, *Görüp İşittiklerim*, s. 450.

62 Çankırı Mevlevîhânesi'yle ilgili çalışmamızda eserlerinden faydalandığımız Ahmet Kemal Üçok da Mevlevî yönüyle bilinen isimlerdendir. 1880'de Çankırı'da doğan Ahmet Kemal'in babası, Nusaybin Kaymakamlığından emekli Osman Talat'tır. Hacışeyhzadeler ismiyle tanınan ailesi, Oğuzlar'ın Üçok boyundandır. Bilinen en eski cediti, Karatekin'in ölümü sonrası Çankırı âmiri olan Lala Cemaleddin'in kardeşi Şeyh Mehdi, bölgenin fethine katılan umerâdandır.

Ahmet Kemal Üçok, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde tarikata intisap etmiş bir semazendir. Ankara'daki memuriyeti sırasında da Ankara Mevlevîhânesi'ne devam etmiştir. Onun, *Mevlevî Kütüğü* isimli yazma eseri, Süleymaniye Kütüphanesi Süheyl Ünver Defterleri 221 numarada olup İstanbul Mevlevîhâneleri hakkında bilgi vermektedir. Talât, *age*, s. 105; Ali Birinci, "Ahmet Kemâl Üçok: Çankırlı Mechul Bir Şahsiyetin Hikayesi", *Görüp İşittiklerim (içinde)*, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002, ss.13-14; Üçok, *age*, ss. 19, 41.

kurumların temsilcilerinin yetkinliğiyle olduğu kadar, dönemin siyasi konjonktürüyle de yakından alâkalıdır. Dönemin siyasi şartları gereği Mevlevîhâne'nin, son iki yüz yıllık süreçte, modernleşme çabalarının ve tekkelerde dejenerasyonun önüne geçme düşüncesinin etkisiyle bir medreseyi de bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde zâviyeye postnişin atanmalarında medrese tahsilinin şart koşulması, medreselerin tekkeler üzerindeki nüfuzunun tezahürü olarak yorumlanabilir.

Dikkati çeken bir diğer husus, halkın tarikatlara hürmetinin, sultanın konomuna göre şekillenmesidir. Kanuni'nin "halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi" sözü, Osmanlı'nın son dönemi için de geçerlidir. Sultan II. Abdülhamit, otuz üç yıl süren padişahlığı süresince, siyasi otoritesi için tehdit olarak gördüğü akımları destekleyen tarikatlara mesafeli durmuştur. Sultan'ın bu duruşu, sadece İstanbul'da değil, payitaht dışındaki şehirlerde de halkın o tarikata rağbetinin azalmasına sebep olmuştur. Bunun tezahürlerinden biri, hem Sultan Reşad'ın müntesibi oluşu, monoblok bir yapı arz etmese de hem yurt içindeki ve dışındaki Jön Türkler'e destek vermesi dolayısıyla Mevlevîlik'tir.

Bu tespit, Sultan II. Abdülhamit'in padişahlığı süresinde Jön Türklerle doğrudan bir münasebetine dair kayıtlara rastlanmasa da Çankırı Mevlevîhânesi için de geçerlidir. Her ne kadar 1887 yılı itibariyle tekkenin tamiri için imkân sağlanmışsa da yapılan bu yardımlar kapsamlı olmayıp ancak tekkeyi ayakta tutabilecek kadardır. İmar için yeniden girişim, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi sonrası 1910 ve 1912 yıllarını içermektedir.

Son yüzyılında zorluklarla ayakta durduğu anlaşılan Çankırı Mevlevîhânesi'nin tarihi geçmişiyle ilgili bilgiler sınırlı düzeydedir. Tarikatın kurumlaşmasının ve teşkilat yapısının göstergesi niteliğindeki Konya Mevlâna Müzesi Arşivi'ndeki kayıtları, zâviyenin son postnişinleri hakkında düzenli bilgiler sunmaktadır.

Arşivlerdeki kayıtlara göre son yüzyılda zâviyede sırasıyla; Mehmed Emin Halife, Osman Efendi, Mehmed Râgıb Dede, Şeyh Osman Dede, Mustafa Nûri Dede ve Hasib Dede postnişinlik yapmışlardır. Bahsi geçen isimlerin kısmı ekserisi, aynı zamanda medresede de müderristirler.

Bünyesinde barındırdığı medrese yanında, *Mesnevî* şerh edilen *Delâil-i Hayrat* okunan zâviyede, sırf semâ âyini için bile sâzendenin bulunması, zâviyenin eğitim, sanat ve kültür alanında Çankırı'ya katkısı konusunda fikir vermektedir.

Çankırı'da Mevlevîlik, Mevlevîhâne temsilcileriyle sınırlı değildir. Bir di-

ğer Mevlevî kolu, Üveysî silsileden gelen Çerkeşli Mehmed Hilmi Efendi ile faaliyete başlamıştır. Mehmed Hilmi Efendi, sadece bir Mevlevî temsilcisi olarak değil, aynı zamanda Mesnevîhanlık geleneğini başlatmasıyla da dikkat çekicidir.

Çerkeşli'den sonra Mevlevî-Hâlidî silsile Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi ile devam ederken Mesnevîhanlık geleneği, yine Çerkeşli'nin müridlerinden Ahmed Mecbur Efendi ve Müftü Atâ Efendi ile sürdürülmüştür. Bahsi geçen bu kol ile Çankırı'da Mevlevîliğe bir ivme kazandırıldığı görülmektedir.

Aslında Nakşî silsileden gelenlerin Mesnevî ile alâkası sadece bu yüzyıla ve Çankırı'ya münhasır bir olgu değildir. Bahâeddin Nakşbend'in halifelerinden Ya' kub-ı Çerhî'nin ve Abdurrahman Camî'nin Mesnevî'nin bazı bölümlerini şerh ettikleri bilinmektedir. İlerleyen yüzyıllarda ise Nakşbendî-Müceddidî temsilcilerinden Beşiktaşlı Şeyh Mustafa Rıza (Neccarzâde) (ö.1159/1746), Muhammed Âgâh (ö.1184/1770), Mehmed Murad (ö.1263/1848), Hoca Hüsameddin (ö.1285/1869), Mehmet Emin Kerkükî (1813), Ali Behçet Efendi (ö.1238/1822), Mustafa Said (ö.1257/1841), Mustafa Vahyî (ö.1295/1878) gibi isimler, "Mesnevîhân" sıfatını da taşımışlardır.

Çankırı'da Mevlevîler'e dair sonuç bahsinde değinilmesi ve günümüze ışık tutması gereken bir diğer yön, tasavvuf tarihinde sık sık rastlanan tarikatlar arası irtibat ve hoşgörünün tezahürünün, Çankırı için de geçerli olmasıdır.

Seyr ü sülûk ve zikir yöntemleri itibariyle farklı olan Mevlevî ve Hâlidî temsilcilerinin birbirleriyle ilişkisi, her iki tarikatı cem edebilmeleri, Hâlidîliğe mensup bir şahsın, bizzat Konya Mevlâna Dergâhı postnişini tarafından Çankırı Mevlevîhânesi'ne Mesnevîhan tayin edilmesi, günümüzde topluma hizmet ve eğitimi şiar edinen bütün sivil toplum kuruluşlarına örnek teşkil edecek düzeydedir.

Kaynakça

- Abdurrahman Memiş, *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi, İstanbul 2000.
 Abdülkerim Abdulkadiroğlu, *Şeyh Ahmed Abduşoğlu*, Ankara 2004.
 Ahmed Cahid Haksever, "Çorum'da Mevlevîlik: Tarihi Süreci ve Son Temsilcileri", *Çorum Tarihi ve Kültüründe Tasavvuf Geleneği*, Çorum Belediyesi Yay., Çorum 2009.
 Ahmed Gülşen, "Çankırı'da Mevlevîlik Geleneği", <http://www.canaati.org> (erişim tarihi: 05.02.2012).
 Ahmed Kankal XVI. *Yüzyılda Çankırı*, Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları, Çankırı 2009.
 Ahmed Talât, *Çankırı Şairleri*, Çankırı Matbaası, Çankırı 1930.
 Ali Birinci, "Ahmed Kemâl Üçok: Çankırlı Meçhul Bir Şahsiyetin Hikayesi", (*Görüp İştiklerim içinde*), Okuyan Adam Yay., Ankara 2002.
 Ahmed Yaşar Ocak, *Veysel Karanî ve Üveysîlik*, Dergâh Yay., İstanbul 1982.

- Barihüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *DİA*, c. 29.
- Bengisu Kolcu, *Çankırı Türbeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Fahreddin Coşkun, "Çankırı Mevlevîhânesi", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*, Şanlıurfa Ekim 2007.
- Feridun Ata, *Çankırı Mevlevîhânesi (Konya Mevlâna Müzesi Arşivi'nde 69-70 no'lu Zarflardaki Belgelere Göre)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995.
- Hacı Şeyhoğlu Ahmed Kemal Üçok, *Görüp İşittiklerim*, edit.: Ali Birinci, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002.
- Çankırı Coğrafyası*, ed.: Ali Birinci, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002.
- Hacı Şeyhoğlu Hasan Üçok, *Çankırı Tarih ve Halkiyatı*, ed.: Ali Birinci, Okuyan Adam Yay., Ankara 2002.
- Hakkı Duran, "Kasım Beğ ve Çankırı Mevlevîhânesi", <http://www.sosyalci.org>. (erişim tarihi: 05.02.2012).
- İ. Hakkı Bursevî, *Kitâbu'l-Hitab*, sad.: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul 1975.
- İsmail Bilgili, Ahmed Çelik, *Muhammed Kudsi el-Bozkırî (Hoca Memiş Efendi)*, Ekdağ Yay., Konya 2008.
- İsmail Yıldız, *XVIII. Yüzyılın İlk ve Son Çeyreğinde Çankırı (Şer'îye Sicillerine Dayalı Bir Karşılaştırma Denemesi)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.
- Mustafa Aşkar, *Çankırlı Astarlızâde Mehmed Hilmi Efendi*, İstanbul 2005.
- Nûri Köstüklü, "Balkan ve Birinci Dünya Harplerinde Mevlevîhâneler", *XII. Türk Tarih Kongresi 12-16 Eylül 1994*, TTK Yay., Ankara 1999.
- , *Vatan Savunmasında Mevlevîhâneler (Balkan Savaşlarından Milli Mücadeleye)*, Konya 2005.
- Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul 2007.
- Yılmaz Önge, "Çankırı Darüşşifası", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1962.

RUDOLF BULTMANN'IN TEOLOJİSİNİ ÇÖZMEK

- BELİRSİZLİKLER VE KÖKENLER -

Emir KUŞCU*

Özet

Bu makalenin ilk amacı, Bultmann'ın teolojisi ve yorum yöntemi hakkındaki muğlak ya da belirsiz noktaları ve bazı yanlış anlamaları teşhis etmektir. Makalenin ikinci amacı Bultmann'ın teolojik fikirlerinin kökenlerini izleyerek bu belirsiz ve muğlak noktaları açıklığa kavuşturmadır. Bunun için Bultmann'ın kendisine ilham veren teolog ve filozoflarla olan ilişkisine odaklanılmaktadır. Bultmann'ın özgünlüğü, bu düşünürlerin görüşlerinden kendi düşünce sistemine uygun unsurları seçmesine bağlıdır.

Anahtar kelimeler: Bultmann, Teoloji, Hermenötik, Kökenler, Belirsizlikler

Abstract

Unlocking the theology of Rudolf Bultmann ambiguities and origins

The first aim of this article is to identify unclear or ambiguous points and some misconceptions about Bultmann's theology and interpretation theory. The second aim of it is to explain these ambiguous and unclear points by tracing the origins of Bultmann's theological ideas. Therefore we focus on Bultmann's relationship with theologians and philosophers who inspired Bultmann. Bultmann's originality is due to choice elements according to his own system of thought from these thinkers' views.

Keywords: Bultmann, Theology, Hermeneutics, Origins, Ambiguities

Giriş

Rudolf Bultmann, kendi ismini bile gölgeden bırakan "mitolojiden arındırma" kavramı ya da yöntemiyle bilinen ve tanınan bir ilahiyatçıdır. Onun Almanca olarak kullandığı "entmythologisieren" tabirinin İngilizcesi olan "demythologizing" talihsiz bir isimlendirmedir, zira bu tabir Anglo-Saksonlar için Yeni Ahit'teki efsanelerin giderilmesi ve Yeni Ahit'in bu efsanelerden temizlenmesini ifade etmektedir. Oysa Bultmann'ın "entmythologisieren" ifadesi nesnellik-

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ten arındırma, varoluşsallaştırma ya da genelleştirmeden arındırma biçiminde anlaşılabilir. O, temelde Yeni Ahit'in mitolojik dilinin varoluşsal bir söyleme tercüme edilmesini ifade eder. Bultmann, "mitolojiden arındırma" tabirini kullanırken, bununla mitolojik olarak betimlediği anlatılarda işaret edilen gerçekliği ortaya koyma adına mitolojiyi yorumlamayı kasteder. Onun kastı, mitolojiyi gidermek değil, ancak onun hermenötüğünü yapmaktır. Lakin bu, yine de Bultmann'ı pek çok eleştiri okunun hedefi olmaktan kurtaramamıştır. Ancak Bultmann hakkındaki eleştirilere baktığımızda, genelde Bultmann'ın temel kaygısının hermenötik sorunlardan beslendiğini yeterince fark edemediklerini görmekteyiz. Ayrıca Bultmann hakkındaki eleştirilerin bir kısmı birbiriyle çelişki arz etmektedir. Örneğin bir kısım yazar, Bultmann'ı Hıristiyan inancını rasyonalizme feda eden akılcı bir ilahiyatçı olarak resmederken, bazı yazarlar ise, tam aksine Bultmann'ın Hıristiyan inancının rasyonel temellerine zarar veren bir teoloji geliştirdiğini iddia etmektedirler. Aslında Bultmann hakkında kitap yazan yazarların, örneğin Roger Johnson ya da Tim Labron, Bultmann'ın yorum yöntemini genellikle "gizem" ya da "bilmece" gibi terimlerle tavsif ettiklerini bilmekteyiz. Zira Bultmann'ın fikirleri üzerinde bu kadar çok fırtınanın kopmasının temelinde onun görüşlerinin kompleks yapısı ve belirsizlikleri etkili olmuştur.

Dolayısıyla Bultmann'ın doğru biçimde anlaşılmasını engelleyen bazı faktörlerden bahsedebiliriz. Her şeyden önce Bultmann, yazılarını genellikle polemik tarzında kaleme alır. Başka bir deyişle Bultmann, hakkında yapılan bütün eleştirilere karşı özenle ve medeni bir şekilde kendini ifade etme ihtiyacı hisseden bir yazardır. Ayrıca onun fikirleri kendi yaşadığı çağ açısından uç noktada yer alan fikirler olarak algılandı. "Mitolojiden arındırma" tabirinin kışkırtıcı ve meydan okuyucu bir tona sahip olması da onun olumsuz biçimde karşılanmasına yol açtı. Bir de buna Bultmann'a ilham veren Heidegger'in anlaşılması güç farklı kelime dağarcığı eklenince, Bultmann'ın görüşlerinin arka planını anlama konusu sorunlu hale gelmiştir. Ayrıca Bultmann, kendi projesini politik olarak oldukça sancılı ve kaotik bir dönemde geliştirmiştir. Bu da, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin dönemin siyasal iklimiyle olan ilişkisini gündeme getirmiştir. Örneğin Johnson ve Moltmann gibi yazarlar Bultmann'ı apolitik olmakla eleştirseler de, Painter, Bultmann'ın mitolojiden arındırma tabirini ilk defa 1941 yılında kullanmış olmasını, mitolojiden arındırmanın bir tür Nazi ideolojisine dönük bir eleştiri olarak da okunabilmesine olanak tanıdığını savunur. Bultmann'ın mit kavramını kullanma biçimi, birden çok kaynağa sahiptir ve bu durum da onun daha iyi anlaşılmasını önlemektedir. Ancak ona yöneltilen bütün eleştiriler, Bultmann hakkındaki bilmecenin ya

da gizemin ortadan kalkmasını sağlamadığı gibi, tersine onu daha gizemli hale sokmuştur.

Bultmann'ın teolojisinin gerçek mahiyetinin anlaşılabilmesinin ve onun üzerindeki gizem perdesinin kaldırılabilmesinin yollarından biri, onun görüşlerinin teolojik, felsefi kökenlerine eğilmektir. Zira Bultmann, temelde eklektik bir yazardır ve çoğu zaman onun savunduğu görüşlerin kökenlerini izlemek oldukça zordur. Bultmann belli başlı yazılarında kendi düşüncesine kaynak teşkil eden filozof ve teologlardan kendisi bahsetmektedir. Ancak Bultmann'ın kendine fikirsel anlamda kaynaklık yapan kişilere dair atıfları çok sınırlı bir çerçevede kalmıştır. Bultmann'ı düşüncesinin kaynaklarına yönelik olarak daha kapsamlı bir inceleme yapmak onun fikirlerini anlamada ve onun hakkındaki tartışmaları değerlendirmede faydalı olacaktır. Bununla beraber biz Bultmann'ın görüşlerinin kökenlerine eğilmeden evvel onun fikirlerindeki belirsizliklere dair sürdürülen tartışmalara ve eleştirilere odaklanabiliriz.

Bultmann'ın Teolojisindeki Belirsizlikler

Bultmann'a yönelik tenkitler genellikle, Bultmann'ın mit tanımı ve kullanımına, teolojisindeki yapısal tutarsızlıklara, Heidegger'le olan fikri ilişkisine ve mitolojik dili değerlendirme tarzına yöneltilmiştir. Şimdi bu eleştiri noktalarını ele almaya çalışacağız.

İlk olarak Bultmann'ın mit anlayışına yönelik eleştirilere göz atmaya çalışalım. Örneğin Hepburn, Bultmann'ın tanımının analogik, sembolik ve tasviri ifadelerin tümünü kapsayacak şekilde geniş tutulduğunu iddia eder. Buna göre, mit bu şekilde tanımlandığında, mitoloji kapsamına girmeyen hiçbir dini ifadenin söz konusu olamayacağını belirtir. Yani onun temel eleştirisi, Bultmann'ın tanımı fazlaca geniş tutmasıdır. John Macquarrie ise mitolojiyi tenkidinde Bultmann'ın çağdaş bilimsel dünya görüşü olarak kabul ettiği şeyin, günümüzün bilim anlayışını yansıtmadığını, kapalı devre evren tasavvurunun modası geçmiş bir bilim olduğunu belirtir.¹ Schubert Ogden ise, Bultmann'da mitin, Bultmann'ın, Tanrı'nın fiilinin doğası olarak düşündüğü şeye zıt düşen bir ifade modu olduğunun altını çizer. Nitekim Bultmann'ın miti, Mesih hadisesi yani Tanrı'nın fiili olmaksızın gerçekleşen varlık yorumu olarak tanımlaması da bunu gösterir.² Ancak Ogden'e göre, yine de Bultmann'ın mit tanımı,

1 John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM, London 1955, s. 168

2 Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", *New Testament and Mythology and Other*

mantıksal bir tutarlılığa sahiptir ve bu tanım onun temel ön kabulleriyle süreklilik içindedir.³ Ancak Ogden, Bultmann'ın yaklaşımındaki en zayıf noktanın, mitolojiden arındırmanın keskinliği ya da radikalliği olmaktan çok kendi metodolojik anlayışını Tanrı kavramına uygulamadaki başarısızlığı olduğunu belirtir.⁴ Ayrıca Ogden, mitolojiden arındırmanın, Hıristiyan mitini yorumlamada en iyi yöntem olduğunu kabul etmekle beraber, Bultmann'ın mitolojik dili felsefi dile tercümesinde çok da mahir olmadığını düşünür. Onun açısından Bultmann'ın miti ve analogiyi birbirinden ayırt etmemesi nedeniyle, Tanrı'ya dair analogik ve sembolik dilin kullanımı konusunda bir belirsizlik vardır. Bultmann, mitsel dile başvurmadan Tanrı'dan analogik olarak bahsetmenin nasıl mümkün olabileceği hususunu asla izah etmemiştir.⁵

Bultmann, mit kavramını yeni bir öz anlama açısından değerlendirir. Bu bağlamda Donald Bloesch ise, mitin amacının insanlara yeni bir öz anlama kazandırmak olmadığını, daha çok tarihte kayıtlı Tanrı'nın fiillerini tasvir etmek olduğunu belirtir. Burada Bloesch mit kavramına, Bultmann'dan farklı olarak teolojik açıdan yaklaşır. Bloesch, mitsel dilin vazgeçilmez olduğunu, zira onun Tanrı'nın fiilinden bahsetmek için tek mümkün araç olduğunu belirtir.⁶

Bultmann'a yönelik bir diğer eleştiri ise, Bultmann'ın Yeni Ahit mitolojisinin modern insan için anlamsız ve antik mitoloji ile modern bilimsel dünya görüşü arasında bir çatışmanın olduğu noktasındaki ifadelerinden kaynaklanır.⁷ Bu eleştirilere göre, Bultmann, rasyonalist dünya görüşünü ve modern dünya görüşünü peşinen doğru kabul eden ve bu şekilde benimseyen bir kişidir. Rene Marle, rasyonalist dünya görüşünün Bultmann'ın mit anlayışına anakronist bir anlam yüklediğini belirtir. Bultmann'ın modern insanın rasyonel dünyası ile mitolojik insanın ilkel dünyası arasında yaptığı radikal ayrım, muhtemelen Levy-Bruhl'den mülhemdir. Ancak Bultmann'ın, Yeni Ahit metinleri için mitolojik sıfatını ilk defa kullanan David Friedrich Strauss'un rasyonalist eleştirisinden temelde farklı bir pozisyonda olduğu ayrıca belirtilmelidir. Zira

Basic Writings, ed. Schubert Ogden, Fortress Press, Philadelphia 1989, s. 21.

3 Roger Johnson, *The Origins of Demythologizing*, Brill, Leiden 1974, s. 8-9.

4 John C. Staten, *Conscience and The Reality of God*, mouton de gruyter, Berlin 1988, s. 17

5 Gary Dorrien, *The Making of American Liberal Theology*, Westminster John Knox, Louisville 1989, s. 290.

6 Donald G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*, InterVarsity Press, Westmont 1994, s. 237.

7 Rudolf Bultmann, "Jesus Christ and Mythology", *Bultmann*, edit.: Roger Johnson, Collins, London 1987, s. 300.

Bultmann her ne kadar zamanın antropologlarının mitolojiyle ilgili çalışmalarına vakıf olsa da, son tahlilde onun mit anlayışı rasyonalist bir kavrayışın sonucu değil, aksine din fenomenolojisi geleneğindeki mit anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Onun amacı mitolojiyi gerçekliği ve kutsallığı barındırmayan bir tür yalancı hikaye olarak sunmak değil, aksine mitolojinin varoluşsal bir hermenötüğünü yaparak onun işaret ettiği hakikati aydınlatmaktır. Bultmann kendisinden önceki mitolojiden arındırma çabalarından kendi projesini özenle ayırt eder. Buna göre, öncekiler mitolojiyi gidermeye kendisi ise onu yorumlamaya çalışmaktadır.⁸ Ancak Bultmann'ın kendi mit anlayışına yönelik tenkitlere cevaben mitin anlamını felsefi ve tarihsel açıdan tartışmaktan genellikle kaçındığını söyleyebiliriz. O meseleyi hep İncilin mitsel dilini anlamak için nasıl bir kavramsal çatı geliştirilmelidir noktasına getirir. Karl Jaspers de Bultmann'ın mitolojik dünya görüşü ile modern insanın dünya görüşü arasında yaptığı ayrımı itiraz eder. Zira Jaspers, absürte inanmanın insanın evrensel doğasında bulunduğunu ve modern dünya ile erken Hıristiyanlığın absürte inanma konusunda özdeş olduklarını belirtir. Jaspers'e göre, Bultmann, bilimi mutlaklaştırmak suretiyle onu çarpıtmaktadır.⁹ Bloesch ise, Bultmann'ın aksine, Tanrı'nın doğaya ve insan hayatına müdahalesini ön gören İncil'deki mucize türünden hadiselerin gerçekten gerçekleştiğini düşünür. İncil vahyinde ortaya konan dünya görüşü, bilim-öncesi olmaktan çok bilim-sonrasıdır, hem antiklerin mitolojik dünya görüşüne hem de modern bilimsel dünya görüşüne meydan okumaktadır.¹⁰ Newtoncu bilim anlayışına Bultmann'ın teslimiyeti sadece mit anlayışını değil, kerigma anlayışını da belirsiz hale getirir.¹¹ Dolayısıyla Bloesch, Bultmann'ın modern bilimi kriter olarak İncili modern dünya görüşüne uyarlamakla itham eder. Bultmann'ın modern insan ve antik ya da ilkel insan arasında katı bir ayrım yapması, zamanın antropolojik araştırmalarıyla olan iştigaliyle açıklanabilir. Ancak Bultmann, İncili modern bilimsel dünya görüşüne uydurmaya çalışmamaktadır. Aksine İncilin varlık tasavvurundan hareketle modern bilimsel dünya görüşünü, rasyonel ve nesnelleştirici düşünceyi de eleştirmektedir. Bultmann, sadece modern bilimsel dünya içinde yaşayan insana hitap etmeye çalışmaktadır, modern insanı anlamaya çalışması, onun ait olduğu dünya görüşünü ve o görüşün felsefi kökenlerini benimsediği anlamına

8 Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", s. 12.

9 Karl Jaspers, "Myth and Religion", *Myth and Christianity*, The Noonday Press, New York 1958, ss. 5-6.

10 Donald Bloesch, *Jesus Christ & Saviour*, InterVarsity Press, Westmont 1997, s. 129.

11 Bloesch, *Holy Scripture*, s. 237.

gelmez. Bultmann, antik insanın mitselliği, modern insanın bilimselliği arasında her ne kadar bir ayrım yapsa da, mitsel düşünceyle bilimsel düşünce arasında ortak bir noktadan bahseder. Her ikisi de nesnelleştiricidir. Dolayısıyla Bultmann'ın mitolojiden arındırması, bir tür nesnelleştirmeden arındırma olduğu için, sadece mitsel dünya görüşünden değil ayrıca bilimin dünya görüşünden de İncili arındırmaktır. Bu yönüyle bakıldığında Bultmann sadece mitolojik dili değil, bilimsel dünya görüşünü de tenkit etmektedir. Ancak Bultmann'ın mitolojiden arındırmasının çift yönlülüğü, hep arka planda kalmıştır ve o sanki sadece tek yönlü bir tür mitoloji eleştirisi gibi anlaşılmıştır.

Bultmann imanı yeni bir öz anlama, varoluşun yeni bir anlayışıyla açıklar. Kendi varoluşumuzdan bahsetmeden Tanrı'nın fiilinden bahsedemeyiz. Tanrı hakkındaki soru insan varoluşunun hakikati hakkındaki sorudur. İmanın öz anlamıyla özdeşleştirilip özdeşleştirilmediği meselesi Bultmann'ın en çok tenkit edilen ve en çok yanlış anlaşılan yönlerinden biridir. Barth'a göre, Bultmann'ın iman öğretisi, Tanrı'nın bilgisini insan bilincinin bir durumuna indirgenmiştir. Bu nedenle o, Bultmann için teolojinin antropolojiden farksız olduğunu düşünür. Barth'a göre İnciller bizim kendimize değil, kendimizin ötesinde İsa Mesih'e bakmamızı istemektedir. Barth açısından öz bilgiyle Tanrı'nın bilgisi arasında açık bir kutupsallık vardır. Barth'a göre Bultmann, Yeni Ahit mesajını önceden kavranmış kavramsal kategoriler dizisine hapseder. Onun açısından Bultmann'ın iman ve öz anlamayı özdeşleştirilmesi bir tür antropolojik deli gömleğidir. Bultmann bütün teolojik ifadeyi insanın içsel hayatı hakkındaki ifadelerine indirger. Barth, Bultmann'ı Kutsal kitabın anlamını Heidegger'in felsefesine indirgediğini ve felsefeyi putlaştırdığını düşünür. Jaspers de Bultmann'ın Heidegger yorumuyla Heidegger'in felsefesinin kendisinin bağdaşmaz olduğu yolundaki eleştirisiyle, Bultmann'ın Heidegger'i ne kadar ve nasıl anladığı hususunda bir istifham yaratmaya çalışır.¹² Heinrich Ott ya da Jaspers gibi yazarlar, Bultmann'ın Heidegger'in Dasein analitiğini bir tür felsefi antropoloji olarak algıladığını iddia ederlerken, temel bir gerçeği gözardı etmektedirler. Bu gerçek, Bultmann'ın projesinin Heidegger felsefesine indirgenemeyecek kadar özgün ve kompleks bir yapıya sahip olduğudur. Bultmann'ın projesi, ne Heidegger ne de başka bir felsefecinin nüfuz alanı içinde üretilmemiştir, dolayısıyla Strauss gibi ilahiyatçılarla kıyaslandığında Bultmann'ın ilahiyatı oldukça şahsiyetlidir. Her şeyden önce Bultmann, Hıristiyanlığa ve Hıristiyan imanına sahip çıkma kaygısıyla hareket eder, ancak bu durum Bultmann'ın

12 Jaspers, *Myth and Religion*, s. 9.

İlgilerinin ilahiyatla sınırlı olmasını gerektirmez. Aksine Bultmann, Gadamer, Löwith, Erich Frank gibi felsefecilerden tutun da, Auerbach gibi edebiyat eleştirmenlerine varıncaya kadar zamanın muhtelif alanlarda çalışan entelektüelleriyle fikirsel ilişkiler içinde olan hümanist bir yazardır. Bultmann, ilahiyat alanıyla sınırlı düşünen bir entelektüel değildir, aksine o, felsefe, edebiyat¹³, mitoloji yorumu ve dinler tarihi¹⁴ alanlarında muazzam bir âlim olduğu gibi bütün bu alanlarda çalışan araştırmacılara yeni ufuklar açmış birisidir. Onun bütün bu alanlar üzerindeki hâkimiyetini görebilmek için sadece “Hermenötik Sorunu” adlı makalesini okumak bile yeterlidir. Dolayısıyla Bultmann'ın projesini Heidegger'in gölgesinde bir alana hapsedmek, Bultmann'ın kendini yetiştirdiği alanların zenginliğini ve onu besleyen kanalların çeşitliliğini inkar etmek gibi basit bir düşünceye yol açabilir. Bu yüzden Bultmann'ın entelektüel kaynaklarının çeşitliliği anlaşılabilir, onun projesinin çok yönlülüğü ve derinliği de kavranamaz.

Bir diğer husus Bultmann'ın vahyin nesneliliğinden vaz geçip vazgeçmediği hususudur. Barth, Bultmann'ın Tanrı Kelimesinin İncilin beşeri dilinde mevcut olduğu görüşünü reddeder, onun yerine Tanrı kelimesinin aşkın oluşunu ve insani sözün onu doğrudan ifade etmede yetersiz kaldığı hususunu vurgular.¹⁵ Barth, Bultmann'ın hermenötüğünün vahiy karşıtı bir pozisyon olarak okunabileceğini, onun ön anlama kavramının Hristiyan vahyin emsalsiz oluşunu zedelediğini belirtir. Barth, Bultmann'ı vahyin nesnel doğasını riske atmakla suçlar. Barth, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yoluyla vahyi beşerileştirdiğini düşünür.¹⁶ Barth'a göre, kerigma sadece imana ve itaate çağrı olarak anlaşılabilir, fakat daha çok süreç içindeki eskatolojik konuların nesnel bir durumunu bildirir. Kerigma, nesnel bir düzenin olgusunu bildirir, her ne kadar o salt tarihsel bir olay olmaktan çok eskatolojik ya da aşkın olsa bile. Yeni Ahitte birlikte, dirilen İsa'nın ontolojik gerçekliğine inansak da, İsa'nın yeniden dirilmesi, yine de nesnel düzenin bir olayıdır.¹⁷ Barth'a göre Bultmann, İsa'nın yeniden

13 Bultmann çağdaş edebiyat teorileri alanında ses getirmiştir. Örneğin Frye ya da Palmer gibi edebiyat teorisyenleri Bultmann'ın projesini oldukça ciddiye almışlardır.

14 Bultmann Dinler Tarihi ekolüne mensup bir dinler tarihçisidir aynı zamanda. Gnostizm hakkında Bultmann'ın yazıları uzun süreler boyunca bu alanda çalışan araştırmacılar için ufuk açıcı olmuştur. Üstelik Gnostik din üzerine bugüne kadar yazılmış en önemli kitabın yazarı Hans Jonas'ı Bultmann yetiştirmiştir.

15 Alexander S. Jensen, *John's Gospel as Witness*, Ashgate, 2004, s. 20.

16 Francis J. Moloney, “The Word in the World”, *Pacifica*, October, 2010, sayı: 23, s. 346.

17 Peter Carnley, *The Structure of Resurrection*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 112.

dirilmesinin soteriyolojik yönünü öylesine ciddiye almaktadır ki, İsa'nın yeniden dirilmesi soteriyoloji içinde erimektedir.¹⁸

Bultmann'a yönelik Barth'ın bu eleştirilerine paralel olarak Helmut Thielicke, Bultmann için vahyin nesnel bir gerçeklik değil, insanın öznel bilincindeki bir değişim olduğunu belirtir. Bloesch için Bultmann imanını psikolojiye indirger, zira Tanrı'nın değil kendinin ya da benliğin bilgisi olan bir iman anlayışı üretir.¹⁹ David Bentley Hart ise Bultmann'ın düşüncesinin temsil ettiği en büyük tehlikenin, İncilin mesajını gnostikleştirerek, İncili bir ruh fablına indirgemekten ibaret olduğunu belirtir. Burada İncilin gerçek anlamı, benliğin dokunulamaz derinliklerinde aranır.²⁰ Bütün bu eleştirilerde işaret edildiği gibi Bultmann, öznellik ve nesnellik arasında bir karşıtlık kurmakta ve öznelliği nesnellığın üzerinde yüceltmekte midir? Bultmann'ın, " en öznel yorum en nesnel yorumdur" tarzındaki ifadelerine bakacak olursak, bu eleştiri haklı bir eleştiri gibi görünmektedir. Oysa kanaatimize göre, Bultmann, bu sözle öznelliği yüceltmeye çalışmaz, daha çok öznellik ve nesnellik arasında bir süreklilik ilişkisi kurmaya çalışır. Bultmann için vahiy hadisesi ne salt öznel ne de salt nesnel bir olaydır, Bultmann sadece vahiy nesneleştirmeye çalışan ve bu anlamda vahyin bir hadise olarak gerçekleştiği yönünü görmezlikten gelen anlayışı eleştirmeye çalışmaktadır.

Vahyin öznelliği ya da nesnelligi ile ilgili tartışma Bultmann'ın tarih anlayışına yönelik tartışmalarla beraber düşünülmelidir. Heinrich Ott, Bultmann'ın tarih hakkında geliştirdiği görüşlerini mantıksal sonuçlarına götürme konusunda başarısız olduğunu düşünür. Örneğin ona göre Bultmann tarihin çifte anlayışından, yani Historie ve Geschichte'den bahsettiğinde, ve tarih ile imanı bütünleştirmeyi başaramayarak yorumlardan bağımsız salt olgulara inandığı için pozitivist bir gerçeklik anlayışına sahipti.²¹ Tarihin çifte anlayışını tartıştığında varoluşsallık ve nesnellik arasında bir dikotomi oluşturur. Mesih ya kozmolojik ve nesnel olarak ya da varoluşsal ve soteriyolojik biçimde yorumlanır. Öz anlama tartışmasında Ott, sahici olan ve sahici olmayan kategorileri açısından ifade edilen bir düalizmi bulur. Öz anlama nesnel değil, varoluşsaldır ve bu bakımdan sahicidir.²² Bultmann ve Heidegger arasında şöyle bir problem

18 Carnley, *The Structure of Resurrection*, ss. 114-115.

19 Benjamin Myers, "Faith As Self-Understanding", *International Journal of Systematic Theology*, January, 2008, cilt: 10, sayı: 1 ss. 22-23.

20 David B. Hart, *The Beauty of the Infinite*, Eerdmans Pub. Michigan 2004, s. 22.

21 Laurence W. Wood, *God and History*, Emeth Press, Lexington 2005, s. 212.

22 Johnson, *The Origins of Demythologizing*, ss. 20-21.

vardır. Heidegger varoluşçu analizi varlığa ilişkin daha kapsamlı bir soruya tabi kılarken, Bultmann varoluşçu analitiği izole edilmiş biçimde ele almıştır. Ancak Heidegger'in daha sonraki felsefi çalışmalarının, Bultmann teolojisi için fazla bir önem taşımadığı hususunda Ott, Gadamer gibi düşünür. Ott'a göre, Bultmann Heidegger'in kavramsallığını, dar antropolojik sınırlar içinde kullanmıştır. İnsanı sadece insanın tarihselliği açısından değerlendirmiştir.²³ Bultmann, sahici olan ve sahici olmayanı, Luther'in İncil-hukuk düalizmiyle ilişkilendirdi. Ott, Bultmann'ın teolojisindeki öznelci yönlerin bireyselci eğilimine işaret eder. Ancak Ott, Bultmann'ın bireyciliğini Bultmann'ın temel ontolojik kavramlarıyla ilişki içinde değerlendirir. Ona göre, Bultmann'ın bireyciliği, onun düşüncesinin bütününe nüfuz eden bir atmosferdir.²⁴ Ott, Bultmann'ın temel kavramsallığı ile onun antropolojisinin bireyci yönü arasında bir bağlantı kurar. Bultmann'ın nesnel tarih araştırması ile tarihin varoluşsal anlamı arasında ayırım yapması, onun pozitivist tarih anlayışına onay verdiği şekliyle yorumlanabilir mi? Kanaatimize göre Bultmann, nesnel tarih araştırması ile varoluşsal anlama, ya da tarihin İsa'sıyla imanın Mesahi arasında bir köprü kurmaya ve her ikisini ayrılmaz kılmaya çalıştığından, pozitivist tarih tasavvurunun ötesine geçmek ister. Ancak Bultmann ikisi arasındaki sürekliliği gösterme konusunda yeterince etkili ve ikna edici olamamıştır. Bu husus, Bultmann'ın projesinin en kolay yaralanabilir ve hücumu açık yönüdür.

Burada başka bir soru gündeme gelir. Acaba Bultmann'a yönelik olarak iman psikolojileştirdiği ya da antropolojiye indirgediği yolundaki eleştiri haklı bir eleştiri midir? Bultmann'ın öz anlama kavramının antropolojik ya da psikolojik olduğu biçimindeki eleştiri, Bultmann için öz anlama kavramının Tanrı'nın Mesih İsa'daki gerçekliğinin eşsizliğini ortaya koyma çabası olduğu hususunu göz ardı eder. Bultmann için öz anlama Schleiermacher'in duygu dediği şey değildir. O psikolojik bir şey değildir, daha çok öz anlama içinde kişinin varlığının tesis edildiği iman edimidir. Öz anlamadaki bir değişim, sadece psikolojik süreçte gerçekleşmez, daha çok kişinin bütün varoluşundaki bir değişimdir. Bu var olan benliğin temel yapısındaki bir değişimdir. İmanda ben yeniden tesis edilirim, yeni bir öz anlamayı alırım. İmanın öz anlaması, yeni bir varolma tarzından başka bir şey değildir. Bultmann'a göre Tanrı'ya iman, insanın sahip olabileceği türden bir şey değildir, zira Tanrı asla bizim kavrayabileceğimiz türden bir nesne değildir, İman bir Erlebnis türü olarak anlaşılabilir,

23 Johnson, *The Origins of Demythologizing*, ss. 23-24.

24 *Aynı eser*, s. 25.

yani salt psikolojik bir tecrübe değildir.

Macquarrie ise, bir taraftan Bultmann'ın Yeni Ahit öğretilerini insan varoluşu hakkındaki ifadelerle tercümesini savunmasıyla, diğer taraftan Tanrı'nın Mesih İsa'daki kesin fiilinden yani kerigmadan bahsetmede ısrar etmesi arasında bir çelişkinin var olduğunu düşünür.²⁵ Oysa Bultmann'ın hermenötik projesini bütününde göz önüne aldığımızda, burada bir belirsizlik olmadığını söyleyebiliriz. Zira Bultmann kerigmanın bugün yeniden ilanı adına varoluşçu yorum ve mitolojiden arındırmayı geliştirmiştir. Mitolojiden arındırma ve kerigmanın yeniden anlaşılması bağlamında Bultmann'la ilgili olarak en fazla tenkit alan ve tartışılan kısım, onun mitolojik dili değerlendirme biçimidir. Başka bir deyişle Bultmann'ın mitolojiden arındırma projesinin hermenötik anlam ve değeri bunun üzerindeki tartışma en önemli tartışmadır. Bu bağlamda Ricoeur'ü diğer Bultmann yorumcularından ve eleştirmenlerinden ayırt eden husus, Ricoeur'nün meselenin hermenötik tabiatının farkında olması ve Bultmann'ı bu yönüyle inceleme konusu yapmasıdır. Bultmann'ın projesiyle ilgili en yapıcı eleştirileri yapan kişi Ricoeur'dür. Bultmann'la ilgili yaptığımız yüksek lisans çalışmasında Ricoeur'nün mitolojiden arındırmayla ilgili felsefi eleştirilerinden ve tespitlerinden bahsetmiştik. Bu çalışmamızda ise önceki çalışmamızdan farklı olarak Ricoeur'nün mitolojiden arındırma projesine yaptığı katkıdan bahsetmeye çalışacağız.

Ricoeur'ün mitolojiden arındırmayla ilgili yaklaşımı iki boyutludur. Bir boyutuyla onu eleştirirken, diğer boyutuyla onu rehabilite eder. Ricoeur, İncil'in anlatsal ya da mitolojik biçimini terk etmeyi reddetmektedir. Ricoeur Bultmann gibi dini dili olağan nesnelleştirici dille karşıtlık içine yerleştirir. Ricoeur'e göre dini dil poetik dilin bir türü kılan, onun yeni bir hayat tarzı yaratma kapasitesi, gözlerimizi yeni bir gerçeklik biçimine açma kapasitesidir. Burada Ricoeur, poetik dile vahyedici bir işlev yükler.²⁶ Ricoeur'a göre bazı teologlar Hegel'in hatasını tekrarlar, yani dini bir sembolizmi kavramsal bir sisteme indirgerler. Nietzsche'nin tabiriyle sembolik dili kavramların içinde mummyalarlar. Aydınlanmacı teologlar, dini söylemi kavramsallaştırmada sözde bir rasyonalite arayışı içindedirler. Ricoeur'a göre, Bultmann, İncilleri, kerigmanın gerçek anlamını gizleyen nesnelleştirici dilin mitolojik anlatıların biçimleri olarak kabul eder. Onun önerdiği çözüm, İncilin gerçek anlamını yeniden elde etmek

25 Johnson, *The Origins of Demythologing*, s. 17.

26 Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Ricoeur*, Cambridge University Press, New York 1990, s. 120.

için gerekli olan mitolojiden arındırmadır. Sadece Tanrı adına her şeyden vazgeçmemiz için bize meydan okuyan bir vaaz için bir fırsat olan Mesih önem arz eder. Kerigmanın hiçbir içeriği yoktur, o sadece Hıristiyan'ın cevap ediminde anlam kazanan bir taleptir. Bultmann'a göre anlatsal biçim yani mitolojik ifade, kerigmanın talebinin varoluşsal tahsisi önünde bir engeldir. Dolayısıyla demitolojizasyonu, denarrativizasyon olarak da anlayabiliriz.²⁷

Ricoeur kerigmanın anlatsal biçimini terk etme konusunda Bultmann'dan farklı düşünse de İncil'in varoluşsal açıdan yorumlanması hususunu tasvip eder. Bununla birlikte Ricoeur, İncilin gerçek anlamının eleştirel yaklaşımla ortaya çıkartılabileceğini düşünmektedir. O genelde dinin İncillerin yüzeydeki anlatımlarına şüpheyle yaklaşan Nietzsche, Freud ve Marksı özellikle esas alır. Ricoeur'a göre din, her zaman imanla aşılması gereken, ceza korkusu ve koruma arzusu ile temellenen hayatın ilkel bir yapısıdır. Burada *postreligious* bir imandan bahseder. Ateizm ceza ve koruma tanrısına başarılı biçimde saldırdığı için, bu projeye katkı sağlamaktadır. Ricoeur'un itiraz ettiği şey, etik bir dünya vizyonunu destekleme noktasında dini kullanmaktır. Ricoeur'un şüphe üstatlarında alkışladığı şey, ikonoklazmdır. Onun en meşhur sözlerinden biri "Putlar parçalanmalı ki, semboller konuşabilsin" dir.²⁸ Tanrı'nın mutlak otoriteden çok mutlak sevgi olması, klasik teizmin ateist eleştirisinin dini anlamıdır. Burada felsefe oldukça dine yaklaşır. Ancak ateizm dinin dışarıdan bir eleştirisi iken, mitolojiden arındırma dinin içeriden bir eleştirisini ifade eder. Ricoeur için mitolojiden arındırma Yeni Ahit kerigmasını doğru olarak yorumlamak için zorunlu bir araçtır. Bu bağlamda Ricoeur, mitolojiden arındırmada mitolojinin aşkın referansının buharlaştığını ön gören Jaspers'in eleştirisine iştirak etmez.²⁹ Ricoeur mitolojiden arındırmayı, metaforu yorumlama sütrecine benzetir. O da Bultmann gibi mitolojinin literal anlamda ele alındığında absürt bir nitelik taşıyacağını düşünür. Bu yüzden absürt literal anlam, metaforun yeniden tasvir edici gücünü özgürleştirmek üzere yıkılmalıdır. Dolayısıyla Ricoeur için mitolojiden arındırma her şeyden önce İncilin anlamını literal anlamdan arındırma sürecidir.

Ricoeur, gerçek skandalı açığa çıkarmak üzere yanlış skandalı parçalama noktasında Bultmann'la hemfikirdir. O da Bultmann gibi³⁰ mitolojiden arındır-

27 Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 130.

28 Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 131.

29 Jaspers, *Myth and Religion*, s. 14.

30 Bununla ilgili olarak bkz. Bultmann, *The Gospel of John*, Basic Blackwell, Oxford 1971, ss. 254-

manın Yeni Ahit'te başladığını ve Yeni Ahit'in kendisinin mitolojiden arındırılmayı talep ettiğini düşünür. Örneğin Yuhanna İncili krallığın burada olduğunu söylemekle, gelecek krallık nosyonunu mitolojiden arındırır. Zira Yuhanna, krallığı aşkınlıkla ilgili mevcut tecrübemiz açısından ele alır. Ancak Ricoeur'e göre Bultmann, iman diliyle düşünmeyi başaramaz.³¹ Ricoeur'e göre Bultmann, mitle ilgili literal boyutun yanında bir de sembolik boyutun olduğunu kavrayamaz. Bu yüzden, mitolojiden arındırma mitle beraber sembolik anlatıyı da söküp atmaktadır. Ricoeur, mitolojiden arındırmadan sonra anlatsal boyutun üzerine düşünmeye devam etmek gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Bultmann'ın mitolojiden arındırması, literal söylemle beraber, sembolik söylemi de arındırmaya çalışmaktadır.

Ricoeur'a göre Hıristiyan tanıklık anlatıda ifade edilir, anlatsal ifade ya da mitoloji Bultmann'ın zannettiği gibi, sadece kerigmayı süslemeye yarayan bir şey değil, fakat Hıristiyan vaazının temel yönüdür. Anlatının katkı sağladığı husus, Eski Ahit'in kurucu hadiseleri ve Yeni Ahit Kilisesi üzerindeki vurgusudur. Bultmann'ın mitolojiden arındırması, bu edebi biçimin özel teolojik katkısını görmezlikten gelmeye sevk eder. Bultmann personel bir karşılaşmayı ön plana aldığından Tanrı'nın fiilinin anlamı üzerine yeterince düşünemez. Oysa kerigma sadece bir hadise değil, aynı zamanda bir anlamdır. Ricoeur Bultmann'la beraber, anlatsal anlamın nesnelleştirici olmayan biçimde yorumlar, anlatılar düzeyinde bir anlam artığını taşıyan poetik bir işleve sahip olduğunu düşünür.³² Mitolojiyle kerigmayı yani içerik ve biçimi birbirinden ayırt eden Bultmann'a karşı Ricoeur, anlatıda söylem, biçim ve içeriğin birbirinden ayırlamaz oluşunu vurgular. Yorumun nüfuz alanı, varoluşsal karar değil, fakat anlamdır Bultmann için her şey olan varoluşsal tahsis ve varoluşsal karar anı, yorum sürecindeki son adımdır. Ona göre Bultmann'ın yorum teorisi çok hızlı hareket eder ve anlam momentinin üzerinden zıplamaya çalışır. Anlama mistik bir hadise değil, yorumsal çalışmanın bir sonucudur. Dolayısıyla metni anlama sadece şahsi bir kararla ilgili değil, onun anlam dünyamızın farklı bir varlık imkânını ifşa etmesiyle alakalıdır. Anlatıyı yorumlayarak, biz metnin işaret ettiği imkâna ulaşırız.³³ Ricoeur'un eleştirileri, Bultmann'ın düşüncesine bir reddiye değil, onu destekleyici bir role sahiptir. Başka bir deyişle Ricoeur,

258.

31 Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 132.

32 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*, Texas Christian University Press, Fort Worth 1976.

33 Vanhoozer, *Biblical Narrative*, s. 133-134.

Bultmann'ın projesini rehabilite etmeye çalışır. Ancak Ricoeur, sadece mitolojiden arındırılmış şahsi bir kararla değil, aynı zamanda o kararın içinde anlama büründüğü mitolojiyle bir aidiyet kurmak ister.

Bultmann ve Fikir Babaları

Bultmann kendi düşüncesi üzerinde dört farklı etkiden bahseder. Bunlar liberal teoloji, Heidegger felsefesi, diyalektik teoloji ve Dinler Tarihi Okuludur.³⁴ Bultmann temelde Yeni-Kantçı epistemolojiyle 19. yy. Luteranizmini kaynaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. İmanla aklanma-amelle aklanma, endikatif (olgular âlemi) -emperatif (irade alanı), nesnelleşme-karşılaşma arasındaki kutsallıklar, bu kaynaşmanın bir ürünüdür. Son tahlilde Heidegger felsefesi, bu kaynaşmayı sağlayan bir katalizör görevi görmüştür. Bultmann'ın Dinler Tarihi Okuluna olan borçluluğu ise özellikle kerigma-mit konusundaki yorumlarında açığa çıkar. Bultmann'ın temel ilgisi, İsa'nın tarihselliği sorunudur. Dinler Tarihi Okulunun etkisi altında özellikle İncil'in dünyasıyla modern insanın dünyası arasındaki uzaklık ya da yabancılaşma hususuna dikkat çeker. Dinler Tarihi Okulu bu mesafeyi sorunsallaştıran ve onu çözmeye çalışan ilk hermenötik çabaydı. Ayrıca Bultmann Yeni Ahit'in dünyasının tamamen mitolojik olduğu yolundaki görüşünü de Dinler Tarihi Okulundan miras alır.³⁵

İlk olarak Bultmann ile onun üzerinde büyük bir etkiye sahip olan liberal teolojinin temsilcilerinden Ritschl arasında kurulabilecek bir benzerliğe işaret ederek başlayalım. Örneğin Ritschl, filozof Lotze'nin etkisi altında 19. yy. bilimsel naturalizminde ortaya konan impersonel doğa tasarımının tam karşısına ahlaki bir varlık olarak insanın eşsizliğinin dini önemini vurguladığı gibi, Bultmann da Heidegger'in etkisi altında, hem Kartezyen düşüncede hem de bilimsel toplumda insanın insanlığından arındırılmış olmasının (dehümanizasyonunun) tam karşısında insan varoluşunun dini önemini vurgular. Bultmann ve Ritschl arasındaki bir benzerlik noktası da, her ikisinin de Hıristiyanlığı sekülerleştirme suçlamasına muhatap olmalarıdır. Bu suçlamayı yapanlara göre, Ritschl teolojik ifadelerin değer ifadeleri olduğunu söylerken Bultmann, teolojik ifadeyi varoluşsal ifadeye çevirir, Bultmann da Ritschl da Tanrı kavramını psikolojize etmekle eleştirilseler de, Bultmann Tanrı'nın imandan ayrı olarak anlaşılabilir olmasının, onun imandan ayrı olarak var olmadığı anlamına gel-

34 Rudolf Bultmann, *Existence and Faith*, Collins, London 1973, ss. 335-341.

35 Anthony C. Thiselton, *Two Horizons*, William B Eerdmans Pub., Michigan 1980, ss. 212-218.

mediğini belirtir.³⁶ Bultmann insanlarla olan ilişkimizle Tanrı'yla olan ilişkimiz arasında analogik bir bağlantı kurar. Bultmann'a yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, Tanrı'nın insanla olan varoluşsal karşılaşmayla özdeş kılındığı ve Tanrı'nın bu hadise için bir başlık olduğudur. Bultmann için önemli olan nesnel geçmiş tarih değil, fakat mevcut olan tarihtir (Geschichte). Mesih nesnelers arasındaki bir nesne olarak görülmemelidir, bunun yerine Mesih, inanan kişinin hayatındaki mevcut bir hadiseye iman açısından anlaşılmalıdır. Mesih'in çarmıhına inanmak, nesnel bir hadiseyle ilgili bir konu değil, Mesih'in çarmıhını kendine ait kılmak, onunla beraber çarmıha gerilmektir. Bu vurgu, varoluşçuluktan çok Bultmann'ın Herrmann'dan miras aldığı liberalizmle ilişkilidir. Önemli olan inanana verilen kerigma ve inanan kişinin hayatındaki *Ereignise* götüren mitolojiden arındırma. Bultmann'ın iman-amel nesnel tarih-varoluşsal tarih ayrımı Yeni Kantçı epistemoloji ile Lutherci anlayışın kaynaştığı noktada görülür.³⁷

Bultmann'ın liberal teoloji geleneği içinde bir diğer hocası olan Adolf von Harnack'ın teolojisiyle olan ilişkisine göz atabiliriz. Bultmann Harnack'ın İncillerde kalıcı olan gerçeklikle tarihle koşullu olduğu için kalıcı olmayan unsurları birbirinden ayırt etmesini takdir eder. Bultmann ve Harnack, dinin iktidardan ve geçici olanın hizmetinde olmaktan bir kaçış biçimi olduğu konusunda hem fikir olsalar da, Bultmann Harnack'ın Yeni Ahit'in mesajının modern insanlık için tuhaf, anlaşılabilir ve yabancı oluşu sorununu fark edememe hatasına düştüğünü belirtir. Aslında Bultmann'ı liberal teolojiden ayırt eden en önemli yönü, onun eskatolojik mitolojiyi ön plana çıkarmasıdır. Başka bir deyişle Bultmann, eskatolojik mitolojinin modern insanlık için anlaşılabilirliğini, tuhaflığını temel olarak alırken, Harnack, eskatolojik mitolojinin tuhaflığı gerçeğini ihmal eder.³⁸ Ancak Harnack ve Bultmann, daima bir yorum sorunu bulunduğu ve hakikatin mektupta değil Ruhta olduğu konularında hemfikirdiler. Ayrıca Harnack gibi liberal teologlar, dogmayı iman fiilinden ayırt etmeye önem verdikleri kadar miti Yeni Ahit'ten tamamen elimine etmeye çalışmışlardır. Harnack'a göre, dogma tarihi, Hıristiyanlığın Helenleşmesinin bir sonucuydu ve tıpkı mitsel unsurlar gibi Hıristiyanlığın gerçek özünün anlaşılmasını engelle-

36 James Richmond, *Faith and Philosophy*, Hodder and Stoughton, London 1966, ss. 169-171.

37 Christopher Devanny, *History and Hermeneutics: The Philosophy of R.G. Collingwood and Its Theological Applications*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Durham University, 1997, s. 170.

38 Joseph Anthony Mazzeo, *Varieties of Interpretation*, University of Notre Dame Press, London 1978, ss. 138-139.

yen öğelerdi.³⁹

Bazı yazarlar Bultmann'ın gençlik dönemindeki görüşlerinin önemini çokça vurgulamaktadır. Roger Johnson'ın temel tezi, Bultmann'ın Heidegger'den çok Marburg Yeni-Kantçı felsefesinin ve teolojisinin etkisi altında olduğudur. Marburg'un Yeni-Kantçı düalizmi, bilim, ahlak ve estetikle ilgili anlayışını geliştirdi. Bultmann, dinler tarihi okulundan Herrmann'ın Yeni-Kantçı formülasyonu, Weiss'in Yeni-Ahit'in eskatolojik anlayışıyla tamamladı. Bultmann, 1921-1925 yılları arasında Luteran Yeni Kantçı Tanrı anlayışını, Barth ve Gogarten'in diyalektik teolojisi ve Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisiyle sentezledi.⁴⁰

Bultmann temel felsefi kavramsallığını kendisine borçlu olduğu Marburg Yeni Kantçı epistemolojisi ile Luteran teoloji ve özellikle onun antropolojik içeriği⁴¹ arasında bir senteze ulaşmaya çalışır. Bultmann, Marburg Yeni Kantçılığından varoluşsal gerçeklik-nesnelleştirilmiş gerçeklik anlayışını devralmıştır ancak onun Yeni Kantçılığın diğer biçimleriyle hiçbir yakınlığı yoktur. Bultmann'ın Luteranizmle olan ilgisi ise, kavramsallık düzeyinden çok yönelimsellik düzeyindedir. Bultmann, Luther'i Luteran gelenek ışığında yorumlar, Bultmann'ın bildiği Luther, geç 19. yy.ın Luteranizmi aracılığıyla Bultmann'a erişir.⁴² Bultmann'ın Luteranizmle olan ilişkisi, sadece antropoloji ile sınırlıdır, Bultmann, örneğin Kilise, sakrament ya da kristoloji gibi kavramları Lutherci anlamda kullanmaz. Bultmann'ın Luterciliği Yeni Kantçı felsefenin ön kabullerine bağlıdır. Bultmann'ın kendisi aracılığıyla Luteran antropolojiyi geliştirdiği temel kategori, varoluşsal nesnelleştirilmedir. Bultmann'ın Heidegger'den aldığı hususlar, onun Luteranizmle olan ilgisinden bağımsız düşünülemez.⁴³

Bultmann, Hıristiyanlığı ahlak dinine indirgemeye çalışan liberal teolojiden farklı olarak Hıristiyanlığın vahiy dini olduğunu belirtir. Bultmann Tanrı kavramının psikolojileştirilmesine karşı Heidegger'in hermenötiğinden yardım alır. Heidegger, Bultmann'ın "eğer Tanrı bir nesne değilse, Tanrı hakkında anlamlı konuşmak mümkün müdür?" sorusunu cevaplandırmasında yardım etti.⁴⁴ Ancak Bultmann'ın teolojisi, Heidegger'in felsefesinin basit bir iz düşümü olarak anlaşılmalıdır. Zira Bultmann, bazı noktalarda açıkça Heidegger'den

39 Mazzeo, *Varieties of Interpretation*, s. 140.

40 William Denison, *The Young Bultmann*, Peter Lang Pub., New York 2008, s. 2.

41 Bultmann, Luther'den özellikle onun iman ve amel arasında yaptığı radikal ayrımı miras alır.

42 Johnson, *The Origins of Demythologizing*, s. 33.

43 Johnson, *The Origins of Demythologizing*, ss. 34-35.

44 Denison, *The Young Bultmann*, s. 3.

ayrılır. Örneğin Bultmann Heidegger'den farklı olarak, insanın günahkârlıktan sıyrılıp sahici varoluşa erişebilmesinin vicdanın çağrısı ile değil, Tanrı'nın inayetiyle gerçekleşeceğini belirtir. Sadece Tanrı insanın günahkâr geçmişinde kaybettiği imkânları insana bahşeder. Tanrı'nın insana yönelik kurtarıcı fiili, eskatolojik bir hadisedir, bu eskatolojik hadise, insanın eski, günahkâr varoluşunun sonuna işaret ederken, yeni, sahici bir varoluş imkânını ona bahşeder.⁴⁵ Bultmann'ın Heideggerci Dasein analizi Tanrı kavramına uyguladığı zannedilmemelidir. Zira onun teolojisi, Heideggerci anlayışın iz düşümlerini taşıdığı kadar Yeni-Kantçı felsefenin ve Dinler Tarihi Okulunun da etkilerini hissettirir. Heidegger'in rolü, Bultmanncı teolojinin kendini felsefi düzeyde ifadesi için uygun bir kavramsallık sunmaktan ibarettir. Dasein analiz, ben hakkında nesnelleştirici düşünceden sakınarak öz anlama yoluyla yeni bir konuşma biçimi sunmaya çalışır.⁴⁶ Ayrıca Ricoeur, Bultmann'ın mitolojiden arındırma için gerekli kavramları Heidegger'in felsefesinden aldığına inansa da, Bultmann'ın benlik, ilan ve kutsal metinler arasındaki ilişkiyle ilgili tasvirinin Heidegger'den çok Pavlus'a dayandığını belirtir. Hatta Ricoeur, Bultmann'ın Heideggerci otantisite kavramının Luteran bir eleştirisini yaptığını iddia eder.⁴⁷ Ricoeur'ün bu görüşlerinin oldukça haklı tespitler olduğunu ve Bultmann'ın seküler düşünceden çok Hıristiyan anlayışın etkisi altında olduğunu düşünmekteyiz. Bultmann'ın düşüncesinin Heidegger'den farklı olan yönü, onun Hıristiyan teolojik perspektife olan bağlılığıdır.⁴⁸ Bultmannın yabancı felsefi nosyonlara teslimiyetinden dolayı, tutarlılık gereği kutsal kitabın kurtarıcı hadiselerini reddetmesi gerektiğini iddia eden Clark Pinnock'a karşı Labron da, Bultmann'ın İncili yabancı bir felsefeye uydurmaktan çok onun görüşlerinin Yuhanna 1:14'e ve imanla aklanma prensibinden mülhem olduğunu belirtir. Buna göre onun felsefi paradigması Heideggere dayanmaktan çok John 1.14'e ve imanla aklanmaya dayanır.⁴⁹

Barth'la Bultmann'ın düşünsel münasebeti, oldukça gerilimli olmakla birlikte, bu durum Bultmann'ın ondan istifade ettiği hususları görmemize engel teşkil etmez. Bultmann, Barth'dan Hıristiyan olmanın belli bir ontoloji ile tanımlanmaktan çok öznenin içinde var olduğu esatolojik ilişki tarafından belir-

45 Richmond, *Faith and Philosophy*, s. 161.

46 Anthony C. Thiselton, *Two Horizons*, s. 232.

47 Courtney S. Wilder, *Existentialism and Exegesis*, Illinois, Chicago 2008, s. 72.

48 Wilder, *Existentialism and Exegesis*, s. 75.

49 Tim Labron, *Bultmann Unlocked*, T&T Clark, New York 2011, s. 11.

lendiği görüşünü alır. Bultmann, Barth'ın Yeni Ahitle ilgili anlayışın Yeni Ahit okumalarından çıkmasından dolayı, Hıristiyan varoluşunun her zaman Yeniden Dirilme açısından tasvir edildiği noktasındaki görüşünü paylaşır. Yeniden dirilme, Tanrı'yla beraber insanların yeni bir hayatına işaret eder.⁵⁰ Bultmann diyalektik teolojinin Tanrı anlayışını benimser. Yani o da Tanrı'nın ötekiliğini vurgular. İnsanın mahluk olma duygusu, onun dünyayı nesneleştirememesinin farkındalığında ortaya çıkar.⁵¹ Ayrıca bütün teolojinin ön kabulünün Hıristiyan imanı ve onun kaynağının da Tanrı'nın Kelimesi yani Mesih olması gerektiği hususunda Barth ve Bultmann hemfikirdir. Diyalektik teolojide "bütünüyle başka" olarak kabul gören Tanrı'nın sözünün felsefi bir hermenötiğe tabi tutulması gerekliliği ciddi bir gerilim alanı yaratmıştır. Bultmann ontik olanla ontolojik arasında bir ayırım yapar, buna göre, felsefenin gerçek teması, varoluş değil, varoluşsallıktır, olgusal olan değil olgusallıktır. Felsefe daha çok ontoloji düzeyinde kalır. Her teoloji, kavramlarının açıklaması için, belli bir felsefi gelenekçe belirlenen insan hakkındaki bir ön anlamaya bağlıdır. Ayrıca Bultmann Heideggerci Dasein analiz ile diyalektik teolojinin bakış açısını uzlaştırmaya çalışır. Bultmann içinde insanın bir şeyi değil kendi imkânı olarak kendini seçtiği kararların öneminden bahseder. İnsan varlığının tarihsel doğası, Bultmann'a göre, kendi varlığını "olma potansiyeli" olarak anlamasıyla ilişkilidir.⁵² Kendi varoluşumuzdan bahsedemediğimizden Tanrı hakkında konuşamayız. Tanrı hakkında konuşamadığımızdan kendi varoluşumuzdan bahsedemeyiz. Biz varoluş hakkında konuşamayız ancak onun içinden konuşuruz.⁵³ Tanrı hakkında konuşmada aslında Tanrı hakkında değil de insan hakkında konuşuluyorsa, vahiy temeli üzerinde Tanrı'dan bahsetme olarak teoloji mümkün hale gelir.

Roger Johnson'a göre, Bultmann'ın mit kavramı da, tarihsel ve mantıksal açıdan birbirinden bağımsız üç unsurdan ibaret olan eklektik bir inşadır. Bu unsurlar, Dinler Tarihi Okulunun mit anlayışı, aydınlanmacı mit anlayışı ve varoluşçu mit anlayışıdır. Dinler tarihi okuluna göre, mit, İran'da doğan Helenistik dünyada hâkim olan özel soteriyolojik, kültik bir anlatı olarak anlaşılır. Özellikle mit, Semavi Kurtarıcı ve Primal insanın Hıristiyan öncesi hikâyesini ifade etmek için kullanılır. Buna göre mit, işlevinin ritüeller ve önemli beşeri

50 Christopher Asprey, *Eschatological Presence in Karl Barth's Göttingen Theology*, Oxford University Press, New York 2010, ss. 29-30.

51 Morris Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, Word Books, Texas 1977, s. 3.1

52 Thiselton, *Two Horizons*, ss. 228-229.

53 Thiselton, *Two Horizons*, s. 230.

etkinlikler için örnek teşkil eden modelleri izhar etmek olduğu profan zamanın dışında kurulan kutsal hikâyelerdir. Mit, bu dünyayı, öteki dünya açısından ele alır.⁵⁴ İnsanlarla etkileşim içinde olan tanrıların hikâyesi, insan özlemlerine ve umutlarına dair bir şeyler ifşa eder, fakat gerçekliğin kesin bir tasvirini sunmaz.

Aydınlanmacı mit anlayışının Biblikal araştırmalarda kendine yer bulduğu dönem 18. yy.'ın sonlarıydı. Bu dönemde aydınlanmacı araştırmacılar İsa'nın ve havarilerinin miti, kendi öğretilerini mevcut duruma tatbikinde bir araç olarak kullandıklarını ileri sürdüler. Burada ön plana çıkan fikir, mitolojik biçimleri Yeni Ahit'ten gidermekti ve bu anlamda bir mitolojiden arındırma, Hıristiyan kurucuların temel düşüncelerine bir geri dönüşü ifade etmekteydi. Mitolojinin yorumlanmasını değil, giderilmesini ön plana alan bu anlayışın üzerinde Aydınlanmacı konsepsiyonun büyük bir etkisi vardır. Aydınlanmacı anlayışa göre, mit, ilkel bir dönemin rasyonel-öncesi düşünmenin özel bir türüdür ve bilim öncesi bir dünya görüşünü yansıtır. Biblikal yorum geleneği içinde bu aydınlanmacı mit anlayışını en üst düzeyde temsil eden isim David F. Strauss'tur. Aslında Bultmann'dan önce Yeni Ahit'in mitolojik olduğunu söyleyen ilk teolog Strauss'tu. Düşünceleri sebebiyle Nietzsche'nin istihzalarına muhatap kalan Strauss, miti, Aydınlanmacı rasyonalizm ve Alman İdealizminin etkisiyle, negatif açıdan değerlendirir. Mit, bir fikrin somut ifadesi, kendisi aracılığıyla fikrin kavrandığı bir biçimdi. İnciller özelinde düşündüğümüzde, mit, ilk Hıristiyanların Mesih fikrinin bir ifadesiydi. Onun kurduğu denklem şöyleydi. Mucize=Doğal ya da tarihsel olmayan olay ya da hikâye=Mit=Fikir.⁵⁵ Ancak belirtmeliyiz ki, Bultmann, Strauss'un da dâhil olduğu aydınlanmacı rasyonalizm geleneğinin mit eleştirisine iştirak ettiği kadar (örneğin onun miti ilkel bir bilim olarak tanımlaması, aydınlanmacı etkinin bir sonucudur), Strauss'un miti yorumlamak yerine gidermeyi hedefleyen mitolojiden arındırma tarzının, dolayısıyla Aydınlanmacı rasyonalizmin ötesine geçebilmiştir. Zira Strauss'la Bultmann arasında bazı temel farklılıklar vardır. Strauss'un mit anlayışı kısmen spekülâtif bir anlayış içinde üretilmişken, Bultmann'ın mit anlayışı dinler tarihi çalışmalarına dayanır. Dolayısıyla Bultmann'ın mit anlayışı Strauss'ununkinden çok daha derinlikli bir anlayıştır. İkinci olarak Strauss, miti açıklamada tamamen rasyonalist ve idealist kaygılarla hareket ederken, Bultmann'ın temel kaygıları Diltheyci anlamda anlama ve Hıristiyan imanıydı. Başka bir deyişle Stra-

54 Bloesch, *Holy Scripture*, s. 122.

55 James D.G. Dunn, "Demythologizing-The Problem of Myth in The New Testament", *New Testament Interpretation*, edit. I Howard Marshall, Paternoster Press, Carlisle 1979, ss. 289-290.

uss'un mit anlayışının meşruiyet zemini seküler felsefe iken, Bultmann anlayışının tek kaynağı seküler anlayış değil aynı zamanda Hıristiyan varlık yorumudur. Strauss, Hegel felsefesini ve Aydınlanmacı rasyonalizmi tek yönlü olarak mitoloji kavramına uygularken, asla Hegel felsefesinin ya da rasyonalizmin Hıristiyan bir eleştirisini yapmayı düşünmez. Ancak Bultmann, Heidegger felsefesini İncillere tek yönlü olarak uygulamaz, Strauss'un aksine Heidegger felsefesinin Hıristiyan eleştirisini yapmaya cüret eder. Bultmann'ın mit anlayışı, aydınlanmacı rasyonalizmden çok fenomenolojik gelenek içindedir. Zira o, miti, bir tür aşkınlık sferi olarak anlar. Diğer taraftan Bultmann, mitler hakkındaki antropolojik çalışmalara da vakıftır. Örneğin Bultmann, Andrew Lang'ın mitlere etiyolojik yaklaşımının etkisi altındadır. Etiyolojik yaklaşım doğaüstüne dayalı dili, tarihsel ve doğal hadiselerin bir açıklaması olarak kabul eder.⁵⁶

Bultmann'ın mit anlayışını yapılandıran üçüncü unsur olan varoluşçuluğa göre ise, mit, insan varoluşuyla ilgili özel bir anlayış sunmak ister, fakat bunu kendine yabancı ola bir düşünme modu içinde yapar. Bultmann varoluşçu felsefenin etkisi altında mitolojiyi, insanın dünyası içinde kendini anamla modu olarak tanımlar. Mitoloji, varoluşsal gerçekliğe dair bir anlatıdır. Yani o, hakikati içerir. Peki buna rağmen neden mitin arındırılması gerekmektedir. Zira mit, varoluşa ilişkin gerçeklikten bahsetse de, onu nesnelleştirerek anlatır. Bu yüzden onu mitolojiden arındırma, onun gerçek niyetini ve hakikatini açığa çıkarma işlemidir.

Ancak Johnson Bultmann'ın mit anlayışı üzerinde Romantik yaklaşımın etkisinin önemini göz ardı eder. Bultmann'ın mit eleştirisi, Kutsal kitaptan mitolojinin kökünü budamak olmadığı gibi, mit basit anlamda rasyonel eleştiriye tabi psişik bir ürün değildir. Bu durum Bultmann'ın Romantik mit anlayışının öncülerıyla olan bağlantısını gösterir. Zaten miti savunma hususunda Alman romantizmi ile modern Protestan ilahiyatçılar arasında bir bağ vardır. Bultmann'ın mit anlayışı üzerindeki Romantik etkinin bir diğer göstergesi de, Bultmann'ın miti gidermek yerine korumaya çalışması ve miti koruma içgüdüleriyle yorumlamaya niyet etmesidir.⁵⁷ Burada ön plana çıkan yazarın niyetinden ayrı olan bir yorumla miti korumaktır. Romantik hermenötik mitlerin yaratıcısı olarak bireyleri görür ve mitlerin önemi, bireysel psişenin arzularını, umutlarını ve korkularındaki kaynakları aşmaktadır.⁵⁸ Bultmann, Pavlus ve

56 Wilder, *Existentialism and Exegesis*, s. 24.

57 Mazzeo, *Varieties of Interpretation*, s. 137.

58 *Aynı eser*, s. 142.

Yuhanna gibi Hıristiyan isimleri Hıristiyan mitinin yaratıcı yorumcuları olarak selamlarken, Romantik bir bakış açısı sergiler.

Johnson'ın temel tezine göre, Bultmann'ın mitoloji anlayışının şöyle bir hikâyesi vardır. Bultmann Dinler Tarihi Okulunun mit anlayışını 1920'lerin ilk yarısında benimsemiş ve bu etki 1930'lu yılların ilk yarısına kadar devam etmiştir. Bultmann, Reitzenstein ve Bousset'ten aldığı mit anlayışını sistematik ve teolojik yazılarında kullanır. 1941 yılından sonraki süreçte ise Bultmann ağırlıklı olarak Aydınlanmacı mit anlayışına başvurmuştur.⁵⁹ Varoluşçu mit anlayışı Bultmann'ın düşüncesinin gelişimi içinde iki ayrı nüfuz alanına sahiptir. 1925-1933 yılları arasında Bultmann, Heidegger'in varoluşçu kavramsallığı hakkında kendi teolojik anlayışını geliştirirken, öz anlamının bir ifadesi olarak mite atıflar yapar. Bu dönemde miti henüz "nesnelleştirme" anlamında kullanmamaktadır ve yine bu dönemde Dinler Tarihi Okulunun mit anlayışıyla Heidegger'in antropolojik okumasının sentezinden oluşan mit anlayışı da söz konusu değildir. Nesnelleştirme kavramı, hermenötik anlamda Hegel ve Heidegger'i birleştiren Hans Jonas'ın Gnostizm hakkındaki çalışmasında 1934 yılından sonra geliştirilmiştir. Daha sonra ise Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma bağlamında Bultmann tarafından içselleştirilmiştir.⁶⁰

Johnson'a göre, Bultmann'ın görüşlerinin özellikle mitolojiden arındırma kavramının oluşumunda etkili olan en önemli isim Hans Jonas'tır. Bultmann da Jonas da Heidegger'den etkilenmişti. Yalnız Bultmann, Jonas'tan sadece kendi düşüncesini besleyen kısımları ödünç almıştır. Bultmann'ın Jonas'tan aldığı en önemli görüş, mitolojiden arındırmayı bizzat mitolojinin kendisinin talep ettiği düşüncesidir. Jonas, 1928 yılında yazdığı doktora tezinde, mit dilini dilin mitten arındırılmış biçimleriyle karşıt konuma yerleştirir ve dışsal mitsel nesnelleştirmeyi, Dasein'in içsel kavramları içinde yeniden düzenler. Mitin nesnellikten arındırılması anlamında mitolojiden arındırma düşüncesi, Jonas'ın doktora tezinden beri tartışılan bir konudur.⁶¹ Aslında Bultmann, Jonas'ın terminolojisini kullansa da, onu kendi projesi içinde yeniden biçimlendirir.⁶² Bultmann da Jonas da, mitin dünyayı izah ettiğini düşünmez, daha çok dünyanın beşeri tecrübesinin doğası hakkında oluşunu öne çıkarırlar.⁶³

59 Johnson, *The Origins of Demythologizing*, s. 30.

60 *Aym eser*, s. 31.

61 Thiselton, *Two Horizons*, s. 257.

62 *Aym eser*, s. 256.

63 Robert A Segal, *Theorizing About Myth*, University of Massachusetts Press, Boston 1999, s. 24.

Aslında Johnson, Bultmann'ın mit kavramının kullanımına dair anlattığı hikâyede Bultmann üzerinde Jonas'ın etkisini abartır. Bununla beraber, John Painter, Bultmann üzerinde Jonas'ın etkisini kabul etmez ya da en azından onu çok güçlü olarak görmez. Painter'a göre, Bultmann'ın mitolojiden arındırma düşüncesinin temelleri 1930'lardan önce yani Jonas'la olan münasebetinden önce atılmıştı. Ona göre, Jonas hiçbir yerde mitolojiden arındırma yönteminin kendine ait bir yöntem olduğunu söylemez ve aksine onun orijinal bir fikir olarak Bultmann'a ait olduğunu ima eden ifadeler kullanır.⁶⁴ Bultmann'ın 1941 yılında mitolojiden arındırma üzerine yazdığı makalesinde Jonas'a atıf yapar, ancak buradaki atıf, onun bu fikri Jonas'tan aldığı manasına gelmez. Bultmann'ın Jonas'tan ödünç aldığı şey, daha çok varoluşçu yorumun, sadece Yeni Ahitteki mit için değil, genelde bütün mitler için geçerli olduğu düşüncesidir.⁶⁵ Aslında Bultmann'ın mitolojiyle eş anlamda kullandığı "nesnelleştirme" kavramını doğrudan Jonas'tan aldığı konusunda hiçbir şüphe yoktur. Burada nesnelleştirme kavramı, Tanrı hakkındaki konuşmayla ilgili kendi pozisyonumuzu formüle etmede bir araçtır. Jonas için nesnelleştirme, yanlış bir öz anlama biçimidir. Bu yanlış öz anlamada Dasein, kendi varlığını nesnelleştirilmiş dünyevi varlık modunda kavrar. Bultmann bu kavramı yani kendini ve diğerlerini varlıklar olarak değil, nesnelere olarak gören eğilimi, içinde insanların Tanrı'yı yanlış biçimde gördükleri biçimlerle ilgili olarak düşünür. Bultmann bu nesnelleştirme edimini, mit fenomenine uygular. Ancak Bultmann, nesnelleştirme kavramına Lutherci bir anlam yükler, örneğin imanla aklanma ve amelle aklanma arasında yaptığı ayrım Jonas'ta yoktur. Dolayısıyla Bultmann, Jonas'ın düşüncesini kendi amacı doğrultusunda geliştirmiştir.⁶⁶

Son olarak Bultmann'ı etkileyen en önemli gelenekler olan fenomenoloji ve hermenötik düşünce geleneklerinden bahsedebiliriz. Bultmann'ın üzerindeki önemli etki kaynaklarından biri olan fenomenoloji geleneği bazen göz ardı edilebilmektedir. Oysa Bultmann'ın liberal teoloji geleneğini eleştirirken özellikle Rudolf Otto'nun kutsalın fenomenolojisini öne çıkardığını bilmekteyiz. Bultmann üzerinde fenomenolojinin etkisi sadece Otto ile sınırlı değildir, ayrıca aynı zamanda Bultmann'ın yakın bir dostu olan Van der Leeuw ile olan teşriki mesaisi de unutulmamalıdır. Bultmann ve van der Leeuw karşılıklı diyalog içinde birbirilerinin düşünce dünyaları üzerinde kalıcı etkiler bırakmışlardır.

64 John Painter, *Theology as Hermeneutics*, Almond Press, Sheffield 1987, ss. 141-143.

65 Wilder, *Existentialism and Exegesis*, s. 16.

66 *Aynı eser*, ss. 28-29.

Bu bağlamda Carl Michalson, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin temelinde fenomenolojik yönelimsellik ve epoche kurallarının bir uygulamasını görmektedir.⁶⁷ Fenomenolojide bilinç yönelimsel bir yapıya sahiptir. Her bilinç edimi, her zaman bir şeyin bir bilincidir. Yönelimsellik, anlama ediminde öznenin araştırılması gereken nesneyle ilişkisidir. Burada nesnenin varoluşu sorunu paranteze alınmıştır. Anlam, özneye ya da nesneye duran bir şey değil, özneye nesnenin karşılaşmasındadır. Dolayısıyla Bultmann, örneğin İsa'nın yeniden dirilmesinin nesneliliğini ya da mitselliğini gidermeye çalışan bir öznelciliğe sapmaz, daha çok yeniden dirilmenin nesneliliğini ya da mitselliğini paranteze alan bir fenomenolojik tutum takınır.

Bultmann'ın düşüncesi üzerindeki hermenötik geleneğin etkilerine geçebiliriz. On beş yıllık bir süre boyunca haftalık Bultmann'ın klasik Yunan metinlerini okuma grubuna iştirak eden Gadamer, Bultmann'ı bir teologtan çok bir hümanist olarak görür. Gadamer'in bu sözüyle anlatmaya çalıştığı şey, Bultmann'ın tipik bir ilahiyatçıdan çok yorum ve kültür konularını ön plana alan bir hermenötikçi olduğudur. Gadamer, Bultmann'ı Diltheyci gelenek içinde değerlendirir. Oysa Bultmann, Gadamer'in *Hakikat ve Yönteminden* on yıl önce kaleme alınmış olan "Hermenötik Sorunu" adlı makalesinde Dilthey'den çok Heidegger'e borçlu olduğunu belirtmiştir. Buna karşılık Bultmann, Dilthey ve Schleiermacher'in yorumcunun yazarı, yazarın kendini anladığından daha iyi anlayabilmesini mümkün gören yaklaşımını eleştirir. Bultmann tıpkı Gadamer gibi anlaşılması gerekenin metnin anlamı olduğunu vurguladı. Bununla beraber Gadamer, Bultmann'ın *Kehre*⁶⁸ sonrası Heidegger'in felsefesini ihmal etmekle de eleştirir.⁶⁹ Gadamer'in hermenötiği Bultmann'ın projesinin geliştirilmiş bir biçimi olmakla birlikte, ikisi arasında temel bir farklılık vardır. Bultmann'ın anlamayı daima bir soruyla ilişkilendirmesi, Gadamer'de olduğu gibi bir soru-cevap diyalektiğini ima etmekten çok kendisinde Tanrı'nın insana ve onun dünyasına meydan okuduğu analogik bir tarz olarak anlaşılabilir. O işitsel olmaktan çok görsel olarak kavranan bir vahiy anlayışına dayalı bir analogidir.⁷⁰

Bu bağlamda özellikle Dilthey ve Collingwood isimlerinden bahsedebiliriz.

67 Carl Michalson, "Rudolf Bultmann", *Ten Makers of Modern Protestant Thought*, edit.: George L. Hunt, Association Press, New York 1958, s. 106.

68 Almanca "dönüş" anlamına gelen Kehre kavramıyla Heidegger'in insan varoluşundan dile dönüşü anlatılmak istenmektedir.

69 Philippe Eberhard, "Gadamer and Theology", *International Journal of Systematic Theology*, July, 2007, c. 9, sayı: 3, ss. 286-288.

70 Gareth Jones, *Bultmann: Towards A Critical Theology*, Polity Press, Cambridge 1991, s. 160.

Bultmann'ın Dilthey'le olan ilişkisi özellikle insan varoluşunun tarihselliği noktasında düğümlenir. Bultmann'ın felsefesindeki ön anlama ve hayat gibi kavramların önemi Bultmann'ın hermenötiğinin Dilthey'le olan ilişkisini tartışmamıza imkân verecektir. Bultmann Dilthey'in felsefesini total olarak doğru kabul etmez sadece ona eklettik olarak yaklaşır.⁷¹ Zaten Bultmann, Dilthey'in nesnel zihin anlayışına prim vermez ve onun idealizmini paylaşmaz.⁷² Dilthey'in yorumcunun metinlerde ifade edilen psikolojik hayatı sorgulaması gerektiği noktasındaki psikolojik yaklaşımını eleştirir. Bir metni anlamada yazarın ruhunda gerçekleşen psikolojik yaşantıyı yeniden üretmek zorunlu mudur? Dilthey için anlamlı olan yazarın niyeti sorunu, Bultmann için fazla önem taşımaz ve Bultmann'a göre anlama, metnin arkasındaki bireyselliği ya da yazarın psikolojisini anlamaktan çok metnin işaret ettiği ya da hakkında konuştuğu konuyu anlamaktır.⁷³

Collingwood'a gelince, onun teolojik hermenötik geleneği üzerindeki etkisi oldukça barizdir. Bultmann'ın istifade ettiği isimlerden biridir Collingwood, ancak bu durum bir parça karanlıkta kalmıştır. Bultmann der ki, "tarihin sorunları hakkında söylenilmiş en iyi söz, bana göre, Collingwood'un Tarih Tasarımı adlı kitabında muhtevindir."⁷⁴ Bultmann Collingwood'un yeniden canlandırma yönteminin teolojik bir avukatı olarak kalırken bu yöntemi tek boyutlu olarak kullanmıştır, yani tarihyografya yerine tarihsellik açısından değerlendirmiştir. Bultmann Mesih hukukun sonu olduğundan, tarihin sonuna ulaştığını düşünür. Bultmann hukuk ve tarih arasında bir paralellik kurar. Bultmann'a göre tarihsel araştırma hukuka tekabül eder, sonuç olarak Yeni Ahit kerigmasının kökeni, tarih değil, eskatolojidir. Kerigmanın temeli, İsa'nın yeniden dirilmesi- ne yöneliktir, ancak bu, tarihsel yöntemle ele alınamaz olduğundan yeniden dirilme hadisesi bütün tarihin karşısında eskatolojik bir olaydır.⁷⁵ Pavlus bir ulusun ya da dünyanın tarihiyle ilgilenmez onun yerine insanın tarihselliğini, herkesin kendisi için tecrübe ettiği ve kendisi sayesinde kendi gerçek özünü kazandığı tarihi ön plana alır. Collingwood'a göre, tarihsel bilginin nesnesi onu bilen zihnin dışında bir şey, sadece bir nesne değildir. Bultmann'a göre ise, tarihin nesnesi onu düşünen zihinden bağımsız değil, nesnel tarihsel hadiseden

71 Thiselton, *Two Horizons*, s. 234.

72 Emir Kuşcu, *Mitoloji ve Varoluş*, Elis, Ankara 2006, s. 86.

73 Rudolf Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, çev.: Emir Kuşcu, Elis, Ankara 2006, ss. 106-107.

74 Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, s. 123.

75 Devanny, *History and Hermeneutics*, s. 173.

çok kerigmanın kendisi önem taşır. Collingwood'a göre, tabiat bilimleri için vazgeçilmez olan özne nesne ilişkisi, tarih bilimi için hiçbir değere sahip değildir. Tarihsel incelemenin kendisinin de tarihsel bir hadise olduğu, tarihçinin incelediği sürecin bir parçası olduğu düşüncesi, Bultmann'ın Collingwood'dan aldığı temel fikirlere aittir. Bultmann'ın asli ilgisi, geçmişin bilgisinden çok benin bilgisidir. Tarihsel gerçeğin nesnel bir temsiline ulaşamayız. Yorumcu geçmiş bir gerçekliği araştırdığında, sadece kendi öz anlamasını sunmaktadır.⁷⁶

Collingwood da geçmiş hakkında tarihçinin bilgisinin, aynı zamanda kendi hakkında bir bilgi olduğunu kabul etme noktasında Dilthey ve Bultmann'la hemfikirdir. Bir taraftan o, bu konuda Dilthey ve Bultmann'dan iki açıdan farklılaşır. Birinci olarak Collingwood, bunun varoluşsal anlamadan çok düşünce ve bilgi düzeyinde gerçekleştiğini düşünür. İkinci olarak Collingwood, geçmişin anlam ufku ayırt edici yönüne saygı bakımından Bultmann'dan çok Gadamer'e yakındır. Diğer taraftan mevcut geçmiş üzerinde bir tekelcilik kurmaz, burada Collingwood, tarihteki yenilik düşüncesine Dilthey'den daha fazla yer verir. Collingwood'un esas eleştirisi, doğa ve tarih arasındaki keskin karşıtlığa yönelir, bu ayrım Bultmann için de çok önemlidir. Tabiat döngüsel ve birörnekken, tarih böyle değildir.⁷⁷

Bultmann, Collingwood'a bazı eleştiriler yöneltir. Bultmann Collingwood'un düşünce üzerindeki vurgusunun tek yönlü olduğunu düşünür. Bunda hayat düşünce kadar eylem ve hadiseleri kapsar. Collingwood'un düşünce nosyonu pratikte hadiselerle referansı dışlamaz. Collingwood'un işaret ettiği düşünce, beşeri güçler kadar tabiat güçlerinin arka planına cevabından doğan eylem içinde düşüncedir. Dolayısıyla Collingwood'un tabiat ve tarih arasında çizdiği düalizm Bultmann'ın çizdiğinden daha az düalisttir. Bultmann'a göre Collingwood için zihin basit anlamda akıl değildir, akıldan daha fazlasıdır. Collingwood düşüncüyü reflektif bir çaba olarak tanımlarken, irade ve düşüncenin birliğini kabul eder. Bultmann ve Collingwood şu konuda hemfikirdir. Tarih, mevcutta benin ifşalarını ortaya çıkarır, tarihsel ilişkisellik içinde her şimdi kendi içinde bir tam anlama sahiptir. Tarihsel anlama, yorumcunun ve tarihin ufuklarını genişletmeyi gerektirdiğinden, tarihçinin işi asla sona ermez. Bultmann, "özne-nesne ilişkisi tarih bilimi için hiçbir önem taşımaz, kendini bilme edimi aynı zamanda bir karar edimidir" dediğinde Collingwood'un

76 Devanny, *History and Hermeneutics*, s. 174.

77 Thiselton, *Two Horizons*, s. 243.

bu görüşlere iştirak edip etmediği belirsizdir.⁷⁸

Ancak Bultmann üzerinde Collingwood'un etkisinden bahsederken, Bultmann'ın kendi tarih felsefesinin temellerini Collingwood'un *Tarih Tasarımı* isimli kitabından önce yayımlandığı unutulmamalıdır. Bultmann'ın tarih ve eskatoloji adlı kitabında isminden ve öneminden bahsetmese bile Nietzsche'nin *Zamana Aykırı Düşünceler* adlı kitap serisinin bir parçası olan *Tarihin Hayat için Yararı ve Zararı Üzerine* adlı eserinden de çokça istifade ettiği bir gerçektir. Zira Bultmann'ın ve Collingwood'un hermenötik tarih felsefesine ait pek çok kabulüyle bu kitabın Nietzsche'si arasındaki ayrılık noktaları çok azdır. Özellikle Collingwood ya da Croce gibi tarih filozoflarıyla genç Nietzsche'yi birleştiren bağ Vico'nun *Yeni Bilim* adlı eserindeki düşüncelerdir. Bultmann, zannedildiği gibi Vico'nun anti-kartezyen mitoloji anlayışına ters istikamette düşünmez, aksine mitolojiden arındırma Vico'nun projesinin bir devamıdır. Bultmann'ın Kartezyen anlayışla tatmin olmadığı bir göstergesi de, onun tarihselciliğe yönelik eleştirileridir. Bultmann sanki vahyin mitolojik olduğunu söyleyen bir tarihselci gibi algılanmaktadır. Oysa Bultmann, Alman tarihselci geleneğin kör bir takipçisi değildir, her ne kadar onun mitolojiden arındırması tarihselci bir proje gibi algılansa da, o, kutsal metni ve klasik metinleri tarihselci bir bakışın ötesine giderek yorumlamak gerektiğinden bahseder. Bultmann için vahiy ve mitoloji iki farklı şeydir, vahiy mitolojik değildir, yani vahiy İncilin ait olduğu mitolojik dünya görüşünün yansıması değildir, bilakis mitolojiden arındırma vahyin mitolojinin ötesinde olduğunu gösterme sürecidir. Bultmann gnostik mitte Hıristiyan vahyini aynı kategoride değerlendirmeyi, aksine gnostik mit insanın kaybolmuşluğundan bahsederken Hıristiyan vahiy Tanrı'nın kurtarıcı fiilinden bahseder.⁷⁹

Şu pasaj Bultmann'ın tarihselciliğe ne kadar mesafeli olduğunu göstermektedir. "Gerçekte, içeriklerinin sadece kaynaklar olarak ele alınmayı hak eden metinler vardır. Sınırları keskin biçimde çizilemese bile, bu metinler, "klasik" metinlerden ve abidelerden ayrıştırılmalıdır... onun (Eflatun) eserini kültür tarihinin bir dokümanı olarak sorgulamak, onun gerçek niyetini devre dışı bırakır ve hatta gerçek alanındaki ve derinliğindeki görünümünü zar zor yakalayabilir." Bultmann'ın "Hermenötik Sorunu" adlı makalesinde ifade ettiği bu fikirler, onun tarihselciliğe yönelik açık muhalif tavrını yansıtır. Eğer Bultmann tarihselci olsaydı, mitolojiyi arındırmak gerekmezdi. Çünkü mitolojiyi arındır-

78 Thiselton, *Two Horizons*, ss. 243-244.

79 Painter, *Theology as Hermeneutics*, s. 141.

mak demek, onun hala modern insan için bile bir mesaj taşıdığını a priori olarak kabul etmek demektir. Mitoloji sadece modası geçmiş bir dünya görüşü değil, aynı zamanda insan varoluşuyla ve insanın aşkınlığa olan açıklığıyla ilgilidir. Dolayısıyla Bultmann, sıradan metinleri, ait olduğu tarihsel dönemlerin nesnelleşmesi olarak anlama imkânını tamamen reddetmese de, kutsal metni ya da klasik metinleri tarihselci bir bakışla yorumlamanın yetersiz ve yüzeysel olduğuna inanır. Bultmann vahyi mitolojiden arındırmaz, zira vahyi mitolojik bir şey olarak kabul etmez.

Değerlendirme

Bu yazıda temelde birbiriyle ilişkili olan iki konuyu inceledik. İlk olarak Butlmann'ın teolojik görüşleri ve yorum yöntemi hakkında var olan bazı yanlış anlamalara işaret ettik. İkinci olarak bu yanlış anlamaların çözümünde katkı sağlamak maksadıyla Bultmann'ın teolojik görüşlerinin ve yorum yönteminin kökenlerini tartışmaya çalıştık. Elbette bu son derece karmaşık olan Bultmann'ın fikri arka planını irdeleme işi, bir tek makalenin sınırları içinde gerçekleştirilebilecek bir olay değildir. Ancak biz elden geldiğince bir makalenin sınırları çerçevesinde meseleyi ele aldık.

Bultmannın kendisine soracak olursak onun görüşlerinin temel kaynağı Yeni Ahit ve Pavlus ya da Luther gibi ilahiyatçıların İncil yorumudur. Ancak Bultmann kendi düşüncesi üzerinde etki sahibi olan filozof, teolog ve dinler tarihçilerine ikincil bir önem atfeder. Bultmann'ın hermenötüğünü anlamak, onun çeşitli kaynakları nasıl kullandığını idrak etmekten geçer. Bultmann'ın özgünlüğü, bu düşünürlerin her birinden kendi düşünce yapısına uygun unsurları seçmesine dayanır. Son kertede Bultmann, bu farklı düşünce kaynaklarını bir bütün oluşturacak şekilde bir model içine yerleştirir. Bultmann'a yönelik en ciddi eleştirilerden biri, Bultmann'ın teolojik görüşlerinin ve yorum yönteminin, farklı ve kıyaslanamaz kaynakların bir sentezi olduğudur. Bultmann'ın düşüncesi, Heidegger'in kavramsallık elbisesi içinde liberal teoloji ile diyalektik teolojinin bir karışımı değildir. Bu anlamda Bultmann'ın teolojisi bağımsızdır ve onun görüşleri hocalarının ya da onu etkileyen kişilerin fikirlerine basit bir ilave olarak anlaşılmalıdır. Bultmann'ın özgün bir ilahiyatçı olmasını sağlayan onun hümanist ilgileridir ve bu temelde hermenötik sorunu çerçevesinde geliştirmiştir. Sadece ilahiyat metinlerini okuyan ya da sadece ilahiyatçılarla ilmi münasebet içinde olan biri ilahiyatın meselelerini anlayamaz. İlahiyatın meselelerini anlamamanın yolu, ilahiyatı başka alanlarla diyalektik ilişkilere açık kılmaktan geçer. İlahiyatı diğer alanlarla ilişki içine sokma konu-

sunda hiç kimse Bultmann kadar cesur davranmamıştır. Bultmann'ın cesur projesinin yanlış anlaşılma potansiyeli ne sahip olması, onun zengin ve çeşitli alanlara ait kaynaklarca yapılandırılmış olmasının bir sonucudur. Bu yüzden Bultmann, ilahiyat konularına işaret ederken bile sadece ilahiyatçılara seslenmez, belki de bu, Bultmann'ın metni özgürleştirmek ya da Hıristiyan imanını izolasyondan kurtarmak için tercih etmesi gerektiğine inandığı tek yoldur.

Kaynakça

- Ashcraft, Morris, *Rudolf Bultmann*, Word Books, Texas 1977.
- Asprey, Christopher, *Eschatological Presence in Karl Barth's Göttingen Theology*, Oxford University Press, New York 2010.
- Bloesch, Donald G., *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*, InterVarsity Press, Westmont 1994.
- , *Jesus Christ & Saviour*, InterVarsity Press, Westmont 1997.
- Bultmann, Rudolf, "Jesus Christ and Mythology", *Bultmann*, ed., Roger Johnson, Collins, London 1987.
- "New Testament and Mythology", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed., Schubert Ogden, Fortress Press, Philadelphia 1989.
- , *The Gospel of John*, Basic Blackwell, Oxford 1971.
- , *Existence and Faith*, Collins, London 1973.
- , *Tarih ve Eskatoloji*, çev. Emir Kuşcu, Elis, Ankara 2006.
- Carnley, Peter, *The Structure of Resurrection*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Denison, William, *The Young Bultmann*, Peter Lang Pub., New York 2008
- Devanny, Christopher, *History and Hermeneutics: The Philosophy of R.G. Collingwood and Its Theological Applications*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Durham University, 1997.
- Dorrien, Garry, *The Making of American Liberal Theology*, Westminster John Knox, Louisville 1989.
- Dunn, James D.G., "Demythologizing-The Problem of Myth in The New Testament", *New Testament Interpretation*, edit.: I Howard Marshall, Paternoster Press, Carlisle 1979.
- Eberhard, Philippe, "Gadamer and Theology", *International Journal of Systematic Theology*, July, 2007, cilt: 9, sayı: 3,
- Hart, David B, *The Beauty of the Infinite*, Eerdmans Pub., Michigan 2004.
- Jaspers, Karl, "Myth and Religion", *Myth and Christianity*, The Noonday Press, New York 1958.
- Jensen, Alexander S., *John's Gospel as Witness*, Ashgate, 2004.
- Johnson, Roger, *The Origins of Demythologizing*, Brill, Leiden 1974.
- Jones, Gareth, *Bultmann: Towards A Critical Theology*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Kuşcu, Emir, *Mitoloji ve Varoluş*, Elis, Ankara 2006.
- Labron, Tim, *Bultmann Unlocked*, T&T Clark, New York 2011.
- Macquarrie, John, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, SCM, London 1955.
- Mazzeo, Joseph A., *Varieties of Interpretation*, University of Notre Dame Press, London 1978.
- Michalson, Carl, "Rudolf Bultmann", *Ten Makers of Modern Protestant Thought*, edit.: George L. Hunt, Association Press, New York 1958.
- Moloney, Francis J., "The Word in the World", *Pacifica*, October, 2010, sayı: 23.
- Myers, Benjamin "Faith As Self-Understanding", *International Journal of Systematic Theology*, January, 2008, cilt: 10, sayı: 1.
- Painter, John, *Theology as Hermeneutics*, Almond Press, Sheffield 1987.
- Richmond, James, *Faith and Philosophy*, Hodder and Stoughton, London 1966.

- Segal, Robert A., *Theorizing About Myth*, University of Massachusetts Press, Boston 1999.
- Staten, John C., *Conscience and The Reality of God*, mouton de gruyter, Berlin 1988.
- Thiselton, Anthony C., *Two Horizons*, William B Eerdmans Pub., Michigan 1980.
- Vanhoozer, Kevin J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Ricoeur*, Cambridge University Press, New York 1990.
- Wilder, Courtney S., *Existentialism and Exegesis*, Illinois, Chicago 2008.
- Wood, Laurence W., *God and History*, Emeth Press, Lexington 2005.

KUTSAL DEĞERLERİN SİYASETE ALET EDİLMESİ BAĞLAMINDA ABDULLAH B. ALİ İSYANI

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ*

Özet

Abdullah b. Ali, Abbâsî devletinin kuruluşu aşamasında yararlılıklar göstermiş; özellikle son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'i Zap savaşında mağlup etmesi ve Emevî ailesinin bertaraf edilmesi sürecindeki faaliyetleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. İşindeki başarısından dolayı Şam valiliği ile taltif edilmiş ve bu süreçte Abbâsî devletinin ilk halifesi Ebü'l-Abbâs'tan veliahtlık sözü almıştır. Ancak bu söz tutulmayıp Ebû Ca'fer el-Mansûr ikinci halife olarak öne çıkınca, hilafetin kendi hakkı olduğu gerekçesiyle isyan etmiştir. Başarısızlıkla sonuçlanan isyandan sonraki süreçte ise teslim olması için kendisine emân verilmiştir. Makalede Abdullah b. Ali'nin isyan süreci işlendikten sonra, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ona verdiği emân mektubu ele alınacaktır. Bu mektubun nasıl kaleme alındığı ve metnin sonraki dönemlere ne şekilde aktarıldığı araştırılacak; metinde hangi kutsal değerlerin işlendiği, siyasî emellere ulaşmak için bunların nasıl kullanıldığı, verilen siyasî kararlarda bu değerlerin ne derecede göz önünde bulundurulduğu ve bunlara ne ölçüde itibar edildiği sorularına yanıt aranacaktır.

Anahtar kelimeler: Din, Siyaset, İslâm Tarihi, Abbâsiler, Mansûr.

Abstract

Abdullah b. Ali's rebellion in the context of the sacred values to be a tool in politics

Abdullah b. Ali had benefited on creation of the Abbasid state especially has attracted attention on him to defeat the last Umayyad caliph Marwan b. Muhammad in the battle of Zap and by his activities in the process of elimination the Umayyad house. Due to the success of the job was rewarded with the governorship of Damascus and in this process received pledges of hereditary from Abu'l-Abbas, the first caliph of the Abbasid state. But when, Abu Jafar al-Mansur emerged as the second caliph he started the revolt on the grounds thought the caliphate was his right. Assurance was given to him after the rebellion, resulting in failure to surrender. After studying process of the revolt of Abdullah b. Ali, the letter, given him by Abu Jafar al-Mansur, will be dealt with. How the letter was created and how it was transferred to subsequent generations in the following years; which sacred values were processed in the text; how they were used to achieve political aspirations; to what extent these values were considered in the political decisions and what was their dignity? The questions will be answered in the article.

Keywords: Religion, Politics, History of Islam, the Abbasid, Mansur.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü. İlahiyat Fakültesi

Giriş

Kutsal değerler, başka bir ifade ile din ve dinî değerler tarih boyunca siyaset ile birlikte kullanılmıştır. Bazen siyaset, din ve kutsal değerlerin hayata geçirilmesi için araç olarak kullanılmış; bazen de din ve kutsal değerler siyasete alet edilmiş ve siyasî emellere ulaşmak için birer araç olarak kullanılmıştır. İslâm tarihine baktığımızda bu ikinci husus, belki de en bariz şekliyle Emevî devletinin kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyân'ın tarafı olduğu Sıffin savaşında, mızrakların ucuna ayetlerin geçirilmesi suretinde gerçekleşmiştir. Üstelik bu kullanım şekli, Emevî iktidarı boyunca devam etmiştir. O dönemin muhalifleri de bunu iktidara karşı sürekli eleştiri konusu yaparak güç toplama çalışmışlardır.

Emevî iktidarının din ve siyaset konusundaki denge veya dengesizliğini eleştirerek büyüyen ve bundan beslenen muhaliflerin başında kuşkusuz Abbâsî hareketi gelmektedir. Ancak bunların hem davet sürecinde, hem de hareketin başarıya ulaşmasından sonra iktidarları boyunca Emevilerden farklı bir tutum izlediklerini söyleyemeyiz. Başta "*Rızâ min Âl-i Muhammed*" sloganı olmak üzere konuyla ilgili çok sayıda örnek zikredilebilir. Nitekim Abbâsî iktidarının ilk yıllarında gerçekleşen Abdullah b. Ali isyanı etrafında yaşanan hadiseler, bu dönemde kutsal değerlerin siyasete nasıl alet edildiğinin açık bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Abdullah b. Ali isyanı, İslâm Tarihi kaynaklarında üstünde en çok durulan konulardan birisidir. Günümüz araştırmacıları da konuyu farklı boyutlarıyla kısmen çalışmışlardır. Bu araştırmalara makalenin ilgili yerlerinde atıf yapılacaktır. Biz, meseleyi kutsal değerlerin siyasete alet edilmesi bağlamında ele alacağız. Amacımız, adı geçen isyanı bir bütün olarak ayrıntılı bir şekilde incelemek veya tarafların iktidar mücadelesini ele almak değildir. Zira konu, bir makalenin sınırlarını aşacak derecede geniştir. Biz sadece, bu süreçte din ve kutsal değerlerin siyasete nasıl alet edildiğine ışık tutmaya çalışacağız.

Konu üç ana başlık halinde ele alınacaktır. İlk önce, konunun sınırlarını belirlemek ve bütünlüğü korumak için Abdullah b. Ali'nin isyan süreci ayrıntılara girmeksizin genel hatlarıyla işlenecektir. İkinci kısımda, Abdullah b. Ali için yazılmış olan emân mektubu ele alınacaktır. Bu mektup, çalışmamızın ni rengi noktası olacaktır. Onun için, öncelikle emân metninin nasıl kaleme alındığı ve hangi kanallarla sonraki dönemlere aktarıldığı araştırılacak ve sıhhat derecesi belirlenecektir; akabinde bir bütün olarak metnin tercümesi verilecek ve metinde hangi kutsal değerlerin kullanıldığına işaret edilecektir. Son olarak, emânın ihlal sürecine yer verilecek ve bu süreçte siyasî emeller uğruna söz

konusu değerlerin nasıl istismar edildiği tarihsel akışı içinde işlenecektir. Böylece ilgili tarafların, sayesinde işgal ettikleri makamlarda verdikleri siyasî kararlarda, din ve kutsal değerleri ne derecede göz önünde bulundurduğu ve bunlara ne ölçüde itibar ettiği sorularına cevap aranacaktır.

1. Abdullah b. Ali'nin İsyan Süreci

1.1. Abdullah b. Ali ve İsyan Öncesi Gelişmeler

Abdullah, Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ın 20 küsur oğlundan biridir.¹ Abbâsî devletinin ilk iki halifesi Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed b. Ali es-Seffâh ile Ebû Ca'fer Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Mansûr'un amcalarıdır.² Yiğit, cesur ve dahi bir komutan olarak nitelendirilir.³

Tarihi kaynaklar, Abbâsî daveti sürecinde onun gerçekleştirdiği kayda değer siyasî bir faaliyetinden bahsetmezler.⁴ O, siyasî ve askerî şöhretine son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'i Zap Suyu Savaşı'nda yenmesi ve Şam bölgesinde Emevilere yönelik yaptığı soykırım ile ulaşmıştır.⁵ Daha sonra Abbâsî Devletine karşı bölgede çıkan isyanları bastırarak şöhretini pekiştirmiştir.⁶ Başarılarının karşılığı olarak Ebü'l-Abbâs tarafından 132/750 yılında Şam bölgesine vali olarak atanmıştır. Ebü'l-Abbâs'ın ölümünden sonra Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yeni halife olarak ilan edilmesi üzerine, hilafetin kendi hakkı olduğu iddiasıyla isyana kalkıştığı 136/754 senesine kadar bu görevini sürdürmüştür.⁷

Rivayetlere göre Ebü'l-Abbâs, Zap Suyu ırmağı kenarında karargâh kur-

-
- 1 Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî (284/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1-3, tahk.: M. T. Houtsma, Matbaatu Brill, Leiden 1883, c. 2, s. 348.
 - 2 Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh ez-Zübeyrî (236/850), *Kitabu Nesebi Kureys*, tahk.: E. Levi Provençal, Dârü'l-Meârif, 3. bs., Kahire 1982, ss. 30-31.
 - 3 Selahuddin Halil b. Aybek es-Safedî (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 1-29, tahk.: Ahmed el-Arnâvut – Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2000, c. 17, s. 321; Ethem Ruhî Fığlalı, "Abdullah b. Ali", *DİA*, c. 1, s. 83.
 - 4 Cem Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 44.
 - 5 Ahmed b. Yahya el-Belâzurî (279/892), *Kitâbu Cümel min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1-13, tahk.: Suheyl Zekkâr – Riyâz Ziriklî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996, c. 4, ss. 143-144.
 - 6 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, tahk.: M. Ebü'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Meârif, 2. bs., Kahire 1969, c. 7, ss. 443-446.
 - 7 Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir (571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 1-80, tahk.: Ömer el-Amrâvî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1997, c. 31, s. 62.

muş olan Mervân b. Muhammed'in üzerine ordu göndermek istediğinde, komutanı belirlemek için aile fertleriyle bir toplantı yapmıştır.⁸ Emevîlerin ayakta kalmak için var güçlerini kullanarak bir araya getirdikleri 150.000 kişilik orduya karşı duracak 20.000 civarındaki sınırlı bir güce komutanlık etmek kolay değildir.⁹ Onun için Ebü'l-Abbâs, mecliste bulunanlara cazip bir teklifte bulunarak, "Kim Mervân'ın üzerine gönderilecek ordunun komutanlığını üstlenirse veliahdım olacaktır."¹⁰ demiştir. Ancak Abdullah'tan başkası bu teklife yanaşmamıştır.¹¹ Söz konusu görevi üstelenen Abdullah, Emevilere son darbeyi vurmuş ve köklerini kazmıştır.¹²

Ebü'l-Abbâs, zor zamanlarında verdiği bu sözden daha sonraları pişmanlık duyacak ve geri adım atacaktır. Onun için ömrünün son günlerine kadar veliahtlık konusunu gündeme getirmemiştir. Bununla birlikte verdiği taahhüdün zihnini sürekli meşgul ettiği ve onu rahatsız ettiği görülmektedir.¹³ Nihayet vefatından hemen önce, biraz da çevresinin telkiniyle, kardeşi Mansûr'u veliaht olarak tayin ettiğini gösteren bir mektup kaleme aldı. Üstelik ikinci veliaht olarak da yeğeni İsa b. Musa'yı atadı ve böylece Abdullah b. Ali'yi tamamen devre dışı bıraktı.¹⁴ Kuşkusuz Ebü'l-Abbâs, bu hareketiyle vermiş olduğu sözü çiğnemiş ve tarih önünde suçlu duruma düşmüştür.¹⁵

Ebü'l-Abbâs'ın öldüğü gün söz konusu mektup hilafet merkezi Enbâr'da halka okundu (136/754). Akabinde mektupta isimleri geçen Ebû Ca'fer el-

8 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 474; Ebu Zekeriya Yezid b. Muhammed el-Ezdî (334/945), *Târihu'l-Mevsil*, tahk.: Ali Habibe, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire 1967, s. 163.

9 Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1-21, tahk.: A. A. et-Türkî, Dâru Hicr, İmbabe 1997, c. 13, s. 255.

İki ordu arasında sayı itibariyle büyük bir orantısızlık görünmektedir. Bu durum, ravilerin Emevîleri yerme ve Abbasileri yüceltme gayretlerine mebni olabilir. Ancak aile içi anlaşmazlıklar, taht kavgaları ve kabileler arası çekişmeler nedeniyle Emevî iktidarının içine düşmüş olduğu keşmekeşlik dikkate alındığında rivayetlerde verilen abartılı rakamların doğruluk ihtimali yükselmektedir. Söz konusu savaşta Emevî ordusunda bulunan askerlerin lakayt duruşları ve verilen emirlere uymamaları gibi yenilgi sebepleri için bk. Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 432-435.

10 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 145; Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 365.

11 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 190.

12 Ezdî, *Târih*, s. 163.

13 Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, (346/957), *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, 1-2, Dârü'l-Kitâbî'l-Alemî, 2.bs., Beyrut 1990, c. 2, s. 241.

14 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, ss. 361-362; Taberî, *Târih*, c. 7, s. 470; Ezdî, *Târih*, s. 159.

15 Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, s. 50.

Mansûr'a halife, İsa b. Musa'ya ise veliaht olarak biat edildi.¹⁶ Biat işlemi tamamlandıktan sonra İsa b. Musa, o sırada hacdan dönmekte olan Mansûr'a, gelişmeleri bildiren bir mektup gönderdi.¹⁷

Mektup, 15 gün sonra Mansûr'a ulaştırılabildi.¹⁸ Mansûr'un mektubu aldığı Zatü'l-Irk denilen yerden hilafet merkezine ulaşması için bir o kadar daha zaman geçmesi gerekecekti.¹⁹ Bu durum, teslim alacağı iktidarı için tehlike arz ediyordu. Zira Abdullah'ın o sırada isyan etme ihtimali yüksekti. Ayrıca Abdullah, bir ordu göndermek suretiyle onun başkent Enbâr'a ulaşmasına engel olabilirdi.²⁰ Bu her şeyin sonu demekti. Abdullah b. Ali büyük bir komutandı ve Ebû'l-Abbâs'ın vermiş olduğu söz nedeniyle hilafet beklentisi içinde idi. Bu iş için hem yaş itibarıyla, hem de hizmet bakımından Mansûr'dan üstündü. Üstelik emrinde güçlü bir ordusu vardı.²¹ Mansûr, bunu gayet iyi biliyordu. Ayrıca Abdullah'ın kardeşleri de o esnada devletin önemli kademelerinde bulunuyordu. Salih b. Ali, Mısır; Süleyman b. Ali, Basra, Bahreyn ve Uman; İsmail b. Ali, Musul valisi idiler ve bunlar, Abdullah'ın tarafına geçebilirdi.²²

O sırada Mansûr ile birlikte hacca gitmiş olan Ebû Müslim el-Horasanî, bir konak geriden onu takip ediyordu. Gelişmelerden haberdar edilince acele ederek Mansur'a yetişti ve ona biat etti. Ebû Müslim, onu çok endişeli görmüştü. Halife olmasına rağmen böyle endişeli olmasının sebebini sordu. Abdullah'ın isyan etmesinden korktuğunu öğrenince onu teselli etmeye çalıştı. Ebû Müslim, Abdullah'ın hakkından rahatlıkla gelebileceğini söylüyordu. Zira Abdullah'ın ordusunda çok sayıda Horasanlı vardı ve bunlar Ebû Müslim'in sözünden çıkmazlardı.²³

Neticede Ebû Ca'fer el-Mansûr, hilafet merkezi Enbâr'a sağ salim ulaştı. İsa b. Musa tarafından asayiş sağlanmış; hazineler, beytülmal ve divanlar kontrol

16 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 362; Taberî, *Târih*, c. 7, s. 470-471; Ezdî, *Târih*, ss. 159-161.

17 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 249; Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 364; Taberî, *Târih*, c. 7, s. 471; İbn Asâkir, *Târih*, c. 32, s. 308.

18 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 364.

19 Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî (282/895), *el-Ahbârü't-Tivâl*, tahk.: A. Amir, Vezâretü's-Sekâfe, İskenderiye 1959, s. 378.

20 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 251.

21 Zettersteen, K.V., "Abdullah b. Ali", *İA*, c. 1, s. 30.

22 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 465, 467, 473.

23 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1-11, tahk.: Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâriü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. 5, s. 100.

altına alınmıştı.²⁴ Ayrıca Şam bölgesi hariç, bütün bölgelerin biati sağlanmıştı.²⁵ Mansûr, derhal hilafet sarayına geçti. Burada kendisine halife, İsa b. Musa'ya da veliaht olarak yeniden biat edildi.²⁶ Hilafet makamına oturmasından hemen sonra beklediği haberi aldı; amcası Abdullah b. Ali isyan etmişti.²⁷

1.2. Abdullah b. Ali'nin Hilafet İddiasıyla İsyân Etmesi

Ebü'l-Abbâs, ölümünden hemen önce Abdullah b. Ali'yi Bizans topraklarına akınlar düzenlemekle görevlendirmişti. Abdullah da bu görev üzerine gidip Dabık'a karargâh kurmuştu.²⁸ Ardından Şam, Cezire, Musul, Horasan ve Irak bölgelerinden²⁹ topladığı büyük bir ordu ile Bizans üzerine hareket etmişti.³⁰

Ebü'l-Abbâs vefat edince, vekâleten görevi devralan Kufe valisi İsa b. Musa ile diğer aile fertleri, seferini tamamlayabilmesi için ölüm haberini Abdullah'tan belli bir süre gizli tutarak mümkün olduğunca geç haberdar edilmesine karar verdiler.³¹ Diğer yandan Mısır valisi Salih b. Ali'ye bir mektup yazarak Mansûr'a biat etmesini istediler. Ayrıca Ebü'l-Abbâs'ın ölmeden önce ona yazmış olduğu ve Mansûr için Abdullah'tan biat almasını istediği mektubu gönderdiler.³² Bu mektuplar, İsa b. Musa'nın Abdullah b. Ali'ye yazdığı mektupla birlikte Ebü'l-Abbâs'ın hacibi Ebû Gassân Yezid b. Ziyad aracılığıyla gönderilmişti.³³

Ebû Gassân, o sıralarda Halep yakınlarında bulunan Salih'e mektubunu teslim etti ve ondan söz konusu haberi bir gün gizli tutmasını istedi.³⁴ Böylece Abdullah'ın gelişmelerden haberdar olması geciktirilmiş olacaktı. Bu durum, onun Bizans'a yönelik düzenlemekte olduğu seferi tamamlamasına matuf ol-

24 Dineverî, *el-Ahbârü't-Tivâl*, s. 378.

25 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. 13, s. 301.

26 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, (748/1374), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tahk.: Ö. A. Tedmûrî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993, (h.121-140), s. 353.

27 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 438.

28 Halife b. Hayyât el-Asferî (240/854), *Târîhu Halîfe Bin Hayyât*, tahk.: E. Ziya el-Umerî, Dâru Taybe, 2. bs., Riyad 1985, s. 415.

29 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 61.

30 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 250.

31 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 61.

32 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 437.

33 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 144.

34 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 61.

duğu gibi, aynı zamanda onun isyan etme ihtimaline karşı o sırada Mekke'den dönmekte olan Mansûr'a hilafet merkezine gelerek kontrolü ele geçirebilmesi için zaman kazandırma düşüncesine dayanıyordu.³⁵

Elçi Ebû Gassân, gecikmeli de olsa o esnada Duluk'ta bulunan Abdullah'a mektubunu teslim etti.³⁶ Abdullah, mektubu okuyunca karargâhını kurmuş olduğu Dâbık'a hemen geri döndü.³⁷ Ordusunu ve komutanlarını topladı. Taziyelerini kabul etti, ardından da onları kendisine biat etmeye çağırdı.³⁸

Abdullah'ın iddiasına göre Ebû'l-Abbâs, "Ailemden kim Mervân'ın üzerine giderse benden sonra o halifedir." demiş; dolayısıyla kendisi Mervân'ın üzerine gönderilmekle veliaht tayin edilmiştir. Hilafet merkezinin elçi olarak göndermiş olduğu Ebû Gassân da onun bu iddiasını doğrulamış ve onu halife olarak tanıdığını ilan etmişti. Aynı şekilde mecliste bulunan Ebû Gânim Abdulhamid b. Rebî et-Taî, Huffaf b. Mansûr el-Mervurruzî ve bazı Horasanlı komutanlar, Abdullah'ın doğru söylediğine tanıklık edip hemen ona biat ettiler. Ayrıca aralarında Humeyd b. Kahtebe, Hayyâş b. Habib et-Taî, Muharik b. Gifâr, Turârhuda gibi komutanların da bulunduğu Horasan, Şam ve Cezire bölgelerinden diğer bazı komutanlar Abdullah'a biat ettiler.³⁹ Belâzurî'nin ifadesine göre Ebû Gassân ile birlikte elçi olarak gönderilmiş olan Heysem b. Ziyad el-Huzâî, bu olup bitenlere itiraz ederek Abdullah'ı fitne çıkarmak, kendisini ve ailesini helak etmeye teşebbüs etmekle suçlamış; ancak bu hareketi hayatına mal olmuştur.⁴⁰

Daha sonra Abdullah b. Ali, minberlerde kendi adına hutbe okutarak hilafetini resmen ilan etti. Ona biat eden kardeşi Abdussamed b. Ali'yi veliahdı olarak seçti. Ayrıca Cezire bölgesi valiliğini ona verdi.⁴¹ Ardından Şam, Diyar-ı Rebia, Diyar-ı Mudar, Cebel, Kınnesrin ve Bizans sınırındaki bütün şehirleri denetimi altına aldı.⁴² Züfer b. Asım'ı Kınnesrîn valiliğine, Osman b. Abdülalâ'yı Dımaşk valiliğine ve Hakem b. Dab'ân'ı Filistin valiliğine atadı.

35 Krş. Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 35.

36 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 61.

37 Ezdî, *Târih*, s. 163.

38 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 61.

39 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 474-475.

40 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 145.

41 Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî (314/926), *el-Fütûh*, 1-8 (1-4), tahk.: Ali Şirî, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1991, c. 8, s. 354.

42 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 62.

İrmîniyye valisi Hasan b. Kahtebe, Azerbeycan valisi Muhammed b. Sûl'a ve komutan Malik b. Heysem'e mektuplar göndererek kendisine katılmalarını istedi. Fakat bunlar, ona cevap vermediler.⁴³ Hilafet merkezi Enbâr'da bulunun İsa b. Ali ve diğer aile fertlerine de bir mektup yazarak, yanındaki komutanlar ile Şam halkının Ebü'l-Abbâs'ın taahhüdü doğrultusunda kendisine biat ettiklerini bildirdi. Akabinde Irak üzerine yürümek için hazırlıklara girişti.⁴⁴ Böylece Abdullah, Mansûr'a karşı resmen isyan başlatmış oldu.

1.3. İsyanın Bastırılması

Ebu Ca'fer el-Mansûr, Ebû Müslim el-Horasanî'yi Abdullah b. Ali isyanını bastırmakla görevlendirdi. Emrine verdiği ordunun teçhizi için 18 milyon dirhem harcadı. Askerlerin ücretlerini 60 dirhemden 80 dirheme çıkardı. Amcalarına da birer milyon dirhem bağışlayarak, saf değiştirme ihtimaline karşı bağlılıklarını sağladı.⁴⁵

Diğer yandan Mansûr, öncü kuvvet olarak Abdullah'ı karşılamak üzere Cevher b. Merrâr el-İclî'yi Karkisya'ya gönderdi. Kendisi de Dicle nehri kıyısındaki el-Câselik manastırında karargâh kurdu. İsa b. Akil'i Heyt'e; diğer bir komutanını Tikrite yönlendirdi. Emniyet teşkilatının başına getirdiği Abdülcabbar b. Abdurrahman'ın kardeşi Abüdlaziz'i de Beled'e sevk etti ve ona Abdullah b. Ali'nin yenildiğini duysa bile buradan hiçbir şekilde ayrılmamasını emrederek hilafet merkezinin güvenliği için gerekli tedbirleri aldı.⁴⁶

Ayrıca Abdullah'ı isyanından vazgeçirmek için peş peşe mektuplar gönderdi.⁴⁷ Bir yandan bu mektuplarla onu uğraştırıp zaman kazanmaya çalışırken, diğer yandan da sıcak savaşa girmeden onu ortadan kaldırmanın yollarını denedi.⁴⁸ Onun için Muhammed b. Sûl'e, Abdullah'ın yanına gidip tuzak kurmasını ve fırsatını bulduğu zaman onu öldürmesini emretti. O da Abdullah'ın yanına gitti ve güvenini kazanmak için Ebü'l-Abbâs'ın vefat etmeden önce "Benden sonra halife amcam Abdullah'tır." dediğini işittiğini söyledi. Ancak Abdullah, daha önceleri kendisine katılması için yaptığı çağrılara cevap vermeyen bu kişinin bir tertip için Mansûr tarafından gönderildiğini anladı ve hemen onu

43 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 146.

44 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 437.

45 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 147.

46 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, ss. 147-148.

47 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 62.

48 Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyalar*, s. 62.

öldürdü.⁴⁹

Abdullah b. Ali, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un bu şekildeki yoğun faaliyetlerine karşılık, ilerde kendisine ihanet edebileceğini düşündüğü kişileri tasfiye etmekle meşguldü. İlk önce saf değiştirip Ebû Müslim'in tarafına geçebilecekleri gerekçesiyle ordusundaki 17 bin kişilik Horasanlı askeri kılıçtan geçirdi.⁵⁰ Zira Ebû Müslim, Horasanlılar arasında büyük bir nüfuz ve itibara sahipti. Bunların ona karşı savaşmaları olanaksız gibiydi. Öyle ki tasfiye fikrini bizzat içlerinden birinin ortaya attığı ve bu kişinin, öldürülme işine kendisiyle başlanması teklinde bulunduğu söylenir.⁵¹

Daha sonra Abdullah b. Ali, kendisine ilk biat eden kişilerden biri olan ünlü komutan Humeyd b. Kahtebe'yi öldürmeye karar verdi. Kardeşi Hasan b. Kahtebe, Ebû Müslim'in tarafında olduğu için onun da saf değiştirebileceğini düşünüyordu.⁵² Fakat ordu içindeki Arap askerlerin isyanından korktuğu için ordugâh içinde onu öldürmeye cesaret edemedi.⁵³ Bunun yerine, Halep valisi Züfer b. Âsım'ı azledip yerine kendisini vali tayin ettiğini söyleyerek onu Halep'e gönderdi. Züfer'e iletmesi için de ona bir mektup verdi. Ancak Humeyd, yolda kuşkuya kapılarak mektubu açtı. Mektupta ölüm fermanının yazılı olduğunu görünce durumu beraberindeki arkadaşlarıyla paylaştı ve hep birlikte karşı tarafa geçtiler.⁵⁴ Bu yaşananlar, Abdullah'ın ordusunda moral bozukluğuna sebep olmuştu. Bu nedenle ordusunun gönlünü almak ve kendisine bağlamak için onlara büyük miktarlarda para ve hediyeler dağıttı.⁵⁵ Ayrıca Harran savunma harbi için karargâh kurmaya elverişli olmadığı için Nusaybin'e gitmeye karar verdi.⁵⁶

Abdullah b. Ali, Nusaybin'de savaş için gerekli bütün hazırlıkları yaptı.⁵⁷ Kalabalık ordusunun yanı sıra etraftan topladığı çok sayıda işçinin yardımıyla dağların yamacından nehre kadar hendekler kazdı. Her türlü malzeme ve

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 5, s. 103.

50 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 475.

51 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî(276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1-2, tahk.: Ali Şirî, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1990, c. 2, s. 182.

52 Zehebî, *Târih*, (h. 121-140), 354.

53 Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 65.

54 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 475-476.

55 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, c. 2, s. 182.

56 Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 67.

57 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 148.

silahı buralara yerleştirdi. Mancınıklar kurdu. Irak'tan gelen yolları kapadı ve etrafa dikenler serpiştirdi. Ayrıca takviye için köy ve ekili arazileri arkasına aldı.⁵⁸

Halifenin Abdullah b. Ali ile savaşmak üzere görevlendirdiği Ebû Müslim el-Horasanî ise 40 bin kişilik bir ordu ile Diyar-ı Rebia topraklarına girdi.⁵⁹ Hila fet merkezi ile irtibatın kesilmemesi için Nusaybin'in güneyine karargâhını kurup Irak'ı arkasına alması tavsiye edildi. Ancak bu tavsiyeleri dikkate almadı. Çünkü gözü, stratejik açıdan avantajlı bir yere karargâh kurmuş olan Abdullah b. Ali'nin yerinde idi.⁶⁰ Bu nedenle Abdullah'ı yerinden etmek ve Şamlılarla arasını bozmak için bir hileye başvurdu. Abdullah'a bir mektup yazarak, kendisiyle savaşmak gibi bir niyeti olmadığını, sadece vali olarak atandığı Şam'a ulaşma gayreti içinde olduğunu bildirdi. İnandırıcı olmak için de Şam'a doğru yoluna devam etti. Bu durum, Şamlılar arasında infiale yol açtı ve "Bu kişi şehirlerimize gidiyorken biz seninle nasıl kalalım. Orada ailelerimiz var. Erkeklerimizden güç yetirebildiğini öldürecek, çocuklarımızı esir edecek!.." diyerek memleketlerine gitmeye karar verdiler. Abdullah, bunun bir tuzak olduğunu, Ebû Müslim'in kendileriyle savaşmak için geldiğini ve Şam'a gitmek gibi bir niyeti olmadığını söyleyerek onları ikna etmeye çalıştı. Ancak bütün çabasına rağmen başarılı olamadı. Abdullah, çaresiz mekânından ayrılıp Şam'a doğru yola çıkınca; bu sefer Ebû Müslim, ani bir manevrayla geri döndü ve onun yerine yerleşti. Ayrıca çevredeki bütün çeşmeleri kullanılamaz hale getirerek Abdullah'a karşı avantajlı duruma geçti.⁶¹

Nusaybin'e geri dönen Abdullah, yerini Ebû Müslim'e kaptırmış olmakla birlikte asker sayısı ve teçhizat bakımından hala üstün durumdaydı. Bu şekilde birbirlerini dengelemiş olan bu iki güçlü ordu arasında, beş altı ay kadar devam eden uzun soluklu bir savaş yaşandı. Neticede yenileceğini anlayan Abdullah, kaçmaya karar verdi. "Kaçmak senin gibilere yaraşmaz!.." sözlerine karşılık, "Ben kaçmıyorum, Irak'ı teslim almaya gidiyorum." türünde cevaplar vererek aldırış etmedi.⁶² Kardeşi Abdüssamed ile birlikte gece vakti savaş alanını gizlice terk edip Rakka'ya kaçtılar. Kaçtıkları anlaşılınca askerleri Ebû Müslim'den emân

58 el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, (355/966), *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târih*, 1-6, tahk.: M.CL. Huart, Paris 1899, c. 6, s. 77.

59 İbn A'sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 354.

60 Makdisî, *el-Bed'*, c. 6, s. 77.

61 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 477.

62 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 477-478.

olarak teslim oldular.⁶³

Mansûr'un emriyle takibat altına alınan Abdullah, telaşla mallarını ve hazinelerini Rakka'da bıraktı ve kardeşi ile birlikte Fırat nehrini geçti. Kardeşi Rusafe'de kalırken o, Şam'a gitti. Oradan da Mekke'ye kaçtı. Ardından Basra'daki kardeşi Süleyman b. Ali'nin yanına sığındı.⁶⁴ Süleyman, buranın valisi idi. Onu bağrına bastı, ikramlarda bulundu. Belli bir süre burada gizli yaşadı.⁶⁵ Mansûr da buna göz yumdu. Zira, hem diğer amcalarını karşısına almak istemiyordu,⁶⁶ hem de kendisi için tehlike olarak gördüğü ve eskiden beri kurtulmayı düşündüğü Ebû Müslim'in tasfiye vakti gelmişti.⁶⁷ Zaten Ebû Müslim'i Abdullah'ın üzerine göndermesindeki asıl amacı, bu iki güçlü rakibini birbirine kırdırıp her halükarda kazançlı çıkmaktı.⁶⁸ Nitekim Abudullah b. Ali'nin etkisiz hale getirilmesini müteakip Ebû Müslim, Horasan'a dönmesine fırsat verilmeyen, uzun uğraşlar sonucu ikna edilerek hilafet merkezine getirildi.⁶⁹ Ardından bizzat Ebû Ca'fer el-Mansûr'un makamına çıkarıldı ve orada, Mansûr'un "Vurun! Elleri kırılascılar!.." naraları eşliğinde, kılıç darbeleriyle katledildi.⁷⁰ Parçalanan cesedi de daha ruhunu teslim etmeden ayaklarından sürüklenerek Dicle nehrine atıldı.⁷¹

1.4. Abdullah b. Ali'ye Emân Verilmesi

Ramazan ayına beş gün kala Ebû Müslim el-Horasanî öldürülmüştü (137/754).⁷² Böylece Ebû Ca'fer el-Mansûr, kendince tehlikeli ve güçlü bir rakibinden kurtulmuştu. Artık diğer rakibi Abdullah b. Ali'yi öldürmek için planlar yapabiliyordu. Fakat Abdullah, Basra'da gizlendiği yerden çıkıp Mansûr'un hilafetini tanıdığını ilan edince bu düşünce akamete uğradı.⁷³ Abdullah, Mansûr'a kardeşi

63 İbn A'sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 355.

64 İbn A'sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 355.

65 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 479.

66 Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 74.

67 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 245. Ayrıca bk. Salih Süleyman el-Veşemî, *Ebû Müslim el-Horasanî, Menşuratü'n-Nâdî*, Beride 1400, s. 180.

68 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk.: Ş. el-Arnâvûd, vd., Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1982, c. 7, ss. 88-89.

69 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, ss. 267-274; Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 482-492; Veşemî, *age*, ss. 189-198.

70 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 492.

71 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 274.

72 Ezdî, *Târih*, s. 165.

73 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 497.

Süleyman b. Ali'yi göndererek biatini iletmişti.⁷⁴ Bu adım karşısında artık bir bahanesi kalmayan Mansûr, Abdullah'ın biatini kabul etti. Ardından da onu affettiğini açıkladı. Hatta Süleyman'ın ricasını geri çevirmeyerek onun hacca gitmesine izin verdi.⁷⁵

Abdullah, hacca gitmeye cesaret edemese bile; artık Basra'da rahat bir şekilde halkın arasına karışabiliyordu. Nitekim onun, fakih Yunus b. Ubeyd'in cenazesine kardeşi Süleyman ile birlikte katıldığını görüyoruz. Ancak bu rahat günleri çok uzun sürmeyecek; Basra'da zuhur eden provokatif bir eylem, onu ortadan kaldırma planlarını hayata geçirme fırsatını Mansûr'a verecektir. Batiha bölgesindeki tarlaların haracı konusunda Mansûr'la ters düşen Basralı bir gurup, Abdullah'ın köşkünü önünde toplanmış ve "*İnin ya Emirelmüminin size biat edelim!..*" diye bağırmışlardı. Her ne kadar Süleyman bu gurubu dağıtırsa da durumdan haberdar olan Mansûr hemen harekete geçmişti.⁷⁶

Mansûr, öncelikle bölgedeki gelişmelerle ilgili daha sağlıklı bilgi olmak için Süleyman b. Mücâlid'i Basra'nın posta ve istihbarat görevine atadı. Ayrıca onunla birlikte Süleyman'a bir mektup göndererek Abdullah'ı derdest edip derhal merkeze getirmesini emretti. Ancak Süleyman, Abdullah'ı koruyacağına dair söz verdiğini belirterek bu emri yerine getirmedi. Bunun üzerine Mansûr, dört bin seçkin askerden müteşekkil bir birliğin başında Ruha b. Hatem İbnü'l-Mühelleb'i Basra'ya sevk etti. Ardından da Süleyman'ı görevinden azlederek yerine Süfyân b. Muâviye'yi atadı ve onu büyük bir ordu eşliğinde Basra'ya gönderdi. Komutan Ebü'l-Esed'i de başka bir orduyla sevk edip Batiha bölgesinin sonunda konuşlanmasını emretti.⁷⁷

Ramazan ayı ortalarında (139/757) Süleyman'ın azledildiğini gören Abdullah b. Ali, korkuya kapıldı ve maiyetiyle birlikte yeniden yer altına indi. Mansûr ise onun yakalaması için yeni valiye sıkı bir takibat başlatmasını, ona destek veren amcaları Süleyman b. Ali ve İsa b. Ali'ye baskı uygulamasını emretti.⁷⁸ İşin ciddiye bindiğini gören Süleyman, Mansûr'a İsa b. Ali'yi göndererek Abdullah ile olan sorununa bir çözüm yolu bulmak için görüşme talebinde bulundu.⁷⁹ Mansûr, amcalarının bu görüşme taleplerini kabul etti. Zira Abdul-

74 Zehebî, *Târih*, s. 361.

75 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 152.

76 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 152.

77 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 152.

78 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 500-501.

79 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 152.

lah'ı yakalamanın tek yolu, tekrar ona emân vermektir.⁸⁰ Görüşme neticesinde Mansûr, Abdullah'a emân vermeyi kabul etti.⁸¹ Onlar da derhal Basra'ya geri döndüler ve vakit kaybetmeden, kardeşleri Abdullah'ı halifenin gazabından kurtarabilecek bir emân metni kaleme almak için yetenekli birisini aramaya başladılar. Neticede bu işe İsa b. Ali'nin kâtibi İbnü'l-Mukaffa'yı uygun gördüler.⁸² O da ümitleri boşa çıkarmadı ve uzun uğraşlardan sonra,⁸³ beklenenin fevkinde bir metin kaleme aldı.⁸⁴

2 Abdullah b. Ali'ye Verilen Emân Mektubu

2.1. Metnin Yazarı ve Râviler

Abdullah b. Ali'yi Mansûr'un elinden kurtarmak için kaleme alınan emân mektubunun yazarı Abdullah b. el-Mukaffa (106-142/724-759),⁸⁵ Fars kökenli olup asıl ismi Rûzbeh'dir.⁸⁶ Babası Dâzûye, Haccâc döneminde İran bölgesindeki vergileri toplamakla görevliydi. Yaptığı bazı yolsuzluklara binaen gördüğü işkenceler sonucu eli felç olmuş ve bu nedenle "Mukaffa" lakabıyla anıla gelmiştir.⁸⁷

İbnü'l-Mukaffa, babasının görevi icabı küçük yaşta yerleştiği Basra şehrinde iyi bir edebiyat eğitimi almış;⁸⁸ fesahat ve belâgatta zirveye ulaşmıştır.⁸⁹ Dönemin önde gelen edip ve kâtipleri arasında yer almıştır.⁹⁰ Emeviler döneminde

80 Krş. Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 75.

81 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 152.

82 Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn b. Ahmed İbn Hallikân (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, 1-8, tahk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1994, c. 2, s. 152.

83 Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'ârî el-Kummî (301/913) / Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî (300/912), *Şiî Fırkalar (Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku'ş-Şiâ)*, çev.: Hasan Onat, vd., Ankara Okulu yay., Ankara 2004, s. 173; Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî (331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, tahk.: A. İsmail es-Savî, Matbaatu Abdülhamid Ahmed Hanefî, Mısır 1938, s. 71.

84 İbn A'sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 356.

85 İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, İstanbul 2000, c. 21, s. 130.

86 Ebû Ya'kûb Muhammed b. İshak en-Nedîm el-Verrâk (386/996), *el-Fihrist*, tahk.: Rıza-Teceddüd, Tahran 1971, s. 132.

87 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 289; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 155.

88 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 289.

89 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132.

90 İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 151.

Irak valisi Yezid b. Ömer b. Ebi Hübeyra'nın kâtipliğini yapmış;⁹¹ yönetim değişikliğinden sonra Abbâsî devlet ricaliyle çalışmıştır.⁹² Ayrıca İslâm tarihindeki ilk tercüme faaliyetlerinde bulunan kişilerden birisi olmuştur.⁹³ Mecusî bir ailede doğmuş olan İbnü'l-Mukaffa, bu dinin sadık bir mensubu idi. Ancak, daha sonraları kâtipliğini yaptığı İsa b. Ali'nin vasıtasıyla Müslüman olmuştur.⁹⁴ Bununla birlikte dinsiz ve zındık olarak tavsif edilmiştir.⁹⁵

Kaynaklar, söz konusu emân metnin yazılışında İbnü'l-Mukaffa'nın göstermiş olduğu hünerden övgüyle söz ederler. Mesela; Belazurî, "*Sultanların yazdıkları emânları aşan bir metin*" ortaya konduğunu ifade ederken;⁹⁶ Ya'kûbî, "*söz ve ahitlerin son derece ağır ifadelerle verildiğini*" söyler.⁹⁷ İbn A'sem, "*böyle bir metnin bir benzerinin, başka hiç kimse için yazılmadığını ve konunun bütün ayrıntılarıyla işlendiğini*" anlatır.⁹⁸ İbnü'n-Nedim de "*Mansûr'a karşı konunun Abdullah'ın lehinde işlendiğini ve meseleye çok ihtiyatla yaklaşıldığını*" belirtir.⁹⁹ Benzeri yorumları diğer bazı kaynaklarda da görüyoruz.¹⁰⁰ Bununla birlikte bu kaynaklar, emân metnini birer cümle ile iktibas etmekle yetinmişlerdir.

Cehşiyarî, emân mektubu üzerinde nispeten daha fazla durmuş ve metnin bir özetini vermiştir.¹⁰¹ Metnin tamamını ise Ebû Zekerîya el-Ezdî'nin eserinde görüyoruz.¹⁰² Ezdî, söz konusu metni Muhammed b. Mübarek el-Askerî'den

91 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 75; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132.

92 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 289.

93 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132.

94 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, ss. 289-290.

95 İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 151. Bk. Kummî/Nevbahtî, *age*, s. 173; Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 73.

96 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153.

97 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 442.

98 İbn A'sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 356.

99 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132.

100 Bk. Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran el-Merzübanî (384/994), *Nuru'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes*, ihtisar: Ebû'l-Mehasin Yusuf b. Ahmed el-Yağmurî (673/1274), tahk.: Rurdolf Sellheim, Wiesbaden 1964, s. 57; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, (597/1200), *el-Muntazam fî Tarîhi'l-Mülük ve'l-Ümmem*, 1-19, tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 8, s. 108; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 152.

101 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71. Ayrıca bk. Safedî, *el-Vâfi*, c. 17, ss. 340-341.

102 Ezdî, *Târih*, ss. 168-170. Ezdî'nin eserinde yer alan emân metninin tarihsel gerçekliği ve değeri üzerine yapılmış bir çalışma için bk. A. Marsham ve C. F. Robinson, "The safe-conduct for the Abbasid 'Abd Allâh b. 'Alî (d. 764). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 2007, c. 70, sayı: 2, ss. 247-281.

aldığını söyler. Ardından da rivayeti, Ahmed b. Haris el-Hazzâz vasıtasıyla Ebü'l-Hasen el-Medâinî'ye dayandırır.¹⁰³ Medâinî, İslâm tarihi alanındaki otoritesi malum olan bir şahsiyettir. 135/752 yılında doğmuş ve 225/840 senesinde vefat etmiştir.¹⁰⁴ Ahmed b. Haris el-Hazzâz da Medâinî'nin arkadaşı ve râvilerindendir. Onun babası, Mansûr'un kölelerinden biridir. Bağdat'ta büyümüş ve tarih alanında birçok esere imza atmıştır. 258 yılı Zilhicce ayında (Ekim 872) vefat etmiştir.¹⁰⁵ Muhammed b. Mübarek el-Askerî ise Hazzâz ve diğer birçok kişiden rivayetleri alan ve Ezdî (334/945)'nin eserinde aktardığı bilgileri dayandırdığı başlıca kaynaktır.¹⁰⁶ Görüldüğü gibi râviler arasında bir kopukluk bulunmamaktadır. Ayrıca bunların her biri, işinin ehli seçkin şahsiyetlerdir. Metinde sergilenen edebî maharet de bunun İbnü'l-Mukaffa gibi bir edibin kaleminden çıktığının açık delilidir. Dolayısıyla elimizde bulunan emân metninin sıhhati ve orijinallliği konusunda bir sıkıntı bulunmadığı kanaatindeyiz.

2.2. Emân Mektubu Metni

Ebü'l-Hasen el-Medâinî dedi ki amcası Abdullah b. Ali'ye Mansûr'un verdiği emân metninin nüshası şu şekildedir:¹⁰⁷

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu, Müslümanlar ve Zimmilerin yönetimini Allah'ın kendisine tevdi ettiği halifesi Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ın Abdullah b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'a mektubudur. O, Abdullah'a emân vermiş ve bu konuda ona karşı halis niyet taşımaktadır. Açık ve gizli olanı bilen, beşerin perçemi elinde olan, her tondaki konuşmayı duyan, konuşulanları bildiği gibi konuşulmayanları da bilen, Rahman Rahim olan ve Kendisinden başka ilah olmayan Allah'ı, Cebrail, Mikail, İsrail, ölüm meleği, arş ve gezegenleri kuşatan mukarrebîn melekleri, risaletle görevli peygamberler ve onun salih kullarını bu konuda şahit tutmuştur. Ona verdiği emânı bozmayacağına dair Allah'ın ahdi ve haddini ortaya koymuştur. Abdullah'ı koruyup kollayacağına ve ona yardımcı olup şefkat göstereceğine dair Müslüman'ın göz ardı edip bozamayacağı ve ihlal edemeyeceği, sayesinde kan dökmekten vazgeçilen, kendisiyle göklerle yerin ayakta durup zeval bulmadığı, şiddetinden göklerin çekinip sakındığı, yerlerle dağların ağır bulup yüklenmekten kaçındıkları ve karşısında tedirgin oldukları Allah'ın zimmetini; seçilmiş ve razı olunmuş ümmi peygamber Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) zimmetini; Cebrail, Mikail ve İsrail'in zimmeti; ölüm meleği, arş ve gezegenleri sarmış meleklerin zimmeti; Halil İbrahim'in zimmeti, Musa ve Harun'un

103 Ezdî, *Târih*, s. 167.

104 Merzübanî, *age*, s. 184.

105 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 117.

106 Bk. Ezdî, *Târih*, s. 17, 24, 162, 164, 165, 166, 167, 178, 189, vd.; Bu kişi ile ilgili diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

107 Ezdî, *Târih*, s. 167.

zimmeti, Allah'ın ruhu ve kelimesi İsa b. Meryem'in zimmeti; İsmail, İshak ve Yakub'un zimmelerini; kendisinden sonra gelecek halefleri ile gelip geçmiş temiz seleflerinin zimmelerini ona güvence olarak vermiştir. Attığı bu adımda Allah'a söz vermiştir. Hiç kimsenin göz ardı edemeyeceği, hiç kimsenin ihlal edemeyeceği ve hiç kimsenin bozamayacağı, sahibine Allah'ın sorumluluk yüklediği bir ahit vermiştir ona. Bu zimmet, söz ve ahitlerden başka; Allah'ın kendisiyle halifesini desteklediği; yeryüzünde yarattıkları arasında Müslümanlar için hidayet, Ümmet-i Muhammed^(s) için önder ve uyarıcı, işledikleri büyük suçlar için onlara karşı kendisi için hüccet olarak seçtiği dini kendisiyle yoluna koyduğu kutsiyeti güvence olarak vermiştir. Sonra bu emânı, hukuk, hürmet, te'kid, azâmet, sübut ve marifetiyle bir bütün olarak kabul etmiş; bunun, şehirlerde, insanlar arasında, İslâm diyarı ve yabancı memleketlerde duyurulmasını onaylamıştır. Afet, aldatma, emir ve nehyinden korunmuş, muhafaza edilmiş ve örtülmüş olarak; günah, cürüm, hata, kıskançlık, şerefsizlik, daha önce yapılmış bir hakaret veya töhmet ya da herhangi bir nedenle Allah'ın kullarından birinin bir başkasına karşı haddi aşabileceği her şeyden beri olarak güvence, gönlü rahat bir şekilde (Mansûr'un) yanına gelebilir.¹⁰⁸ Basra ve sonrasında Medünetü's-Selâm el-Haşimiye'ye kadar; hatta Basra'dan başka ve onun ötesinden mektubunun ulaştığı, emrinin geçerli olduğu, Müslüman, Zimmî, her din ve her kabile ehlinin yaşadığı yerlere kadar yolların tamamının güvenliğini onun için sağlamıştır. Gemilere binmesine, aldatma ve hilesinden emin olarak deniz yollarını istediği şekilde kullanmasına izin vermiştir. Medinetü's-Selâm el-Haşimiye veya onun dışında istediği yere inip konak, tekne, çadır veya nereye isterse yerleşmesine izin vermiştir. Bu konudaki teminatı da mektubunun başında ona verdiği güvencedir. İnsanoğlunun edindiği ne bir demir, ne Allah'ın denk getirdiği yerin bitkilerinden bir şey, ne yeryüzündeki taş ve çamurdan bir şey ne de savaşçıların kendilerini korumak için kullandıkları bir şey ile; ne yangın, yıkım ve bozulma ne de aldatma ve sözü bozma gibi bir yolla; kendi başına olsun veya olmasın, uyurken, uyanırken, ayakta iken veya otururken Allah'ın kullarından birinin, onun bulunduğu yere, mekânına, yatağına, gecelediği yere, dinlendiği yere girmesine müsaade edilmemesini onun için sağlamıştır. Söz, akit ve bu türden verdiği her şey Allah'ı ve onun meleklerini, nebilerini, resullerini, kitaplarını şahit göstermiştir. Sosyal ilişkilerinde mahcubiyet, tecrit, ayırım ve muhalefet görmemesini; yiyeceği, içeceği, yağı, itriyatı, giyimi ve yatağının eksik edilmemesini onun için sağlamıştır. Bütün bunlar, değersiz, düşük, nahoş, eksik ve yok olmaktan uzak olacak; isterse bunlar, söz konusu şeylere tabi olanlar için olsun. Emirulmüminin Abdullah b. Muhammed, eğer Allah için ona vermiş olduğu sözün gereğini yerine getirmez, bozar, göz ardı eder, cayar veya ihanet edip fikir değiştirmeye kalkar, kötü niyet besler ya da ona verdiği teminatın dışına saparsa veya mektubun yazımından önce böyle kötü bir niyet taşıyorsa;¹⁰⁹ şayet Abdullah b. Ali'ye veya beraberindekilerden herhangi birine küçük veya büyük bir sıkıntı, zahmet verirse; onlardan birine gizli veya açık, dolaylı veya direkt herhangi bir zararı dokunursa;¹¹⁰ Allah, onun hiçbir tövbe ve kefareti kabul etmesin. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'tan berî olsun,¹¹¹ veled-i zina olsun.¹¹² Allah ve yarattıkları şahittir; Allah'ın

108 Ezdî, *Târih*, s. 168.

109 Ezdî, *Târih*, s. 169.

110 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

111 Ezdî, *Târih*, s. 169.

112 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

ilmi ve kudreti, cinler ve insanları, yedi kat gök ve yerler ile onların arasında bulunanları ve her şeyi kuşatmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Ol dedi de oldu.” Bir şey, kullardan gizli de olsa Allah onu muhakkak bilir. Eğer bu işte bir yalan ve bir şaşkınlığa varsa Allah’tan ve onun resullerinden, meleklerinden, kitaplarından, er-Ruhu’l-Emin Cebrail’in Allah’ın izni ile Onun Resulü’üne getirdiğinden beri olsun; İbrahim, İsmail, İsa ve Musa^(s)’ya indirilenleri inkâr etmiş olsun; Tıpkı Yahudiler gibi “Üzeyir, Allah’ın oğludur.” demiş olsun; tıpkı Hıristiyanlar gibi “Mesih, Allah’ın oğludur” demiş olsun, bu görüşte ısrar etmiş ve buna inanmış olsun; üstelik bu inanç üzere Allah onun canın alsın ve bunun için onu hesaba çeksin, bundan dolayı onu sorumlu tutsun,¹¹³ hatta bu günah ile O’nun huzuruna çıksın. Irak topraklarından, Kufe’deki Medinetü’s-Selâm el-Haşimiyé’den, Onun Mekke’deki kutsal evine Hacer-i Esved’i istilam edinceye kadar yalın ayak yürüyerek otuz defa haccetmek, Allah’ın onun üzerindeki borcu olsun; bunun için de Allah ona ecir vermesin. Ayrıca Allah’ın onun üzerinde otuz adet umre borcu olsun; bunları yerine getirmek için en uzak beldelerden Allah’ın Mekke’deki kutsal evine gelip, Allah bunları ona farz kılmış gibi, Allah rızası için hac-hac umre-umre bütün menâsikıyla onları yerine getirsin. Sahip olduğu köle, elbise, meta, kap kakak, hayvan ve akarlardan, ister elinde olsun isterse başkasına kiralamış olsun bütün malları, yeryüzünün doğusundan batısına uzak diyarlardaki fakirlere sadaka olsun. Mülkiyet, sadaka, hibe, hediye veya miras yoluyla sahip olduğu her milletten köle ve cariyeleri, Allah rızası için hür olsun. Her bir hanımı, dönüşü olmayan talak ile, üç talakla hemen boş olsun, ona haram olsunlar. İslâm ve diğer dinlerden çıkmış olsun;¹¹⁴ Rabbinin huzuruna dinsiz olarak varsın; bütün dinlere göre kafir olduğunu kabul etsin.¹¹⁵ Müslümanlar, ona vermiş oldukları biatı boyunlarından toplu olarak atmış olsunlar, serbest olsunlar; bu konuda kendilerini bağlayan yeminlerden beri olsunlar, başka bir şey de onları bağlamasın.¹¹⁶ O, bu yeminlerde Müslümanların ordusu, komutanları, savaşçıları ve yiğitlerinin (onunla savaşmasını)¹¹⁷ helal kılmıştır.¹¹⁸ Ehl-i İslâm ve beldelerin halkları, şehirlerin ileri gelenleri ve onların dışında karada, denizde, ovada, dağda, yeryüzünün doğusundan batısına nerede olurlarsa olsunlar kibleye doğru namaz kılanları, Allah’ın kefaleti ile bu ordu ve isyanı desteklemeye çağırıyor, bunu onların boyunlarına bir borç kılıyor; kendileri, babaları, oğulları ve aileleri bu konuda aynı konumdadırlar. Bu işte Allah, ona ve onlara kefilidir, gözetleyicidir. Şahit olarak Allah yeter.¹¹⁹ Hiçbir art niyet olmaksızın, bizzat kendi elimle bu emânı yazdım. Allah, benden bunu kabul etsin ve bana bunu yerine getirmeyi nasip etsin.”¹²⁰

113 Ezdî, *Târih*, s. 169.

114 Ezdî, *Târih*, s. 170. Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 108.

115 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

116 Ezdî, *Târih*, s. 170. Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153; Ya’kûbî, *Târih*, c. 2, s. 442; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, s. 152.

117 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s., 71.

118 Ezdî, *Târih*, s. 170.

119 Ezdî, *Târih*, s. 170.

120 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

2.3. Mektupta Kullanılan Dinî Argümanlar

Burada, karşı tarafın ikna edilmesi veya emânı veren kişinin sözünden dönmesini önlemek için büyük bir çaba harcandığı görülmektedir. Kutsal değerler olabildiğince sık kullanılmış ve bunlar bağlayıcı bir şekilde vurgulanmıştır. Öyle ki emân metni, baştan sona dinî argümanlardan müteşekkil bir görüntü arz etmektedir.

Verdiği emânlar konusunda Mansûr'un sicili temiz değildi.¹²¹ Üstelik karşılarında, ağzından çıkan her söz emir telakki edilen; saltanat cübbesini giyince adeta gözleri dönen ve fırsatını bulduğunda tehlike olarak gördüğü herkesi yok edebilecek bir şahsiyet vardı.¹²² Dönem itibarıyla böyle bir otoriteyi durdurabilecek yegâne engel din olunca,¹²³ ondan gelebilecek tehlikelerden emin olmak için din ve kutsal değerler maksada göre referans gösterilmiştir. Dolayısıyla söz konusu metin, dinin ve kutsal değerlerin siyasete nasıl alet edildiğinin bariz bir örneğidir. Burada kullanılan dinî argüman ve kutsal değerleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Öncelikle Allah inancı güçlü bir şekilde kullanılmıştır. Yapılan işe Cenâb-ı Allah, şahit gösterilmiştir. Verilen sözlerin yerine getirileceğine dair onun zatına yemin edilmiş; zimmeti, himayesi ve koruyuculuğu teminat olarak ortaya konmuş; verilen sözlerin tutulmaması durumunda ona verilecek hesap hatırlatılmıştır.
2. Allah inancından sonra, İslâm akâidinin temel umdelerinden olan melek inancı kullanılmıştır. Başta dört büyük melek Cebrail, Mikail, İsrâfil ve Azrail olmak üzere bütün melekler yapılan işe şahit kılınmış ve onların zimmeti teminat gösterilmiştir.
3. Yine İslâm itikâdının temel unsurlarından bir diğeri olan peygamberlere iman konusu işlenmiştir. Yapılan işe bütün peygamberler şahit olarak gösterilmiş; başta Hz. Muhammed olmak üzere Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. İsa, Hz. İsmail, Hz. İshak ve Hz. Yakub gibi peygamberler isimleri zikredilerek şahit kılınmış ve zimmetleri teminat olarak gösterilmiştir.
4. Başta Kuran-ı Kerim olmak üzere, bütün kutsal kitaplar ve metinler

121 K.V. Zettersteen, "Mansur", *İA*, c. 7, s. 295.

122 İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali (709/1309), *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniye ve'd-Düveli'l-İslâmiye*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., s. 159.

123 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, ss. 255-265; İbn Asâkir, *Târih*, c. 32, s. 305.

kullanılmış; verilen sözün yerine getirileceğine dair bunlar üzerine yeminler edilmiştir.

5. Dinin özünü oluşturan “kutsiyet” mefhumu işlenmiş ve bunun öneme vurgu yapılmıştır.
6. Kişiyi küfre götüren unsurlar kullanılmıştır. Bu konu öylesine derin ve ince işlenmiştir ki, eğer verilen sözler yerine getirilmezse değil İslâm dini ve inancında kalmak; sözünde durmayan bu kişi, hiçbir din ve inanç dairesinde kendisine yer bulamaz.
7. İslâm hukukunda hile ve şaka kaldırmayan talak, ıtk ve nezir konuları olabildiğince bağlayıcı ifade ve kesinlikte kullanılmıştır. Buna göre verdiği ahdi bozan kişinin karıları hemen boş olur; köle ve cariyeleri hiçbir kayda bağlı olmaksızın hürriyetlerine kavuşur; şart koştuğu yükümlülüklerin hepsi boynuna borç olur ve kendisini bağladığı hükümler sübut bulur.

3. Abdullah b. Ali’ye Verilen Emânın İhlâl Edilmesi

3.1. Emân Metnine Halifenin Tepkisi ve Kâtibin Öldürülmesi

Aslında Ebû Ca’fer el-Mansûr, Abdullah b. Ali’ye emân vermeyi kabul etmekle birlikte, yolunu bulup bir şekilde onu öldürmeyi düşünüyordu.¹²⁴ Ancak, hazırlanıp kendisine sunulan metinde onun için bu konuda hiçbir çıkış yolu bırakılmamıştır. Görüldüğü gibi metinde, verdiği emânın gereğini yerine getireceğine dair, İslâm dininin ve hatta diğer dinlerin neredeyse bütün inanç unsurları koz olarak kullanılmıştır. İslâm hukukunda şaka veya hile kaldırmayan talak, köle azadı ve nezir gibi konular güçlü bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca verilen sözlerin yerine getirilmemesi durumunda Müslümanların kendisine verdiği biatler geçersiz sayılacak; dolayısıyla meşruiyetini kaybedecektir.¹²⁵

Onun için Mansûr, önüne konulan metni şaşkınlık ve endişe ile karşılamış; ileri sürülen şartları ağır bulmuştur.¹²⁶ En çok zoruna giden madde ise emânın gereğini yerine getirmediği takdirde kendisine verilen biatlerin geçersiz sayılması ve bu durumda ona karşı savaş açma hakkının bütün Müslümanlara ta-

124 İbn A’sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 356.

125 Bk. Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71; Ezdî, *Târih*, ss. 168-170.

126 İbn A’sem, *el-Fütûh*, c. 8, s. 356.

nınması olmuştur.¹²⁷ Yine de Mansûr, içerdiği bütün ağır şartlarına rağmen metni imzalamış ve yürürlüğünü onaylamıştır.¹²⁸ Bununla birlikte, kendince ilerde anlaşmayı ihlal etme yolu bulmak için, “*Abdullah’ı ancak görürsem bu anlaşma geçerlidir.*” gibi cümleler kullandığı rivayet edilmektedir.¹²⁹

Emân mektubunu okuduğu zaman çok öfkelenildiği söylenen Mansûr, metni kaleme alan İbnü'l-Mukaffa'dan hıncını almıştır. Bu minvalde Basra valisine bir mektup göndererek kâtibin öldürülmesini emretmiştir. Daha öncesinden İbnü'l-Mukaffa ile bazı problemleri olan vali de bu emri iştiyakla yerine getirmiştir. Rivayetlere göre İbnü'l-Mukaffa, uzun burnundan dolayı vali Süfyân b. Muâviye ile alay eder, meclislerde cevaplayamayacağını bildiği sorular sorarak halkın içinde mahcup eder, yönetimdeki beceriksizliğinden dolayı eleştirilerde bulunur ve Şamlı bir adamla evli olan annesi için “*Traklı bir adam bulamadı mı?*” diye dalga geçerdi. Bu türden şahsî nedenlerle İbnü'l-Mukaffa'ya karşı kin beslemiş olan vali, Mansûr'un mektubunu alınca hemen onu sarayına getirtip hapsedmiş; ardından ellerini, ayaklarını ve diğer uzuvlarını keserek işkenceye tabi tutmuştur. Üstelik bu ağır işkencelerden sonra doğranarak tandırda yakılmıştır.¹³⁰

Rivayetlerde geçtiği şekliyle, İbnü'l-Mukaffa'nın ölüm sebebi ve biçimi ile ilgili genel kanaat bu yöndedir. Bununla birlikte halifenin bu olayda rolünün tartışma konusu olduğunu ifade etmek istiyoruz. Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Mukaffa'nın esas ölüm sebebi, Basra valisi ile aralarındaki kişisel husumettir. Ancak yazdığı emân mektubuyla halifenin gazabına uğraması olayı tetiklemiştir. Ayrıca sonraki dönemlerde yaygınlaşan hakkındaki zındıklık suçlamaları, toplumda ortaya çıkan siyasî bloklardan İranî unsurların siyasî bloğunda yer alması, açık sözlü ve kendinden emin tavırları ile siyasî rakiplerinin tepkisini ve kinini üzerine çekmesi, bu süreci hızlandırmış ve adı geçen valiye bu şekilde onu öldürme cesaretini vermiştir.¹³¹

127 Merzübanî, *age*, s. 57.

128 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 501; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 5, s. 124.

129 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153; Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

130 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, ss. 292-294; İbn A'sem, *el-Fütûh*, c. 8, ss. 356-357; Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, ss. 71-73; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 132; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 2, ss. 152-153. İbnü'l-Mukaffa'nın öldürülme nedeni ve şekli ile ilgili farklı görüşler için bk. Durmuş, *agm*, c. 21, ss. 130-131.

131 Krş. Mustafa Demirci, “Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ ve Risâletü's-Sahâbesi”, *DEÜİFD*, İzmir 2005, sayı: 21, s. 122.

3.2. Abdullah b. Ali'nin Tutuklanması

Abdullah b. Ali, emân metninin imzalanmasından sonra kardeşleri Süleyman ve İsa'nın nezaretinde Basra'da saklandığı yerden çıkarılıp Kufe'ye götürüldü. Valinin görevlendirdiği Ukbe b. Azib komutasındaki bin kişilik müfreze de onlara eşlik ediyordu.¹³² Ayrıca Abdullah'ın komutanları, has adamları ve köleleri beraberlerindedi.¹³³

17 Zilhicce 139 (12 Mayıs 757) yılı Perşembe günü Kufe'ye giriş yaptılar.¹³⁴ Onlar gelmeden önce Mansûr, bir kargaşaya meydan vermeden Abdullah'ı etkisiz hale getirmek için gerekli hazırlıkları yapmıştı. Sarayında bir mahbes hazırlatmıştı. Yaverlerine de İsa ve Süleyman'ı saraya girdiklerinde hemen huzuruna çıkarmalarını, Abdullah'ı ise dışarıda bekletip akabinde bu zindana atmalarını emretmişti.¹³⁵ Bu hareketinin sebebi, emân metnini imzaladığı zaman Abdullah'ı görme şartını ileri sürmüş olmasına bağlanır.¹³⁶ Dolayısıyla eğer onu bizzat gözleriyle görmezse imzaladığı emân mektubu bir hüküm ifade etmeyecekti.

Abdullah'ı teslim etmeye gelen heyet saraya girdiğinde Süleyman ve Ali Mansûr'un huzuruna çıkarıldılar. Abdullah'ı getirdiklerini haber verip huzura alınması için ricada bulundular. Mansûr ise bu işteki gayretlerinden dolayı onlara iltifatlarda bulunup lafı uzatıyor, ikramlarla onları meşgul ediyordu.¹³⁷ Onlar içerde oyalanırken, Abdullah tutuklanıp daha önce hazırlanmış olan zindana atıldı. Adamlarının silahlarına el konuldu. Akabinde derdest edilip etkisiz hale getirildiler. Daha sonra bunların bir kısmı, bizzat Mansûr'un huzurunda kılıçtan geçirildiler. Diğer bir kısmı ise Horasan'a Ebû Davud Halid b. İbrahim'e gönderilerek orada öldürüldüler.¹³⁸ Böylece isyan sırasında öldürülmüş olan Horasanlıların intikamı alınmış oluyordu.

Mansûr, Abdullah ve adamları etkisiz hale getirildikten sonra, amcalarına Abdullah'ı alıp huzura getirebileceklerini söyledi. Onu alıp getirmek için dışarı

132 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153.

133 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 501.

134 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 442; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 23.

135 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh (421/1030), *Tecâribü'l-Ümem*, 1-7, tahk.: S. K. Hasan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. 3, s. 55.

136 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153; Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

137 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 23.

138 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 501-502.

çıktıkları zaman olayın farkına vardılar. Geri dönüp Mansûr'a tepki ve itirazlarını iletme istedikleri. Fakat içeri alınmadılar.¹³⁹ Daha sonra bir yolunu bulup görüştiklerinde ise onlara Abdullah'ın yaptıklarını hatırlatmış ve artık bu konuda konuşmak istemediğini ifade ederek konuyu kapatmıştır.¹⁴⁰ Abdullah'ın dokuz sene sürecek olan hapis hayatı da bu şekilde başlamış oldu.¹⁴¹

Abdullah'ın zindana atılması ve adamlarının kılıçtan geçirilmesiyle birlikte ona verilmiş olan emân, büyük ölçüde ihlal edilmiş, geçerliliğini yitirmiştir. Dolayısıyla Mansûr, verdiği sözün gereğini yerine getirmemiş ve ahdini bozmuştur. Bu tutumuyla Mansûr, emân metninde şart koşulduğu üzere dinden çıkmış; karıları boş, köle ve cariyeleri hür, malları da sadaka konumuna düşmüş ve saltanatının meşruiyeti tartışılır hale gelmiştir. Ancak Belâzurî ve Cehşiyarî'nin eserlerinde naklettikleri, diğer kaynaklarda yer almayan bir rivayeti doğru kabul edecek olursak; Mansûr, kendince bunun önlemini almıştır. Yani Mansûr, emân metnini imzalamış olmakla birlikte, sözlü olarak "*Abdullah'ı ancak görürsem bu anlaşma geçerlidir.*"¹⁴² ifadelerini kullanmıştır. Abdullah saraya getirildiği zaman kendisiyle görüştürülmesine fırsat vermeden onu hemen zindana attırması; böylece Abdullah'ı bizzat gözleriyle görmediği için emân mektubunda kaydedilen hükümlerin hepsi geçerliliğini yitirmiştir.

Bununla birlikte Abdullah'ın hemen öldürülmeyerek dokuz sene gibi uzun bir süre hapsedilmesi, Mansûr'un gönlünün bu konuda hâlâ rahat olmadığını göstermektedir. Her ne kadar Abdullah'ı öldürmek için siyasî koşulların uygun olmaması, onu öldürmek suretiyle devlet içinde etkin olan diğer amcalarını karşısına almak ve aile içi bir mücadeleye zemin hazırlamak istememesi gibi nedenler sıralanabilse de; imzaladığı emânın, kısmen de olsa bu işte etkisi olduğu yine söylenebilir.

3.3. Abdullah b. Ali'nin Öldürülmesi

147/765 yılına girildiğinde Mansûr'un, kendisinden sonra başa geçecek kişi için planlar yapmaya başladığı ve bu çerçevede öncelikle oğlu Mehdi'yi birinci veliaht makamına yükseltmek için uğraştığını görüyoruz.

Bilindiği gibi Mansûr halife olarak biat aldığı zaman İsa b. Musa b. Mu-

139 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 5, s. 124.

140 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153.

141 Ezdî, *Târih*, s. 170.

142 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153; Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 71.

hammed'e veliahdı olarak biat edilmişti. Dolayısıyla Mansûr'un ölümü halinde Abbâsî iktidarının başına İsa b. Musa geçecektir. Bunun önüne geçmek için Mansûr, İsa'yı ilk önce tatlı dille ikna etmeye çalıştı. Fakat İsa'nın hakkından feragat etmeye niyeti yoktu. Onun için tehdit ve şantajı başvurdu ve uzun uğraşlardan sonra amacına ulaştı. Oğlu Mehdî'yi birinci veliaht, İsa b. Musa'yı da ikinci veliaht olarak tasdik ettirdi. Ardından da Kufe valiliğinden onu azlederek tamamen etkisiz hale getirdi.¹⁴³

Diğer yandan, uzun yıllardır hapiste tuttuğu Abdullah b. Ali'yi ortadan kaldırma koşulları uygun hale gelmişti. Kendisi için tehdit olarak gördüğü Ebû Müslim el-Horasanî'yi öldürmüş (137/755);¹⁴⁴ Abdullah'ın hamisi Süleyman b. Ali ise vefat etmiş (142/759);¹⁴⁵ Ayrıca Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in torunları Muhammed ve İbrahim'in çıkardığı Şî'î ayaklanmasını bastırarak devlete yönelik büyük bir tehdidi bertaraf etmişti (145/762).¹⁴⁶

İmzaladığı emânın ise onun için artık bir kıymeti kalmamış; geçen zaman içinde verilen sözler unutulmaya yüz tutmuştu. Fakat hâlâ tedirgin gibiydi. İsa b. Musa'yı kullanarak Abdullah'ı ortadan kaldırma yoluna gitmesi, biraz da bundan kaynaklanıyordu. Ayrıca İsa'yı kullanmak suretiyle ondan da kurtulmuş olacaktı. Zira İsa, tıpkı Abdullah gibi, etkisiz hale getirilmiş olmakla birlikte ileride oğlu Mehdi için tehdit oluşturabilirdi. Onun için, ince bir planla önce Abdullah'ı İsa'ya öldürtecek, ardından da İsa'yı kısas yoluyla ortadan kaldıracak ve böylece her ikisinden kurtulmuş olacaktı.¹⁴⁷

Söz konusu plan gereğince, Abdullah'ı öldürmesi için İsa'yı ikna çalışmalarına başladı. Abdullah'ın geçmişte yaptıklarından hareketle ileride sebep olabileceği tehlikelerden söz ederek konuya girdi ve kısa zamanda onu ikna etmeyi başardı.¹⁴⁸ Ardından büyük bir gizlilik içinde Abdullah'ı ona teslim etti.¹⁴⁹ Onu öldürme işini gizlice yapmasını, konuyu başkalarıyla paylaşmamasını ve yaşananlardan kimsenin haberdar olmaması için çok dikkatli olmasını

143 Bk. Taberî, *Târih*, c. 8, ss. 9-25; Miskeveyh, *Tecârib*, c. 3, ss. 114-119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmül*, c. 5, ss. 180-182.

144 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 479-494.

145 Taberî, *Târih*, c. 7, s. 514.

146 Taberî, *Târih*, c. 7, ss. 552-609.

147 İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 65.

148 Taberî, *Târih*, c. 8, s. 7.

149 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153.

rica etti.¹⁵⁰

Ancak İsa, meseleyi kâtipi ile paylaşınca planın seyri değişti. Kâtip, bu işin her ikisini ortadan kaldırmak için ortaya konan bir tezgâh olduğu uyarısında bulundu. Mansûr, gizli bir şekilde teslim ettiği Abdullah'ı halkın huzurunda İsa'dan isteyecek; ardından da amcasını öldürdüğü gerekçesiyle ona kısas uygulayacaktı. Uyarıyı dikkate alan İsa, Abdullah'ı öldürmekten vazgeçti. Onu saklayıp gelişmelerin seyrini izlemeye koyuldu.¹⁵¹ Mansûr ise olaydan haberdar olmadığı izlenimini vermek için o sene hacca gitmişti. Yolculuğu süresince İsa ile mektuplaşarak Abdullah'ın durumunu tam üç defa sormuş; o da her seferinde verilen emrin eksiksiz bir şekilde yerine getirildiğini bildirmişti.¹⁵²

Mansûr, hacdan döndüğünde artık Abdullah'ın öldürüldüğünden emin bir şekilde planını işlemeye kaldığı yerden devam etti. Amcalarını huzuruna getirerek hatırları için Abdullah'ı affedeceğini bildirdi. Ardından da onu İsa'ya emanet ettiğini söyleyerek getirilmesini emretti. İsa ise Mansûr'un kendisine Abdullah'ı öldürmesini emrettiğini ve bu emri yerine getirdiğini söyledi. Ancak Mansûr, böyle bir talepte bulunmadığını ileri sürerek onu Abdullah'ın katili sıfatıyla öldürmeleri için amcalarına teslim etti.¹⁵³ İsa, gerçekten öldürüleceğini anlayınca Abdullah'ı sakladığı yerden çıkardı ve aralarındaki sırrı ifşa etti.¹⁵⁴ Böylece Abdullah'ı ortadan kaldırmak için Mansûr'un devreye soktuğu ilk planı başarısızlıkla sonuçlanmış oldu.

Abdullah'ı öldürmekte kararlı olan Mansûr, ikinci planını devreye soktu. Öncelikle Abdullah'la ilgili kararını daha sonra vereceğini söyleyerek amcalarını başından savdı.¹⁵⁵ Artık Abdullah, bir kez daha onun eline düşmüştü.¹⁵⁶ Hemen onu gözetimi altında tutabileceği bir eve kapattı.¹⁵⁷ Söz konusu ev, kerpiçten yapılmış sağlam olmayan bir yapı idi.¹⁵⁸ Üstelik su verilmek suretiyle temeli zayıflatılmıştı.¹⁵⁹ Neticede perişan haldeki ev, yağmurlu bir günde Ab-

150 Mes'ûdî, *Mürûc*, c. 2, s. 289.

151 Cehşiyarî, *el-Vüzerâ*, s. 93.

152 Taberî, *Târih*, c. 8, s. 8.

153 Miskeveyh, *Tecârib*, c. 3, s. 112; İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, ss. 65-67; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, ss. 102-103.

154 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 443; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 5, s. 183.

155 Taberî, *Târih*, c. 8, s. 9.

156 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. 13, s. 407.

157 Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 443.

158 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, c. 2, s. 187.

159 Taberî, *Târih*, c. 8, s. 9; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 5, s. 183.

dullah'ın üzerine yıkıldı.¹⁶⁰ Yıkıntıların altında kalan Abdullah, böylece hayatını kaybetti.¹⁶¹

Aslında Abdullah, sağ kurtulma ihtimaline karşı önceden katledilmişti. Gerisi ise olaya kaza süsü vermekten başka bir şey değildi. Zira bu sefer işi tesadüflere bırakmaya niyeti olmayan Mansûr, söz konusu evde bir süre tutulduktan sonra Abdullah'ın öldürülmesi emrini vermişti.¹⁶² Abdullah'ı korumakla görevli olan Mühelleb b. Ubeydir, bu emir gereğince yanına bir cariyesini alarak Abdullah'ın tutulduğu eve girmişti; onu boğarak öldürmüş ve uyuyormuş gibi yatağına uzatmıştı; daha sonra beraberinde getirdiği cariyesini aynı şekilde öldürüp koynuna yerleştirmişti. Ardından da evi başlarına yıkmıştı. Ayrıca şehrin kadısı ve diğer bazı kişiler çağrılarak doğal bir afet sonucu öldükleri izlenimi verdikleri bu hal üzere görülmeleri sağlanmıştı.¹⁶³ Böylece Abdullah'ın bir başkasının cariyesi ile yatarken öldüğü imajı yaratılmış ve onun ölümü hak eden rezil bir kişi olduğu resmen tescil ettirilmişti.¹⁶⁴ Bu cinayeti büyük bir soğukkanlılıkla işleyen Ebû'l-Ezher Mühelleb, yaşananları daha sonra itiraf edecek ve öldürdüğü cariyesi için “*Ondan başka öldürdüğüm hiç kimse için yüreğim sızlamamıştı!..*” şeklinde hayıflanacaktı.¹⁶⁵

Bütün bu olup bitenlere rağmen Ebû Ca'fer el-Mansûr, vermiş olduğu emânın hükmüne muhatap olmamak için olsa gerek, Abdullah'ın ölümündeki sorumluluğunu asla kabul etmemiştir. Nitekim daha sonraları bu konudaki rolü kendisine hatırlatıldığında, “*Üstüne ev yıkıldıysa bunda benim suçum ne!*” karşılığını vermiştir.¹⁶⁶

Doğrusu Mansûr, bireysel hayatında dindar bir insandı. Dinî ilimler başta olmak üzere ilme ve şiire düşkün bir sultandı. Döneminde ilmî ve kültürel faa-

160 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 108; İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 68.

161 Ezdî, *Târih*, s. 203.

162 Mes'ûdî, *Mürûc*, c. 2, s. 290.

163 Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 153.

164 Krş. Zorlu, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, s. 86.

165 Mes'ûdî, *Mürûc*, c. 2, s. 290.

166 İbn Kuteybe, *el-İmâme*, c. 2, s. 187; Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, s. 154; Mes'ûdî, *Mürûc*, c. 2, s. 290; Taberî, *Târih*, c. 8, s. 9; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 108; İbn Asâkir, *Târih*, c. 31, s. 67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 5, s. 184. Ayrıca bk. Jacob Lassner, “Did the Caliph Abu Ja'fer al-Mansur Murder his Uncle Abdullah b. Ali and Other Problems with in the Ruling House of the Abbassids”, *Studies in Memory of Gaston Wiet*, edit.: M. Rosen-Ayalon, The Hebrew U. M. Press, Jerusalem 1977, ss. 69-99; Jacob Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton University Press, New Jersey 1980, ss. 39-57; Cem Zorlu, “Abbâsî Devleti'ne Karşı İlk Silahlı Hareketler”, *Mari-fe*, Konya 2001, yıl: 1, sayı: 1, ss. 96-99.

liyetler yoğunluk kazanmıştır. Üstelik eğlenceden uzak sade bir hayat yaşamıştır. Zâhitlerin ve ulemanın nasihatlerini can kulağıyla dinler, uyarı ve ihtarlarını saygıyla karşılar; bazen de duygulanır gözyaşlarına hâkim olmazdı. İktidarı süresince beş kez hacca gitmiş ve son haccı esnasında vefat etmiştir (158/775).¹⁶⁷ Bununla birlikte, siyasî meselelerde dünyevî maslahatları ve şahsî çıkarları ön planda tuttuğu; sahip olduğu inanç, din ve kutsal değerlerin ise verdiği idarî kararlarda pek etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Abdullah b. Ali, Zap savaşındaki başarısıyla Emevî iktidarına ölümcül darbeyi vuran kişidir. Devasa Emevî ordusuna karşı bu savaşta sınırlı sayıdaki Abbâsî güçlerine komutanlık etmesi karşılığında veliahtlık sözü almıştı. Ancak verilen sözler yerine getirilmeyip Ebû Ca'fer el-Mansûr ikinci halife olarak öne çıkınca isyan etmiştir. Ayrıca devlet hizmeti ve yaş itibarıyla hilafetin Mansûr'dan ziyade kendi hakkı olduğunu düşünüyordu. Elinde Şam ve Cezire bölgeleri gibi geniş topraklar, güçlü bir ordu ve Emevilerden ganimet olarak aldığı zengin bir hazinesi vardı. Fakat baştan beri yaptığı bazı stratejik hatalar nedeniyle giderek zayıf düşmüş ve sonunda üzerine gönderilen Ebû Müslim el-Horasanî komutasındaki ordu karşısında hezimete uğramış; savaş meydanını gizlice terk ederek Basra'daki kardeşi Süleyman b. Ali'ye sığınmıştır. Bir süre burada gizlendikten sonra Mansûr'un halifeliğini tanıdığını ilan etmiş ve kardeşi Süleyman'ı araya koyarak emân almayı başarmıştır. Ancak iktidarın icraatlarından rahatsızlık duyan halk, ona meyletmeye başlayınca tekrar Mansur'la karşı karşıya gelmiştir. Bununla birlikte Mansûr, amcaları Süleyman ve İsa'nın araya girmesiyle Abdullah'a ikinci defa emân vermiştir.

Mansûr'un verdiği emânlar konusunda sicili temiz değildi. Bu yüzden bozulma imkânı olmayan bir metin ortaya koyma arayışı içine girilmiştir. Sonunda bu işe meşhur edebiyatçı İbnü'l-Mukaffa uygun görülmüş; o da beklentileri boşa çıkarmamış ve öyle bir metin hazırlamıştır ki, emân verse bile yolunu bulup Abdullah'ı öldürmeyi düşünen Mansûr'a çıkış yolu bırakmamıştır. Söz konusu metin, kutsal değerlerin siyasete nasıl alet edildiğinin bariz bir örneği olarak önümüzde durmaktadır. Metinde Abdullah'a, her türlü ulaşım ve barınma imkânı sağlanacağı, güvenliği için bütün tedbirlerin alınacağı ve hiç kimsenin ona dokunmasına fırsat verilmeyeceği sözü verilmiş; vaatlerin yerine

167 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. 4, ss. 251-265, 312-313, 356-357, 363-367; Ya'kûbî, *Târih*, c. 2, s. 467; Mes'ûdî, *Mürûc*, c. 2, s. 292; Nahide Bozkurt, "Mansûr", *DİA*, İstanbul 2003, c. 28, ss. 5-6.

getirileceğine dair, İslâm dininin ve hatta diğer dinlerin neredeyse bütün kutsalları güvence gösterilmiştir. Özellikle İslâm hukukunda şaka veya hile kaldırmayan talak, itk ve nezir gibi konular güçlü bir şekilde işlenmiştir. Dolayısıyla eğer Mansûr, Abdullah'a ve yakınlarına herhangi bir şekilde zarar verecek olursa İslâm dininden çıkacak, hatta hiçbir dinde kendisine yer bulamayacaktır. Karıları geri dönüşü olmayan üç talak ile hemen boş olacak; bütün köle ve cariyeleleri hiçbir kayda bağlı olmaksızın serbest kalacak; mallarının tamamı fakir fukaraya sadaka olarak dağıtılacaktır. En önemlisi de sözlerin yerine getirilmemesi durumunda Müslümanların ona verdiği biatler geçersiz sayılacak; dolayısıyla meşruiyetini kaybedecektir.

Emân metni, taşıdığı ağır şartlara rağmen Halife Mansûr tarafından imzalanmış ve hükümleri yürürlüğe konmuştur. Bununla birlikte, varılan anlaşmanın ihlâli anlamına gelebilecek adımlar peş peşe atılmıştır. Öncelikle metni kaleme alan İbnü'l-Mukaffa feci bir şekilde öldürülmüştür. Abdullah b. Ali ise emânnâmenin onaylanmasından sonra teslim olur olmaz hemen tutuklanmıştır. Adamları, silahlarına el konularak etkisiz hale getirilmiş ve akabinde katledilmişlerdir. Bu hareket, Mansûr'un aslında din ve kutsal değerleri hiç umursamadığı sonucunu doğurmaktadır. Ancak Abdullah'ın dokuz sene boyunca atıldığı zindanda öldürülmeden bekletilmesi, akla şu soruyu getirmektedir: "Acaba üstüne yeminler edilen kutsal değerler, onun bu kadar bekletilmesinde etkili olmuş mudur?"

Abdullah'ın hemen öldürülmesi için siyasî koşulların uygun olmaması dikkate alındığında bu soruya olumlu cevap vermek zor olur. Nitekim koşulların zaman içinde uygun hale gelmesiyle ardı ardına devreye sokulan entrikalarla dolu planların neticesinde, Abdullah soğukkanlı bir şekilde öldürülmüştür. Ayrıca, Mansûr'un dolaylı yollara sapması ve doğrudan işin içine girmemesi, hatta bu konudaki sorumluluğunu hiçbir zaman kabul etmemiş olması, imzalamış olduğu emân metnindeki hükümlere muhatap olmak istemediği ve bu işin manevî ağırlığı altına girmekten kaçındığı izlenimini vermektedir. Ancak o dönemde devletin önemli mevkilerinde bulunan diğer nüfuz sahibi amcalarını karşısına almaktan kaçınması veya "amca katili" sıfatıyla itibar kaybına uğramak istememesi gibi siyasî gerekçelerin ağır basması bu izlenimi boşa çıkarmaktadır.

Hz. Peygamber döneminin yarattığı manevî atmosferin hala tazeliğini koruduğu İslâm tarihinin ilk asrında yaşamış; üstelik Emevî hanedanını, din ve kutsal değerlere lâkayt kaldıkları gerekçesiyle deviren bir hareketin içinden gelmiş ve hilafet makamında oturmuş bir şahsiyeti aklamak gerekirse, belki

şöyle bir çözüm üretilebilir: Halife Mansûr, emânnâmenin içindeki hükümlerin geçerliliğini Abdullah'ı bizzat görme şartına bağlamıştır; ancak teslim alındığında hemen zindana atılarak kendisiyle görüştürülmesine fırsat verilmemiştir; dolayısıyla onu bizzat gözleriyle görmediği için imzaladığı emân metninin de hiçbir geçerliliği kalmamıştır.

Sonuç itibariyle; yaşanan hadiselerde ileri sürülen gerekçeler ne olursa olsun, burada siyasî emeller uğruna dinin ve kutsal değerlerin fütursuzca kullanıldığı; bu değerlerin, verilen siyasî kararlarda pek dikkate alınmadığı ve onlara neredeyse hiç itibar edilmediği gerçeğiyle karşı karşıyayız.

Kaynakça

- Belâzurî, Ahmed b. Yahya (279/892), *Kitâbu Cümel min Ensâbi'l-Eşraf*, 1-13, tahk.: Suheyl Zekkâr ve Riyâz Zirikî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Bozkurt, Nahide, "Mansûr", *DİA*, İstanbul 2003, c. 28, ss. 5-6.
- Cehşiyarî, Muhammed b. Abdûs (331/942), *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, tahk.: A. İsmail es-Savî, Matbaatu Abdülhamid Ahmed Hanefî, Mısır 1938.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd (282/895), *el-Ahbârü't-Tivâl*, tahk.: A. Amir, Vezâretü's-Sekâfe, İskenderiye 1959.
- Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, İstanbul 2000, c. 21, ss.130-134.
- Demirci, Mustafa, "Emevîlerden Abbâsîlere Geçiş Sürecinin Bir Tanığı: Abdullah İbnü'l-Mukaffâ ve Risâletü's-Sahâbesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2005, sayı: 21, ss. 117-148.
- Ezdî, Ebu Zekerîya Yezid b. Muhammed (334/945), *Târîhu'l-Mevsil*, tahk.: Ali Habibe, Lecnetü İhyâ't-Türâsî'l-İslâmî, Kahire 1967.
- Fığlalı, Ethem Ruhî, "Abdullah b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, c. 1, s. 81-83.
- Halîfe b. Hayyât el-Asferî (240/854), *Târîhu Halîfe Bin Hayyât*, tahk.: E. Ziya el-Umerî, Dâru Taybe, 2. bs., Riyad 1985.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî (314/926), *el-Fütûh*, 1-8 (1-4), tahk.: Ali Şirî, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1991.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 1-80, tahk.: Ömer el-Amrâvî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1997.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn b. Ahmed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, 1-8, tahk.: İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1-21, tahk.: A. A. et-Türkî, Dâru Hicr, İmbabe 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1-2, tahk.: Ali Şirî, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 1-19, tahk.: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, 1-11, tahk.: Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (386/996), *el-Fihrist*, tahk.: Rıza-Teceddüd, Tahran 1971.
- İbnü't-Tiktakâ, Muhammed b. Ali (709/1309), *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

- Kummî/Nevbahtî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'ârî (301/913) / Ebû Muhammed Hasan b. Musa (300/912), *Şii Fırkalar (Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku's-Şiâ)*, çev.: Hasan Onat, vd., Ankara Okulu yay., Ankara 2004.
- Lassner, Jacob, "Did the Caliph Abu Ja'fer al-Mansur Murder his Uncle Abdullah b. Ali and Other Problems with in the Ruling House of the Abbasids", *Studies in Memory of Gaston Wiet*, edit.: M. Rosen-Ayalon, The Hebrew U. M. Press, Jerusalem 1977, ss. 69-99.
- , *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton University Press, New Jersey 1980.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir (355/966), *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh*, 1-6, tahk.: M.CL. Huart, Paris 1899.
- Marshall, A. - Robinson, C. F., "The safe-conduct for the Abbasid 'Abd Allâh b. 'Alî (d. 764). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 2007, c. 70, sayı: 2, ss. 247-281.
- Merzûbanî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmran (384/994), *Nuru'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes*, ihtisar: Ebû'l-Mehasin Yusuf b. Ahmed el-Yağmurî (673/1274), tahk.: Rurdolf Sellheim, Wiesbaden 1964.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin (346/957), *Mürücü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, 1-2, Dârü'l-Kitâbi'l-Alemî, 2. bs., Beyrut 1990.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (421/1030), *Tecâribu'l-Ümem*, 1-7, tahk.: S. K. Hasan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Safedî, Selâhuddin Halil b. Aybek (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 1-29, tahk.: Ahmed el-Arnâvut - Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 1-11, tahk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Meârif, 2. bs., Kahire 1969.
- Veşemî, Salih Süleyman, *Ebû Müslim el-Horasanî*, Menşuratü'n-Nâdî, Beride 1400.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer (284/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1-3, tahk.: M. T. Houtsma, Matbaatu Brill, Leiden 1883.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (748/1374), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1-25, tahk.: Ş. el-Arnâvûd, vd., Müessesetü'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1982.
- , *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, tahk.: Ö. A. Tedmûrî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- Zettersteen, K.V., "Abdullah b. Ali" *İA*, c. 1, ss. 30-31.
- , "Mansur" *İA*, c. 7, ss. 295-296.
- Zorlu, Cem, *Abbâsilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- , "Abbâsî Devleti'ne Karşı İlk Silahlı Hareketler", *Marife*, Konya 2001, yıl: 1, sayı: 1, ss. 95-127.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh (236/850), *Kitâbu Nesebi Kureys*, tahk.: E. Levi Provençal, Dârü'l-Meârif, 3. bs., Kahire 1982.

İSLÂM HUKUKUNDA ARABULUCULUK

Yusuf ŞEN*

Özet

Uyuşmazlıkların çözümü her hukuk sistemi tarafından yerine getirilmesi gereken en önemli konudur. Aralarında anlaşmazlık yaşayan insanlar, sorunlarını, arabuluculuk, tahkim, sulh ve mahkeme yoluyla çözüme kavuşturmaktadır. Bu makalede uyuşmazlık çözüm yöntemlerinden biri olan arabuluculuğa dikkat çekilmiştir. Arabuluculukla ilgili kavram analizi yapılmış, ayrıca sulh ile diğer uyuşmazlık çözüm yöntemleri karşılaştırılmıştır. İslâm hukukunda Arabuluculuğun temellendirilmesi olarak Kur'an'da ve Hz. Peygamberin uygulamalarında arabuluculuk üzerinde durulmuş, Arabuluculuğun işleyiş süreci ve Arabuluculuğun günümüzde uygulanışı ele alınarak, Arabulucuda bulunması gereken şartlar açıklanmıştır. Makale, kanaat ve değerlendirmelerin yer aldığı sonuç kısmıyla bitirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arabuluculuk, Sulh, Tahkim, Mahkeme, Uyuşmazlık çözümü.

Abstract

Mediation in Islamic Jurisprudence

The conflict resolution is the most fundamental matter that is all legal systems must carry out. People who have problems between themselves find solutions to their issues through the reconciliation, the mediation, the peace/sulh, the arbitration/consolidation and the court of law. In this paper mediation is pointed out as one of the methods of the conflict resolution. Concept analysis regarding to the mediation is being made and also the comparison between "sulh/peace" and other conflict resolution methods are being done. In order to provide adequate ground for the mediation, the Quran and the prophet's practices are examined. Moreover, the application of the mediation in the contemporary world is discussed. The process of the mediation and the qualifications that are asked from the mediator are explained. The paper is ended at the conclusion part with the thoughts and the considerations.

Keywords: Mediation, Peace/sulh, Arbitration/consolidation, Court of law, Conflict resolution.

1. Giriş

Sosyal bir varlık olan insanın tek başına yaşaması mümkün değildir. İnsan kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için mutlaka bir başkasının varlığına muhtaçtır. Kendi ihtiyaçlarını karşılayıp hayatını sürdürürken diğer insanlarla ihtilaf etmesi, uyuşmazlık yaşaması insanın fitratında olan tabii bir durumdur.¹

* Yrd. Doç. Dr., Bayburt Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Buhârî, *es-Sahîh*, Enbiyâ 19; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, Fedâilü's-sahabe 199; Ahmed b. Hanbel,

Allah insanları yaratırken her birini farklı kabiliyet ve farklı özelliklerle bezeyip yeryüzüne göndermiştir. İnsanların farklı istek ve çıkarları zaman zaman birbirleriyle çatışmış, bunun sonucu olarak bir takım ihtilaflar ve anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır.

Sosyal bir çevrede yaşaması fitrî olan insanların aralarındaki farklı görüş ve ihtilafların çözüme kavuşturulması, aynı zamanda toplumsal gelişmenin en temel dinamiklerinden biridir. Çünkü farklılıklar insanların her alanda tekâmül etmesine yardımcı unsurlardır. Bunun rahmete dönüşüp toplum yararına olması, ancak ihtilaf ve uyuşmazlıkların İslâm'ın genel amaçlarına uygun olarak çözülmesiyle mümkündür.²

Üzerinde duracağımız konu, kul haklarını ilgilendiren, uyuşmazlıkların sona erdirilmesindeki ilk aşama olan süreçtir. Şüphesiz iki taraf arasında meydana gelen sorunların hukuki bağlamda son mercii mahkemelerdir. Ancak mahkeme aşamasına gelmeden toplumda sulh ve sükûnu sağlamak, Hz. Peygamber'in ifadesiyle toplumu bir vücudun organları haline getirmek, insanların memnun olacağı ve sonuçta uyuşmazlıkların karşılıklı rızaya dayanarak çözülmesi mutlu bir toplum olmada önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Huzurlu insanlardan teşekkül eden bir toplumu meydana getirmek, yargı aşamasına gelmeden ihtilaf ve uyuşmazlıkların çözülmesine büyük katkı sağlayacağına kuşku yoktur. Mahkeme aşaması da dâhil olmak üzere, uyuşmazlık çözümünde birçok yollar bulunmaktadır. Bunlardan biri de arabuluculuk müessesesidir. Bu makalede arabuluculuğun İslâm hukukunda temellendirilmesi ve işleyişi üzerinde durulacaktır. Bunun yanında farklı uygulama örnekleriyle arabuluculuk müessesesine dikkat çekilecektir.

2. Kavramsal Çerçeve

Konunun bütün yönleriyle değerlendirilebilmesi için kavramsal çerçevesinin ortaya konulması gerekmektedir. Çalışmamızla ilgili olarak sulh, tahkim muhâkeme ve teklif edeceğimiz arabuluculuk kavramlarına yer vermenin isabetli olacağını düşünüyoruz.

2.1. Sulh

Kelime olarak, s-l-h kökünden türeyen, uzlaşma ve barış anlamlarına gelen

el-Müsned, c. 2, s. 260, 391.

2 Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, Nesil Yay., İstanbul 1992, c. 3, s. 467.

sulh,³ fesadın zıddıdır. İslâm Hukuku literatüründe ise; her iki taraf arasında meydana gelen ihtilaf ve nizaları, karşılıklı rıza ile ortadan kaldırmak için, tarafların yaptığı anlaşma akdi⁴ olarak ifade edilir. Sulh kavramı ile ilgili yapılan tariflerin ortak yönü, taraflar arasındaki ihtilaf mevzuunun ortadan kaldırılmasıdır.⁵ Sulhde davayı açma ve bir bedel karşılığında sulh olma, muhtemel bir ihtilafın önüne geçme söz konusudur.⁶

Kitabü's-sulh bölümü, fıkıh kitaplarında *Kitabü's-şehâde*, *Bâbü'd-da'va*, *İkrar* bölümlerinden sonra gelir ve konu müstakil olarak işlenir.⁷ Sulh konusu, *Musâlahâ*, *muâhade* gibi kavramlarla, İslâm devletinin diğer devletlerle yaptığı sulh anlamındaki anlaşmalar siyer bölümlerinde, eşler arasındaki anlaşmazlıklarla ilgili sulh nikâh bölümlerinde, devam eden bir davada tarafların sulh olmaları edebü'l-kâdî, cinâyet ve kısas bölümlerinde, malî konularla ilgili ihtilaf lar sulh bölümünde, ferâizle ilgili olanlar ise tehâruc alt başlığında, *Mecelle'de*⁸

-
- 3 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 513.
- 4 Muvaffakuddîn Ibn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, Beyrut 1972; c. 5, s. 2; Heyet, *el-Fetevayi Hindiyeye* Bulak 1310, c. 4, s. 228; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-imam eş-şâfiî ve hüve şerhu muhtasari'l-müzenî*, tahk.: Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Şeyh Adil Ahmed Abdul Meccut, Daru'l Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994, c. 6, s. 370; *Mecelle*, Md. 1531.
- 5 Davud Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, Taştan Matbaacılık, İstanbul 1993, s. 13. Örnek olarak bk. *Şer'îye Sicilleri*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1989, c. 2, s. 237.
- 6 *Türk Hukuk Lügati*, s. 305.
Örnek bir uzlaştırma kararı: "İstanbul'da Kilise Camii Mahallesinde vefat eden gayri müslim olan Marule'den intikal eden ev miras yoluyla öz oğlu Toma'ya ve diğer oğlu Yâni'ye kalmıştır. Ancak Toma'nın müslüman olan oğlu Mustafa ile Yâni'nin oğulları Manul ve Düka arasında çıkan anlaşmazlıkla ilgili olarak müslüman olan Mustafa şer'î yargı meclisinde şu açıklamalarda bulunmuştur: Babam vefat ettiğinde mezkûr yarım hissesi ben Müslüman olmadan önce bana intikal etmiştir. Bu sebeple adı geçen iki şahısla dava ve çekişme içindeydim. Şu anda aramıza *muslihûn/uzlaştırıcılar* girerek 800 geçerli nakit akçe karşılığında bizi sulh yapmak istediler. Ben de söz konusu bu sulh akdini kabul ettim ve sulh bedeli olan 800 akçelik meblağı tam olarak teslim aldım. Bu konuyla ilgili bütün davalardan davalılar Manul ve Düka'nın zimmelerini umumî bir ibrâ ile ibrâ ettim. Bu günden sonra, hiçbir şekilde asaleten ve vekâleten bir dava açılırsa, değerli hâkimler katında kabul edilmesin. Davacının bu ikrarını davalılar Manul ve Düka sözlü olarak aynı mecliste tasdik edince, durum olduğu gibi talep üzerine sicile kaydedildi." *Şer'îye Sicilleri*, c. 2, s. 237.
- 7 Örnek olarak bk. Muhammed b. Ahmed, Ebî Sehl Şemsuddîn es-Serahsî, *el-Mebsût*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, c. 20, s. 133; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzi, *el-Mühezzeb fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, tahk.: Adil Ahmed Meccûd, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, c. 2, s. 223; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Ibn Hazm, *el-Muhalla*, tahk.: Muhammed Münîr, İdaratü't-Tiba'atü'l-Müniriyye, Mısır 1352, c. 8, s.160.
- 8 *Mecelle*, Md. 1531-1571.

ise *ibra* konusuyla beraber ele alınmaktadır.⁹

2.2. Tahkîm

Tef'îl babından bir masdar olan tahkim, hakem tayin ederek hüküm vermesini istemek, anlamına gelir. İslâm hukuku literatüründe ise, "İhtilaf ve uyuşmazlığa düşen tarafların, ihtilaflarını çözmek için kendi rızaları ile üçüncü kişi ya da kişileri hakem tayin etmeleri ve bu konuda yaptıkları sözleşmedir.¹⁰ Hakem ve tahkimle ilgili kelimeler Kur'an'da ve hadislerde geçmektedir.¹¹

İslâm öncesi dönemde yaygın olarak kullanılan tahkim çözüm yolu, İslâm sonrası da meşru kılınmış, hâkimde aranan şartların hakemde de olması gerektiği, İslâm hukukçuları tarafından belirtilmiştir.¹²

Tahkimin uygulandığı alanlar sulhda olduğu gibi kul haklarının geçerli olduğu alanlardır. Tahkim bir çeşit sulh olduğundan, sulhun geçerli olmadığı durumlarda tahkim de geçerli değildir. Allah ve kul haklarının birlikte bulunduğu zina iftirası cezası gibi durumlarda tahkimin uygulanması tartışmalı bir konudur.¹³

Tahkim ile yargı arasında farklar bulunmaktadır: Hâkim görevlendirildiği yerde gelen tüm davalara bakarken, hakem sadece hakem olduğu taraflar arasında hakemlik yapabilir. Hakemin görevini yerine getirebilmesi için tarafların rızası gerekir. Ayrıca görev yeri, verilen kararın etkisi, ispat delillerinin kullanılması bakımından da farklar vardır.¹⁴

9 Daha geniş bilgi için bk. Nezih Hammad, *Akdü's-sulh fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1996; Mahmûd Mahcûb Abdunnûr, *es-Sulh ve eseruh fi inhâi'l-husûme fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, Beyrut 1987; Fahrettin Atar, "Sulh", *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, ss. 481-485; Ahmet Yaman, "Sulh" *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, ss. 485-489; Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, s. 17.

10 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istilahatı Fıkhıyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1986, c. 8, s. 250; Örnek için bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1991, c.2, s. 923; Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yay., İstanbul 1990, s. 406,420.

11 Mâide, 5/43; Nisâ, 4/65; Buharî, *es-Sahîh*, Enbiya 40, 54; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, Akdiye 20, 21. Ayrıca diğer hadisler için bk. Wensinck, *el-Mu'cemül-müfehres li'l-elfâzi'l-hadîsi'n-nebeviyyi*, Çağrı Yay., İstanbul 1988, c.1, ss.489-491.

12 Alâuddîn Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halil Tarablûsî, *Muînu'l-hükkâm fi mâ yeteraddedu beynel-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Mısır 1973, s.27; Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mavsîlî, *Kitâbu'l-ihtiyar li ta'lîli'l-muhtar*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, c. 2, s.111.

13 Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî, *Hâşiyetü'r-ravzı'l-mürbi'*, Beyrut 1983, c.7, s.521.

14 Detay için bk. Mustafa Ahmed, ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 1967, c.1, s. 555. Daha geniş bilgi için bk. Kahtân, Abdurrahman ed-Dûrî, *Akdü't-tahkîm fi'l-*

Bu bağlamda hakemler icra ettiği görevler bakımından, ıslah görevi olan arabulucu ile resmî görevi olan kadı arasında bir konumda bulunmaktadır.¹⁵ Ancak tarafların istemesi halinde hakemler arabulucu olarak¹⁶ ihtilaf ve uyuşmazlıkları çözüme kavuşturarak sulh aşamasına geçebilirler.¹⁷ Bu durumda sulh tarafların yaptığı bir akit olmakla birlikte tahkim kazaî bir hüküm olarak ortaya çıkmaktadır.

2.3. Muhâkeme

Muhâkeme, tarafların aralarındaki ihtilafın veya müddeâbih'in çözümü noktasında ispat delillerine dayanarak adaletli olarak hâkimin karar vermesidir.¹⁸

Muhâkemenin tarihi seyrine bakıldığında gelişme içerisinde olduğu görülecektir. İslâm'ın ilk devirlerinde yargılama tahkim usulüne yakın basit ve sadeydi. Davacı iddia ve delilleriyle birlikte kadının huzuruna gelir O'na arz ederdi. Kadı da bu delillere göre hüküm verirdi. Kısas, had gibi ceza davalarına halife ve valiler bakarken, daha sonra ceza ve hukuk davalarına kadılar bakmaya başlamıştır.

Mahkemeler ilk devirlerde kadılarla anılır olmuş, kazâ ile ilgili terimler yerini hâkime bırakmıştır. Mahkemeler zamanla görevlerinin bir kısmını *mezâlim*, *şurta*, *hisbe* gibi kurumlara devretmiştir.¹⁹

Taraflar arasındaki davalar önceleri tek hâkimli ve tek dereceli mahkemelerde çözüme kavuşturulmuştur. Tarihi süreç içerisinde çok hâkimli mahkemelerde de görülmeye başlanmıştır.

Osmanlılarda ise muhâkeme usulü diğer İslâm devletlerine göre daha da gelişmiş durumdaydı. Osmanlı muhâkeme sistemi hem şer'î hem de örfî huku-

fıkhî'l-İslâmî ve'l-kânûnî'l-vaz'î, Bağdat 1985; Mustafa Yıldırım, "Tahkim" *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 411-413; Hüseyin Çeliker, "İslâm Hukukunda Tahkim", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2005, c. 41, sayı:1, ss.17-46.

15 Ahmet Akgündüz, "Hakem" *DİA*, İstanbul 1997, c.15, s.172.

16 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2007, c. 2, s. 240; Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul ts.; c.3, ss.146-148.

17 Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.5, s.117.

18 Muhakeme usulü için bk. Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1986, s.79; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 2, s. 928.

19 Fahrettin Atar, "Mahkeme", *DİA*, İstanbul 2003, c. 27, s. 338,340.

ku uygulamaktaydı. Bu durum diğer İslâm devletlerinde mezalim şurta gibi yargı kurumlarının sebep olabileceği karışıklıkları önlemiştir.²⁰

Muhâkeme aşamasında yargılamanın alenî yapıldığını gözlemleyen *şuhûdül-hâl*, sanıkların mahkemeye getirilmesinde görevli *muhzırlar* kadıya yardımcı olarak görev yapmaktaydı.²¹ Osmanlı muhâkeme sisteminde kadıya yardımcı unsurlar arasında, tarafların anlaşmayla sonuca varmalarında önemli rolü bulunan ve yaygın olarak görev yapan ancak ismi pek zikredilmeyen arabulucular *muslihûn* da bulunmaktadır. Müftüler de dînî-hukukî konularda dolaylı olarak mahkemeye yardımcı olmuş, arabulucu rolünde bulunmuşlardır.²²

2.4. Arabuluculuk

Arabuluculuk (*ıslah, ıslah-ı zati'l-beyn*), taraflar arasındaki uyuşmazlıkların kendi istekleriyle²³ ve üçüncü kişi yardımıyla tavsiye ve telkinlerle²⁴ çözüme kavuşturulmasıdır. İslâm hukuku literatüründe üçüncü kişi olarak *muslih*²⁵ kavramıyla ifade edilen arabuluculuk, aynı zamanda mahkeme sürecinin başlangıcında olan ve tarafların memnuniyeti esasına dayanan bir uyuşmazlık çözüm yoludur.²⁶ Hâkimin vereceği karar, her zaman *davacı* (müddeî) ve *davalı* (müddeâ aleyhi)yi memnun etmeyebilir. Bu nedenle hâkim tarafları arabulucuya veya sulh olmaya yönlendirebilir.²⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in uygulamalarında bu tür örnekleri görmek mümkündür.²⁸

Sulh, tahkim, muhâkeme ve arabuluculuk kavramları arasında bulunan farklılıkları şu şekilde izah etmek mümkündür: Uzlaşmazlık konularının yargıya/mahkemeye intikal etmesi durumunda son kararı hâkim verir. Tahkimde ise kararı hakem verir. Tarafların hakeme yetki vermeleri

20 M. Akif Aydın, "Mahkeme", *DİA*, İstanbul 2003, c. 27, ss. 342-344.

21 Kadıya yardımcı diğer memurlar için bk., Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991, ss.122-149.

22 M. Akif Aydın, "Mahkeme", *DİA*, c. 27, s. 343.

23 *Türk Hukuk Lügati*, Maarif Matbaası, Ankara 1944, s. 305.

24 Süha Tanrıver, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları", ss. 165-166; Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992, s. 34.

25 Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn el-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, Dâru'l-Cil, Beyrut ty. c. 1, s. 110.

26 Hayreddin Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, (Hz Peygamber ve Aile Hayatı İçinde), İlmî Neşriyat, İstanbul 1989, s. 142.

27 Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s.193; Bilmen, *Fıkhiyye Kamusu*, c. 8, s. 228.

28 Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Sulh 1, 5; İbn el-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, c. 1, s. 107.

durumunda verilen karar bağlayıcıdır. Arabuluculukta kararı taraflar verir. Arabulucu, tarafların arasını bularak onları ortak noktaya getirmeye çalışır.

Ayrıca yargılama aşaması değerlendirildiğinde mahkemede belirlenmiş şekli bir süreç vardır. Tarafların belirli bir yerde yani mahkemede hâkimin huzurunda olması gerekir. Tahkimde bu süreç mahkemeye göre daha azdır. Arabuluculukta ise çok daha azdır. Mahkemeden, tahkime ve arabuluculuğa çoktan aza doğru şekli süreç devam eder. En az şekli süreç arabuluculukta mevcuttur. Çünkü taraflar mahkeme dışında herhangi bir yerde arabulucu aracılığıyla uyuşmazlıklarını görüşüp karara varabilirler.

Diğer taraftan Mahkemeye ulaşan davalarda ispat vasıtalarına göre karar verilir. İslâm muhâkeme hukukunda yemin, şahitlik, yeminden nükûl, karfne vb. ispat vasıtası olarak kullanılır.²⁹ Tahkimde ise ispat vasıtaları biraz daha yumuşatılarak değerlendirilir. Arabuluculukta ise hiç kullanılmaz. Arabuluculukta aslolan tarafların bizzat kendilerinin niza konusunu çözüp anlaşmalarıdır. Arabuluculukta tarafların anlaşması daha çok gönüllülük ve fedâkârlık³⁰ esasına göre işler. Zaten taraflar isterlerse arabulucuyu kendilerine sorunun çözülmesi noktasında yardım etmek için tayin ederler.

Tahkim, arabuluculuk ve sulh akdinin uyuşmazlık çözüm yolu olarak kullanıldığı alanlar kul haklarının geçerli olduğu durumlardır.³¹ İslâm ceza hukukunda kul haklarını ilgilendiren, kısas ve diyet gerektiren hallerde af veya bir bedelle sulh olmak da câiz görülmüştür.³²

İslâm muhâkeme hukukunda, yargılamada diğer bir ifadeyle mahkemede taraflar haklarını savunurken hâkim olayın keşfini gerekli görmesi halinde keşif yapabilir. Hâkim bilirkişi olan ehl-i hibreden yardım alabilir. Ehl-i hibre, hâkimin karar vermesinde etkili olabilmektedir. Tahkimde keşif daha dar kapsamda olmaktadır ve sınırlıdır. Arabuluculukta ise daha çok vakıalar tespit edilmekte keşif zorunlu olmamakta ve hatta keşif yapılmamaktadır.

29 Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 195.

30 Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, s. 142.

31 Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593; Mavsîlî, *Kitâbu'l-ihitiyar*, c. 2, s. 111.

32 Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Karafî, *ez-Zehira*, tahk.: Muhammed Hacı, Daru'l- Garbi'l İslâmî, Beyrut 1994, c. 5, ss. 336-344; Abdulkadir Avdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi'l-islâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'i*, Dârü'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut t.y. c. 2, s. 158; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1996, s. 124; Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, s. 145.

Mahkeme sürecinde önemli olan hakların zayi olmaması, kısa sürede hakların yerini bulması, her hak sahibinin yok olan hakkına kavuşmasıdır. Bu süreçte hak ararken hak kaybına uğramadan sonuca varılması yargılamanın amaçlarından biridir. Uyuşmazlıkların çözüm sürecine baktığımızda yargı yolunun tahkim ve arabuluculuğa göre daha zaman alıcı ve masraflı olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü hem mahkeme aşamasına gelinceye kadar hem de mahkeme sürecinde zaman ve ekonomik olarak daha fazla gayret sarfedildiği bilinen bir gerçektir. Tahkimde ise daha az masraf ve zaman kaybı olmaktadır. Çünkü daha az şekli süreç ve işleyiş mevcuttur. Arabuluculukta ise çözüm taraflara ve arabulucunun performansına bağlı olmakla birlikte süreç daha hızlı ve daha az meşakkatli olmaktadır.

Mahkeme süreci kamuya açık olurken tahkimde ve özellikle karı koca anlaşmazlıklarında aile meclislerine açık olmaktadır.³³ Arabuluculukta ise süreç tamamen taraflar arasında kalmakta ve gizli olmaktadır. Arabuluculuktan mahkemeye kadar, özelden genele doğru bir metot izlenmekte, her iki taraf açısından sonuçtan memnuniyet azalabilmektedir.

Arabuluculuğun temel işlevine baktığımızda da mahkeme ve tahkimden ayrıldığı görülmektedir. Çünkü arabulucu hakem ve hâkimden farklı olarak tarafları bağlayıcı karar verememektedir. Ancak uyuşmazlık yaşayan taraflara karşılıklı olarak anlaşmaya varmalarına yardımcı³⁴ ve sulhun ön aşamalarından biri olmaktadır.

3. Sulh Akdinin Ön Aşaması Olarak Arabuluculuk

Anlaşmazlıkların sona erdirilmesinde taraflar arasında bir akit olan sulhun,³⁵ in'ikadi için unsurları olan *icab ve kabulün*, akdi yapan *tarafların/âkidân*, *sulh bedelinin/musâlehun aleyh* ve *sulh mahallinin/musâlehunanh*³⁶ bulunması gerekir. Diğer anlaşmazlık çözüm yöntemlerinde bu özelliği görmemekteyiz. Sulh bir sonuç olarak akdin gerçekleşmesi ve çözümün ortaya çıkmasıdır. Sulh akdinin ön aşaması olan arabuluculuk sulha ulaşmaya itici güç durumundadır. Sulh

33 Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sebîhi'l-cedîd*, c.1, s. 555.

34 Mustafa Serdar Özbek, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Genel Bir Bakış", Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, İstanbul 2004, sayı:1, ss.261-292.

35 Serahsî, *Mebcut*, c. 2, s. 133; Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, İttifak Holding Yay., Konya 1999, s. 215.

36 Mecelle, Md. 1842, Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sebîhi'l-cedîd*, c.1, s. 554.

olan taraflar, akitlerini yazılı³⁷ ve sulh bedeli vererek yaparken arabuluculukta bunu yapmaları söz konusu değildir. Arabuluculuk sulha göre daha esnek olmaktadır. Arabuluculuk bir akit olmaması, yazılı bir belgeye dönüştürülmesi ve sulh bedelinin bulunmaması yönleriyle sulhdan farklıdır. Sulh bir şemsiye kavram olarak arabuluculuğu kapsarken diğer farklı özellikleriyle arabuluculuktan ayrılır.

Arabuluculuk, sulh kavramı ve içeriği düşünüldüğünde, gerçekleştirmek istediği amaçlar açısından genişletici ve kolaylaştırıcı bir süreçtir.

İslâm hukukunda sulhun gerçekleşebilmesi için davanın açılmış olması gerekirken,³⁸ arabuluculuk dava açıldıktan sonra veya açılmadan önce olabilmektedir.

Ayrıca sulh akdi, akitlerin hangisine benziyorsa o akdin hükmünü alması yönüyle farklılık arz eder. Menfaat üzerine yapılan sulh kira akdi hükmünde, malla yapılan sulhlar bey' akdi hükmünde değerlendirilir.³⁹

Sulh araçları olan arabulucuların, uyuşmazlıkları çözmesi, Hz. Peygamberin uygulamalarında olduğu gibi önemli bir süreçtir. Hz. Peygamber, uygulamalarıyla, toplum içerisinde itibarlı ve etkili kişilere uyuşmazlıkların nasıl çözümleneceği konusunda en güzel örnek olmuştur. Bu çözüm yolu yanında sulh, yargıya başvurma, tahkim ve bir kuruluş olarak Hisbe Teşkilâtı,⁴⁰ Mezâlîm Mahkemeleri,⁴¹ Sâhibü'ş-Şurta,⁴² Kâdî'l-Asker⁴³ de mahkemelere yardımcı ola-

37 Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, s. 33.

38 Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, s. 14.

39 Serahsî, *Mebcut*, c. 20, s. 14.

40 Hisbe Teşkilâtı, İslâm hukukuna göre iyiliği emir, kötülükten yasaklamak üzere kurulan bir teşkilattir. Burada görevli olanlara *muhtesib* denir. Hz. Peygamber zamanında bu görevi Hz. Ömer'in yürüttüğü bilinmektedir. Ayrıca hisbe teşkilâtı taraflardan birinin haksızlık yapması ve hakkı teslim etmemekte direnmesi durumunda hisbe görevlileri duruma müdahale eder hak sahibinin hakkını vermeye çalışır anlaşmazlıkları çözerdi. Günümüzde özellikle işçi ve işveren arasındaki anlaşmazlıkların sürüncemede kalmaması ve amme menfaatini gözetme açısından hisbe teşkilâtı gibi tarafsız bir kuruluşun olmasının önemi büyüktür. Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, c.1, ss. 406-407. Geniş bilgi için bk. Abdurrahman b. Nasr Şeyzerî, *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı*, haz.: Abdullah Tunca, Ma'rifet Yay., İstanbul 1993, ss.15-38.

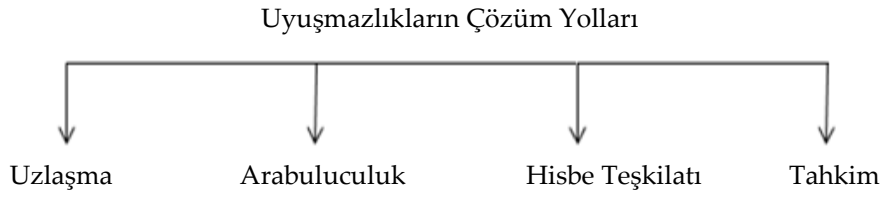
41 Halk Divânı ve Mezâlîm Divanı gibi isimler verilen, normal yargının dışında idarecilerin yaptığı haksızlıklara karşı açılan davaların görüşüldüğü özel mahkemelerdir. Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, ss. 167-174; Şafak, *Hukuk Terimleri*, ss. 331-332.

42 Sâhibü'l-Şurta, muhakeme aşamasında hâkimlere yardım etme, hüküm verme ve tahkikat yapma gibi görevleri vardır.

43 Kâdî'l-Asker, İslâm devletinde ordu mensuplarını ilgilendiren davalara bakma yetkisi olan

rak, İslâm hukukçuları tarafından ifade edilmiştir.⁴⁴ Söz konusu kuruluşların amacı, tarafların ihtilaflarını ortadan kaldırmak, her hak sahibine hakkını vermek, sulha kavuşturmadır. Arabuluculuk, bütün bu süreçlerin başlangıcı olarak tezahür eder.

Uyuşmazlık çözüm yollarının sonucu olan sulh vasıtalarını aşağıdaki şekilde şematize edebiliriz.



Bunlar arasında Sulhun ön aşaması olan arabuluculuk kendi içinde işleyişi olan, yargıya yardımcı olmasıyla İslâm muhâkeme hukukunda değerlendirilen uyuşmazlık çözüm yollarından biridir. Ancak arabuluculuğun yargı görevini icra etme ve taraflar istemediği sürece bağlayıcı olma özelliği bulunmamaktadır.

4. İslâm Hukukunda Arabuluculuk

4.1. Hukukî Dayanağı

Arabuluculuk; farklı kavramlarla, İslâm hukukunun kaynakları olan Kur'an, Sünnet ve Sahabe uygulamalarıyla meşru kılınmıştır.

4.1.1. Kur'an'da

Kur'anî bir kavram olan *Sulh* bir akit olarak anlaşmazlıkların sona erdirilmesinde bir sonuçsa, arabuluculuk da bu sürece yardım eden ön aşamadır.

İnsanların arasının düzeltilmesi, toplumda barış ve huzurun sağlanması, "kardeşlerinizin arasını düzeltin" *islâhu zâti'l-beyn* İslâm hukukunun amaçları açısından hassasiyetle üzerinde durduğu bir konudur. Çünkü ayrılığa düşmek ve ihtilafları çözüme kavuşturup toplumda birliği sağlamak, Kur'an'ın âmir hükmüdür.⁴⁵

mahkemelerdir.

44 Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, c. 1, ss. 404-408; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 167.

45 Hucurât, 49/9, 10; Âl-i İmran, 3/103.

İhtilafî konuların her iki tarafın memnun olacağı şekilde sonuçlandırılması ve ayrılıkların bertaraf edilmesi hem taraflar ve hem de yaşanan toplum için önemlidir. *İfsâdü zâti'l-beyn*⁴⁶ yani insanların arasını açmak, düşmanlıklar, ayrılıklar yasaklanmıştır. “Parçalanıp ayrılmayın” âmir hükmü ile anlatılmak istenen insanların gelişmesine medar olacak farklılıklar değil, müslüman toplumu fesada götürecek ayrılıklar kastedilmiştir.⁴⁷ Kur’an’a ve Sünnete aykırı olan ihtilaflar ve hak kayıpları toplumda birliği zedeleyen en önemli unsurlardır. Şüphesiz dünya ve ahiret maslahatları Kur’an’a ve Sünnete sarılmakla mümkündür.⁴⁸

Arabuluculuk temelde Kur’ânî olmakla birlikte, hem ahlâkî ve hem de hukûkî bir terimdir. Hukûkî olması uyuşmazlıklarda çözüm sürecinin bir parçası olması ve yargıya yardım etmesinden kaynaklanır. İnsanların çekişmelerinin çözümle sonlanması, aralarının yapılmasından geçmektedir. Bunun yolunu Allah Kur’an’da şöyle ifade eder: “Allah’a ve O’nun Resûlü’ne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin. Sonra korku ile zaafa düşersiniz, kuvvetiniz (devletiniz) elden gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah, sabredenlerle beraberdir.”⁴⁹ Kur’an’da *Çekişme/Tenâzu* kavramları bağlamında, “Birbirinizle çekişmeyiniz” ifadesiyle toplum birliğini sağlayan insanların kendi aralarında herhangi bir sebeple çekişmemeleri, nizalaşmamaları emredilmiştir. Nizalaşma durumunda Allah ve Resûlüne, Kur’an ve Sünnete göre hareket edilmesinin önemi vurgulanmıştır. Arabuluculuk, çekişmenin vukuu durumunda “Birbirinizle çekişmeyiniz” emrinin gerçekleşmesine yardım etmekte ve anlaşmazlığın olumlu sonuçlanmasını sağlamaktadır. Konuyla ilgili olarak aşağıdaki ayetleri de sıralayabiliriz.

1. “Eğer karı ile kocanın aralarının açılmasından endişeye düşerseniz, o vakit kendilerine erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”⁵⁰

Bu ayette bahsedilen tahkim, esas itibarıyla bugünkü anlamıyla tahkim kavramını karşılamamaktadır. Zira burada tayini öngörülen hakemlerin vere-

46 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb 50.

47 Ebû Abdillâh Muhâmmed b. Ahmed Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkam’il Kur’an*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin, Müessesetür-Risale, Beyrut 2006, c. 5, s. 241.

48 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkam’il Kur’an*, c. 5, s. 251.

49 Enfal, 8/46.

50 Nisâ, 4/35.

ceği kararlar bir kazıyye-i muhkeme olarak tarafları bağlayıcı nitelikte değildir.⁵¹ Bu özelliğiyle Kuran'da ifade edilen anlamıyla hakem, aslında birer arabulucudur. Bu ayet bağlayıcı olmamakla birlikte ihtiyari tahkime gidilebileceği yönünde açık bir hüküm olup, hâkimlik yetkisi bulunmayanların dahi karı koca arasındaki ihtilafta hakem olarak tayin edilebileceklerini belirtmiştir. Bu ayetten hareketle "hakemlerin" bağlayıcı olmayan kararlar verebileceğini ifade eden Kur'an "Akitler(in) gereğini yerine getiriniz."⁵² âmir hükmüyle "*ahde vefa*" ilkesini ifade etmiştir.

Yukardaki iki ayet birlikte değerlendirildiğinde, hakem tayinine karar veren kişilerin verilen hakem kararlarına da uyması gerektiği yönünde bir anlayış gelişmiş ve bu şekilde hakem müessesesi İslâm hukukunda somut olarak⁵³ uygulama alanı bulmuştur.⁵⁴ Kavramsal çerçevede ifade ettiğimiz gibi hakemlerin ilk aşamada arabuluculuk rolleri de bulunmaktadır.⁵⁵

Karı koca arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde hakem tayin edilen kişilerin tarafları tefrik etme ve birleştirme konularında ihtilaf bulunmaktadır.⁵⁶ Katâde, Zeyd İbn Eslem, Ebû Sevr ve Dâvud hakemlerin karı ve kocayı tefrik haklarının olmadığını ancak birleştirme haklarının olduğunu belirtir.⁵⁷ Çünkü tefrik, daha ileri aşama olan mahkemenin vereceği bir karardır. Buradaki hakemlerin rolü ağırlıklı olarak arabuluculuktur. İlk aşamada hakemler, uyuşmazlık çözüm sürecinin bir parçası olan arabuluculuğu gerçekleştirirler. Bu aşamada hakemler, ihtilaf konuları hangi taraftan ise, -karı ya da koca tarafından olabilir- o tarafa telkinde bulunabilir. Anlaşmazlık kadın tarafından ise "Kocasına saygılı olması, Allah'tan korkması ve güzel konuşması" istenir. Koca tarafından ise, "hanımına iyi davranması, eziyet etmemesi, nafakasını vermesi" vb. istenir.⁵⁸ Hakemler birer arabulucu olarak taraflara yaklaşır ve onları bir

51 Akgündüz, "Hakem" *DİA*, c.15, s.172.

52 Mâide, 5/1.

53 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkam'il Kur'an*, c. 6, s. 297.

54 Ayça Bozan, *İslâm Hukukunda Tahkim Müessesesi*, Ekim 2008, http://www.musiad.org.tr/img/yayinlarraporlar/cerceve_dergisi_48_20.

55 Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. 2, ss. 240-241.

56 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, Dâru'l-marife, Beyrut 1997, c.3, s.140.

57 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, Müessesetü Kurtuba, tahk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed, c. 4, s.31.

58 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1968, c. 13, ss. 383-385.

araya getirmeye çalışır. Ancak taraflar isterlerse kendileri için hakem kararlarını bağlayıcı hale getirme haklarına sahiptir. ⁵⁹

2. “Eğer müminlerden iki zümre birbiriyle savaşırlarsa aralarını bulup barıştırın. Şayet onlardan biri diğerine karşı hâlâ tecavüz ediyorsa siz, o tecavüz edenle, Allah’ın emrine dönünceye kadar savaşın. Sonunda eğer Allah’ın emrine dönerse artık adaletle aralarını bulup barıştırın. Her işinizde adaletle hareket edin. Allah şüphesiz adil olanları sever. Müminler ancak kardeşlerdir. O halde kardeşlerinizin arasını bulup barıştırın.”⁶⁰

Bu ayette kişi ya da tarafların aralarını bulmak, “adaletle aralarını bulmak”, “kardeşlerin aralarını bulmak” şeklinde ifâde edilmiş ve bunun gerçekleştirilmesi, adalet anlamına gelen *kıst* kavramına bağlanmıştır. Allah savaşan iki grup arasında önce sulhu, aralarının bulunmasını emretmiş buna rağmen taraflardan biri hâlâ aşırı gitmeye devam ediyorsa sulh yapılamayacağını belirtmiştir. Böyle bir durumda sulh yapılması bir tarafın zulme uğraması mazlum durumuna düşmesi demektir.⁶¹

3. “Eğer bir kadın kocasının geçimsizliğinden (yatağını terk etmesinden, nafakasından ihmal göstermesinden), yahut herhangi bir suretle kendisinden yüz çevirmesinden endişe ederse anlaşma yoluyla aralarını düzeltmekte ikisine de vebal yoktur. Anlaşma daha hayırlıdır.”⁶²

Bu ayet erkeğin *nüşûz*’undan bahsetmekte⁶³ ve aralarındaki *nüşûz*dan dolayı anlaşmanın veya arabulucu vasıtasıyla sorunlarının çözülmesinin daha hayırlı olacağını vurgulamıştır.

Toplumun temelini oluşturan aile yuvasının dağılması için öncelikli olarak arabuluculuk müessesesinin çalıştırılması toplumun selameti açısından önem arz etmektedir. Mahkeme sürecine geçmeden insanlar arasında ikna yolunu benimsemek, tarafları ikna etmeğe çalışmak, Ku’an’ın da tavsiye ettiği bir

59 Hakemlerin karı kocanın tefrikine veya birlikte olmalarına karar vermeleri, tarafların vekili olduğunun göstergesidir. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkam’il Kur’an*, c.6, s. 296. Hakemlerin vekil veya kadı olarak verdiği kararlar bağlayıcıdır. Hakemlerin kararlarının geçerliliği ile ilgili tartışmalar için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c.3, ss.140-141.

60 Hucurât, 49/9-10.

61 İbn el-Kayyim, *İlâmü’l-muwaqqîn*, c. 1, s. 109.

62 Nisâ, 4/128.

63 Çıkmı, tümsek anlamına *nüşûz*, “İsyen etmek, başkaldırmak, anlamlarına gelir. Eşler için sadâkati zedeleyip geçimsizliğe sebep olan davranışlar veya kadın için kocaya isyan edip başkaldırma, erkek için eşe eziyet etme anlamında kullanılan bir kavramdır. Ailede geçimsizlik odağı olma durumudur. el-Hüseyin b. Muhâmmed er-Râgıp el-İsfehâni *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986, s. 751. Kadının *nüşûz*u için bk. Nisa, 106/34.

metottur. “Sen kötülüğü en güzel haslet ne ise onunla sav. O zaman görürsün ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse bile sanki yakın dostun olmuştur.”⁶⁴ emriyle, insanların aralarını bulmak, hem sâlih ve hem de *muslihûn*⁶⁵ dan olmak müslümanın görevidir.⁶⁶

Anlaşmazlıkların çözüm süreci olan arabuluculukta, arabulucu olan kişinin sahip olması gereken özellikler vardır.⁶⁷ Başka bir ayette ise şöyle buyrulmaktadır. “O halde, tam müminler iseniz Allah’ tan korkun, ihtilafa düşmeyip aranızı düzeltin; Allah’a ve peygamberine itaat edin.”⁶⁸ şeklindeki âmir hükümler arabuluculuğun Kur’an’daki hukukî dayanaklarıdır.⁶⁹

4.1.2. Sünnette

İslâm hukukunun temel kaynaklarının ikincisi olan, sünnette baktığımızda insanlar arasını ıslah etme, diğer bir ifade ile arabuluculuğun mümkün olduğu görülecektir. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in, aşağıda zikredeceğimiz uygulamaları bunun açık delilidir.

1. Hz. Peygamber, ihtilafa düşen tarafları barıştırmıştır. Meselâ, Kuba halkının birbirlerine taşlarla hücum ettiklerini duyunca, “Onları bize getirin, barıştıralım, aralarında sulh *arabuluculuk* yapalım” buyurmuştur.⁷⁰
2. Hz. Peygamber, Ka’b b. Malik ile borçlusu İbn Ebî Hadred arasındaki ihtilafı, alacaklının alacağının yarısından vazgeçmesi, borçlunun da kalan yarısını ödemesi şeklinde arabuluculuk ile sonuçlandırmıştır.⁷¹

64 Fussilet, 41/34.

65 Osmanlı hukuk uygulamalarında *muslihûn* arabulucular olarak ifade edilmektedir. Arabulucu bir kişi olabileceği gibi birden fazla da olabilmektedir. Bk. Z. Dörttop Abacı, “Bir Sorun Çözme Yöntemi Olarak Sulh:18. Yüzyıl Bursa Kadı Sicillerinden Örnekler ve Düşündürdükleri” *Otam Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 20, ss.105-115.

66 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, c. 6, ss. 4464-4465.

67 Bk. Makale Metni Arabulucunun Özellikleri

68 Enfal, 8/1.

69 Taraflar arasında adaletle hükmetmeyi emreden, haksızlığı yasaklayan Bakara, 2/188; Nisâ, 4/58; Mâide, 5/8,42; Sâd, 38/22,26 ayetleri de hem yönetici ve hakim gibi resmi görevde bulunanlara ve hem de hakem ve arabulucu olanlara hitap etmektedir. Akgündüz, “Hakem” *DİA*, c.15, s.172.

70 Buhârî, *es-Sahîh*, Sulh 1.

71 Buhârî, *es-Sahîh*, Sulh 10, 14; İbn el-Kayyim, *İlâmü'l-muwaakkîn*, c. 1, s.107.

3. *Hâlû'l-musâlaha beyne'n-nâs* olarak ifade edilen⁷² başka bir olay ise şöyle gerçekleşmiştir: Hz. Zübeyr ile Medine'li Humeyd arasında, birincisinin bahçesinden geçerek ikincisinin bahçesine gelen su yüzünden çıkan anlaşmazlığı Hz. Peygambere arz ettiler. O da bir arabulucu olarak "Zübeyr, ağaçlarını sulayınca bırak, O da sulasın" dedi. Humeyd bu duruma sinirlenip hiddetlenince de "Zübeyr, ağaçlarını sula havuzlardan taşınca kadar suyu tut" buyurdu.⁷³ Hz. Peygamber karşı taraf haksız olduğu için haklı olana hakkını kullanması şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁷⁴
4. Evs kabilesinden İbn Übey, Hazreclî İbn Revâha ve taraftarlarının birbirleriyle silâhsız olarak sopalarla dövüşmeleri üzerine, Hz. Peygamber aralarına girerek onları barıştırmıştır. Ayrıca Ensar'dan İmran, karısını akrabalarına ziyarete göndermemesi olayında kadın tarafı ile erkeğin amcaoğulları arasında çıkan kavgada Resûlullah arabulucu göndermiş ve tarafları barıştırmıştır.⁷⁵
5. Hz. Peygamber, "Pazartesi ve Perşembe günleri, Müslüman kardeşi ile arasında kin, düşmanlık ve kızgınlık bulunanlar hariç, Allah'a ortak koşmayan herkesi affetmek için Cennet kapıları açılır. Sonra Cenabı Hak şöyle buyurur: Bu iki kişi anlaşıp barışana kadar bekleyin"⁷⁶ buyurarak iki taraf arasında cereyan eden anlaşmazlıkların son bulmasının manevi boyutuna da dikkat çekmiştir.
6. Hz. Peygamber uyuşmazlık durumlarında çözüm süreçlerini çalıştırmış, bilirkişi ve arabuluculuğu farklı uygulamalarla göstererek gerçek bir örnek olmuştur.⁷⁷ Ayrıca "Sizden herhangi birinize din kardeşi özür dileyip barışmak için gelirse, kabul etsin. Eğer kabul etmezse, bütün mü'minlerin etrafında toplanacağı Havz-ı Kevser'e gelemes"⁷⁸ buyurmuştur. Şunu hemen belirtmeliyiz ki Hz. Peygamber, tarafların güvenini sağladığından, niza konusu olan olaylar O'nun arabuluculuğunda hemen çözüm bulmuş, insanlar huzura kavuşmuştur.

72 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev.: Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, Rağbet Yayınları, İstanbul 2006, s. 52.

73 Buharî, *es-Sahîh*, Şûrb 6, 7, 8.

74 Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, s. 142.

75 Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, c. 6, s. 4462.

76 Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, el-Birr ve's-Sıla 11.

77 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 2, s. 936.

78 Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, c. 4, s. 154.

7. Hacerül-Esved'in Kâbe'ye yerleştirilmesi aşamasına tarih şahitlik etmiştir: Olay kısaca şöyle gerçekleşmiştir. Kâbe'nin onarımından sonra sıra Hacerü'l-Esved'in yerleştirilmesine gelmişti. Kabile halinde yaşayan o günkü toplumun ileri gelenleri bu şerefe nail olmak isterler ve aralarında anlaşmazlar. Hz. Peygamberden bu anlaşmazlığı çözmesini isterler. Çünkü onun haksızlık yapmayacağından herkes emindir. Hz. Peygamber'e durumu açıklarlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber hırkasını çıkarır yere serer. Hacerü'l-Esved taşının, üzerine konulmasını ister. Taş hırka üzerine konulur ve her kabile lideri hırkadan tutarak Kâbe'deki yerine yerleştirilir.⁷⁹ Böylece taraflar arasındaki anlaşmazlık sona erer.
8. Hz. Ümmü Seleme'nin rivayetine göre, Hz. Peygambere eski bir miras dâvasını çözmek üzere iki kişi müracaat eder. Dâvayı çözecek delilleri olmayınca Efendimiz, "Siz bana gelip dâva açıyorsunuz. Ben de bir beşerim. Belki sizin bazınız bazınızdaki daha düzgün ve beliğ bir şekilde ifadede bulunabilir. Ben de işittiğime göre hüküm veririm. Şunu iyi biliniz ki, zahir delillere istinaden kime hakkı olmadığı halde kardeşinin hakkını vermiş olursam, o, bunu almasın. Zîra bu durumda ben ona Cehennem'den bir ateş parçası vermiş olurum" diye açıklamada bulununca, iki adam da ağlayarak "Benim hakkım kardeşimin olsun!" der. Hz. Peygamber de, "Madem böyle diyorsunuz, o zaman gidip malı taksim ediniz. Sonra hakkı araştırınız. Bundan sonra da kura ile kendi payınıza düşeni belirleyip helâlleşiniz!"⁸⁰ buyurarak ihtilafları çözüme kavuştururken, tarafların, birbirlerinin haklarına riâyet etmesi gerektiğini ayrıca vurgulamış ve dikkat çekmiştir.
9. Cabir b. Abdillâh'ın müracaatı üzerine, babasından alacağı olan kişilerle onun arasında Hz. Peygamber'in arabuluculuk yapıp helâlleşmelerini sağlaması da⁸¹ arabuluculuğun önemini gösteren diğer bir delildir.
10. "Haramı helâl yahut helâli haram yapan çeşidi hariç, Müslümanlar arasında sulh *arabuluculuk*⁸² caizdir" hadis-i şerifi de caiz olmayan arabuluculuk

79 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985, c. 1, ss. 145-147; Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahk.: Mustafa es-Sakka, Kahire 1955, c. 1, ss. 192-197.

80 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Akdiye 7; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed İbn el-Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *et-Turuku'l-hukmiyye fis-siyâseti's-şer'iyye*, Mektebetü Dâri'l-Beyan, Beyrut 1989, s. 246.

81 Buharî, *es-Sahih*, Sulh 12.

82 Hadiste geçen ve genel kavram olan sulh kelimesi, arabuluculuğu da kapsadığından arabulu-

için değişmez bir ölçü koymuştur.⁸³ Bu anlamda İslâm hukukçuları arabuluculuğu haram ve helal olan arabuluculuk olmak üzere iki kısımda incelemişlerdir. Haram olan arabuluculuk, helali haram yapma, yapılması farz olan bir yükümlülüğü düşürme, faiz alıp yeme şeklindeki arabuluculuk örnekleridir. Bu şekilde yapılan uyuşmazlık çözüm yolları kabul edilemez. Helal olan arabuluculuk ise Allah'ın rızasına dayanan ve hasmeynin de gönüllü olarak kabul ettiği sulh *arabuluculuktur*.⁸⁴ Bu şekilde yapılan arabuluculuk en adil ve doğru bilgiye sahip *muslih* tarafından yapılmakta, *islâhu zâti'l-beyn* olan arabuluculukla insanların arasını düzelterek fesadı gidermenin bir ibadet olduğu belirtilmektedir.⁸⁵

11. İnsanlar arasında arabulucu olarak barışı sağlama ile ilgili Hz. Peygamber'den pek çok hadis rivâyet edilmiştir. “ Size oruç, namaz, hac ve sadakanın derecesinden daha faziletlisini söyleyeyim mi?” “Evet yâ Resûlellah” denilince Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişilerin arasını bulup barıştırmak (*islâhu zâti'l-beyn*).”⁸⁶

Hz. Peygamber bu konuya o kadar önem vermiştir ki sadece ıslahı kastederek insanların aralarını bulup barıştırmak için yalan söylenebileceğini belirtmiştir.⁸⁷

4.1.3. Sahabe Uygulamalarında

Allah Resûlü'nden sonra O'nun Raşid Halifeleri de aynı yolu takip ederek Müslümanları, mahkemeden önce arabuluculuğa teşvik etmişlerdir. Nitekim Hz. Ömer'in Kûfe kadısı Ebu Musa el-Eş'ari'ye gönderdiği kaza (yargı) talimatnamesinde, “Hasımları arabuluculuk yapmaya yönlendirin. Çünkü davaların mahkeme kararıyla hükme bağlanması onlar arasında düşmanlık meydana getirir.”; “İnsanlar arasında helâlî haram, haramı helâl etmemek şartıyla sulh/*ıslah, arabuluculuk caizdir*”⁸⁸ buyurmuş, Hz. Osman da çoğu yargılamaları-

culuğa dikkat çektik.

83 Tirmizî, *es-Sünen*, Ahkâm 17; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Akdiye 12.

84 İbn el-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, c. 1, s. 109; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 6, s. 367.

85 İbn el-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, c.1, s. 110.

86 Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Edeb 50.

87 Yalanın söylenebileceği üç yer için bk. Müslim, *es-Sünen*, Birr 101; Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Edeb 50.

88 Serahsî, *Mebcut*, c. 20, s.134, c. 16, ss. 61-62; İbn el-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, c.1, s. 85 vd.; Mecelle, Md. 1826; Muhâmmmed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyyetü li'l-ahdin-Nebevîyyi ve'l-*

nı sulh şeklinde gerçekleştirmiştir.⁸⁹

Hiz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilâfta, Muaviye'nin; iki tarafın birer hakem tayin ederek, hakemlerin ihtilâfı hükme bağlaması teklifinin Hiz. Ali tarafından kabul edilmesi ve Ali'nin "Ebu Musa el-Eş'ari"yi, Muaviye'nin de "Amr İbnü'l-As"ı hakem tayin etmesi ve aralarında "Tahkimname"⁹⁰ imzalamaları, tahkimle arabuluculuğun ortaya çıkmasıdır. Ayrıca tahkim konusunda sahabe-nin icma ettiği İslâm hukukçuları tarafından belirtilmiştir.⁹¹ Hakemlerin ilk aşamada arabulucu rolünde olmaları⁹² birden fazla arabulucu olabileceğinin de bir göstergesidir.

4.2. Arabulucunun Ehliyeti

Genel anlamda ve ahlâkî olarak arabulucu ve muslih olma, her müslümanın yerine getirmesi gereken bir görevdir. Ancak kul haklarını ilgilendiren ve yargıya başvurmayı gerektiren konularda arabuluculuk yapan kimsenin hukuk bilgisine sahip olması gerekir. Örneğin boşanma aşamasına gelmiş eşlerin arasının bulunmasını ancak eğitim almış hukukçu sağlayabilir. Mahkemeye intikal etmiş bir davanın sonuçlanmadan, hâkim tarafından arabulucuya yönlendirilmesi durumunda bu arabulucunun sahip olması gereken şartların önemi ortaya çıkmaktadır. Genel olarak hâkimde bulunan şartların hakemde de bulunması gerektiğini ifade eden İslâm hukukçuları, uzlaşmayı sağlayan kişilerin gerçekleştirdiği görevlere göre, belirli şartlara sahip olması gerektiği görüşündedirler.⁹³ Yargıya yardımcı olacak arabulucuların, hukuk eğitimi almış, iletişim

hilâfeti'r-râşide, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1985, s. 428.

89 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, c. 6, s.366.

90 Bu "Tahkimname"de özetle şunlar yazılıdır: "Bismillahirrahmanirrahim. Bu vesika, Ali b. Ebî Talib ile Muaviye b. Ebî Süfyan arasında bir kararnamedir. Ali, Irak Halkı ve müttefikleri için; Muaviye, Şam Halkı ve müttefikleri için Allah'ın hükmü ve Kitabına razı olarak Allah'ın Kitabının ihya ve imha ettiğini imha etmek ve aralarında sadece Allah'ın Kitabını hakem kılmak üzere taahhüt etmişlerdir. Hakemler —ki bunlar, Ebû Musa el-Eş'ari ile Amr b. As'dır— Kur'an'ı Kerîm'de buldukları ahkâm ile hüküm verecekler, Kur'an'ı Kerîm'de bulamadıkları takdirde Resulullah'ın birleştirici olan sünnetine başvuracaklar ve onunla hükmedeceklerdir." Hasan H. İbrahim, *İslâm Tarihi*, 2. Baskı, Kayıhan Yay., İstanbul 1987, c. 2, s. 46; İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *DİA*, İstanbul 2009, c.37, s.108.

91 Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, c.5, s.117.

92 Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, c.3, ss.146-148.

93 Mavsilî, *Kitâbu'l-ihitiyar*, c. 2, s.111; Tarablûsî, *Muînu'l-hükkâm*, s. 27; Akgündüz, "Hakem" *DİA*, c.15, s.172.

becerilerine sahip kişilerden olması⁹⁴ bunun açık göstergesidir. Çünkü anlaşmazlık ve hak ihlallerini sona erdirmek belli şartları haiz olmayı gerektirir. Bu şartlar şunlardır:

4.2.1. Müslüman Olması

Müslümanlar arasında vuku bulan uyuşmazlık ve hak ihlallerinin adalete uygun sonuçlandırılmasında, uyuşmazlık çözüm yöntemlerini kullanan kişilerin Müslüman olması şartında İslâm hukukçuları görüş birliği içerisinde. Buna göre Müslüman olmayan birisinin Müslümanların davalarına bakması caiz olmamaktadır.⁹⁵ Arabulucunun Müslüman olması, çözümün İslâm'a uygun olması gerekliliğinden dolayıdır.

4.2.2. Edâ Ehliyetine Sahip Olması

Edâ ehliyeti, insanın hukuka uygun olarak fiil ve muamelelerde bulunabilme kudret ve selâhiyetidir.⁹⁶ Edâ ehliyeti zimmetle birlikte akıl bâliğ olmaya bağlıdır.⁹⁷ Arabulucunun akıl bâliğ olması, edâ ehliyetine sahip olması gerekir. Çünkü kendi hak ve ehliyetini kullanamayan bir kişi, diğer insanların ihtilaflarını çözümlenerek anlaşmayı sağlayamaz. Deli ve bunak olan kimsenin nasıl hâkim olması câiz değilse arabulucu olan kişinin de deli ve bunak olması câiz değildir. Edâ ehliyetinin tamamlayıcısı bağlamında ayrıca arabulucu zekâ ve ferasetiyle tarafların arasını bulurken, gafletten uzak, uyanık olması, *ârifü'l-hak* olması gerekir.⁹⁸

4.2.3. Adâlet

Adâlet şartından maksat, insanlar arasında davalara bakan kişilerin dînî konularda daha duyarlı, haramlardan, şüphelerden kaçınan, emânet ehli ve şâhitlik yapabilme vasıflarına sahip olması demektir. Bunlar İslâm hukukçularının

94 Tanrıver, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları", s. 165.

95 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty. s. 84; Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593.

96 Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi usulü'l-fıkh*, Dersaadet, İstanbul ty. s. 93; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF.Yay., İstanbul 1992, s. 144.

97 Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593

98 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 83; Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593.

aradığı vasıflardır.⁹⁹ Arabulucu olan kişinin de bu özelliklerde olması güven ortamının oluşmasında ve tarafların arabulucuya itibar etmelerinde önemlidir. Adâlet sahibi olmayan kişinin tarafları yanılması kuvvetle muhtemeldir.

4.2.4. Bedenen Sağlam ve Sıhhatli Olması

İslâm hukukçuları tarafından davalara bakan kişilerde aranan bu şartın, yargılama aşamasına yardım eden arabulucuda olmaması düşünülemez. Nitekim daha önce geçtiği gibi hâkimde aranan şartların hakemde de olması gerektiği, İslâm hukukçuları tarafından belirtilmiştir.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu şartın arabulucuda da olması beklenir. Çünkü arabulucu olan kişinin hak ve bâtılı ayırmak için gerekli olan görme, konuşma, işitme gibi özelliklerinin tam olması¹⁰¹ taraflar arasında iletişimi sağlamada zorunludur.

4.2.5. Hukuk Bilgisi

Tarafların ihtilaflarını çözmeye konumunda olan kişilerin hukuk bilgisinden kastedilen Kur'an'ın ve Sünnetin bilinmesi,¹⁰² yargılamanın, Hz. Peygamber'in uygulamalarının değişen ve gelişen şartlara göre örnek alınmasıdır. Uyuşmazlık sürecinin bir parçası olan arabuluculukta da hukuk bilgisi¹⁰³ önemli ve gereklidir. Hukuk bilgisi olmayanın, hüküm vermesi câiz değildir.¹⁰⁴ Arabulucu olan kişinin, mümkünse icthad yeteneğine sahip bilgili birisinin olması iyidir.¹⁰⁵ Bu vasfı taşıyan kişi bulunamadığı takdirde, arabulucunun en az uyuşmazlıkları gidermede yeterli hukuk bilgisi olan biri olması gerekir. Çünkü arabulucu tarafların arasını bulmada ve adâleti sağlamada meslekî bilgisiyle önemli

99 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 84; Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593.

100 Tarablûsî, *Muînu'l-hükkâm*, s.27; Mavsîlî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, c. 2, s.111.

101 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 84.

102 Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, ss. 84-85; Serahsî, *Mebcut*, c. 16, s. 162; Mavsîlî, *Kitâbu'l-ihtiyar*, c. 2, ss. 98-99.

103 İbn el-Kayyim, *İ'lâmü'l-muavakkîn*, c. 1, s. 109.

104 Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 84.

105 Hz Peygamber Muaz b. Cebel'e: "Önüne bir uyuşmazlık geldiğinde ne ile hükmedeceksin?" Sorusuna "Allah'ın Kitabında olanlarla." Sonra "Allah'ın Kitabında yoksa?" "Allah Resûlünün Sünneti ile." Sonra "Allah Resûlünün Sünnetinde de yoksa?" sorusuna ise "İçtihad ederim" diyerek cevap vermesi uyuşmazlık konularını çözmeye konumunda olanların da bu bilgilere sahip olması gerektiğini göstermektedir. Bk. Abdulvahhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh*, Edâ Neşriyat, İstanbul 1991, s. 21-22.

fonksiyona sahiptir.¹⁰⁶

4.2.6. Güvenilir¹⁰⁷ ve Objektif Olması

Arabulucu tarafların güvenini kazanan bir kişidir. Nitekim arabulucu, anlaşmazlık ve niza konusunu çözerken tarafların güvenini kazandığından dolayı arabulucu olmuştur. Arabulucu bu güveni sarsmamak için de söz konusu olayın çözümünde objektif olmalı¹⁰⁸ taraflara aynı mesafede bulunmalıdır.¹⁰⁹

Arabulucu her yönüyle güvenilir ve adaletli olarak tarafları ikna etmeye çalışır. Hz. Peygamberin arabulucu olarak istenmesi hiç şüphesiz onun güvenilir olması ve o günkü toplumda O'nun haksızlık etmeyeceğine olan güvenin tam olmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber, peygamber olmadan önce bile "*Muhammedü'l-Emin*" ismiyle çağrılmış insanlara her yönüyle örnek olmuştur. Bu durum Kur'an'ı Kerim'de "O müminler için en güzel örnektir"¹¹⁰ şeklinde ifade edilmiştir.

4.2.7. İkna Kabiliyetine Sahip Olması

Arabulucunun ikna kabiliyetine sahip olması¹¹¹ tarafların ihtilaflarını çözmede önemli bir etkidir. "İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav."¹¹² ifadesi ikna esasının temelini oluşturur. Toplumu temelden sarsma özelliği olan uyuşmazlıkların çözümü hiç şüphesiz duyguları anlayabilme ve ikna kabiliyetine sahip olma ile mümkündür. Taraflara yumuşak davranamayan onları anlayamayan arabulucu olamaz. Arabulucu olmak, taraflarla iletişim kurmayı ve onları anlamayı gerektirir. Hz peygamber de bu özelliği ile tarafları ikna etmeye çalışmıştır.¹¹³

106 Tanrıver, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları", s. 170. Günümüzde arabulucu olabilmek için lisans mezunu olanların en az 100 saatlik arabuluculuk hukuk eğitimi almaları gerekmektedir. <http://www.kgm.adalet.gov.tr/tbmmkom/arbuluculuk.pdf> (erişim tarihi: 30.09.2012).

107 Mavsîlî, *Kitâbu'l-İhtiyar*, c. 2, s. 98.

108 Tanrıver, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları", s. 165.

109 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkam'il Kur'an*, c. 6, s. 290.

110 Ahzab, 33/21.

111 Tanrıver, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları", s. 166.

112 Fussilet, 43/34.

113 Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., Konya 1991, s. 132.

4.2.8. Sabırlı ve Dikkatli Olması

Arabulucu her iki tarafı sabırla dinlemeli, aktif dinleme yöntemini kullanmalı, dikkatli davranarak tarafların sorununu çözmeye çalışmalıdır. Arabuluculuk, sorun odaklı olmayı, taraflar arasında empati¹¹⁴ ve iletişimi sağlamayı, görüş ayrılıklarının yeterince tartışılarak çıkarların dengelenmesini gerekli kıldığından bu süreçte arabulucunun sabırlı ve dikkatli olması son derece önemlidir. Arabulucu iyi niyet sergileyen, açık anlaşılabilen bir dil kullanabilen, karar verme yöntemlerini bilen¹¹⁵ kişiler olarak iletişim kurabilmesi, çözüm konusuna odaklanabilmesi, gereksiz konuları dışarıda bırakabilme becerisine sahip olması ve sonuçta hâkimin iş yükünü azaltmaya yardımcı olması sabır ve farkındalıkla mümkündür.

Arabulucunun önerileri nihai karar olmadığından, tarafların önerileri ve memnuniyetleri esastır. Önemli olan ortak noktaya gelebilmeyi sağlamaktır. Arabulucu, sabır ve dikkatiyle, bütün bu süreçlerde, aşama aşama kolaydan zora doğru bir yol takip ederek tarafların çıkmaza girmeleri durumunda çözüm formülleri ortaya koyup bu formüller etrafında sorunu gidermelidir.

4.3. Arabuluculuğun İşlev Alanı

Arabuluculuk, helali haram, haramı helal yapmadıkça¹¹⁶ kul haklarının bulunduğu alanlarda geçerlidir.¹¹⁷ Eğer ihtilaf konusunda bir uzlaşma sağlanacaksa bu alan, Allah hakları veya Allah haklarının baskın olduğu kul hakları olmamalıdır. Kul haklarında uzlaşmanın gerçekleşebilmesi için söz konusu hakkın uzlaşan tarafa ait olması, üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilmesi, hakka karşılık bedel alması ve bu hakkın belirli olması gerekir.¹¹⁸

İslâm hukukçuları hakları farklı açılardan tasnif edilmiştir. Hakkın mahiyeti ve sağladığı yararlar açısından özel ve genel olmasından dolayı, Allah'a izafe edilen haklar *Allah hakları* ve kullara izafe edilen haklar ise *kul hakları* adıyla ayrı-

114 Empati diğer kişinin psikolojik durumunu anlama ve içsel yaşantısını paylaşma demektir. Bk. Necla Acun, *Kişiler Arası İlişkiler ve İletişimde Empati*, Alim Kaya(edit.), Pegem Akademi, Ankara 2010, s.125.

115 Şîrâzi, *el-Mühezzeb*, c. 3, s. 593.

116 Tirmîzî, *es-Sünen*, Ahkâm 17; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Akdiye 12.

117 Karafî, *ez-Zehîra*, c. 5, ss. 336-344; Avdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi'l-islâmî*, c. 2, s. 158; Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, s. 124; Yaylalı, *İslâm Hukukunda Sulh*, s. 145.

118 Mahmûd Mahcûb Abdunnûr, *es-Sulh*, ss.109-117; Nezih Hammad, *Akdü's-sulh*, ss.38-47.

ma tabi tutulmuştur. Ayrıca her ikisinin müşterek olduğu haklar, Allah veya kul haklarının galip geldiği haklar şeklinde çeşitleri de bulunmaktadır.¹¹⁹

Allah hakları denildiğinde, iman ve ibadetleri içeren sadece Allah'a mahsus olan, belirli bir kişi veya zümreye ait olmayan kamu yararını ifade eden haklar anlaşılır. Allah haklarının özelliği arabuluculuk, af veya sulh gibi yollarla ıskâtı câiz olmamakla beraber değiştirilmesi ortadan kaldırılması da câiz değildir.¹²⁰

Kul hakları ise, tamamıyla ferde ait olan maslahat ve menfaatlerdir. Borç, diyet, gibi malî haklar, kişiye özel haklardır ki sahibi, kötüye kullanmamak kaydıyla dilediği şekilde tasarruf edebilir.¹²¹ Dolayısıyla alacağından vazgeçmesi, bir bedelle sulh olması, affetmesi kişinin iradesine bağlıdır.

Kıyas gibi kul haklarının daha fazla olduğu alanlarda da haklardan vazgeçmek mümkündür. Örneğin; Allah'a ait olan kısmı saklı kalmak üzere, mağdurun mirasçısı kâtili affedebileceği gibi kâtilden tazminat olarak uzlaşabilirler.¹²² Arabulucu da ancak kulun haklarına taallük eden alanlarda faaliyette bulunarak sulh akdinin meydana gelmesine yardım eder.

Arabuluculuk, kul haklarını ilgilendiren, eşler arasındaki anlaşmazlıklardan işçi işveren arasındaki uyuşmazlıklara, devletlerarası hukuktan, İslâm ceza hukukuna kadar her alanda uygulanma imkânına sahiptir.

4.4. Arabuluculuğun İşleyişi

Arabuluculuk ihtilafli tarafların isteği üzerine sorunlarını çözmek için bir üçüncü kişiye müracaat etmeleriyle başlar. Arabulucu, tarafları ihtilaf konusunu çözmek üzere ilk toplantıya davet eder veya taraflar arabulucuya gelerek süreci başlatırlar. Bu toplantıda taraflar nasıl bir usul takip edeceklerini kararlaştırırlar. Tarafların güvenini kazanan Arabulucu da bu usule göre arabuluculuk faaliyetini yürütür.

Arabulucu, hem tarafların birbirini tanınması hem de kendisinin tarafları tanınması hususunda gerekli özeni gösterir. Daha sonra uyuşmazlık konusuna

119 Serahsî, *Usûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1993, c. 2, s. 289; Zeydân, *el-Veciz*, ss. 82-86; Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, İstanbul 1997, c. 15, ss.142-143.

120 İbn el-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, c. 1, s. 108; Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, c. 15, ss.142-143.

121 Zeydân, *el-Veciz*, ss. 82-86; Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, c. 15, ss.142-143.

122 Zeydân, *el-Veciz*, ss. 82-86.

geçerek tarafları dinler¹²³ ve ortak noktada buluşturmaya gayret eder. Arabulucu hâkim konumunda olmadığı bilincinde olarak, söz konusu uyuşmazlığın olumlu ve olumsuz yönlerini vurgulayarak çözüme ulaşmaya çalışır. Aksi kararlaştırılmadıkça, taraflardan her biri arabuluculuk müzakerelerine bizzat katılır.

Sorunları çözmeye noktasında Hz. Peygamber'in, arabuluculuğun nasıl olması gerektiği ve kullandığı metotlara daha önce verdiğimiz örnekler de düşünüldüğünde arabuluculuğun işleyişi ortaya çıkacaktır.

Hz. Peygamber önce tarafların niza konusunu yeterince tetkik etmiş, yerine göre arabulucu ve hakem olarak, sorunun çözüm yolunu uygulamasıyla taraflara göstermiş ve taraflar ikna olarak sonuçtan memnun olmuştur.

Arabuluculuğun işleyişi nizâ konusunun giderilmesiyle¹²⁴ son bulur. Yukarıda geçtiği gibi Hz. Peygamber de kendi hayatında bu işleyiş sürecini gerçekleştirmiş, birçok konuda arabulucu rolünde bulunmuş uyuşmazlık konusu olan davaları olumlu olarak sonuçlandırmıştır.

4.5. Arabulucunun Görevleri

Gerekli özelliklere sahip olan arabulucu yargıya bağlı olarak görev yapabileceği gibi, tarafların belirlemesi ve kendisinin de kabul etmesiyle de bu görevini gerçekleştirebilir. İhtilaf konusu yargı aşamasında ise arabulucu, tarafların belirlediği süre içerisinde uzlaşmalarını sağladığı takdirde, durumu mahkemeye bildirerek resmîleştirir. Arabuluculuk görevi, tarafların arabulucuyu azletmeleriyle, arabulucunun bu görevden ayrılmasıyla veya ölümüyle sona erer. Hakemlerde de görevin sona ermesi arabuluculukta olduğu gibidir.¹²⁵

Arabuluculuk sürecinde tarafların birbirini anlamaları kısaca iyi bir iletişimin sağlanması gerekir. Arabuluculukta karşılıklı güvenin oluşması ancak tarafların mesajlarının iyi anlaşılmasıyla mümkün hale gelir. Birbirini anlayan taraflar sorunları daha çabuk çözer. Arabulucunun öncelikle taraflar arasındaki iletişimi iyi sağlaması önem arz etmektedir. Arabulucu tarafların ortak noktala-

123 Hz Peygamber'in Hz Ali'ye "Davalı iki şahıs önüne oturduğunda birincisini dinlediğin gibi, ikincisini de dinlemeden aralarında hüküm verme" buyurması tarafların tanınması ve eşit davranılması açısından önemlidir. Bk. Tirmîzî, *es-Sünen*, Ahkâm 5.

124 Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye*, Daru'l Fikr, Beyrut 1990, c. 9, s. 3, 5.

125 Burhanuddin İbrahim b. Ali b. Ebi'l-Kasım b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhucu'l-ahkâm*, Mısır 1301, c. 1, s. 78.

rını öne çıkararak asgari müştereklerde birleşmesini sağlar. Taraflar kendilerini birbirinin yerine koyarak empati kurmalıdırlar. Bu süreçte, İslâm Hukukunun önemle üzerinde durduğu arabuluculuğun ahlâkî yönü de göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber “Mümin müminin aynasıdır”¹²⁶ ifadesiyle iletişime dikkat çekmiş, sahabeye iletişim bağının oluşmasının ancak selamlaşma ile mümkün olacağını açıklamıştır. Kur’an-ı Kerim’de selam verilmesi¹²⁷ ve selâma en güzel şekilde karşılık verilmesi¹²⁸ emredilmiştir. Yine Kur’an-ı Kerimde tokalaşmak *safh* kökünden bir kavram olarak, hoşgörü ve affedicilik¹²⁹ anlamında kullanılır ki tarafların birbirini affedici ve hoşgörülü olmalarını, birbirini sevmelerini ifade eder. Hoşgörü İslâm Hukukunun özelliklerinden biri ve gerçekleştirmek istediği gayelerin en önemlilerindedir.¹³⁰ Hz Peygamber de “Birbiriyle karşılaştığında tokalaşan iki müslüman oradan ayrılmadan hataları affedilir.”¹³¹ buyurmuştur. Taraflar arasında arabuluculuk için bu ilkeler önemlidir. Ayrıca taraflar birbirlerinden ayrılmadan diyalog kurup, ortak noktaya gelmelerini sağlamak arabulucunun görevidir. Bununla ilgili olarak Kur’an-ı Kerimde Allah “Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin; olur ki onlar kendilerinden daha hayırlı olabilir”¹³² buyrulmaktadır. Tarafların birbirlerine saygılı olmaları elzemdir. Ancak niza konusundan dolayı birbirine kinli olabilirler. Bu bağlamda arabulucunun tarafların insan olarak eşit olduğunu her şeyin sahibinin yüce Allah olduğunu ifade ederek tarafları düşündürmesi önemli olmaktadır. Tarafların birbirini anlaması için etkin dinleme¹³³ doğrultusunda taraflar yönlendirilirken arabulucu tarafından “seni anlıyorum, seni dinliyorum” mesajı verilerek taraflara değer verildiği ifade edilmeli ve güven ortamı geliştirilmelidir. Arabuluculuk bu ortamın oluşturulmasını sağlayan kompleks bir süreç olarak tezahür etmektedir. Bu süreçte tarafların kendi başlarına oluşturamadığı güven ortamı, arabulucunun devreye girmesiyle gerçekleştirilir.

126 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb 49.

127 Nur, 24/27.

128 Nisa, 4/86.

129 Bakara, 2/109; Hicr, 15/85; Zuhruf, 43/79.

130 Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 88.

131 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Edeb 142.

132 Hucurât, 49/11.

133 Kişilerarası çatışma çözmede kullanılan, empatik dinleme olarak da ifade edilen *geri iletim kullanılarak yapılan* dinlemedir. Daha geniş bilgi için bk. Zeynep Cihangir, *Kişilerarası İlişkiler ve İletişimde Dinleme*, Alim Kaya(edit.), Pegem Akademi, Ankara 2010, s. 109.

4.6. Arabuluculuğun Günümüz Hukuk Sistemlerinde Uygulanışı

Arabuluculuğun günümüz dünyasındaki uygulanışı üzerinde kısaca durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. İlk olarak Anglosakson hukuk¹³⁴ menşei olarak alternatif uyuşmazlık çözüm yolları arasında ifade edilen¹³⁵ arabuluculuk ABD de 1964 yılında “Topluluk İlişkileri Servisi” (Community Relations Service) adıyla kurulmuş ve bu kurumda arabuluculuk faaliyetleri yürütülmüştür. 1960’lı yıllarda (Neighborhood justice Centers) adıyla yerel adalet merkezleri kurularak bu sayede bireyler arasındaki ihtilaf ve uyuşmazlıkların yerinde çözüm bulması için faaliyet gösterilmiştir. 1980’li yıllardan itibaren de bu merkezler adalet sisteminin bir parçası haline getirilmiştir.¹³⁶

Batı Avrupa ülkeleri İngiltere ve Norveç’te arabuluculuk, uyuşmazlıkların çözümünde kullanılmaktadır. Yine Doğu Avrupa ülkelerinde de arabuluculuk 1990’lı yıllardan itibaren birçok alanda çözüm yolu olarak değerlendirilmekte ve gelişmektedir. Orta doğu, Afrika ve Latin Amerika ülkelerinde ise bu konuda nadiren kurumsallaşma gözlenmekte ve toplum içerisinde belli derecede saygınlık kazanmış kişiler tarafından yürütülmektedir. Arabuluculuğun profesyonel anlamda gerçekleştirildiği Japonya, Endonezya ve Arjantin gibi ülkeler de bulunmaktadır.¹³⁷

Ülkemizde ise, iş uyuşmazlıklarında dört yıllık hukuk eğitimi almış, iş ve işveren ilişkilerinde en az on yıl deneyimli, her hangi bir sendikaya üye olmayan, medenî haklarını kullanma ehliyetine sahip, ücretli resmi arabulucular

134 Anglosakson hukuk sistemi, 11. yüzyılda gelişmiş, İngiltere, Amerika, Kanada, gibi ülkelerde uygulanmaktadır. Bu sistemde hukuk tedvin edilmemiştir. Hukuk, örf ve adet kuralları ve çok sayıda mahkeme kararı ve dağınık halde bulunan çeşitli kanunlardan oluşur. Bu sistemde içtihat hukukun bir kaynağıdır. İchtihat örnek alınan mahkeme kararı demektir. Anglosakson sisteminde bir mahkemenin vermiş olduğu bir karar, ifade ettiği ilke veya kural, hukuk kaynağı olarak kabul edilmektedir. Kamu hukuku-özel hukuk ayrımı yoktur. Hukuk bütün dallarıyla aynı hukuktur ve buna “common law (ortak hukuk)” denir.

http://wiki.hukuki.net/Hukuk_sistemleri

135 Diğer alternatif uyuşmazlık çözüm yolları için bk. Süha Tanrıver, “Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 64, ss. 151-170.

136 Bk. McGillis Daniel, *Community Mediation Programs; Development and Challenges* Washington: Us Department of justice, 1997; Sarah ve Bermen, Greg, *Good Courts: The Case for Problem-Solving justice*, New Press, Newyork 2005.

137 Moore Christopher W., *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving conflict*, San Francisco: Jossey-Bass 2003, ss. 22-32.

bulunmaktadır.¹³⁸ Ayrıca arabuluculukla ilgili yasal düzenleme çalışmaları devam etmektedir.¹³⁹ Uyuşmazlık ve ihtilafların çözümünde arabuluculuk mahkemelere yardımcı olma, sorunları yerinde halletme açısından önemlidir. Arabuluculuk kurumunun canlandırılması mahkemelere gelen davaların azalmasına ve sorunsuz bir toplum oluşturmaya katkı sağlayacaktır. Arabuluculuk sayesinde davalanan insanlar sonuçtan memnun olacaklarından bu uygulama toplumda olumlu karşılanacaktır.

5. Sonuç

Arabuluculuk ahlâkî olmakla birlikte aynı zamanda hukukî bir işlemdir. Eşler arasındaki anlaşmazlıklardan işçi işveren arasındaki uyuşmazlıklara, İslâm Aile Hukukundan İslâm Borçlar Hukukuna, Devletlerarası hukuktan, kul haklarını ilgilendiren İslâm Ceza hukukuna kadar her alanda uygulama özelliğine sahiptir.

İslâm hukukçuları daha önceden, Anglosakson hukuk sistemiyle ortaya çıkan, alternatif uzlaşma yöntemi olan arabuluculuğu; arabuluculuk ismiyle olmasa da sulh tahkim gibi kavramlar içerisinde değerlendirmişlerdir.

Arabuluculuk, tahkim, sulh ve muhâkemededen ayrı özellikleriyle yargıya yardımcı olan bir çözüm yöntemidir. Arabuluculukta nihai imzalanan bir akit olmaması yönüyle sulhtan, tarafların karar vermesiyle tahkimden, ispat vasıtaları kullanılmamasıyla yargılama aşamasından ayrılmaktadır.

Profesyonel düzeyde arabuluculuk yöntemi, nihai aşama olan mahkeme kararına ulaşmadan, tarafların rızasına uygun olarak gerçekleşmesi durumunda kin, nefret, niza, sosyal kargaşa, haksızlık gibi toplumu sarsan etkileri sona erdirecek, toplumsal barışın kurulmasına yardımcı olacaktır.

Arabulucuda bulunması gereken tipik şartlar yanında, iletişimi sağlayan hukuk formasyonuna sahip kişi olması sürecin hızlı olmasında son derece önemi haizdir. Arabuluculuk, uyuşmazlıkları tahlil etme, tarafları aktif dinleme, ikna etme, soruna odaklaşma ve çözüm aşamalarından oluşur.

Osmanlı hukuk sisteminde önemli yeri olan ve Avrupa'da yaygınlaşan

138 Resmî arabulucuya başvurma tüzüğü md. 26, 29.

<http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/5133.html>.

139 <http://www.adalet.gov.tr/stratejikplan/AdaletBakanligiStratejikPlanı2010-2014.pdf> (erişim tarihi: 30.09.2012); Daha geniş bilgi için bk. Arabuluculuk kanun tasarısı,

<http://www.kgm.adalet.gov.tr/tbmmkom/arabuluculuk.pdf> (erişim tarihi: 30.09.2012).

arabuluculuk müessesesi, Türkiye’de geleneksel boyutta olmakla birlikte yeni yeni kullanılmaya başlanmıştır. Toplumlarda uyuşmazlıklar ve hak ihlalleri bu yöntemin kullanılmamasından dolayı mahkemelere intikal etmiş ve davalar, altından kalkılamaz duruma gelmiştir.

İnsanlar arasında uyuşmazlıkları önlemek için İslâm’ın koymuş olduğu esaslar vardır. Bunlardan biri olarak değerlendirdiğimiz, temelde İslâm hukukunun kaynakları Kur’an ve Hadislerde teşvik edilen arabuluculuk, niza ve ihtilafları daha kolay bir şekilde sona erdirmekte ve mutlu bir toplum oluşturmaya katkı sağlamaktadır. İslâm, insanların birbirine güvendiği, aralarında kin ve hasedin, hak ihlallerinin olmadığı, zarûri maslahatların gerçekleştiği sağlıklı bir toplum hedeflemektedir. İslâm, bu hedefe ulaşabilmek için, insanları mahkemelerden kurtaracak ve değişen zamana göre mahkemelerin iş yükünü azaltacak olan arabuluculuğu ve bu çerçevede arabuluculuk müessesesinin çalıştırılmasını teşvik etmiştir.

Kaynakça

- Abacı, Z. Dörtörp, “Bir Sorun Çözme Yöntemi Olarak Sulh:18. Yüzyıl Bursa Kadı Sicillerinden Örnekler ve Düşündürdükleri” *Otam Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 20, ss.105-115.
- Abdunnûr, Mahmûd Mahcûb, *es-Sulh ve eseruh fi inhâi’l-husûme fi’l-fıkh’l-İslâmî*, Beyrut 1987.
- Abdülmelik b. Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, tahk.: Mustafa es-Sakka, Kahire 1955.
- Acun, Necla, *Kişiler Arası İlişkiler ve İletişimde Empati*, Alim Kaya (edit.), Pegem Akademi, Ankara 2010.
- Ahmed İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (ö.241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Akgündüz, Ahmet, “Hakem” *DİA*, İstanbul 1997, c.15, s.172.
- Atar, Fahrettin “Mahkeme”, *DİA*, İstanbul 2003, c. 27, s. 338,340.
- Atar, Fahrettin, “Sulh”, *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, s. 481.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİF. Yay., İstanbul 1992.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991.
- Ateş, Süleyman, *Kur’an Ansiklopedisi*, Kur’an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul ts.
- Avdeh, Abdulkadir, *et-Teşri’u’l-cinâi’l-İslâmî mukârenen bi’l-kânûni’l-vad’i*, Dârü’l-Kütübî’l-Arabi, Beyrut ts.
- Aydın, M. Akif, “Mahkeme”, *DİA*, İstanbul 2003, c. 27, ss. 342-344.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fi şerhi’l-hidâye*, Daru’l Fikr, Beyrut 1990.
- Bardakoğlu, Ali, “Hak”, *DİA*, İstanbul 1997.
- Bayındır, Abdülaziz, *İslâm Muhâkeme Hukuku*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1986.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, Hikmet Yay., İstanbul 1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyn b. Ali (ö.458/1066), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Matbaatü Meclisi Dâireti’l-Maarifi’l-Osmâniyye, Haydarabad 1354.

- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Hukukî İslâmîyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1986.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/869), *Sahîhu'l-buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö.370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 2007.
- Cihangir, Zeynep, *Kişilerarası İlişkiler ve İletişimde Dinleme*, Alim Kaya (edit.), Pegem Akademi, Ankara 2010, s. 109.
- Çeker, Orhan, *İslâm Hukukunda Akitler*, İttifak Holding Yay., Konya 1999.
- Çeliker, Hüseyin "İslâm Hukukunda Tahkim", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2005, c. 41, sayı: 1, ss. 17-46.
- Dağcı, Şamil, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fülller*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1996.
- Dûrî, Kahtân Abdurrahman, *Akdü't-tahkîm fi'l-fıkhu'l-İslâmî ve'l-kânûni'l-vaz'î*, Bağdat 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö.275/889), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Hâkim Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö.405/1014), *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmîyye, Beyrut, ts.
- Hamidullah, Muhâmed, *el-Vesâiku's-siyâsiyyetü li'l-ahdîn-nebevîyyi ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1985.
- Hamidullah, Muhâmed, *İslâm Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1991.
- Hammad, Nezih, *Akdü's-sulh fi's-şerîati'l-İslâmîyye*, Beyrut 1996.
- Hasan, H.İbrahim, *İslâm Tarihi*, 2. Baskı, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.
- Heyet, el-Fetevayi hindîyye, Bulak 1310.
- http://wiki.hukuki.net/Hukuk_sistemleri (erişim tarihi: 12.04.2012)
- <http://www.adalet.gov.tr/stratejikplan/AdaletBakanligiStratejikPlan2010-2014.pdf>. (erişim tarihi: 04.08.2011)
- <http://www.kgm.adalet.gov.tr/tbmmkom/arabuluculuk.pdf>. (erişim tarihi: 29.07.2011)
- <http://www.kgm.adalet.gov.tr/tbmmkom/arabuluculuk.pdf>. (erişim tarihi: 29.07.2011)
- <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/5133.html>. (erişim tarihi: 11.08.2011)
- http://www.musiad.org.tr/img/yayinlarraporlar/cerceve_dergisi_48_20 (erişim tarihi: 11.8.2011).
- İbn el-Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhâmed (ö.751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, Dâru'l-cil, Beyrut, ts.
- İbn el-Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhâmed (ö.751/1350), *et-Turuku'l-hukmiyye fis-siyâseti's-şerîyye*, Mektebetü Dâri'l-Beyan, Beyrut 1989.
- İbn Ferhûn, Burhanuddin İbrahim b. Ali b. Ebi'l-Kasım b. Muhammed Ibn Ferhûn, *Tabsiratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhucu'l-ahkâm*, Mısır 1301.
- İbn Hazm, Ebû Muhâmed Ali b. Ahmed (ö.456/1063), *el-Muhalla*, tahk.: Muhammed Münîr, İdaratü't-Tibâati'l-Münîriyye, Mısır 1352.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm, Müessesetü Kurtuba*, tahk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed, yy, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *e's-Şerhu'l-kebîr (el-Muğni ile birlikte)*, Beyrut 1972.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö 595/1199), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, Dâru'l-marife, Beyrut 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1985.

- İsfehâni, el-Hüseyn b. Muhâmmed er- Râgıp (ö.565/1169), *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*, tahk.: Muhammed Hacı, Daru'l-Garbi'l İslâmî, Beyrut 1994.
- Karaman, Hayreddin, *Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah'ın Davranışları*, (Hz peygamber ve Aile Hayatı içinde), İlmî Neşriyat, İstanbul 1989.
- Karaman, Hayreddin, *İslâmın İşğında Günün Meseleleri*, İstanbul 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhâmmed b. Ahmed Ebû Bekir (ö.671/1273), *el-Câmi' li ahkam'il Kur'an*, tahk.: Abdullâh b.Abdülmuhsin Müessesetür-Risale, Beyrut 2006.
- Mâverî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b.Habîb (ö.450/1058), *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mâverî, Ebû'l-Hasan Ali b.Muhammed b. Habîb (ö.450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr fi fihhi mezhebi'l-imam eş-şâfiî ve hüve şerhu muhtasari'l-müzenî* tahk.: Şeyh Ali Muhammed Muavvîd, Şehy Adil Ahmed Abdul Meccut, Daru'l Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Mavsilî, Abdullâh b. Mahmud b. Mevdud (ö.683/1284), *Kitâbu'l-ihitiyar li ta'lîli'l-muhtar*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- McGillis Daniel, *Community Mediation Programs; Development and Challenges* Us Department of justice, Washington 1997.
- Moore Christopher W., *The Mediation Process: Practical Strategies for Resolving conflict*, San Francisco: Jossey-Bass, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisabûrî (ö.261/874), *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Necdî, Abdurrahman b. Muhammed, *Hâşiyetü'r-ravzî'l-mürbi'*, Beyrut 1983.
- Özbek, Abdullâh, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., Konya 1991.
- Özbek, Mustafa Serdar, "Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yollarına Genel Bir Bakış", Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, İstanbul 2004, sayı: 1, ss. 261-292.
- Sarah ve Bermen, Greg, *Good Courts: The Case for Problem- Solving justice*, New Press, Newyork 2005.
- Serahsî, Muhâmmed b. Ahmed. Ebi Sehl Şemsuddin (ö.490/1097), *el-Mebsût*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.
- Serahsî, Muhâmmed b. Ahmed. Ebî Sehl Şemsuddin (ö.490/1097), *Usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Şafak, Ali, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992.
- Şer'îye Sicilleri, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., İstanbul 1989.
- Şeyzerî, Abdurrahman b. Nasr, *İslâm Devletinde Hisbe Teşkilâtı*, haz.: Abdullâh Tunca, Ma'rifet Yay., İstanbul 1993.
- Şîrâzi, Ebû İshak İbrahim b. Ali b.Yûsuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzeb fi fihhi mezhebi'l-imâm eş-şâfiî*, tahk.: Adil Ahmed Meccud, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'an*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1968.
- Tâhir b. Âşûr, Muhammed, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev.: Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz, Rağbet Yay., İstanbul 2006.
- Tanriver, Süha, "Hukuk Uyuşmazlıkları Bağlamında Alternatif Uyuşmazlık Çözüm Yolları ve Özellikle Arabuluculuk", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 64, ss. 165-166.
- Tarablûsî, Alâuddîn Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halil, *Muînu'l-hükkâm fi mâ yeteradedu beynel-hasmeyn*

- mine'l-ahkâm*, Mısır 1973.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Servet (ö.279/892), *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Türk Hukuk Lügati*, Maarif Matbaası, Ankara 1944.
- Wensinck, *el-Mu'cemül-müfehres li'l-elfâzı'l-hadîsi'n-nebeviyyi*, Çağrı Yay., İstanbul 1988.
- Yaman, Ahmet, "Sulh" *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, ss. 485-489
- Yaylalı, Davud, *İslâm Hukukunda Sulh*, Taştan Matbaacılık, İstanbul 1993.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dînî Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971.
- Yıldırım, Mustafa, "Tahkim" *DİA*, İstanbul 2010, c. 39, ss. 411-413.
- Yiğit, İsmail, "Sıffin Savaşı", *DİA*, İstanbul 2009, c. 37, s. 108.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osman b. Ali (ö743/1342), *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik*, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk 1967.
- Zeydân, Abdulkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Dersaadet, İstanbul, ts.

CONDORCET'İN DİNİ GELİŞİM SÜRECİNİ TAHLİLİ

Tamer YILDIRIM*

Özet

Bu makalede, 18. yüzyıldaki Fransız Aydınlanmasının son döneminde yer alan ya da daha doğru ifadeyle Ansiklopedistlerin sonuncusu olan ve diğer Aydınlanma düşünürleri kadar kendisine önem verilmeyen Marquis de Condorcet'in (1743-1794) özellikle dini nasıl tanımladığı ve dinin tarihsel gelişimini nasıl değerlendirdiği konusu, yazmış olduğu "İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı (Esquisse d'un tableau historique des progrès d l'esprit humain)" (1794) adlı eserinin ışığında incelenecektir.¹

Anahtar kelimeler: Aydınlanma, Condorcet, Din, Fransız Ansiklopedistleri, İlerlemecilik.

Abstract

Condorcet's analysis of the development process of religion

In this article I am going to discuss Marquis de Condorcet's (1743-1794) definition of religion and his approach to the historical development of religion on the basis of his work, Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. Condorcet lived in the later period of the French Enlightenment. His discussions of religion deserves to be carefully examined given the fact that he is considered to be the last of the French Encyclopedists and that his work is given less attention than works of many other Enlightenment thinkers.

Keywords: Enlightenment, Condorcet, Religion, French Encyclopedists, Progressivism.

Giriş

Marquis de Condorcet'in fikirlerinin oluşumunda (yakın dostları olan) Ansiklopedistlerin yanındaki eğitimi ve aile çevresi etkili olmuştur. Dört yaşında iken babasını kaybeden Condorcet, dindar bir annenin bazı olumsuz uygulamalarına maruz kalmış, hatta belirtildiğine göre dini hassasiyeti oldukça fazla

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Auguste Comte'a göre "Aydınlanma düşüncesi Fontenelle tarafından hazırlanmış ve Condorcet tarafından tamamlanmıştır." (Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev.: Peyami Erman, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1952, s. 362). Tarihsel olarak baktığımızda Condorcet'in temsil ettiği "Aydınlanma-Geç Aydınlanma" yani Fransız Aydınlanmasının son evresidir.

olan annesi, doğar doğmaz onu Hz. Meryem'e adanmış ve sekiz yaşına kadar kız elbisesi giydirip, kız oyuncakları ile oynatmıştır.² Bir asker ve rahip muhitinde büyüyen Condorcet'nin babası subay, amcası ise rahipti, diğer akrabaları ve kendinden önceki birkaç kuşak için de bu durum değişmemekteydi. Eğitim hayatına Cizvit bir eğitimle başladı. Daha sonra amcası Lisieux Piskoposu Jacques Marie de Condorcet'nin onu sekiz yaşında iken bir Cizvit okuluna göndermesiyle düzenli eğitimi başlamış oldu. Onda kötü etkiler bırakan bu eğitimin ardından da Navarre Koleji'ne kaydoldu. Eğitiminin sonunda bir asker veya rahip olması beklenirken genç yaşta özellikle matematikte gösterdiği başarı sonucu önce Bilimler Akademisi'ne girdi sonrasında siyasetle ilgilendi.³ Söz konusu kurumlarda görev almasında kişisel kabiliyetlerinin yanında özellikle Voltaire ve Jacques Turgot ile kurduğu dostluklar da etkili oldu. Dönemin Fransız entelektüelleriyle güncel ve ilerici olarak nitelendirilen düşüncelerin yaygınlaşması için mücadele eden Condorcet, anayasal reformu ve eğitimi ilerlemeyi sağlamanın başlıca araçları olarak gördüğünden 1792'de meclise laik devlet eğitiminin örgütlenişi için tasarı sunanlar arasında yer alarak hukuk ve eğitim reformunu gerçekleştirmek için uğraştı.⁴ Siyasette yer aldığı dönemde, ayrıca ekonomik özgürlük, dinsel hoşgörü, kadın haklarının geliştirilmesi⁵ ve köleliğin kaldırılması için çalıştı.

Condorcet'nin yaşadığı dönemde dinî düşünceye baktığımızda genel olarak Aydınlanma düşünürlerinin, Hıristiyanlığa olan imanı ortadan kaldırıp yerine akıl dinine imanı getirmeye çalıştıkları görülür. Dönemin felsefi propagandasının belli başlı temaları arasında aklın üstünlüğü en başta geliyordu. Adeta akılcılığın el atmadığı alan kalmamıştı. Akıl, her şeyi kendi süzgecinde

2 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2002, s. 181-182.

3 Francisque Vial, *Condorcet*, çev. M. Nahit, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş., İstanbul 1933, s. 10.

4 Frederick Copleston, *A History of Philosophy (vol. VI. Wolff to Kant)*, Image Books, New York 1985, s. 169-170. Eğitim, hukuk ve adaletle ilgili görüşleri için bkz. Elisabeth Badinter, Robert Badinter, *Politikada Bir Entelektüel Condorcet*, çev. Hüseyin Köse, Öteki Yayınları, İstanbul 2000. Genel olarak bakıldığında Turgot ve Condorcet ile doruğa tırmanan Fransız siyaset anlayışı, bireyin dinin ağırlığından kurtulması ve ekonomiyi serbest bırakma idealine bağlıdır.

5 1790'da kadınlara yurttaşlık hakkının tanınmasını savunan Condorcet'e kadınların eşitliğine inanan biri olarak kadınların erkeklere verilen eğitimin aynısını alması gerektiğini fakat bu eğitimin amacının kadınların bütün hizmetleri görmesi yani onları avukat, mühendis, memur yapmak olmayıp kadına ait vazifenin eş ve anne olmak olduğunu ve kendisine verilecek eğitimin bu vazifeye uyması gerektiğini belirtmiştir. Francisque Vial, *Condorcet*, s. 37.

değerlendirmeye başlayınca, ardından doğal olarak ilerlemeye olan inanç geliştirdi. Bir anlamda ilerleme doktrini, özellikle liberallerin -deyim yerindeyse- sevgilisi haline geldi.⁶ Condorcet'in düşünceleri üzerinde etkili olan dönemin ünlü siyasetçisi Turgot bunu şöyle ifade eder: "Nihayet, bütün karanlıklar dağıldı, her yerde nasıl bir ışık parlıyor. Her bilgi alanında ne çok büyük adam var. İnsan aklı ne mükemmel hale gelmiş."⁷ Bu cümlelerden anlaşılacağı gibi, bir kültürde hayati olan, yaratıcı, dönüştürücü, kalıcı etki ve iz bırakan değişimler içeriden gelen değişimlerdir; dolayısıyla kültürel ilerlemenin en büyük vasıtası insan zihnidir. Bu, 18 ve 19. yüzyıldaki filozoflara ilham vermiş olan entelektüalist ilerleme görüşüdür.⁸ Bir anlamda ilerleme, süreçsel bir düşünüm kavramı haline gelmiştir.

Aydınlanma yazarları, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen dinsel sorunlar karşısında geleneksel Hıristiyanlığa ve Kiliseye karşı düşmanlıkta birleşirler.⁹ Condorcet de bu konuda hayranı olduğu Voltaire'den etkilenmiş ve 1789 yılında yazdığı "*Voltaire'in Yaşamı*" adlı eserinde Voltaire'in Kilise karşıtı tutumuna duyduğu yakınlığı belirtmiştir. Genel olarak baktığımızda Hıristiyanlığa saldırıyı bu dönemde Voltaire,¹⁰ d'Holbach ve Diderot yapmış, Condorcet, politik faaliyetlerinden dolayı genelde politika, özelde ise anayasa ve eğitim reformu üzerinde yoğunlaştığından bu konudaki çalışmaları sınırlı seviyede kalmıştır. Çünkü Condorcet'in yaşadığı dönemde mevcut feodal mutlakiyetçi düzenin pratikte değiştirilme zorunluluğunun felsefe sorunlarından çok önce geldiği ve gittikçe önem kazandığı görülür. Bir diğer sebep de belirttiğimiz gibi Vol-

-
- 6 Bu dönemdeki ilerleme düşüncesiyle ilahî olarak buyrulan dünya düzeni düşüncesi değişmeye başlamıştır. Fakat günümüzde özellikle pek çok düşünürün göre ilerleme denilen şey modern insanın bir kandırmacasıdır.
- 7 Albert Soboul, *Tarihü's-sevretü'l-Fransiyeye*, çev. George Kevsi, 4. bs., Menşuratu Uveydat, Beyrut 1989, s. 59. (Turgot'un, *İnsan Zekâsının İlerlemelerini Gösteren Felsefi Tablo*, s. 175'ten alıntıyla).
- 8 Christopher Dawson, *İlerleme ve Din*, çev. Yusuf Kaplan, Aylin Doğan, Açılımkitap, İstanbul 2003, s. 84.
- 9 Dönemin Fransa'daki Kilise aleyhtarları, orta sınıfın temsilcileri olmayıp soylulardan gelmiştir. Norman Hampson, *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions Attitudes and Values*, Penguin Books, London 1990, s. 232-234.
- 10 Voltaire'in görüşlerine baktığımızda özellikle din konusunda bir tutarsızlık var gibidir. Condorcet'in belirttiğine göre Voltaire'in din hakkındaki olumlu sözleri insanların gözünü boyamak içindir. Fakat Condorcet'in dine getirdiği eleştirilere baktığımızda bunların deizme ve aydınlanmaya dayandığı görülür ve bu eleştirileriyle batıl inançların ortadan kaldırılması, bilimsel bilginin geliştirilmesini istemiş, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri*'nde tarihi insan zihninin bir ürünü olarak görmüştür.

taire ve Diderot'nun dine karşı zaten yapılması gerekeni yapmış olmasından kaynaklanır. Genel olarak hepsinin saldırma noktaları birbirine benzer; en önemli saldırılar kurumsal dine ve teist inanca yöneltilmiştir. Bunun için de öncelikle papazların ve Kilisenin eleştirisi yapılmıştır. Aydınlanma düşünürlerine göre Roma Katolik Kilisesi insanlığa karşı en zararlı etkiyi meydana getirmiştir. Kilisenin zararlı etkisinin temelinde ise aşkın ve doğaüstü yapısıyla, iman ve vahyi aklın üzerine çıkarmış olan din ya da Hıristiyanlık bulunmaktadır.

Condorcet'nin din hakkındaki eleştirileri, belirttiğimiz gibi, Voltaire ve bundan dolayı deizm ve Aydınlanmaya dayanır. Bu düşüncesinin temelinde ise batıl inançların ortadan kaldırılması ve bilimsel bilginin geliştirilmesi isteği yatar.¹¹ Bir anlamda onun Hıristiyanlığa saldırısı sosyal ve insanî gerçeklerden neşet eder. Zira Condorcet'ye göre din, metafizik aydınlanmanın en büyük düşmanı, bilim ise kahramanıdır. Bu dönemdeki düşünürler bilime ve özellikle deneysel bilimler olan fen bilimlerine fazlaca değer verirler. Böyle bir düşüncenin oluşmasında bu düşünürlerin büyük bir kısmının bilimle ilgilenen, bilim üzerine yazan kişiler olmasının önemli etkisi vardır. Condorcet toplum, sanat ya da bilimlerin, doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olmak bakımından önem taşır.¹² Fakat genel olarak bakıldığında Condorcet'nin eğitimle ilgili düşüncelerindeki temel zaafı da yaşadığı dönemin bilimcilik anlayışının etkisiyle fen bilimlerinin deneye dayanan derslerine ağırlık veren bir yapıya sahip olmasıdır. Edebiyata önem vermeyen, dine yer vermeyen, onun yerine ahlak dersi koyan bu anlayışın, topluma iyi bilim adamları kazandıracığı fikri doğru olabilir fakat insanların ruhuna, estetik zevk ve duyularına hitap edecek insanları yetiştirmeyeceği de açıktır.

11 Condorcet, "Her din taraftarlarına mucize ve diğer saçmalıkları kabul etmesini emreder fakat özellikle Hıristiyanlığın karakteristiği insan bilimlerini küçümsemesiydi. Bundan dolayı Hıristiyanlığın galip gelmesi bilimlerin ve felsefenin bütünü gerilemesinin işaretidir" der. Değerlendirme için bk. Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Harper&Row Publisher, New York 1962, s. 289.

12 Daha sonraki dönemde kendisinden etkilenen kişilerden biri olan Comte ise bilim adamlarının her şeyi yapabileceğine inanıyordu. Condorcet'nin insan düşüncesinin gelişme ve ilerlemesi hakkındaki fikirleri Comte'un görüşlerinin habercisidir. Ahlakla ilgili görüşlerinin Comte üzerinde büyük etkisi olduğu gibi "ilerleme düzeninin gelişmesidir" şeklindeki fikrini de ona borçludur. Hatta Comte, Condorcet'nin manevi oğlu olarak değerlendirilmiştir. Condorcet'nin Comte'a etkileri için bkz. Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, 2. bs., Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1977, s. 20-24, 40, J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Growth and Origin*, Dover Publications inc., New York 1960, s. 294.

Maximilien de Robespierre, bilimin her şeyi yapabilme gücüne sahip olduğuna inandığından dolayı Condorcet ve diğer Ansiklopedistleri 'Doğa Tanrısının Peygamberleri' olarak nitelemiştir.¹³ Bu noktadan baktığımızda Voltaire'den başlayarak Condorcet'ye kadar akla olan imanın gelişmesi, Hıristiyanlığın insanın doğası hakkındaki görüşünü değiştirmesiyle sonuçlanmıştır. Yani Hıristiyanlığın asli günah görüşü 18. yüzyılda insanın doğal iyiliği ve mükemmelliği doktriniyle yer değiştirmiştir. İsa ve Kilisenin doğaüstü güçlerinin delaliyle kurtuluşa güven, aklın ilerlemesiyle insanın kurtuluşuna güvene teslim olmuştur. Topluma inanç, Tanrı inancının yerini almış; toplum ve Tanrı eşitlenmiştir. Kişinin milletine veya insanoğluna hizmetinin anlamı Tanrı'ya hizmet olarak değerlendirilmiştir. Voltaire'in özgürlük ve reforma ilgisi Rousseau eşit insanların mükemmel topluluğuna olan arzusuna bağlanmış ve yeni iman, kendisinin dogmatik yanılmazlık ve kendi kurtuluş yolunu uygulamayla tamamlayan bir Kiliseye dönüşmüştür.¹⁴ Bunun sonucu olarak da Rousseau hariç tutulursa Fransız aydınlanması dönemindeki filozoflar birinci sınıf filozoflar olarak değerlendirilmez. Çünkü onlar felsefe yaparken yaptıkları şey, din ve özellikle Hıristiyanlık ve onunla ilgili şeylerin eleştirisidir. Fakat buna rağmen dönemin en önemli özelliklerinden biri, Aydınlanma düşünürlerinin bilginin tarihini ilerlemenin tarihiyle özdeşleştirmeleridir. Dünya artık insanlar tarafından trajik bir yer olarak algılanmadığı, tersine dünyanın insan eliyle iyileşmesi ve düzelmesinin mümkün olduğu kabul edildiği için, aydınlanma çağının ilkesel yaklaşım biçimi temelde iyimserdir. Bu yüzden Condorcet 18. yüzyıl bilimsel devrimlerin filozofu ve tarihçisi olarak nitelendirilir.

Condorcet'in de "Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind (İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı)"¹⁵

-
- 13 J. M. Thompson, *Robespierre and the French Revolution*, 7. bs., Collier Books, New York 1971, s. 114. Condorcet, bilimsel bilginin ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan teknolojik bilginin toplum alanına sistemli bir biçimde uygulanması sayesinde, zenginliği ve rahatlığı yükseltmeyi amaçlıyordu. Fakat Condorcet için bilim ve teknoloji kendileri için var olmayıp, insanları, cehalet, yoksunluk ve baskıdan kurtarmanın birer aracıydı. Aslına bakılırsa, Aydınlanma'da ikili bir yan vardı: Aydınlanma'nın evrenselciliği ve akılcı planlama ve denetime olan inanç. Bunların, Robespierre'den Lenin'e radikallerin ütopyacılığının tohumlarını barındırdığı ileri sürülmüştür. Hatta Ansiklopedistler için olduğu gibi Condorcet için de politik kural, bilimsel kuralın ideal bir gelişimiydi. Marie-Helene Hunt, *Mourning Glory: The Will of the French Revolution*, The Pennsylvania State University Press, Philadelphia 1997, s. 26.
- 14 Hans Kohn: "Bireyin özgürlüğü ve mutluluğu yeni Tanrı'nın mabedinde kurban edildi." diyerek bu durumu açıklamıştır. Hans Kohn, *Making of the Modern French Mind*, Van Nostrand Reinhold Company, New York 1955, s. 16-17.
- 15 Bu eseri ömrünün son sekiz ayında yanında kitapları olmadan ve büyük bir ihtimale ölüm

adlı eserinin temel görüşü, insan soyunun kusursuz bir yetkinliğe doğru sürekli bir ilerleme içinde olmasıdır ve bu ilerlemenin sınırı yalnızca ilerlemenin kendisidir.¹⁶ Bu eser Condorcet'ye bir filozof olma ününü kazandıran başlıca çalışmasıdır. Eser, Aydınlanmanın imanının en güzel ifadesini ve aklın tarihinin güçlü bir modelini içinde barındırır.¹⁷ Ayrıca tarihsel dönemlerin Hıristiyanlıktan arındırılmış bir zaman dizinini kullanarak insanlığın başarılarının yörüngesinin izlerini sürer ve insanlık tarihini kendisinin yaşadığı çağla beraber dokuz ve bir de gelecekteki hali olmak üzere on döneme ayırarak inceler. Condorcet'ye göre beden yapısının dışında öteki hayvanlar karşısında hiçbir üstünlüğü olmayan insan, vahşiliğin en alt basamaklarından yükselerek girdiği aydınlanma, erdem, mutluluk yolunda kesintisiz biçimde ve hızla ilerleyerek dokuz dönemden geçti ve onuncu aşama önüne geldi. Geçmişteki şu üç eğilim gelecekte de insan toplumunun gelişmesini belirleyecekti. 1- Uluslar arasındaki eşitsizliğin ortadan kalkması 2- Sınıflar arasındaki eşitsizliğin ortadan kalkması 3- Bireylerin ilerlemesi, insan doğasının düşünsel, ahlâksal ve fiziksel açıdan sınırsız bir yetkinleşmeye açık oluşu. Condorcet bu ilerlemenin geri döndürülemeyeceğini ve her dönemin bir önceki dönemin birikimini, eksiklerini gidermiş olarak kendinde taşıdığını belirtir.¹⁸ Bir anlamda tarihsel ilerlemeyi Tanrı'nın bir işi olarak değil, tersine dinden bir kurtuluş olarak görür ve insan soyunun mutlak yetkinliğinin uzun bir ilerleme sürecinin sonunda ortaya çıkacağına inanır. İnsanı yetkinleştirecek bu ilerlemenin en büyük engeli krallık yönetimi, zorbalık ve bunların müttefiki olan din ve metafiziktir. Bir anlamda bu eser, dinlere özellikle de Hıristiyanlığa ve krallık yönetimine karşı yoğun bir tepkiyi dile getirir ve dolayısıyla da bazı araştırmacılarca bu gibi ileri görüşlülüğüyle ilerleme düşüncesinin en karakteristik incelemesi olarak kabul edilir. Condorcet, yapıtında tarihini mükemmel biçimde çizdiği bilimlerin ilerlemeleri

cezasına çarptırılacağını düşündüğü bir dönemde yazmıştır. Taslak olarak adlandırdığı eser, ileride yazmayı planladığı büyük uygarlık ve bilim tarihinin girişi olarak tasarlanmıştır. Thompson, *Robespierre and the French Revolution*, s. 384.

- 16 Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. June Barraclough, Stuart Hampshire, Weidenfeldand and Nicolson, London 1955, s. 4. (Makalede bu eser *Sketch* adıyla belirtilecektir).
- 17 Hans Kohn, *Making of the Modern French Mind*, s. 92. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri* adlı eser bazılarıncı Condorcet'nin sosyolog olarak anılmasını sağlayacak bir niteliktedir. Hatta o, felsefiden daha çok kültür tarihçisi olarak nitelendirilmiştir. Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, London 1993, s. 272. Condorcet, yaşamış olduğu dönemde "18. yüzyıl düşünürlerinin doğal mirasçısı ve felsefecilerin başı" olarak anılmaktaydı.
- 18 Condorcet, *Sketch*, s. 4-5.

üstünde durur. Çünkü bilim insan ırkına sonsuz mükemmelliğini sağlayacak bir araçtır. Buna karşın, genel olarak dini ve özel olarak da Hıristiyanlığı ilerlemenin başlıca düşmanı yapar. İlerleyen zaman içinde insanın gerçek anlamda mükemmelleşmesini göreceğini belirtir.¹⁹ Bundan dolayı da ilerleme düşüncesine yaptığı en büyük katkının, ilerlemenin kendisini hürriyet gibi bir ölçüte dayandırarak ona dünyevi/seküler bir karakter kazandırması olduğu kabul edilir.²⁰ Bir anlamda bu, Condorcet'in din duygusunun yerine, insanlığın mükemmelleşme yeteneğinin sonsuzluğu düşüncesini ortaya koyması demektir. Aydınlanma dönemi düşünürleri, bilim ve teknolojideki ilerlemenin yanı sıra tarihte de bir ilerleme olduğunu savundular. Onlara göre insanlık tarihi doğrusal olarak daha iyiye ve her alanda olumluya doğru gitmektedir. Condorcet, Voltaire'in "Toplu Eserleri"ne yazdığı "Giriş"te şöyle der: "Her şeyin iyi olmasının önemi o kadar fazla değildir. Öyle hareket etmeliyiz ki, her şey, bizden önce olduğundan çok daha iyi olmalıdır."²¹

Condorcet, burada incelediğimiz eserinde genelde din düşüncesini bilimle alakalı olarak ele almış ve tarih dönemlerini belirleyen değişimlerin teknolojik olduğunu belirtmiştir. Yakın tarihte teknolojik ilerlemeye paralel bir ahlakî gelişimin de olacağına inanmıştır. Bunun sonucunda da matematik ve fizik bilimlerinin gelişmesi geleneksel felsefeden kopuşla gerçekleşmiş ve insanın doğaya egemenliğinin yaygınlık kazanmasını sağlamış, aynı zamanda da insanlığın sınırsız gelişimi düşüncesini doğurmuştur. Bu kısa girişten sonra şimdi Condorcet'in düşüncesinde dinin tarihsel süreçte nasıl bir evrim geçirdiğini görelim.

Condorcet'ye Göre Dinî Gelişim Sürecinin Aşamaları

Condorcet'in yazdığı eser bir tarih kitabı değildir. Dolayısıyla eserde aceleyle farklı devirler anlatılırken herhangi bir tarihlendirme yapılmamış daha ziyade genel dönemler olarak ele alınmıştır. Bu anlamda gelişim evrelerinin tarihin hangi zaman aralığında olduğu müphem olduğu gibi ilk devirlerin hangi bölgeyi kapsadığı da kısmen belirsizlikler içerir. Fakat dönemlerin kültürel ve yapısal özellikleri üzerinde özellikle durulur.

Condorcet, insanlığın gelişiminin ilk devrini "İnsanlar küçük kavimler

19 Condorcet'de "mükemmelleşme" kavramı sonsuz ilerlemenin süreçsel karakterini belirlemek üzere kullanılan merkezi bir slogana dönüşmüştür.

20 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 43.

21 Server Tanilli, *Fransız Devrimi'nden Porteler*, 2. bs., Adam Yayınları, İstanbul 1999, s. 146.

halinde birleşmişlerdir” şeklinde tanımlar ve eserindeki ilk üç bölüm uygarlığın başlangıç dönemlerinin genel değerlendirmelerini içerir. Condorcet, her dönemde dinin bilimle olan ilişkisini ele alarak bir ayırma gider. Ona göre bu dönemde insanlara yol gösterenler, bir anlamda, bilimsel bazı faaliyetlerde bulunanlar ve dini bazı uygulamaları kullananlardır. Bu ayırma göre bu devir, insan zekâsının tarihinde önemli bir olayı bize tanıtır. Bu da, bir yandan yanılgılar saçarken öte yandan bilgi ilerlemelerine hız veren, ama halkı bilgisizliğe, din köleliğine sürükleyen, bir takım geçici iyilikleri, tiranlık pahasına kazandıran bir kurumun ilk izlerinin görülmesidir. Condorcet, bu sözlerle bilimi, dinî törenleri, siyaseti ellerinde tutan bir sınıfın meydana gelişini kasteder.²² Fakat bilimde ilerlemeler olurken din adamları bilim sahasına el atarak hâkimiyeti ellerine almışlardır. Condorcet için bu durum bilimin ve insanlığın zararına olmuştur. Fakat bu bilimlerin nelerden oluştuğu ve genel özellikleri oldukça belirsiz bir şekilde ortaya konulmuştur. Kitabın yazıldığı dönemdeki arkeolojik bulguların sınırlılığı ve tarihin ilk dönemleri hakkındaki bilgilerin az olması ve dinî eserlerdeki bilgilere güvenilmemesi nedeniyle dördüncü bölüme kadar verilen bilgiler oldukça muğlâk ve güvenilirlikleri açısından sorunludur.

İnsanlığın gelişiminin ikinci devri “Çoban Milletlerden Çiftçi Milletler Haline Geçiş” adını taşır. Condorcet’ nin bu dönemde din hakkındaki fikirleri aslında birinci dönem fikirlerine benzer. Buradaki en önemli farklılık dinî alanda daha tutarlı ve sağlamlaştırılmış bir inanç sistemi ortaya konulmasıdır. Condorcet, bu dönemde yıldızları gözlemekle, astronomiye birtakım ilerlemelerin getirildiği ama aynı zamanda bunu yapan kişilerin insanları kandırıp soyma, hayalî korkular, boş umutlar üzerine kurulan bir otoriteden kuvvet alarak onlara zorbaca hükmettiğinin görüldüğünü belirtir. Bu dönemde daha derli toplu, biraz daha seçkin inanç sistemleri kurulmasıyla tabiatüstü kuvvetlerin fikirleri bir dereceye kadar incelendiğinin, bu kanaatlerle birlikte bir yanda din ve din adamlarının ailelerinin, başka bir yerde ruhani kurulların, kısacası bazı imtiyazlarla insanları iyice boyunduruk altına almak için bütün vasıtaları bir araya getirmek, insanlara kendi ikiyüzlülüklerini meydana çıkartacak, zincirlerini kırarak imkân bırakmamak için doktorluğu, astronomiyi kendi ellerinde tutmayı düşünen bir sınıfının ortaya çıktığını ifade eder.²³ Fakat Condercet’ nin bu anlattığı son değerlendirme sadece o döneme has bir durum değildir. Bu günümüze kadar devam eden bir hususiyete sahiptir. Özellikle eğitim ku-

22 *Aynı eser*, s. 17-18.

23 *Aynı eser*, s. 22.

rumlarının olmayışı ve mesleğin bir anlamda babadan oğla geçmesi bir art niyetten ziyade sosyal şartların gerekliliğinden dolayı olan bir durum gibidir. Bu tür değerlendirmelerin büyük bir kısmı Condorcet'in kendi döneminden hareketle din adamlarından nefret etmesine dayanmaktadır.

“Alfabe Yazısı Bulununcaya Kadar Çiftçi Milletlerde Görülen İlerlemeler” adını taşıyan üçüncü devirde Condorcet, halkın zekâsının da ilerlemesi sonucunda din adamlarının inanç sistemlerini daha ince bir mantıkla ortaya koyduklarını belirtir. Bu devirde artık tabiatın gözlemine insan topluluklarının gözlemi katılmış, pek az pratik ahlak, siyaset ilkeleri nesilden nesile geçmiş, dinî fikirler, peşin hükümlerle hurafeler de oluşan yeni bir kastın alanını gittikçe genişletmiş ve bu kastlar ilk falcı ailelerinin yerini tutmuştur. Ama daha derin düşünebilen kişileri kandırmak için daha büyük bir ustalık göstermek gerektiğinden bu toplulukların üyeleri farklı iki konuyu ele almışlardır. Birincisi kendileri için yeni bilgiler edinmek, diğeri halkı aldatmaya yarayan bu bilgileri kullanmaktı.²⁴ Condorcet, dinlerin kök salmasında en etkin rolün insanlar arasında diğerklerinden daha bilgili olanlarca yapıldığını ve belirtilen durumun bu süreçte mitolojik unsurların eklenmesiyle daha kalıcı hale getirildiğini düşünmektedir.²⁵

Dördüncü devir “Yunanistan'da Bilimlerin Ayrılmasına Kadar, İskenderiye Yüzyılına Doğru İnsan Zekâsının İlerlemeleri” ise kitapta en geniş şekilde açıklanan bölümdür. Bunun en önemli sebebi Batı dünyasının bilgisel anlamda aidiyetinin buradan yani antik Yunandan olduğunu düşünmesidir. Condorcet'e göre bu dönemde artık bilgiyi elde etmek sadece belli insanlara bırakılmamıştır. İsteyen herkes bilgiyi elde edebilecektir. Bu serbestlik pek çok alanda kendini göstermiştir.²⁶ Her ne kadar insanların serbestçe bilgi elde etme yolu aşılmış idi ise de insanın bağlı bulunduğu dini yaymaya çalışması diğerk insanlara bir şeyler öğretme vazifesini engelliyordu. Fakat Condorcet'e göre bu durum felsefenin gelişmesinde faydalı olmuştur. Özellikle Yunanistan'da bu dönemde çeşitli okulların kurulması ve rakip okulların, tarikat ruhunun doğurduğu bir düşmanlıkla birbirlerine saldırması, hakikat ilgisi, her tarikat üye-

24 *Aynı eser*, s. 34.

Bu dönemdeki dinî inancın bir özelliği de peygamber veya Hıristiyanlıkta aziz olarak nitelendirilebilecek insanların ortaya çıkmasıdır. Condorcet bunları peygamber veya aziz olarak isimlendirmez ama anlattığı özellikler onlara ait özellikleri göstermektedir. Condorcet, *Sketch*, s. 36, 37-38.

25 *Aynı eser*, s. 38-39.

26 *Aynı eser*, s. 42.

sinin bağı olduğu doktrinin başarısına feda edilmesine sebep olmuştu. Din yaymada gösterilen istek, insanları aydınlatma gibi daha asil bir isteği bozsa da bu rakiplik, zihinlerde faydalı bir faaliyete imkân veriyordu.²⁷

Condorcet'ye göre Yunanların dini, doğudan getirilen masallarla milli tarih masallarının bir karışmasıydı. Dinî kanaatler, vücudun öldükten sonra yaşadığına, ölümden sonra erdeme mükâfat, cinayete ceza veren Tanrılara inanmaktan ibaretti. Bu Tanrılar, imparatorluğunu idare eden bir kral gibi çiğnemekten çekinmedikleri genel kanunlara göre dünyayı idare eder, insanî ihtiraslar taşır, tapınmaları, kurbanları sever, bir takım törenler yapılmasını isterlerdi. Böyle hareket edilirse onların yardımı elde edilirdi. Din adamlarının işleri, törenleri idare edip, tapınağı güzelleştirmek ve değerini arttırmaktı. Milletleri aydınlatma ve bir ahlak vazetme işine karışmazlardı. Her tapınağın din adamları vardı ve siyasi tesirleri yoktu.²⁸ Bu dönemde kozmoloji, astronomi gibi çeşitli mitolojilerle süslenmiş olan dinin, daha sonra görülecek olan türden bir bağnazlığa sebep olmadığını belirten Condorcet, böyle bir dinin, halkı mutaassıp olmaktan ziyade çok daha saçma inanışlı kıldığına, ikiyüzlü insanlardan ziyade budala sofular meydana getirdiğine inanır. Fakat bir ayrımla ki, halk kitlesi mitolojilere inanır fakat daha kuvvetli bir akılla doğan, bu kabiliyetlerini işleten insanlar, bu dinin saçmalığını daha az saçma bir doktrine perde vazifesini gören bir allegoriden başka bir şey olmadığını da bilirlerdi.²⁹

Condorcet, Yunanların kanunlarını kendi akıllarına güvenerek yaptıklarını ve bir anlamda önceki dönemlerden daha ilerde olduklarını belirtmiştir. Çünkü daha önceki devirde görülen milletlerde kanunların dine katıştığını, hurafenin kutsal denebilecek bir dokunulmazlık karakteri elde ettiğini, din adamları zümresinin, siyasi ikiyüzlülükle meydana gelen gerçek kudreti zorla ele geçirdiğini ifade eder. Fakat Yunanistan'da dinden ayrılan temel kanunlar, hemen bütün

27 Condorcet, *Sketch*, s. 48.

Condorcet'nin kitabının sonunda "Dördüncü Devir Tarihinden Parçalar" adını taşıyan bir ek bölüm bulunmaktadır ve burada yazar "bilgi ışıklarını borçlu oldukları" şeklinde tanımladığı Yunanlılardan bahsetmektedir. Bu bölüm, kitabın elimizdeki İngilizce çevirisinde yer almadığı için Türkçe çevirisini kullandık. Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, c. II, çev. Oğuz Peltek, Maarif Vekâleti, Ankara 1944, s. 201. Bu bölümde özellikle Yunan dininin nasıl oluştuğuna dikkat çekilirken bunda Doğu'dan ve özellikle Mısır'dan gelen ve milli kültürde yer alan mitlerin etkili olduğu, din adamları sınıfının bazı gizli bilgilere sahip olma gibi özelliklerini kendilerine duyulan saygının daha da artması için kullandıklarına işaret edilmiştir.

28 Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri*, c. II, s. 128-130.

29 *Aynı eser*, c. II, s. 130-134.

milletlerde kökleşmiş olan kendilerine dokunulamayacağı kanaatinin büyük ölçüde dine borçlu olduğunu belirten Condorcet, yine de Yunanlıların, kanunlarını Tanrı gücünden değil, insan dehasından aldıklarına inandıklarını, insanların bunları gökten indirmediklerini bilakis akıldan ilham alan bilgelerinden almış olduklarını belirtir.³⁰ Fakat Condorcet bu bilgelerin büyük bir kısmının mitik de olsa bir dine bağlı olup onun ilkelerini göz önüne almış olmasını görmezden gelmektedir. Ayrıca Yunanlılar arasındaki dinin Doğu'dan veya Mısır'dan gelen etkiler altında kaldığını belirtirken bu bölgelerin bilim alanındaki katkılarını belirsiz bir şekilde bırakmaktadır. Bu husus daha mistik veya dinî bir havaya sahip olan Doğu/Mısır'a karşı Yunan tarafını tutmak şeklindeki bir mahiyete sahipmiş gibi gözükmektedir.

"Bilimlerin Bölünmesinden Düşüşüne Kadar Geçirdiği İlerlemeler" adlı beşinci bölümde özellikle Roma imparatorluğu ve Hıristiyanlığın tarih sahnesine nasıl çıktığına değinen Condorcet'ye göre Roma imparatorluğunun uygarlığa katkısı özellikle hukuk alanında olmuştur. Bu dönemde insanların kabul ettikleri pagan dinlerin diğer dönemlerden daha özgürlükçü olduğu ama en önemli özelliğin laik anlayış diyebileceğimiz din adamlarının siyaset üzerinde tesirlerinin olmadığı değerlendirilmesidir. İnsanların farklı putlara tapınmasına rağmen bunun aynı olan Tanrı'nın farklı görünüşü olduğuna inandıklarını belirtir. Çünkü Roma İmparatorluğu'nun hemen bütün dinleri, ulusal dinler haline gelmiştir.³¹ Condorcet, bu dönemde Romalıların Yahudilikle karşılaştıklarını ve bu dinin kendi dinlerinden çok farklı olduğunu, hayatın neredeyse her alanına müdahale ettiğini gördüklerini fakat asıl dönüm noktasının Hıristiyanlıkla karşılaşması olacağını; zira bu dinin Mısır dinlerinin içinde bulunduğu diğer dinleri kendi içinde erittiğini belirtir. Çünkü buradaki din adamları kendilerinin Tanrı'nın elçisi olduğunu söylüyorlardı. Onların hâkimiyeti hayatın her alanına uzanıyordu; imparatorluğun yurttaşı olmadan önce Yehova'nın veya İsa'nın kulu olmak gerekiyordu. Bu dönemde Yunan felsefesi de yayılmaya başladı. Yunan felsefesinin yayılmasından doğan başlıca iyiliklerden biri, biraz etraflıca tahsil gören bütün sınıflarda halkça tanınan Tanrılara inanışın yıkılması oldu. Denebilir ki boş bir tanrıçılık veya Epikuros'un koyu mekanizmi, Cicero zamanından beri düşünen herhangi bir insanın, devlet işlerini idare edenlerin ortak doktrini oldu. Bu insanlar ister istemez eski dine bağlı kaldılar ama bütün ülkelerde görülen bu tanrılar kalabalığı yüzünden halkın inanışı

30 Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri*, c. II, s. 139-140.

31 Condorcet, *Sketch*, s. 71.

sarsıldığı için eski dini temizleme yolunu aradılar. O zaman filozofların orta zekâlar üzerine sistemler kurdukları bir takım tertiplere, bir din rejimine başvurdukları görüldü. Onlar bu doktrinin temellerini Platon'un diyaloglarında aradılar. Din adamları, onlara sadece bu kölelikte eşitliğin, ölümlü dünyanın nimetlerinden vazgeçişin körü körüne itaatle, acılara isteyerek veya sabırla katlanılan hareketlerle elde edilen gökyüzü armağanlarının doktrinini aşıyordu. Ama onların felsefe incelikleriyle kendi mitolojilerini canlandırmaya ihtiyaçları vardı. Burada da yine Platon, onların yardımına koştu. Platon'un *Diyaloglar*'ında iki dinin de teolojik silahları bulunabilirdi. Aristoteles'in de hem teologların hocası, hem dinsizlerin başı olduğunu görülür. İmparatorluk dinine saldırmak için aralarında uyuşan ama birbirleriyle boğuşan bazı Mısır ve Yahudi mezhepleri de Hıristiyanlık içinde eriyip gittiler. Bu mezheplerin küllerinden, bir inanış ve ahlak meydana geldi. Hepsi bir İsa'ya, insan soyunu yola getirmek için gönderilen bir Mesih'e inanıyordu. İmparatorluk ne kadar zayıf düşerse, Hıristiyanlık dini o kadar hızla ilerledi.³² Condorcet, burada Hıristiyanlığın eleştirisini yaparak bu dinin bilimi ve felsefeyi yıkan temel etken olduğunu belirtir. Bilimi yıkmasının sebebi mucizeleri kabul etmesi iken felsefeyi yıkmasının sebebi akla güvenmeyi bir kenara bırakmasıdır. Çünkü insan bilimlerine hor bakmak Hıristiyanlığın belli başlı karakterlerinden biriydi. Hıristiyanlık, felsefenin kendisine ettiklerinin öcünü almak istiyordu. Bütün din inançları için bir kâbus olan bu şüphe ruhundan, insanın kendi aklına güvenmesinden korkuyordu. Tabiat bilimleri de kötü bir şeydi; çünkü bu bilimler mucizeler için çok tehlikeliydi. Denebilir ki, Hıristiyanlığın zaferi, hem bilimlerin, hem de felsefenin yıkılışını beraberinden getirmiş oldu.³³

"Haçlılar Zamanına Doğru Yeniden Canlanışlarına Kadar Bilgi Işıklarının Sönüşü" adlı altıncı ve bir sonraki bölüm olan yedinci devirde Condorcet, ortaçağ Kilisesi'nin Avrupa düşüncesi üzerine kurduğu baskıyı bir göz boyama olarak değerlendirir. Azizlerle Kilise'nin gücünün kırılmasıyla; bilginin ilerlemesiyle Tanrı'ya gerçekten yaklaşmanın olanaklı olacağı kanısındadır. Bununla birlikte ahlak da gelişecektir. Condorcet, ortaçağı yermesine karşılık, skolâstik sağladığı felsefi ayrımlar ve geliştirdiği usullama yöntemleri açısından yararlı olduğunu düşünür.³⁴

32 Condorcet, *Sketch*, s. 71.

33 *Aynı eser*, s. 72.

34 Dine karşı olumsuz değerlendirmelerinin fazlaca olduğu bu dönemde Condorcet, papazların öğrettiği ahlakın birçok dinî görev ve hayali günahlar yarattığını; hakka hatta erdeme dayanan işlerin asıl suçlardan daha çok ayıplanıp ceza gördüğünü, bununla beraber kiliseye yapı-

Condorcet, eserinde İslâm dinine ve Müslümanlara da değinir. Hıristiyanlığa yaptığı saldırıyı İslâm'a tam olarak yapmaz. Önemli gördüğü açılardan onu över. Zira genel olarak baktığımızda, Aydınlanma Çağı'na denk gelen 18. yüzyılda, bilim tarihinin bir disiplin olarak doğuşundan beri filozoflar ve bilim tarihçilerinin İslâm bilim tarihine olan ilgileri ve onu araştırmaya yönelik girişimleri - en azından bazı alanlarına - hiç kesilmemiştir. Bu dönemin bir anlamda öncülerinden olan Condorcet, İslâm bilimini, 'hurafelerin' ve 'karanlık'ın hüküm sürdüğü bir dönemde, aydınlanmanın devam ettirilen gelişiminin bir garantisi olarak görmüştür.³⁵ Condorcet, Müslümanların bilimdeki gelişmelerinin önemini en son değerlendirmede Batı'nın gelişmesine yardım etmesine bağlamış ve Müslümanların bu gelişmesinin genel değerlendirmesine muhalif bir durum oluşturduğunu belirtmiştir. Çünkü hem din hem de bilim nasıl bir arada gidebilir? Bu, Condorcet'nin çözüme zorlandığı bir konuydu. Bu durumun kökeni de aslında İslâm dininin ve özelliklerini ve bilime vermiş olduğu değeri bilmemesinde yatmaktadır.³⁶ Condorcet, Müslümanların ilerleme, bilim ve hürriyete izin veren anlayışa sahip olmalarına rağmen gerilediklerinin sebeplerini ortaya koyacağını belirtse de eserin diğer kısımlarında bu konuya değinmemiştir.³⁷ Belki de başta belirttiğimiz gibi bu eser, aslında yazacağı büyük uygarlık ve bilim tarihi kitabının girişi olarak tasarlandığından burada sadece sorunu ortaya koyup çözümü sonraya bırakmıştı.

"Bilimlerin Batıda Yeniden Canlandıkları Sırada Gösterdikleri Yeni İlerlemelerden Matbaacılığın İcadına Kadar" adlı yedinci devirde Condorcet, ana hatlarıyla bilimin yeniden uyanışını Müslümanların eski bilgileri Batı'ya yeniden kazandırmasına bağlar. Ayrıca insanların akla bağlı olarak dinde yaptığı bazı yeniliklerin papazlar tarafından hoşgörüsüzce engellendiği ve cezalandırıldığını belirtir. Ona göre papazların hoşgörüsüzlüğü, siyasi gücü ellerine almaya çabalamaları, açgözlülükleri dolayısıyla çekilmez bir hal alan inançlarının karmaşıklığı, temiz ruhların ve iradelerin onlara karşı gelmelerine sebep olmuştur.³⁸ Condorcet, Müslümanlardan Batı'ya taşınan Aristoteles'in felsefesinin

lan bağışlarla günaha boğulmuş insanların affedildiğini ve bir papazın günah bağışlamasının kâtilerin cennete girmesine yeterli olduğunu belirtmiştir. Condorcet, *Sketch*, s. 83-84.

35 Condorcet, *Sketch*, s. 86.

36 Aynı eser, s. 87.

37 Aynı eser, s. 88.

38 "Güney Fransa'daki bütün vilayetler, daha saf bir hale gelen Hıristiyanlığı kabul etmek için birleştiler. Bu doktrine göre, doğrudan doğruya Tanrı'ya bağlı olan insan, Tanrı'nın kitaplarında bildirmek lütfunda bulunduğu hakikatler üzerinde kendi aklı ve duygularıyla hüküm

Kilise eğitimi içinde pek bir işe yaramadığını; ama özellikle sınıflama ve kelime analizlerinin son derece ince ayrıntılarla yapılması gibi özelliklerinin skolâstik eğitimin en önemli yönü olduğunu belirtir. Condorcet, Kilise'nin eğitimdeki tekelleşmenin ve bilginin ilerlemesini durdurmanın sorumlusu olduğuna ve aşılması gerektiğine ve bunun da laik eğitimle olacağına inanır.³⁹ Bu dönemin genel özelliği akla önem vermemek onun yerine eserlerde bulunan bilgileri ele alıp değerlendirmek, sorunların çözümlerinde onlara başvurmaktır. Bundan dolayı akla yalnız zıt menfaatlerin harekete geçirici sorularını çözmek için başvuruluyordu. Aklın otoritesini tanımaktan uzak olan din, onu, hükmü altına alma davasını güdüyor, aşağı düşürmekle övünüyor. Kutsal kitaplarda, papaların buyruklarında, kendilerinden neticeler çıkarılacak örnekler aranıyor. Maksat, bir ilkenin sadece dayandığı metinleri başka metinlerle şerh etmek, çürütmek veya kuvvetlendirmektir. Bir fikir, doğru olduğu için değil, filan kitapta yazılı, filan memlekette şu kadar yüzyıldan beri kabul edildiği için ele alınır. Böylece her yerde bazı insanların otoritesi, aklın otoritesi yerine geçiyordu. Kitaplar tabiattan, eskilerin kanaatleri evrenin olaylarından daha çok incelenirdi. İnsanlar eskilere yetişmekten henüz çok uzaktılar. Onları düzeltme, aşma yolunu aramanın sırası daha gelmemişti.⁴⁰ Condorcet bir anlamda skolastik olarak adlandırdığımız döneminin genel bir eleştirisini sunmaktadır. Günümüzde insanların büyük bir kısmı da bu değerlendirmeyi bazı farklılıklarla kabul etmektedir. Burada önemli olan Condorcet'nin Ortaçağ'ı zamansal bir dönemden ziyade kendine özgü kurumları olan bir toplum yapısı olarak ele almasıdır. Bu, Ortaçağ'ı genel anlamda düşündüğümüzde doğru bir yaklaşım tarzıdır.

“Matbaanın İcadından Bilimler ile Felsefenin Otorite Boyunduruğunu Sil-
kip Atacakları Zamana Kadar” adını verdiği dönemde, kültürlerin, değişimi
beraberinde getirdiğinden dolayı matbaanın icadına ayrı bir önem veren Con-

veriyordu. Katolik Kilisesi'ne karşı ortaya çıkan bu reform hareketi Katolik Kilisesi içinde vuku bulan haksız uygulamalar ve suiistimaller ile ilgiliydi ve Hıristiyanlığın saf haline dönme düşüncesini barındırıyordu. Bu düşünceleri gündeme getiren insanlar Katolik Kilisesi tarafından devletle işbirliği yapılarak acımasızca bastırıldı, engizisyon sonucu ölüme mahkûm edildi. 12. ve 15. yy. arasında Güney Fransa'da yaşayan Albijua'lar, engizisyonla karşı karşıya kalan en önemli hareketlerden biridir. Önce ordular bu vilayetleri yıkıp yaktılar. Kardinallerin, papazların gönderdikleri cellâtlar da askerlerin kılıç artıklarını asıp kestiler, vazifesi, aklına uyararak hareket ettiğinden şüphe edilen insanları ateşe atmak olan engizisyon mahkemelerini kurdular”. Condorcet, *Sketch*, s. 89.

39 Vial, *Condorcet*, s. 25–26, 48–49. Condorcet, *Sketch*, s. 91.

40 Condorcet, *Sketch*, s. 97-98.

dorcet'ye göre bu durum ancak özgür bir ortamda yani fikirlerin, papazların ve politikacıların baskısının olmamasıyla gerçekleşebilirdi ki, bunu şöyle belirtir: "Matbaacılık milletlerin kültürünü her türlü politika ve din zincirlerinden kurtarmamış mıdır?"⁴¹

Condorcet'ye göre bu dönemin önemli bir özelliği de İstanbul'un fethi ile burada yaşayan bilginlerin Avrupa'ya giderek burada eski filozofların eserlerini çevirmeleri olmuştur. Bu çeviriler sayesinde insanlar akla önem vermeleri gerektiğini yeniden anlamış, bir anlamda filozofların Hıristiyanlığa aykırı kanaatleri, sönmüş olan insan aklının eski haklarını meydana çıkarmıştır.⁴² Fakat bu genel değerlendirme bazı sorunları da içinde barındırmaktadır. Şöyle ki, Avrupa'yı yapılan çeviriler mi –bunların miktarı düşünülürse- değiştirdi? Bu oldukça indirgemeci ve kolaycı bir yaklaşım tarzı olur. Olayın nedenine daha farklı etmenlerin de eklenmesi gerekirdi.

Condorcet'nin bu dönem için önemli gördüğü bir diğer gelişme Luther'in ortaya çıkması ve Hıristiyanlığı bir anlamda düzeltmek için uğraşmasıdır. Bu uğraşısında İstavroz ve Papazların bekâret yeminlerini özellikle zikreder. Luther'in yaptığı şeyi bir anlamda papazların dininden vazgeçip İsa'nın dinine girmeye çağırma olarak niteler. Bu olay ayrıca inançlarına körü körüne bağlı olan insanların bir sorgulamaya geçmesine ve sonucunda da bu yeni dini anlayışın Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde taraftarlar bulmasına neden olduğunu belirtir.⁴³ Luther ortaya çıktığında krallar, insanların dindeki peşin hükümleri aklın süzgecinden geçirdikten sonra, bunu politik peşin hükümlerine varıncaya kadar ileri götüreceklerini, papazların zorbalıklarını öğrenmek isteyeceklerini, krallık kudretine o kadar yararlı olan kilise suiistimallerindeki reformun ardından bu kudretin üzerine kurulmuş olduğu daha ezici suiistimler reformunun geleceğini görmüşlerdi. Deyim yerindeyse ipin ucu kendilerine de dokunacağından hiçbir devletin kralı kendi isteğiyle reformculardan yana çıkmadı. Burada tarihi olarak şunu belirtmekte yarar var ki, Reform ve Fransız Devrimi arasındaki ilişki ilk olarak Condorcet'nin bu denemesinde ortaya kondu. Condorcet, Luther'in ruhban sınıfının suçlarını cezalandırdığını ve bazı hakları papalığın boyunduruğundan kurtardığını belirtti. Zira Luther, dinî özgürlüğün beraberinde siyasi özgürlüğü getireceğinin bilincindeydi. İsyana karşı bir cephe oluşturan kralların yanlış politikaları olmasaydı, kendi düşüncesindeki anlam-

41 Condorcet, *Sketch*, s. 102.

42 *Aynı eser*, s. 103.

43 *Aynı eser*, s. 105-106.

da herkesi özgürleştirebilirdi. Condorcet, ayrıca bu devirde siyaset biliminin gücünün arttığını ve din adamlarının evlenme yasağının kaldırılmasıyla ahlak-dışı davranışlarının büyük ölçüde önlendiğini belirterek, reformu bazı yönlerden övmesine rağmen insanlara zararı dokunan yönlerden eleştirmiştir.⁴⁴ Condorcet, reform hareketinin sonunda oluşan ortamda bazılarının dinlerin insanların uydurması olduğu görüşüne meyiletmesine, Aristoteles'in farklı şekilde anlaşılmasına sebep olmasına ama bu farklı yorumların pek de hoş karşılanmadığına, neticede bu görüşlere meyleden insanların canlarıyla bedelini ödediğine değinerek, bu dönemde Avrupa'da hemen her düşünceyi ve Hıristiyan mezheplerini eleştirmiştir. Bu dönemin sonunda akla tam hürriyet verilmesi de sınırları genişletilmiş ve insanlar hürriyetin önemini kavramışlardır.⁴⁵

"Descartes'ten Fransız Cumhuriyeti'nin Kuruluşuna Kadar" adını taşıyan dokuzuncu devir aslında Condorcet'in yaşadığı dönem olan Fransız Aydınlanma düşüncesi dönemidir. Yani insanlığın büyük ilerleme tarihinin kendi yüzyılının dâhi bilim adamlarıyla bir önceki yüzyılın büyük âlimlerinin mümkün kıldığı Descartes'in rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransa Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dönemi tanımlamaktadır. Dolayısıyla Condorcet, hem bilimciliğinden hem de kendisine ve çağına beslediği güvenden aslında gerçek ilerlemenin ya da tarihin kendisinin modern felsefe ve bilimin doğuşuyla birlikte, dokuzuncu devirde başladığı düşüncesindedir. Bu devir de, Kilise ile çatışma içindedir. Fakat Condorcet'e göre insan eğitimle Kilise'nin tahakkümünden kurtulabilir.⁴⁶ Condorcet bir anlamda yaşadığı dönemin bir panoramasını sunmaktadır. Aydınlanma düşüncesini temellerini oluşturanlara ve hürriyeti elde etmek için mücadele edilmesi gereken olarak gördüğü Kilise ve baskıcı yönetimlere karşı yapılan bazen açık bazen örtük savaşımın meyvelerini büyük ölçüde verdiğine değinmektedir. Condorcet, zamanın şiddet ve kötülüğünü başlıca egemenler ve rahipler tarafından yaratılmış olan kötü kurum ve yasalarla açıklıyordu. Çünkü o, yalnızca tek erklığın değil, rahiplerin ve giderek tüm dinin bir düşmanıydı. Condorcet, bilimin ve bilimsel düşünüşün en büyük faydasının kendilerinden dinin ve metafiziğin sorumlu olduğunu, boş ve temelsiz batıl itikatları ortadan kaldırması olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Kendi döneminde özgür bir ülkenin ortaya çıkacağını düşünme-

44 Condorcet, *Sketch*, s. 119.

45 *Aynı eser*, s. 121-122.

46 *Aynı eser*, s. 136-138.

47 *Aynı eser*, 136.

"Her dinî sistem, tabiata aykırı her türlü acayiplik, tabiat kanunlarını bilmemekten ileri gelir...

sine rağmen bu gerçekleşmemiştir.

Condorcet'nin yapıtının gerçek anlamda özgün olan kısmı "İnsan Soyunun Gelecekteki İlerlemeleri" adlı onuncu devirdir. Fakat buradaki görüşleri bazı araştırmacılar tarafından ütopya olarak değerlendirilmiştir. Zira bu dönemde hâkim gücün akıl olacağını, bilimin sadece doğal dünyayı değil sosyal dünyayı da kontrol altına alacağını ve yönetici sınıfın da entelektüellerden/bilim adamlarından oluşacağını yani aklın gelişmesinin bilimle birlikte hızını sürdüreceğini belirten Condorcet, adeta Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde 'bilimsel mükemmellik aklın yasalarına uygun olarak örgütlenmiş bir toplumun ayrıcalığı özelliğini oluşturur' görüşünü ortaya koymaktadır.⁴⁸ Condorcet'den başlamak üzere Aydınlanma çağına birçok ütopycası bu düşünceyi benimsemişlerdir. Bu gibi sebeplerden dolayı bu toplum bir tür bilim insanı ya da entelektüel despotizminden oluşacağı belirtilmiştir.⁴⁹ Condorcet, bu dönemde insanların birbirlerine karşı ahlaki ilkelere bağlı davranacaklarını, aralarında sevginin hükümran olacağını ve bu sayede dünyanın istenilen güzellikte bir yer haline geleceğini düşünmektedir.⁵⁰

Zamanlarındaki insanların yalnız kendi bilebildikleri şeyleri bileceklerine, her zaman kendilerinin, o zaman inandıkları şeylere inanacaklarına inanmış olan bu insanlar, hayallerini memleketlerinin, yüzyıllarının genel kanaatleri üzerine temellendirdiler." Condorcet, *Sketch*, s. 56.

48 Condorcet'nin ütopya görüşünde Bacon'ın büyük etkisi vardır. Gordon, *The History and Philosophy of Social Science*, s. 274.

49 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Basic Books Inc. Publishers, New York 1980, s. 209.

Condorcet, bu toplumda din adamlarının sadece tiyatro oyunlarında yer alacağını düşünmüştür: "Yeryüzünde güneşin, akıllarından başka efendi tanımayan hür insanları aydınlatacağı gün gelecektir. O gün zorbalar, köleler, papazlarla yarıdakları sadece tarihin ve tiyatroyun malı olacaktır." Condorcet, *Sketch*, s. 179.

50 "Bütün zincirlerinden sıyrılmış, ilerlemelerine düşman olanların boyunduruğundan kurtulmuş olan insan soyunun bu tablosu, hakikat, erdem, saadet yolunda yürüyerek, yeryüzünü kirleten, kurbanı olduğu yanılmalardan, cinayetlerden, haksızlıklardan filozofu kurtaran bir manzara sergiliyor. Filozof, bu tabloyu gözlemlemekle, akıl ilerlemeleri ile hürriyeti koruma uğrunda çabalarının mükâfatını buluyor; bununla da erdem gerçek karşılığını, peşin yargıları ve köleliği getirerek uğursuz bir karşı kuvvetle bir daha yıkamayacağı sürekli bir iyiliğin hazzını duyuyor. Böylece aklının beslediği insanlık sevgisinin en saf sevinçlerle bezendiği bir cennet içinde gerçekten soydaşlarıyla beraber yaşıyor." Condorcet, *Sketch*, 136.

Sonuç

Genel olarak bakıldığında Condorcet'nin ilerleme konusundaki düşüncesi tam olarak özgün sayılmasa da özellikle 19. yüzyıl toplum felsefesini etkilemiştir. Bir anlamda onun eseri yaşamış olduğu 18. yüzyıldaki düşünürlerin ilerleme ve ilerlemenin sürekliliğini sonraki çağlara ulaştıran en etkili çalışma olmuştur. Fakat değerlendirmelerinde bütünüyle haklı olduğunu veya doğru öngörülerde bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla farklı konulardaki düşünceleri çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler o, hayattayken başlamış, kısmen günümüzde de devam etmiştir. Zira Condorcet'nin akılcı tarih anlayışının kendine özgü bir geçerliliği vardır. Bütün sınırlılığıyla bu tarih, geçmişe, o günün olaylarını yorumlamak ve günün eylemlerini düzenlemekle geçerliliğini yitirmeyen bir değer olarak bakar. Fakat belirtilen özelliğinden dolayı bu tarih daha yazıldığı anda geçerliliğini yitirir.

Tarihi evrensel ve değişmez aklın ortaya çıkması olarak değerlendiren Condorcet, "uygarlığın doğal gelişmesiyle birlikte insan aklının da şekillendiğine" inanıyordu. Diğer bir deyişle akıl, toplumun bir değişkeni değil, yavaş yavaş gelişip olgunlaşan değişmez bir öğesiydi. Bu tutum bir yerde Roma Katolik Kilisesi'nin tutumuna benziyordu. Zira Kilise de devamlı ve değişmeyen bir dini geleneğe inanıyordu. Kilisenin tavrı statikti; temel öğeler hiç değişmemişti. Aydınlanma yazarları için değişen şeyler değişmeyenlerden çok daha önemliydi. Çünkü bu dünyada insanın yaşamını düzenleyenler bu değişen şeylerdi ve Aydınlanmanın araştırdığı konu da insanın bu dünyadaki yaşamıydı. Din adamları gibi aydınlanma yazarları için de tarih değişmeyen bir temaydı. Değişimi taşıyan insan aklının kendisi değişken değildi ve tekâmül aklın evrilmesinden değil, aklın egemenliğinin daha geniş bir uygulama alanını bulmasından kaynaklanıyordu. Bu görüş de, tarihin, her türlü insanî eylem ve düşünceyi kapsayan entelektüel bir evrim süreci olduğuna inanan yazarlar tarafından sorgulanmıştı.

Condorcet'nin rasyonel teorisinin en büyük kusurlarından biri rahiplerin/din adamlarının ve kralların tarihsel var oluşlarını açıklamada görülen hatadır. Yani tarihsel olarak bu sınıflar Condorcet'nin ifade ettiği şekilde ortaya çıkmamıştır. Ayrıca, yukarıda da belirttiğimiz gibi geliştirdiği sosyal ilerleme kavramı entelektüel bir kavramlaştırmaydı. Ahlak kuralları, insanın gelişimi konusunda hiçbir doğrudan etkisi olmayan durağan bir unsur olarak görülmekteydi. Hem ahlak hem de akıl birbirine paralel bir şekilde ilerleyecekti. Sadece ahlakî ve aklî bir ilerlemeyle sınırlı kalınmayacak, insanoğlu etnik, kül-

türel ve biyolojik olarak yükselecek, milletler ve sınıflar arasında farklılık kalmayacaktı. Doğum kontrolü ve insan ırkının ıslahını da öngörüyordu.⁵¹ Yani Condorcet'ye göre insanlık, kendiliğinden arzu edilen mükemmel hale gelecekti. İnsan topluluğunun mükemmelliğinin bir tasavvuru anlamına gelen bu düşünce özellikle gelenekçiler tarafından saçma olarak değerlendirilmiştir. Çünkü insanların mükemmel bir toplum oluşturmalarını beklemek realiteyle pek uyumlu değildir. Fakat insanlar bunu ister saçma isterse ütopya olarak değerlendirsin, Condorcet'nin insanlığın gelişimi ve tarihin kanunlarına inancı için kendine göre kanıtları vardı. Bu konuda Marx ve diğer 19. ve 20. yüzyıl tarih filozoflarının bir habercisi gibiydi. Fakat özellikle 20. yüzyılda ilerleme kavramı yerini değişim kavramına bırakmış gibidir. Bu noktada Condorcet'nin fikirlerine baktığımızda tarihin onun düşündüğü gibi gelişmediği açıktır. Zira o, insanlığın daha iyi bir dünyaya doğru gideceğini belirtirken insanlık yaşadığı iki dünya çapındaki savaşla birbirine çok zarar verdi. Cennet gibi bir dünya değil, cehennem misali bir dünya oluştu. Condorcet'nin öldüğü 1789'dan sonra daha da artan terör ortamı, savaş ve hastalıklar bir anlamda onun düşüncesine zıt bir durum oluşturdu. İnsanlar birbirlerine sevgi ve kardeşçe değil, fırsatını bulduğu anda düşmanca davrandı ve bu durum hâlâ devam etmektedir. Bilimin ilerlemesiyle insanlar arasındaki sevgi ve akıl ilerlemedi. Hatta bilim, insanların vahşiliğini ve vahşetini daha da arttırdı. Tabi ki bu, bilimin suçu değil ama bilimin insanlığın düşüncelerini iyileştirici bir yönünün, ilerlemesiyle ortaya çıkacağı görüşü yanlıştı.

Condorcet, nihayetinde yaşadığı dönemin insanıdır. Görüşlerinin ortaya çıkış zamanının, Aydınlanma döneminde olduğu, dolayısıyla dönemin etkisiyle dine karşı tavır aldığı ve yanlışlarının temelinde de bunların bulunduğu söylenebilir. Zira Aydınlanma dine ya da daha doğru ifadesiyle Hıristiyanlığa, kilise ve rahipler sınıfına darbe vurdu ama bunların yerine akla dayalı ve bazı noktalarda dinden daha sert bir uygulamayı ve din adamları yerine de yeri geldiğinde insanlara en büyük darbeyi vuracak olan bilimsel gelişmeleri gerçekleştiren bilim adamlarını veya insanları savaşa sürükleyen entelektüel yöneticileri getirdi. Bu aslında köklü bir değişmeyi değil, etkinliği olan kurum veya kişilerin yerlerinin değiştirilmesi demektir.

Ayrıca dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri de, Condorcet'nin eserini yazarken kaynak açısından son derece kısıtlı imkânlarla sahip

51 Norman Ravitch (ed.), *Modern Man: Images of Western Man III*, Wadsworth Publishing Co. Inc., California 1973, s. 66.

olmasından dolayı ele aldığı uygarlık tarihinin bütün dünyayı kapsamayıp sadece kendi yaşadığı bölgeyle sınırlı kalmasıdır. Eserinde anlatılanlar genel olarak insanlığın tarihi değil özellikle ilk üç bölümden sonrası Avrupa'nın tarihidir. Bu anlamda bütün insanlığı kuşatması söz konusu değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanlık tarihini incelediği on dönemden hiçbirinde dine ihtiyaç duymayan Condorcet, her dönemde dini, boş inanç ve entelektüel bir kölelikle tanımlamıştır. O, insani ilerlemenin yanlış inançları kaldırmayı ve entelektüel zincirlerden kurtulmayı gerektirdiğini iddia etmiştir. Bundan dolayı dinî etkiler aşılmalı veya engellenmelidir. Bu bakış açısı Aydınlanma düşünürleri arasında yaygındı ve İmmanuel Kant'ın ifadesiyle, "Aydınlanma, bizzat insanın, kendisinin neden olduğu erginsizlikten kurtuluşudur. İşaret edilen bu erginsizlik başkasının kılavuzluğu olmadan kendi zekâsını kullanma yeteneksizliğidir."⁵²

Condorcet'ye göre din, insanoğlunun ebedi koruyucuları olan 'yaşatan ruhun' insanları korumalarına inanmalarından ortaya çıkmıştır. İnsanlık tarihinin başlarında insanlar vahşi, kabilevî boş inançlardan korunmaya ihtiyaç duymuşlardır. Korunma ihtiyacı duyan insanlar, aklın geri çekilmesinden dolayı, ortaçağ boyunca dinî otorite tarafından insan/varlık tahrif edilmiştir. Aynı görev modern dönemde de zorunludur. Condorcet'nin düşüncelerine genel olarak bakıldığında, insan zihninin evriminin batıl inançtan ve barbarlıktan bir akıl çağına ve aydınlanmaya doğru insanlığın gelişiminin bir hikâyesi olduğu anlaşılır. Böylece Condorcet'nin en fazla dikkat çekilen ve vurgulanan özelliği olan iyimserliğine gelince, onun kanaatinden elde edilen sonuç şudur ki, "insanlık gittikçe artan ve kaçınılmaz bir şekilde dinsiz olacaktır."⁵³ Bunun da bir iyimserlik olup olmadığı tartışmalıdır.

52 Immanuel Kant, "An Answer tor the Question: What is Enlightenment? (1784)", *Perpetual Peace end Other Essays on Politic, History and Morals*, ed. and trans. Ted Humprey, Hachett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1983, s. 41-48.

53 Aydınlanma ve sonraki dönemde Batılı entelektüellerin çoğu dinin yok olacağını düşünüyor-du. Sosyoloji, antropoloji ve psikolojinin önde gelen isimleri kendi çocuklarını, onlar olmazsa torunlarının yeni bir dönemin doğuşunu göreceklerini, düşünüyorlardı. Fakat gelinen dönemde böyle bir şey gerçekleşmemiştir. Rodney Stark, W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles 1985, s. 1.

Kaynakça

- Badinter, Elisabeth, Badinter, Robert, *Politikada Bir Entelektüel*, çev. Hüseyin Köse, Öteki Yayınları, İstanbul 2000.
- Bury, J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Growth and Origin*, Dover Publications Inc., New York 1960.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2002.
- Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, M.E.B. Yay., İstanbul 1952.
- Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, c. II, Çev. Oğuz Peltek, Maarif Vekâleti, Ankara 1944.
- de Condorcet, Antoine-Nicolas, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. June Barraclough, Stuart Hampshire, Weidenfeld and Nicolson, London 1955.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy (vol. VI. Wolff to Kant)*, Image Books, New York 1985.
- Coser, Lewis A., *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, 2. bs., Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1977.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul 1997.
- Dawson, Christopher, *İlerleme ve Din*, çev. Yusuf Kaplan, Aylin Doğan, Açılımkitap, İstanbul 2003.
- Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, London 1993.
- Hampson, Norman, *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions Attitudes and Values*, Penguin Books, London 1990.
- Hunt, Marie-Helene, *Mourning Glory: The Will of the French Revolution*, The Pennsylvania State University Press, Philadelphia 1997.
- Kant, Immanuel, "An Answer tor the Question: What is Enlightenment? (1784)", *Perpetual Peace end Other Essays on Politic, History and Morals*, ed. and trans. Ted Humprey, Hachett Publishing Company, İndianapolis, Cambridge 1983, pp. 41-48.
- Kohn, Hans, *Making of the Modern French Mind*, Van Nostrand Reinhold Company, New York 1955.
- Martin, Kingsley, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, Harper&Row Publisher, New York 1962.
- Nisbet, Robert, *History of the İdea of Progress*, Basic Books Inc. Publishers, New York 1980.
- Ravitch, Norman, *Modern Man: İmages of Western Man III*, Wadsworth Publishing Company Inc., California 1973.
- Soboul, Albert, *Tarihü's-Sevreti'l-Fransiyye*, çev. George Kevsi, 4. bs., Menşuratu Uveydat, Beyrut 1989.
- Stark, Rodney, Bainbridge, William S., *The Future of Religion*, University of California Press, Berkeley&Los Angeles 1985.
- Tanilli, Server, *Fransız Devrimi'nden Porteler*, 2. bs., Adam Yay., İstanbul 1999.
- Thompson, J. M., *Robespierre and the French Revolution*, 7. bs., Collier Books, New York 1971.
- Vial, Francisque, *Condorcet*, çev.: M. Nahit, Gazetecilik ve Matbaacılık T.A.Ş., İstanbul 1933.

“ÂLİMLER PEYGAMBERLERİN VARİSLERİDİR” HADİSİNİN İSNAD AÇISINDAN TENKİD VE TAHLİLİ

Hüseyin AKYÜZ*

Özet

Hz. Peygamber'in sünnetinin yazılı belgeleri olan hadislerin gerçekten ona ait olup olmadığını araştırma ve belirleme meselesi, güncelliğini kaybetmeyen bir konudur. Muhaddisler, bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında daha sağlıklı karar verebilmek için öncelikli olarak, o hadisin mevcut bütün farklı kanallarını toplamaya gayret etmişlerdir. Şüphesiz her bir farklı tarik, o hadisin tarihsel süreçte geçirdiği evrelerin belgesi niteliğindedir. Bu belgeleri bir bütün olarak incelemeyi analiz yapmaya kalkışmak veya o hadis hakkında hüküm vermeye girişmek doğru değildir. Bu bağlamda özellikle muhaddisler tarafından zayıf olarak nitelendirilen bir hadisin sıhhat ve sübütü hakkında karar verebilmek için, o rivayetin mütâbe'ât ve şahid'lerinin de muhakkak incelenmesi gereklidir. Zira bu nitelikteki bir hadis için toplanan birkaç tarik bile nihai karar verirken daha sağlıklı olacaktır. İşte bu çalışma, böylesi bir gayeyi "Âlimler, peygamberlerin varisleridir" hadisi özelinde örneklemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Sünnet, İsnad, Sened, Ravi, Muhaddis, Âlim.

Abstract

Critical review and analysis of the hadith "the scholars are the heirs of prophets" in terms of *isnad*

Hadiths are the scripted documents of the sunna of the Prophet Muhammad. It's one of the actual issues that investigating and defining the hadiths if these belong to the Prophet Muhammad or not. For the aim of deciding more accurately at the point of defining an hadith whether belongs to the Prophet Muhammad, muhaddiths has been tried to gather all the current variants of that hadith firstly. Certainly, every chain of transmitters (tariq) of an hadith, is the scripted evidence that shows all the phases of that hadith through the historical process. It's not a true method that attempting to analyze and judge these documents without a holistical investigation. In this respect, deciding about the authenticity and certainty of an hadith which is labeled as da'if (weak) hadith by muhaddiths, it is necessary to investigate of mutaba'ah (follow-up) and shawahid (witnesses) of this narrative. Because even picking a few of chain of transmitters (tariq) for a hadith has these characteristics, will maket he judgment more convincing. In this study, we will exemplify this aim in the context of the hadith "the scholars are the heirs of prophets."

Keywords: Hadith, Sunna, Isnad (Attribution), Chain (Sanad), Transmitter (Rāwī), Muhaddith, Scholar.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Ü. İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Müslümanların en önemli kaynakları arasında Kur'an-ı Kerim'den sonra Hz. Peygamber'in sünnetinin ve hadislerinin olduğunda şüphe yoktur. Bu kaynaklardan Kur'an-ı Kerim'in sıhhat ve sübûtu hakkında bugüne kadar ciddi bir problem söz konusu olmamıştır. Buna mukabil hadislerin Hz. Peygamber'e isnadının sıhhati/ sübûtu ve anlaşılma (delâlet) meseleleri on dört asırdır İslâm düşünce tarihimizin değişmeyen tartışma konuları arasında yer almıştır.

İslâm anlayışımızda son derece etkili olan hadislerin, hangilerinin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olduğu konusu hala güncelliğini kaybetmiş de değildir. Bunun temel nedeni, kaynaklarımızı dolduran binlerce rivayetin, herkesin bildiği üzere, daha sonraki nesillere intikal sürecinin bireysel çabalarla olmasıdır. Bu bağlamda hadisçiler, hadisleri rivayet edenlerin güvenilir olup olmadıklarını araştırma konusu yapmış ve elimizdeki rivayetlerin gerçeğinin sahtesinden, sağlamının çürüğünden ayırabilmek için küçümsenmeyecek çalışmalar yapmışlardır. Fakat bugün itibarıyla, günümüze kadar yazıp çizilenlerin hadisler konusundaki bütün problemleri bertaraf ettiğini iddia etmek mümkün görülmemektedir. Bundan dolayı kaynaklarımızda yer alan binlerce rivayet için her şeyin ortaya konulduğunu ve son sözlerin ifade edildiğini kuşkusuz söylemeyiz.

Bu cümleden olmak üzere, herkesin kendi hesabına kullandığı "Âlimler, peygamberlerin varisleridir" hadisinin Resul-i Ekrem^(s)'e aidiyeti meselesi ve nasıl anlaşılması gerektiği hususu incelenmeye değer bir konudur. Tarihi süreç içerisinde başlangıçta zayıf olarak nitelendirilen fakat daha sonra hakkında hasen ve sahih gibi sıhhat derecelendirmeleri yapılan bu rivayetin, hangi dönemlerde böylesi vasıflandırmalara nail olduğu vuzuha kavuşturulması gereken bir konudur. Bu nitelendirmelerde etkili olan hususların tespit edilmesi şüphesiz hadis ilmi açısından önemli olacaktır.

"Âlimler, peygamberlerin varisleridir" hadisi aslında ilim ehline değer olarak büyük bir rutbe vermiş olmaktadır. Bu rutbeyi hak edenlerin kimler olduğunu düşünmeye başladığımızda, ilk akla gelen kişilerin dînî ilimlerle meşgul olan kimseler olduğu görülmektedir. Fakat bu rivayette kastedilenin din uleması mı yoksa bütün ilim dallarıyla meşgul olan âlimler mi olduğu cevaplanması gereken anlamlı bir sorudur. Zira bu hadisten esinlenerek, ilim sahibi olmanın büyük şeref olduğu vurgulanmış ve âlimlerin peygamberlerin

miras bıraktığı ilme sahip mübarek kimseler oldukları ileri sürülmüştür.¹ Bazen de bu rivayete dayanılarak âlimlerin peygamberler gibi dini tebliğ, öğretme ve açıklama görevlerinin bulunduğu ifade edilmiştir.²

Bu cümleler eşliğinde "Âlimler, peygamberlerin varisleridir" hadisinin anlamını düşünmeden önce, hadisin bize ulaşan farklı metinlerini zikretmek ve bu metinleri nakleden senedleri analiz etmek uygun olacaktır. İşte bu noktada inceleyeceğimiz hadisin isnadlarının tespit ve değerlendirmesinde kolaylık sağlaması için onun tarihi süreçteki seyri üç döneme ayrılmıştır. Bu dönemleri belirlerken hadis ilminin altın çağı olan hicri III. asır; bir diğer ifadeyle Kütüb-i Sitte'nin yazıldığı dönem odak olarak düşünülmektedir. Şüphesiz bu gruplandırma hadisin sened analiz ve tenkidinin daha sistematik yapılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca hadisin Şii kaynaklardaki tarikleri de imkân ölçüsünde yorumlanarak, sened ve metnindeki problemler vuzuha kavuşturulacaktır.

1. Hadisin Kütüb-i Sitte Öncesi Kaynaklardaki Rivâyetleri

Bu başlık altında Kütüb-i Sitte döneminde tasnif edilen fakat Kütüb-i Sitte'den sayılmayan ve bu dönemin öncesinde derlenen hadis külliyyatı taranacaktır. Böylece söz konusu hadisin ilk isnad zincirlerine ve metinlerine ulaşılabilme imkânı doğacaktır. Şüphesiz bir hadisin ravi sayısının az olması, raviler sika olmak şartıyla, hata yapma ihtimalinin de az olması anlamına gelecektir. Hadisin ilk kaynağı olan Hz. Peygamber'in dönemine ne kadar çok yakınlaşırsak, o derece ravi sayısı az olacak ve rivayete olan güvenimiz o ölçüde artacaktır.

2. Rivayetin Tarikleri ve Sened Değerlendirmesi

Hadisin tespit edebildiğimiz ilk kayıtları, Veki' b. el-Cerrâh'ın (ö.197/812) *Kitâbu'z-Züh'dü*, İbn Ebî Şeybe (ö.235/849) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *Müsned*'leri ile ed-Darimî'nin (ö.255/869) *Sünen*'inde yer almaktadır. Bu dönemde toplam beş tarikle gelen hadisin senedleri şöyledir:

1. **Veki' b. el-Cerrâh (ö.197/812):** 'Asım b. Recâ b. Hayve (ö.150/767) >

1 Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev.:Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974, c. I, s. 16.

2 Muharrem Çakmak, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodolojik Bir Yaklaşım-Seyahate Dayalı Tasavvufî İrşad Metodu-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2009, c. IX, sayı: 4, s. 128.

Recul > Ebu'd-Derdâ (ö.32/652).³

2. **İbn Ebî Şeybe (ö.235/849)** : el-Fadl b. Dukeyn (ö.218/833) > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Kesîr b. Kays (ö.?) > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁴
3. **Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)** (1): Muhammed b. Yezîd (ö.190/806) > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Kays b. Kesîr > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁵
4. **Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)** (2): el-Hakem b. Musa (ö.232/846) > İbn 'Ayyâş (ö.181/797) > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl (ö.?) > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁶
5. **ed-Darimî (ö.255/869)**: Nasr b. Ali el-Cehdamî (ö.250/864) > Abdullah b. Davud (ö.213/828) > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁷

Kütüb-i Sitte öncesi kaynaklardaki senedler incelendiğinde, hadisin beş kaynakta da sahabî Ebu'd-Derdâ'dan geldiği görülmektedir. Fakat hadis, Vekî' b. el-Cerrâh tarafından mevkuf diğer kaynaklar tarafından ise merfû' olarak rivayet edilmiştir. Ebu'd-Derdâ kanalıyla rivayet edilen bu hadisin, diğer ravi-leri hakkında ise kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır:

1. **Kesîr b. Kays (ö.?):** İlmin fazileti konusunda Ebu'd-Derdâ'dan rivayette bulunan Kesîr b. Kays'a Kays b. Kesîr de denmiştir. Fakat bu adlandırma doğru değildir.⁸ Muhtemelen bu isim karışıklığı, Muhammed b. Yezîd el-Vâsîti (ö.190/806) tarafından yapılmıştır.⁹ Kesîr b. Kays'tan Davud b. Cemîl nakilde bulunmuştur.¹⁰ Tabiûn'un üçüncü tabakasından sayılan Kesîr b.

3 Vekî' b. el-Cerrâh (ö.197), *Kitâbu'z-Zühâd*, tahk.:Abdurrahman Abdulcebbâr el-Ferîvâî, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1404/1984, c. III, s. 833.

4 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kufî (ö.159/235), *Müsnedu İbni Ebî Şeybe*, tahk.: Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Azâzî, Ebu'l-Fevâris Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Vatan, Riyad 1418/1997, c. I, s. 55.

5 Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992), c. V, s. 196.

6 İbn Hanbel, *el-Musned*, c. V, s. 196.

7 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992), Mukaddime, 32 (c. I, s. 83, h.no:349).

8 Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b.Hacer el-Askalânî (ö.852), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984, c. VIII, s. 381.

9 Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980, c. XXIV, s. 149-150.

10 Ebû Abdillâh Muh. b. İsmail el-Buharî (ö.256/870), *et-Târîhu'l-Kebîr*, tahk.: es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. VII, s. 208; Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed

Kays, Şamlı'dır. İbn Kani' (ö.351/962), "*Mu'cemu's-Sahabe*" adlı eserinde onun sahabî olduğunu söylemiştir.¹¹ Fakat bu bir yanılıdır.¹² Kesîr b. Kays, cerhe uğramış bir ravidir. Darekutnî (ö.385/995), İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) ve Mahmud b. İbrahim b. Semi' gibi pek çok âlim tarafından "zayıftır" şeklinde tenkid edilmiştir.¹³ Buna mukabil İbn Hibbân (ö.354/965) ise onun "sika" olduğuna hükmetmiştir.¹⁴

2. **Davud b. Cemîl (ö.?):** Bazıları onun el-Velîd b. Cemîl olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵ Kesîr b. Kays'tan hadis rivayetinde bulunmuştur.¹⁶ Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö.274/887), Darekutnî ve İbn Hacer el-Askalânî'ye göre mechul ve zayıf bir ravidir.¹⁷ Bu âlimlerin görüşlerinin aksine İbn Hibbân, cerhedilmeyen mechul ravileri güvenilir saydığı için¹⁸ onun ismini es-Sikât'ta zikretmiştir.¹⁹ Bütün bunlara ilaveten İbn Abdilberr (ö.463/1071) de "ne kendisi ne de babası tanınmaktadır. 'Asım b. Recâ b. Hayve'den başkası ondan rivayette bulunmamıştır"²⁰ derken, aslında onun mechul bir ravi olduğunu vurgulamıştır.
3. **'Asım b. Recâ b. Hayve (ö.150/767):** Sekizinci tabakadan olup genellikle

b. Ebî Hatim er-Râzî(ö.327), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1372/1952, c. VII, s. 155.

- 11 Ebu'l-Hüseyin Abdalbâki b. Kâni'(ö.351/962), *Mu'cemu's-Sahabe*, tahk.: Salâh b. Salih el-Misrâfî, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1418, c. II, s. 387
- 12 Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b.Hacer el-Askalânî (ö.852), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, I-VIII, Daru'l-Cil, Beyrut 1412/1992, c. V, s. 659.
- 13 Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî(ö.748), *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. V, s. 495; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VIII, s. 381; Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b.Hacer el-Askalânî (ö.852), *Takrîbu't-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Haleb 1986, s. 460.
- 14 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (ö.354), *Kitâbu's-Sikât*, tahk.: es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, Dâru'l-Fikr, yy., 1975, c. V, s. 331.
- 15 ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. III, s. 6.
- 16 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. III, s. 408.
- 17 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. III, s. 156.
- 18 İbn Hibbân'ın hakkında cerh bilinmeyen herkesi sika saydığına dair bk. Mehmet Ali Sönmez, *İbnu Hibbân ve Cerh-Tâdil Metodu*, Umran Yayınevi, İstanbul, ts., s. 29-34.
- 19 İbn Hibbân, *Sikât*, c. VI, s. 280.
- 20 Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilberr en-Nemerî (ö.463/1071), *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fazlihi ve Ma Yenbağî fî Rivâyetihî ve Hamlihi*, tahk.: Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, 1. baskı, Suudi Arabistan 1414/1994, c. I, s. 164.

Şamlılardan rivayette bulunmuştur.²¹ Kaynaklarda onun hakkında çelişkili bilgiler yer almaktadır. Cerhe yönelik bilgiler daha ağır basmaktadır. Mesela; 'Asım b. Recâ b. Hayve için Yahya b. Main (ö.233/848), "hadisi delil olarak kullanılabilir";²² Ebû Zür'a (ö.264/877), "lâ be'se bih (rivayetinde sakınca yoktur)";²³ İbn Hacer el-Askalânî, "saduktur, vehimleri vardır"²⁴ ve Darekutnî, "zayıftır"²⁵ şeklinde cerh ifadeleri kullanmışlardır. Bütün bu söylenenlerin aksine İbn Hibbân ise onu es-Sikât'ta zikretmiştir.²⁶

4. **İbn 'Ayyâş (ö.181/797):** İsmail b. 'Ayyâş Ebû 'Utbe el-'Ansî'dir.²⁷ Onun teferrüd ettiği hadisler, kitaplarını kaybetmesi ve ömrünün sonlarına doğru hafızasının zayıflaması sebebiyle ihtiyatla karşılanmıştır. Ancak Şamlılardan rivayeti Irak ve Hicazlılardan rivayetine göre daha sağlamdır. Zira Şamlı olmayanlardan yaptığı rivayetler arasında münker ve mürsel rivayetler de vardır.²⁸ Hakkında yapılan değerlendirmelerde cerhin ön plana çıktığı görülmektedir. Mesela; Ebû Hatim (ö.277/890) onu "Hadis rivayetinde gevşektir. Hadisi yazılabilir"²⁹ ve Yahya b. Main "rivayetinde sakınca yoktur"³⁰ şeklinde tavsif eder. Ebû İshak el-Fezârî (ö.186/802) ise onun hakkında, "İsmail'in ne bilinen ne de bilinmeyen şahıslardan rivayetini yazmayın" ve "Bırakın şunu, ağzından ne çıktığını bilmez"³¹ demiştir. en-Nesaî'ye (ö.303/915) göre İbn 'Ayyâş, "zayıf", İbn Hibbân'a göre ise "hadiste çok hata yaptığından hüccet olmaktan çıkmıştır".³²
5. **Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî (ö.190/806):** Ebû Sa'îd el-Kilâî el-Vâsîfî'dir.³³ Yahya b. Main, Ebû Davud (ö.275/888), en-Nesaî ve İbn

21 el-Buharî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VI, s. 488.

22 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VI, s. 342.

23 Aynı yer.

24 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 285.

25 Ali b. Ömer Darekutnî, *İlelu'l-Varide Fi'l-Ehadisi'n-Nebeviyye*, tahk.: Mahfuzu'r-Rahman Zeynallah es-Silefî, Dâru Taybe, Riyad 1405/1985, c. VI, s. 216.

26 İbn Hibbân, *Sikât*, c. VII, s. 259.

27 el-Buharî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. I, s. 369.

28 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. I, s. 282.

29 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. II, s. 191.

30 Aynı yer.

31 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. I, s. 283.

32 ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. I, s. 400-402.

33 el-Buharî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. I, s. 260.

Hibbân'a göre sika;³⁴ Ebû Hatim er-Râzî'ye (ö.277/890) göre ise "hadisi delil olarak kullanılabilir"³⁵ bir ravidir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de onun hakkında olumlu tenkid de bulunmuş ve "Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî, özü-sözü doğru, zabtı tam, huccet sayılan bir ravidir"³⁶ demiştir.

6. **Abdullah b. Davud (ö.213/828):** Aslen Kufelidir. Kendisinden Irak ehli nakilde bulunmuştur. Dokuzuncu tabakadan olup birçok âlim tarafından âbid, zahid, sika ve saduk olmakla ta'dil edilmiştir. Bunlar arasında Ebû Zür'a, Ebû Hatim er-Râzî, İbn Main, İbn Hibban, Nesaî ve Darekutnî gibi meşhur hadis münekkitleri yer almaktadır.³⁷ Abdullah b. Davud ömrünün sonlarına doğru hadis rivayetinden vazgeçtiği için el-Buharî (ö.256/870) ondan hadis rivayet edememiştir.³⁸
7. **el-Fadl b. Dukeyn (ö.218/833):** Dokuzuncu tabakadan olup ismi, 'Amr b. Hammad b. Zuheyr Ebû Nu'aym el-Mullâi el-Ahvel el-Kufî'dir.³⁹ İbn Sa'd (ö.230/844), Ahmed b. Hanbel, el-İclî (ö.261/875), Ebû Hatim ve en-Nesaî hüccet, sebt, sika ve me'mûn olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰ Ahmed b. Salih et-Taberî (ö.248/862) ise onun için "münker hadisleri tedlis yaparak rivayet eder"⁴¹ demiştir. ez-Zehebî (ö.748/1347), Şia'nın gulat olmayanına meyilli olduğunu ifade etmiştir.⁴² Sika ve hafız bir imam olmasına rağmen, rivayet ettiği hadisler için para talep ettiği nakledilmiştir.⁴³
8. **el-Hakem b. Musa (ö.232/846):** Ebû Salih el-Hakem b. Musa Ebî Zühre el-Bağdâdî onuncu tabakadan olup genellikle ta'dil edilmiştir. Yahya b. Maîn'e göre sikadır.⁴⁴ Ebû Hatim er-Râzî ve İbn Hacer el-Askalânî onu

34 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VIII, s. 126; İbn Hibbân, *Sikât*, c. VII, s. 442; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IX, s. 465; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 514.

35 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VIII, s. 126.

36 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IX, s. 465.

37 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. V, s. 47; İbn Hibbân, *Sikât*, c. VII, s. 60; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. V, s. 175.

38 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 301.

39 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 446.

40 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VII, s. 61; İbn Hibbân, *Sikât*, c. VII, s. 319.

41 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VIII, s. 247.

42 ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. V, s. 426.

43 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VIII, s. 247.

44 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. III, s. 128; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VIII, s. 243-247.

“saduk” şeklinde ta’dil etmişlerdir.⁴⁵ İbn Hibbân ise onu es-Sikât’ta zikretmiştir.⁴⁶ Muhammed b. Sa’d da “sika, hadis ilminde sağlam ve hadisi delil olarak kullanılabilir” şeklindeki ifadelerle onu tavsif etmiştir.⁴⁷

9. **Nasr b. Ali el-Cehdamî (ö.250/864):** Onuncu tabakadan olup pek çok otorite tarafından tevsik edilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun hakkında sika anlamına gelen “ma bihi be’s/rivayetinde sakınca yoktur”⁴⁸ demiştir. Yahya b. Maîn’e göre sikadır.⁴⁹ Yine Nesaî ve İbn Hacer el-Askalânî’ye göre de sika ve saduktur.⁵⁰

Hadisin Kütüb-i Sitte öncesi kaynaklardaki senedlerini incelediğimiz bu kısımda görüldüğü üzere, hadis tek sahabîden beş farklı tarikle rivayet edilmiştir. Yukarıda zikredilen tariklerden anlaşıldığına göre isimlerin kendisinden sonra dağılım gösterdiği ravi, ‘Asım b. Recâ b. Hayve’dir. Bu durumda ‘Asım b. Recâ b. Hayve, sözkonusu rivayetin *ortak/müşterek* ravisidir.⁵¹ Onun hakkında yapılmış olan cerh ve ta’dil değerlendirmelerine baktığımızda; cerhe yönelik bilgiler daha ağır basmaktadır. Hadis münekkitlerine göre zayıf bir ravi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ortak ravi konumundaki ‘Asım b. Recâ b. Hayve’nin zayıf olması, aynı zamanda söz konusu rivayetin sıhhatini etkileyeceğinden dolayı yukarıda zikredilen toplam beş tarikin tamamının sıhhat şartlarını tam anlamıyla taşımadığını söyleyebiliriz.

Senedler incelendiğinde görüleceği üzere, hadisi Veki’ b. el-Cerrâh müphem bir ravi kanalıyla mevkuף olarak; İbn Ebî Şeybe ise munkatî fakat merfû’ olarak nakletmiştir. Diğer musannıflar ise hadisteki hem müphemliği hem de inkıtai ortadan kaldırmaya çalışarak muttasıl ve merfû’ bir şekilde rivayet etmişlerdir. Fakat gerek seneddeki müphemliği gerekse inkıtai ortadan kaldırmak için Kesîr b. Kays ve Davud b. Cemîl gibi mechul ve zayıf ravilerin zikredilmesi dikkate şayan bir durumdur. Bu iki ravinin zikredilmesi, hadisin “za-

45 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. III, s. 128; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu’t-Tehzîb*, s. 176.

46 İbn Hibbân, *Sikât*, c. VIII, s. 195.

47 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, c. II, s. 378.

48 el-Buharî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, c. VIII, s. 88.

49 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VIII, s. 466.

50 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, c. X, s. 384.

51 Ortak ya da müşterek râvî, rivâyetin çeşitli kanallarının kendisinde toplandığı veya kendisinden dağıldığı râviyi ifade eden bir kavram olup, bileşke râvî de denilmektedir. Bunun tespiti de önemlidir; rivâyetin isnad ve metin bakımından mâruz kaldığı değişiklikleri izlemede anahtar rol oynar. bk. M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek/Fıkhi Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu, 2. bs., Ankara 2000, s. 207.

yıf" vasfının doğurabileceği endişeleri izale etme psikolojisinden olabilir. Öte yandan ravilerin zikredilmesi anılan problemleri çözmediği gibi yeni problemler meydana getirmiştir. Örneğin; Kesîr b. Kays'ın ismi konusunda ihtilaflar vaki olmuştur. Keza Davud b. Cemîl'in de el-Velîd b. Cemîl olup olmadığı konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Ayrıca Hamza b. Muhammed el-Kinanî (ö.357/968), İsmail b. 'Ayyâş'ın Davud b. Cemîl yerine Cemîl b. Kays dediğini; Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî ve diğerlerinin 'Asım b. Recâ b. Hayve > Kesîr b. Kays' tarihiyle yaptıkları rivayetin isnadının ise yanlış olduğunu söyler.⁵² Kanaatimizce Cemîl b. Kays ismi, ard arda gelen (Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays) ravi isimlerin karıştırılmasından kaynaklanan açık bir hatadır.⁵³ İbnu'l-Kâttan el-Fâsî (ö.628/1231) de hadisin 'Asım b. Recâ b. Hayve'den sonra üç ayrı tarikle rivayet edilmesini ('Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays / 'Asım b. Recâ b. Hayve > ondan rivayet eden bazıları > Kesîr b. Kays / 'Asım b. Recâ b. Hayve > Kesîr b. Kays yani arada ravi zikretmeksizin) hadisin kusurlarından sayar.⁵⁴ Kanaatimizce bütün bu sened karışıklıkları, hadisin sıhhatini etkileyecek nitelik ve niceliktedir.

Senedler konusunda dikkati çeken diğer bir husus da bütün musannıfların eserlerinde, hadisin 'Asım b. Recâ b. Hayve tarafından "an'ane" ile rivayet edilmesidir. Bu eda sigasının "bizzat hocadan işitilmediği durumlarda kullanıldığı" hatırlanacak olursa, 'Asım b. Recâ b. Hayve ile hocası arasında likânın olmadığı anlaşılmaktadır. Hoca-talebe ilişkileri açısından bakıldığında ise yukarıdaki beş tarikten, ilk dördünün problemlili olduğu görülmektedir. Zira ricâl kitaplarında, Kesîr b. Kays'tan rivayette bulunan ravinin Davud b. Cemîl olduğu zikredilmektedir.

52 İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, c. I, s. 162.

53 Bu isim karışıklığına açıklık getiren İbn Abdilberr (ö.463/1071), "Her kim Cemîl b. Kays derse, o kişi açıkça hata işlemiş olur... Zira İsmail b. 'Ayyâş'ın rivayetini kuvvetlendiren ve güçlendiren diğer nakillerde bu ravinin adı Davud b. Cemîl olarak zikredilmektedir. bk. İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, c. I, s. 162; Görüldüğü üzere İbn Abdilberr (ö.463/1071), bu isim karışıklığının kim tarafından yapıldığı konusunda ise bir izah getirmemiştir. Muhtemelen bu karışıklık, zayıf bir ravi olduğu ifade edilen (ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, c. V, s. 403) Ğassân b. er-Rebî' (ö.226) tarafından yapılmıştır. el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071)'nin de ifadelerinden anlaşıldığı üzere söz konusu isim karışıklığı, Ğassân b. er-Rebî' (ö.226) tarafından yapılmıştır. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), *er-Rihle Fî Talebi'l-Hadîs*, tahk.: Nurettin İtr, Dâru'l- Kütübi'l- İlmîyye, Beyrut 1395/1975, s. 82, h.no:6.

54 İbnu'l-Kâttan el-Fâsî Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilmelik (ö.628/1231), *Beyânu'l-Vehm ve'l-İhâmi'l-Vak'ayn fi Kitâbi'l-Ahkâm*, tahk: el-Hüseyn Âyt Saîd, Dâru Taybe, Riyad 1418/1997.

Sonuç olarak 'Asım b. Recâ b. Hayve ve Kesîr b. Kays'ın hadis münekkitle-ri tarafından zayıf kabul edilmeleri, Davud b. Cemîl'in ise mechul olması ve ilk dört tarikin munkatî' senedle gelmesi dikkate alındığında, bu rivayetin senedi- ni hadis tekniği açısından zayıf olarak nitelendirmek mümkündür. ez-Zehebî de 'Asım b. Recâ b. Hayve'den dolayı bu hadisin Muhtarîb olduğuna işaret etmiştir.⁵⁵ Hadis âlimlerinden Darekutnî ise söz konusu hadisi, isnadda yer alan 'Asım b. Recâ b. Hayve'den sahâbî Ebu'd-Derdâ'ya kadar bütün ravilerin zayıf olduğu gerekçesiyle, sahih kabul etmemiştir.⁵⁶ Meşhur hadis şarihî el-Münzirî de bu hadisin senedinde birçok ihtilafların olduğunu söylemiştir.⁵⁷

3. Rivayetin Metninin Tahrîc ve Değerlendirilmesi

"Âlimler peygamberlerin varisleridir" şeklindeki hadis, sahâbî Ebu'd-Derdâ ile hadis öğrenmek üzere uzun bir yolculuk yapan zat arasındaki soru-cevap diya- logundan sonra başlayan uzunca bir hadisin parçasıdır. Hadisin en uzun var- yantı şu şekildedir:

a. Kesîr b. Kays dedi ki: Bir adam Medine'den Dimeşk'de⁵⁸ bulunan Ebu'd- Derdâ'nın yanına geldi. Ebu'd-Derdâ O'na: "kardeşim seni buraya getiren ne- dir?" dedi. Adam: "Resullullah'tan rivayet etmekte olduğumu haber aldığım bir hadis için geldim" diye cevap verdi. Bunun üzerine Ebu'd-Derdâ: "Seni buraya bir ticaret işi getirmedi, öyle mi?" dedi. O, Hayır! diye yanıtladı. Ebu'd-Derdâ: "bir ihtiyaç isteğinden dolayı da gelmedin, öyle mi?" diye sorunca, adam yine "Hayır!" dedi. Ebu'd-Derdâ adama: "sadece bu hadis için geldin, değil mi?" diye sorunca, o, "evet!" diye cevap verdi. b. Bunun üzerine Ebu'd-Derdâ: Resu- lullah'ı şöyle buyururken işittim: "Kim bir yola ilim aramak üzere giderse Al- lah onun için Cennete giden yollardan bir yolu kolaylaştırır. c. Şüphesiz melek- ler ilim öğrencisinden razı oldukları için kanatlarını indirirler. d. Yine şüphesiz göktekiler ve yerdekiler, hatta sudaki balıklar bile ilim talibi için istiğfar eder- ler. e. Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü ayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir. f. Muhakkak, âlimler Peygamberlerin varisleridir. Şüphesiz

55 ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. III, s. 6.

56 Darekutnî, *İlel*, c. VI, s. 216.

57 Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b.Hacer el-Askalânî (ö.852), *Telhîsu'l-Habîr Fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'i'l-Kebîr*, neşr.: Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, Müessesetu Kurtuba, Mekke 1416/1995.

58 Bugünkü adıyla Şam şehridir. bk. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (ö.626/1228)), *Mu'cemu'l- Buldân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

peygamberler ne altın ne de gümüşü miras bırakırlar. Peygamberler miras olarak ancak ilim bırakırlar. Bu itibarla Kim Peygamberlerin mirası olan ilmi elde ederse tam bir hisse almış olur."

Musannıflar	Hadis Metninin Lafızları					
	a	b	c	d	e	f
Veki' b. el-Cerrâh (ö.197) (ez-Zühed, c. III, s. 833)	x	x	x	x	x	√ Ebu'd - Derdâ dedi ki (Mev- kuf ola- rak)
İbn Ebî Şeybe (ö.235/849) (Müsned, c. I, s. 55)	Dimeşk'te Ebu'd-Derdâ ile birlikteydim.	√	Şüphesiz melekler ilim öğrencisinin yaptığından razı oldukları için kanatlarını indirirler.	√	√	√
Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) (1 / 2) (Müsned, c. V, s. 196)	√	√	√	√	√	√
ed-Darimî (ö.255/869) Mukaddime, 32 (c. I, s. 83 h.no:349)	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bu esnada bir adam onun yanına gelerek: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim' dedi. Ebu'd-Derdâ: 'ticaret arzusundan dolayı gelmedin, değil mi?' diye sordu. Adam, 'hayır' diye cevapladı. Ebu'd-Derdâ: "hadisten başka bir şey için de gelmedin, öyle mi?" diye sorunca O, 'Hayır' diye yanıtladı.	√	√	√	√	√ (... hisesini veya tam bir hisse almış olur.)

Hadisin Kütüb-i Sitte öncesi kaynaklardaki senedlerinde vaki olan problemler gibi metinlerde de problemler vardır. Öncelikli olarak bazı kaynaklarda hadisin bir kısmı zikredilmiş iken bazılarında ise oldukça uzun ve ayrıntılı bir şekilde rivayet edilmiştir. Hadis Veki' b. el-Cerrâh tarafından mevkuf; İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve ed-Darimî tarafından ise merfû' olarak rivayet edilmiştir. Hadisin ortak ravisi 'Asım b. Recâ b. Hayve'ye en yakın musannıf, Veki' b. el-Cerrâh'tır. Diğer musannıflar ise ancak başka raviler aracılığıyla bu rivayeti nakletmişlerdir. Dolayısıyla âlî isnadın senedi birtakım hata ve kusurlardan uzak tutacağı⁵⁹ dikkate alınrsa, hadisin mevkuf olduğu söylenebilir. Fakat hadisin mevkuf mu merfû' mu olduğu sorusu, aslında araştırma tamam-

59 Takiiyuddîn Ebû Amr eş-Şehrezurî (İbnu's-Salâh), *Mukaddimetu İbnu's-Salâh ve Mehâsinu'l-İstîlâh*, neşr.: Aişe Abdurrahman bint eş-Şatî, Dâru'l-Meârif, Kahire 1409/1989, s. 440.

landıktan sonra cevaplanması gereken bir sualdir. Ayrıca günümüze kadar Muhaddislerin bu soruyu ele almamaları veya göz ardı etmeleri garip ve düşündürücü bir durumdur.

Bütün bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in sözüne ulaşıncaya kadar hadisin ibtidâsındaki soru-cevap bölümünde bazı farklılıkların olduğu da görülmektedir.

1. Birtakım rivayetlerde Ebu'd-Derdâ'ya Medine'den bir adamın geldiği nakledilirken, bazı rivayetlerde ise bu durum zikredilmemektedir.
2. Bazı metinlerde olay, hadisin ravisi Kesîr b. Kays ile Ebu'd-Derdâ Dimeşk'te beraber bulunurlarken veya Dimeşk mescidinde beraber otururlarken gerçekleşmiştir. Bazı kaynaklarda ise hadisin ravisi Kesîr b. Kays'ın doğrudan anlatımıyla, Ebu'd-Derdâ Dimeşk'te iken vuku bulmuştur.
3. Bazı nakillerde hadis öğrenmek üzere gelen şahıs meramını söylemiş bazılarında ise söylememiştir.
4. Bazı metinlerde soru-cevap kısmı detaylandırılmış, bazılarında ise ya biraz kısaltılmış ya da metinde hiç yer bulamamıştır.

Ayrıca hadisin Hz. Peygamber'e ait olan bölümünün de uzun veya kısa nakledilmesinin yanı sıra bir kısım ihtilaflar içerdiği görülmektedir. Örneğin; bazı metinlerde meleklerin razı olduğu şeyin âlimler olduğu, bazılarında ise razı olunan şey âlimin yapmak istediği işin bizzat kendisi yani ilim olduğu nakledilmiştir. Ayrıca hadisin metninde lafız farklılıkları mevcut olup anlamı değiştirmeyen bu farklılıkların, hadisin mana ile rivayetinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Hadisin senedindeki ricâlin ayrı ayrı tetkikinden çıkan sonuç, onun ilk dönem kaynaklardaki senedi - ed-Darimî'nin rivayeti hariç- hemen hemen aynı olup muttasıl değildir. Metin lafızlarındaki ihtilafları da dikkate aldığımızda klasik hadis değerlendirmesi açısından hadisin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. En erken yazılı kaynağa baktığımızda hadisin mevkuf olarak rivayet edildiğini, isnadının sahih olmadığını ve metin lafızlarının kısa olduğunu görmekteyiz. Bu durumda acaba mevkuf olan bir haber, sonraki kaynaklarda merfû' olarak mı rivayet edilmiştir? Acaba senedi munkatî' ve zayıf olan bir rivayet, senedi muttasıl ve sahih kılınmaya mı çalışılmıştır? Acaba metni kısa ve zayıf olan bir rivayet, sahih haberlere mi dercedilmiştir? Bütün bu sorular zihnimizi meşgul etmektedir. Fakat diğer rivayet tariklerini incelemeyen bu sorulara cevap vermek, ilmî zihniyete uygun değildir. Şüphesiz bu sorulara araştırmanın sonu-

cunda cevap vermek daha sağlıklı bir yaklaşım olacaktır.

4. Hadisin Kütüb-i Sitte'deki Rivâyetleri

Hadis edebiyatının ana kaynaklarından sayılan el-Kütübü's-Sitte (altı kitap), hadis tarihinin altın çağı olarak kabul edilen hicrî III. asırda telif edilmiştir. Bu dönemde oluşturulan eserler, sahih hadisleri toplamak gayesiyle kaleme alınmıştır.⁶⁰ Bu bağlamda "Âlimler, peygamberlerin varisleridir" hadisinin anılan eserler içerisinde hangi tarik ve lafızlarla rivayet edildiği önem arz etmiştir.

5. Rivayetin Tarikleri ve Sened Değerlendirmesi:

el-Buharî, "Âlimler, peygamberlerin varisleridir" ifadesini bab başlığı yapmasına rağmen, başlığın altında bu hadis yerine Ebu Zerr (ö.31/651) ve İbn Abbas'ın (ö.68/687) ilmin söz ve amelden önce geldiğine işaret eden sözlerini zikretmiştir.⁶¹ Bu tavrı, el-Kirmânî (ö.786/1384), söz konusu hadisin el-Buharî'nin sıhhat şartlarına uymadığına hamletmiştir.⁶² Bu noktada Müslim ve en-Nesâî'nin de aynı hadise hiç yer vermemiş olmaları dikkati çeken diğer bir husustur. Hadisin Kütüb-i Sitte'nin diğer kaynaklarında yer alan senedleri ise tespit edebildiğimiz kadarıyla şu şekildedir:

1. **Ebû Davud** (1): Müsedded b. Müserhed (ö.228/843) > Abdullah b. Da-

60 H. Musa Bağcı, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum 2007, c. II, sayı: 2, s. 123-124.

61 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buharî (ö.256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992, 3 ilim, 10 (c. I, s. 25); Bu eserinde hadisi muallak olarak nakleden el-Buharî, "et-Târîhu'l-Kebîr" adlı eserinde ise isnadını zikrederek rivayette bulunmuştur. bk. el-Buharî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VIII, s. 337.

62 Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (ö.786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî Fi Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. bs., Beyrut 1401/1981, c. II, s. 30; İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) ve el-'Aynî (ö.855/1451) ise hadisteki illetlerden dolayı el-Buharî'nin bir açıklama yapmadığını ve bundan dolayı da söz konusu rivayetin el-Buharî'nin ta'liklerinden sayılmayacağını; fakat el-Buharî'nin "et-Târîhu'l-Kebîr" de bu rivayeti nakletmesini, hadisin aslı olabileceğine hamletmişlerdir. bk. Şihâbüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Muhibuddin el-Hâtib, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, c. I, s. 160; Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed el-'Aynî (ö.855/1451), *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihi'l-Buharî*, Dâru İhyâi't-Turâsîl-Arabî, Beyrut, ts., c. II, s. 40; el-Kastallânî'ye (ö.923/1517) göre el-Buharî'nin "et-Târîhu'l-Kebîr" de bu rivayeti nakletmesi hadisin sıhhatini güçlendirmektedir. bk. Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr el-Kastallânî (ö.923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buharî* (Hamisinde: Sahihu Muslim ve Şerhu Sahihu Müslim), el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 7. bs., Bulak 1323, c. I, s. 167.

vud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁶³

2. **Ebû Davud (2)**: Muhammed b. el-Vezîr ed-Dımeşkî (ö.250/864) > el-Velid b. Müslim (ö.194/810) > Şebîb b. Şeybe (ö.?) > Osman b. Ebî Sevde (ö.?) > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁶⁴
3. **İbn Mâce** (ö.275/888): Nasr b. Ali el-Cehdamî > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁶⁵
4. **et-Tirmizî**: Mahmud b. Hıdâş el-Bağdâdî (ö.250/864) – Muhammed b. Yezîd el-Vâstî > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Kays b. Kesîr > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁶⁶

Kütüb-i Sitte'de dört tarikle rivayet edilen söz konusu hadisin, bazı ravileriyle ilgili cerh ve ta'dil âlimlerinin hükümlerini naklettiğimizden dolayı burada sadece farklı raviler hakkında bilgi verilecektir.

1. **Osman b. Ebî Sevde (ö.?)**: Ebu'd-Derdâ'dan rivayette bulunmuş olup üçüncü tabakadandır.⁶⁷ Ya'kub b. Süfyan el-Fesevî (ö.270/883), Mervan b. Muhammed et-Tâtârî, İbn Hacer el-Askalânî onu tevsik etmişlerdir.⁶⁸ Ebu'l-Hasan b. el-Kattân (ö.345/956) ise güvenilirlik açısından durumunun bilinmediğini ifade etmiştir.⁶⁹ ez-Zehebî'ye göre Osman b. Ebî Sevde ile ihticâc edilir.⁷⁰
2. **Şebîb b. Şeybe (ö.?)**: Şamlı olup yedinci tabakadan sayılmaktadır.⁷¹ ez-Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî'ye göre mechul bir ravidir.⁷²

63 Ebû Davud Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen*, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992, 24 İlim, 1 (c. IV, s. 57 h.no:3641).

64 Ebû Davud, 24 İlim, 1 (c. IV, s. 57 h.no:3642).

65 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvinî, *Sunen*, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992, Mukaddime, 17 (c. I, s. 81 h.no: 223).

66 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sunen*, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992, 39 İlim, 19 (c. V, s. 48 h.no:2682).

67 el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VI, s. 226; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 384.

68 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VII, s. 111.

69 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VII, s. 111.

70 ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, c. V, s. 48.

71 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 263.

72 Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö.748/1347), *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1413/1992, c. I, s.479; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 263; İbn Ha-

3. **el-Velid b. Müslim (ö.194/810):** el-Velid b. Müslim Ebu'l-Abbas ed-Dımeşkî'dir.⁷³ el-Evzâ'î'nin (ö.156/772) hadislerini çok iyi bildiği söylenen el-Velid b. Müslim hakkında Ebû Hatim er-Râzî, "hadisi delil olarak kullanılabilir"⁷⁴ demiştir. Ebû Müshir (ö.218/833) ise onun yalancılardan tedlis yaparak rivayette bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ Ayrıca İrsâl yapmakla itham edilen el-Velid b. Müslim'i ta'dil eden hadis münekkitleri de olmuştur. Mesala; İbn Hibbân, onu *es-Sikât*'ta zikretmiştir.⁷⁶ el-İclî (ö.261/875), Ya'kub b. Şeybe (ö.262/875) ve İbn Hacer el-Askalânî onu tevsik eden diğer âlimlerden bazılarıdır.⁷⁷
4. **Müsedded b. Müserhed (ö.228/843):** Muhaddis, hafız ve hüccet olarak tanıtılan Müsedded, onuncu tabakadan sayılmaktadır. Meşhur hadis tenkitçilerinden Yahya b. Maîn'in (ö.233/847) "sika, saduk" değerlendirmesi yanında, pek çok otorite tarafından da sika ve güvenilir bir ravi olmakla tavsif edilmiştir.⁷⁸
5. **Muhammed b. el-Vezîr ed-Dımeşkî (ö.250/864):** Ebû Abdullah Muhammed b. el-Vezîr b. el-Hakem ed-Dımeşkî es-Sülemî'dir. Ebû Hatim er-Râzî'ye onun hakkında sorulduğunda "sika" olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ Onuncu tabakadan sayılmaktadır. Darekutnî ve İbn Hacer el-Askalânî de onu güvenilir bir ravi olarak kabul etmektedirler.⁸⁰
6. **Mahmud b. Hıdâş el-Bağdâdî (ö.250/864):** Ebû Muhammed et-Tâlekânî, Bağdad'da yaşamıştır.⁸¹ İbn Maîn onun için "sika" değerlendirmesini yaparken, Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö.274/887) ise "güvenilir ve doğru ravilerdendir" demiştir.⁸² İbn Hacer el-Askalânî'ye göre Mahmud b. Hıdâş, onuncu

cer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IV, s. 270.

73 el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VIII, s. 152.

74 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. IX, s. 16.

75 ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, c. VII, s. 142.

76 İbn Hibbân, *Sikât*, c. IX, s. 222.

77 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. XI, s. 133-134; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 584.

78 el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, c. VIII, s. 72; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VIII, s. 438; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. X, s. 98; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 528.

79 İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. VIII, s. 115.

80 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. IX, s. 442; İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 511.

81 İbn Hibbân, *Sikât*, c. IX, s. 202.

82 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. X, s. 56.

tabakadan olup saduktur.⁸³

Hadisin Kütüb-i Sitte'deki senedlerinin tenkidini yaptığımız bu kısımda görüldüğü üzere, hadis tek sahabîden dört farklı tarikile rivayet edilmiştir. Bu tariklerin üçü, Kütüb-i Sitte öncesindeki bazı tariklerle uyuşmaktadır. Görüldüğü üzere bu varyantların da *ortak/müşterek* ravisi, 'Asım b. Recâ b. Hayve'dir. Bu konuyla ilgili yukarıda açıklamalar yapıldığından dolayı, burada sadece Kütüb-i Sitte'deki senedlerle ilgili ilave olarak zikredilen ihtilaflara değinmek daha uygundur.

- a. et-Tirmizî, hadisin ravilerinden Kesîr b. Kays'ın ismini, diğer musannıfların aksine Kays b. Kesîr olarak zikretmiştir. Ayrıca hadisin sened yönünden problemlili olduğunu fark eden et-Tirmizî, söz konusu hadisten sonra şu değerlendirmede bulunmuştur: "Bu hadisi sadece 'Asım b. Recâ b. Hayve'nin rivayetiyle bilmekteyiz.⁸⁴ Bence bu hadisin senedi bu şekliyle muttasıl değildir. Bu hadisi, Mahmud b. Hıdâş el-Bağdâdî bize bu senedle aktarmıştır. Fakat söz konusu hadis, 'Asım b. Recâ b. Hayve > el-Velîd b. Cemîl (ö.?) > Kesîr b. Kays (ö.?) > Ebu'd-Derdâ kanalıyla da rivâyet edilmiş olup bu rivâyet Mahmud b. Hıdâş'ın rivâyetinden daha sahihtir. Muhammed b. İsmail de 'Bu daha sahihtir' demiştir",⁸⁵ et-Tirmizî'nin hadis hakkında yaptığı bu değerlendirmeden anlaşıldığı üzere, naklettiği rivayetin senedi muttasıl değildir. Ayrıca "daha sahihtir" şeklinde rivayet ettiği sened ise yeni problemleri de beraberinde getirmiştir. Zira bir taraftan Kesîr b. Kays'ın ismi düzeltilirken, diğer taraftan mechul olduğu ifade edilen Davud b. Cemîl'in ismi, el-Velîd b. Cemîl olarak zikredilmiştir. Bu durumda et-Tirmizî'nin açıklamaları da sened açısından hadisin sahih olduğuna dair sadra şifa verecek kesin değerlendirmeler içermemektedir. Dolayısıyla bu açıklamalar, sened açısından tereddütleri izale edemediğinden dolayı hala söz konusu hadisin zayıf olduğunu söyleyebiliriz.
- b. Cerh ve ta'dil imamlarının yukarıdaki değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere söz konusu hadisin ravilerinden Şebîb b. Şeybe ve Davud b. Cemîl, mechul ve zayıf bir ravidir. Bundan dolayı söz konusu tarik de sahih değildir. Her ne kadar ittisal, isimler bazında sağlansa da ravilerin mechul

83 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 522.

84 Fakat Ebû Davud, "Âlimler, peygamberlerin varisleridir" hadisini farklı bir kanaldan rivayet etmiştir. Dolayısıyla et-Tirmizî'nin böyle bir söz söylemesi, onun bu tarike muttali olmadığına hamledilebilir.

85 et-Tirmizî, 39 İlim, 19 (c. I, s. 48 h.no:2682).

olması isnadlardaki zayıflığı ortadan kaldıramaz.⁸⁶

- c. Ravilerden bir kısmının ölüm tarihleri tespit edilememekle birlikte hocatalebe ilişkisi açısından değerlendirme yapıldığında, bazı musannıfların bu hadisi muttasıl rivayet etme gayretlerinin sürdüğü görülmüştür. Fakat bir taraftan da hadisin senedi munkatı' bir şekilde rivayet edilmeye devam edilmiştir. Öyle görünüyor ki Kütüb-i Sitte öncesi kaynaklarda sened yönünden tespit edilen problemler, olduğu şekliyle aynen nakledilmeye devam edilmiştir.
- d. Söz konusu hadisi, el-Buharî'nin "*et-Târîhu'l-Kebîr*" de nakletmesini hadisin aslı olabileceğine hamletme düşüncesi⁸⁷ kanaatimizce doğru değildir. Bu tür açıklamaların hadisi savunma psikolojisinin bir ürünü olduğunu düşünmekteyiz. el-Kirmânî (ö.786/1384) ise bu konuda "el-Buharî, bu rivayeti şartlarına uymadığı için muallak olarak zikretmiştir" demiştir.⁸⁸ Bu yaklaşım, hem hadisin el-Buharî tarafından muallak olarak nakledildiğini hem de el-Buharî'nin bu rivayeti şartlarına uymadığı için el-Câmi'u's-Sahîh'ine almadığını vurgulaması açısından daha isabetlidir.

Sonuç olarak söz konusu hadisin Kütüb-i Sitte'deki senedleri de muztaribtir.⁸⁹ Bu durumda klasik hadis değerlendirmesi yönünden Kütüb-i Sitte'deki bu tariklerin de zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

6. Rivayetin Metninin Tahrîc ve Değerlendirilmesi:

"Âlimler peygamberlerin varisleridir" hadisi, Kütüb-i Sitte'de ittifakla sahabî Ebu'd-Derdâ'dan merfû' olarak rivayet edilmiştir. Hadisin dört tarike göre metin tablosu şöyledir:⁹⁰

-
- 86 Ebû Davud'un Şebîb b. Şeybe (ö.?) > Osman b. Ebî Sevde (ö.?) > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber kanalıyla rivayet ettiği bu varyant ile ilgili açıklamalar bir diğer çalışmamızda tekrar ele alınacaktır.
 - 87 İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) ve el-'Aynî (ö.855/1451), söz konusu rivayetin el-Buharî'nin ta'liklerinden sayılamayacağını; fakat el-Buharî'nin "*et-Târîhu'l-Kebîr*" de bu rivayeti nakletmesini, hadisin bir aslı olabileceğine hamletmişlerdir: "el-Buharî, bu rivayetin niçin hadis olduğunu açıklamadığını sorarsan; 'zikrettiğimiz illetlerden dolayı böyle yapmış olabilir. Bundan dolayı bu rivayet, onun ta'liklerinden de sayılmaz. Ancak el-Buharî'nin bu rivayeti ricâl eserinde zikretmesi, onun aslının olduğunu göstermektedir' diye söylerim." bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. I, s. 160; el-'Aynî, *Umdetu'l-Karî*, c. II, s. 40.
 - 88 el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, c. II, s. 30
 - 89 Benzeri bir değerlendirme için bkz.: ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. III, s. 6.
 - 90 Tablo daha önce zikrettiğimiz metne kıyaslanarak hazırlanmıştır.

Müsnafın Adı	Hadis Metninin Lafızları					
	a	b	c	d	e	f
Ebu Davud (I / 2) E.Him. 1 (10/57) H.N.3641-3642	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Ona bir adam gelip : 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim, başka bir ihtiyaç için gelmedim' dedi.	√	√	√	Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü, ayın ondördün-cü gece-sindeki dolunayın diğer yıldızlar-dan üstünlüğü gibidir.	√
et-Tirmizî 39 İlm. 19 (148) H.N.2982	Bir adam Medine'den Dimeşk'de bulunan Ebu'd-Derdâ'nın yanına geldi. Ebu'd-Derdâ ona: 'kardeşim seni buraya kadar getiren sebep nedir?' dedi. Adam: "Resullullah'tan rivayet etmekte olduğunu haber aldığım bir hadis için geldim" diye cevap verdi. Bunun üzerine Ebu'd-Derdâ: 'Sen başka bir iş için gelmedin mi?' dedi. Adam: 'Hayır' dedi. Ebu'd-Derdâ: 'Ticaret için de mi gelmedin' dedi. Yine Adam: 'Hayır, sadece o hadisi öğrenmek için geldim' diye yanıtladı.	√	√	√	√	√
İbn Mâce Müsnafıne 17 (181) H.N.:223	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bu esnada bir adam onun yanına gelerek: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim' dedi. Ebu'd-Derdâ ona: 'senin gelişin ticaret için değil mi?' diye sordu. Adam, 'hayır' diye cevapladı. Ebu'd-Derdâ: "hadisten başka bir şey için de gelmedin, öyle mi?" diye sorunca O, 'Hayır' diye yanıtladı.	√	√	√	√	√

Hadisin Kütüb-i Sitte'deki rivayetlerin metinlerinde farklılıklar olduğu ve bu farklılıkların ravilerin tasarrufundan kaynaklandığı aşikârdır. Kütüb-i Sitte'de görülen bu farklılıkların genelde hadisin diyalog kısmında olması dikkat çekicidir. Hadisin yukarıda verdiğimiz metinle kıyaslandığında var olan bazı farklılıklar şunlardır:

1. Ebu'd-Derdâ'ya Medine'den bir adam geldiği hususunda Kütüb-i Sitte'deki nakillerde ittifak olmakla birlikte, "Dimeşk mescidinde birlikte oturmak" ile "Dimeşk'te bulunmak" konusunda ihtilaf edilmiştir.
2. Bazı nakillerde soru-cevap bölümü kısa tutulmuş; buna mukabil bazı tariklerde ise bu bölüm Kütüb-i Sitte öncesi kaynaklarda olduğu gibi tafsilatlı olarak verilmiştir.
3. Dört tarikte de meleklerin razı olduğu şeyin ilim öğrencisi olduğunda ittifak edilmiştir.

7. Hadisin Kütüb-i Sitte Sonrası Kaynaklardaki Rivâyetleri

Kütüb-i Sitte sonrası eserlerin büyük çoğunluğunun özelliği, kendilerinden

önce yazılmış olan bu temel hadis kaynaklarını esas alan çalışmalar olmalarıdır. Hadis âlimleri, bu dönemden sonra Kütüb-i Sitte eserlerini bir araya getirmiş, onları açıklamış veya birbirleriyle kıyaslamaya çalışmıştır. Bunlara ilaveten Kütüb-i Sitte sonrasında, Müstedrek türü eserlerin yazılmaya devam etmesi, sahih hadisleri toplama ihtiyacının hala devam ettiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla bu kaynakların, söz konusu hadis hakkında nihai kararın verilebilmesi ve son dönemde hadisin hem isnad hem de metin yönünden herhangi bir değişikliğe maruz kalıp kalmadığının bilinebilmesi için önem arz etmektedir.

8. Rivayetin Tarikleri ve Sened Değerlendirmesi:

Hadisin Kütüb-i Sitte sonrası kaynaklarda birçok tariki bulunmaktadır. Bu tariklerin *ortak/müşterek* ravisini tespit etmek için sadece birkaçını benzer ravilere göre gruplandırarak vereceğiz.

1. **et-Tahâvî** (ö.321/933) - **İbn Ebî Hatim er-Râzî** (ö.327/938) - **el-Kudâ'î** (ö.454/1062): İbrahim b. Merzûk b. Dinâr el-Basrî (ö.270/883) > Abdullah b. Davud el-Hureybî > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹¹
2. **el-Mehâmîlî** (ö.330/941) (1) : Ali b. Müslim (ö.253/867) > Muhammed b. Yezîd > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹²
3. **el-Mehâmîlî** (2) - **es-Semerkandî** (ö.373/983): el-Kasım b. Muhammed el-Muhellebî (ö.?) > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹³
4. **İbnu'l-'Arâbî** (ö.340/953) - **el-Beyhakî** (ö.458/1066): Ebû Ya'la es-Sâcî (ö.?) > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl

91 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (ö.321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, tahk.: Şuayb Arnavût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1415/1994, c. III, s. 10-12, h.no:982; İbn Ebî Hatim er-Râzî, *el-Cerh*, c. II, s. 11-12; Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali el-Kudâ'î (ö.454/1062), *el-Musned*, tahk.: Hamdî Abdulmecid es-Silefî, I-II, el-Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1407/1986, c. II, s. 103.

92 Ebû Abdillâh el-Huseyn b. İsmâil ed-Dabbî el-Mehâmîlî (ö.330/941), *Emâli*, tahk.: İbrahim İbrahim el-Kaysî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Ürdün 1412/1991, s. 330, h.no:354.

93 el-Mehâmîlî, *Emâli*, s. 331, h.no:355; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî (ö.373/983), *Tenbihu'l-Çâfilîn Bi Ehâdisi Seyyidi'l-Enbiyai ve'l-Murselîn*, tahk.: Yusuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, 3. bs., Beyrut 1421/2000, s. 426, h.no:665.

> Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹⁴

5. **İbn Kani'** (ö.351/962): Muhammed b. Yunus (ö.286/899) > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Hz. Peygamber.⁹⁵
6. **İbn Hibbân** (ö.354/965): Muhammed b. İshak es-Sekafî (ö.313/925) > Abdu'l-'Alâ b. Hammâd (ö.237/851) > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹⁶
7. **et-Taberânî** (360/971): Mu'az b. el-Musennâ (ö.288/901) ve Ebû Müslim el-Keşşî (ö.292/905) > Müsedded > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹⁷
8. **İbn Şâhin** (ö.385/995): Abdullah b. Muhammed (ö.317/929) > Abdu'l-'Alâ b. Hammâd en-Narsî (ö.237/851) > Abdullah b. Davud > 'Asım b. Recâ b. Hayve > Davud b. Cemîl > Kesîr b. Kays > Ebu'd-Derdâ > Hz. Peygamber.⁹⁸

Kütüb-i Sitte sonrası kaynaklardaki senedler incelendiğinde, söz konusu rivayetin Kütüb-i Sitte ve öncesi kaynaklarda Ebu'd-Derdâ'dan merfû' olarak nakledilmesine ilaveten, sahabi olduğu zannedilen Kesîr b. Kays'dan da merfû' olarak rivayet edilmiştir.⁹⁹ Fakat İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1448) de dediği gibi bu büyük bir hatadır.¹⁰⁰ Bu hata, zayıf ve hatta hadis uydurmakla it-

94 İbnu'l-'Arâbî Ebî Sa'îd Ahmed b. Muhammed b. Ziyad el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'cem*, tahk.: Abdu'l-Muhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Huseynî, Dâru İbnu'l-Cevzî, 1. bs., Suudi Arabistan 1418/1997, c. II, s. 787-788, h.no:1609; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, tahk.: Muhammed es-Saîd Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410, c. II, s. 262; Bir diğer eserinde İbrahim b. Merzûk b. Dinâr el-Basrî (ö.270/883) kanalıyla rivayet etmiştir. bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ's-Süneni'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Ziyâu'r-Rahmân el-Azami, Dâru'l-Hulefa, Kuveyt 1404, s. 250.

95 İbn Kânî', *Mu'cemu'a-Sahabe*, c. II, s. 387.

96 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (ö.354/965), *Sahîhu İbn Hibban*, tahk.: Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1414/1993, c. I, s. 289-290, h.no:88.

97 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (360/971), *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, tahk.: Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, I-II, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1984, c. II, s. 224.

98 Ebû Hafs b. Ömer b. Ahmed Osman b. Şâhin el-Bağdadî, *et-Terğîb Fi Fedâili'l-A'mâli ve Sevabu Zalik*, tahk.: Muhammed Hüseyin İsmail, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, c. II, s. 71-72, h.no:207.

99 İbn Kânî', *Mu'cemu's-Sahabe*, c. II, s. 387.

100 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, c. VIII, s. 381.

ham edilen Muhammed b. Yunus'tan kaynaklanmış olabilir. Kütüb-i Sitte sonrası kaynaklarda zikredilen senedlerin isnad şemasına baktığımızda yine *ortak/müşterek* ravinin 'Asım b. Recâ b. Hayve olduğu görülmektedir. Zira bu raviden hem Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî hem de Abdullah b. Davud el-Hureybî rivayette bulunmuştur.

'Asım b. Recâ b. Hayve ve diğer raviler hakkında yapılmış olan cerh ve ta'dîl değerlendirmelerine daha önce işaret edildiğinden dolayı söz konusu rivayetin Kütüb-i Sitte sonrası kaynaklarda da sened yönünden zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca el-Mehâmilî (ö.330/941), bir varyantta hadisi munkatî'; diğer tarihte ise muttasıl rivayet etmiştir. Diğer musannıflar ise hadisi muttasıl bir senedle nakletmişlerdir.

9. Rivayetin Metninin Tahrîc ve Değerlendirilmesi:

Kütüb-i Sitte ve öncesi kaynaklarda olduğu gibi Kütüb-i Sitte sonrası kaynaklarda da hadisin metninde farklar görülmektedir. Hadisin burada zikrettiğimiz on tarike göre metin tablosu şöyledir:

Musannıflar	Hadis Metninin Lafızları					
	a	b	c	d	e	f
et-Tahâvî Şerhu Müşkîl'l-Âsâr, c. III, s. 10-12, h.no:982 el-Hatîb el-Bağdâdî er-Rihle fî Taleb'l-Hadis s. 77-82 h.no:4	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bu esnada bir adam onun yanına gelerek: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber' den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim' dedi... (Takip eden diyaloglar aynıdır)	√	√	√	Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü, ayın ondördüncü gece-sindeki dolunayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir.	√
İbn Ebî Hatim er-Râzî Kütübü'l-Cerh ve'l-Ta'dîl, c. II, s. 11-12	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bu esnada bir adam onun yanına gelerek: "Resulullah'tan rivayet etmekte olduğunu haber aldığım bir hadis için geldim" dedi... (Takip eden diyaloglar aynıdır)	√	√	x	x	x

101 el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 77-82, h.no:4.

el-Mehâmilî (1) Emâli, s. 331, h.no:335	Medine ehlinde bir adam Mısır'da bulunan Ebu'd-Derdâ'nın yanına geldi... (Takip eden diyaloglar ayrıdır)	√	√	√	√	√
el-Mehâmilî (2) Emâli, s.330, h.no:354	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bir adam onun yanına gelerek: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim' dedi. Bunun üzerine Ebu'd-Derdâ 'Bundan başka bir şey için gelmedin, öyle mi? diye sordu. Adam: 'Hayır' diye cevap verdi.	√	√	√	√	√
İbnü'l-'Arâbi Kitâbu'l-Mur'cem, C. II, s. 787-788 h.no.:1609 el-Beyhâkî Şu'abu'l-İmân, C. II, s. 262	Kesir b. Kays dedi ki: Dimeşk mescidinde oturuyorken Ebu'd-Derdâ'ya geldim ve şöyle dedim: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim.' Ebu'd-Derdâ: 'seni buraya ne bir ihtiyaç ve ne de bir ticaret getirmedir. Seni buraya sadece bu hadis getirdi, öyle mi?' diye sordu. Ben de 'Evet' dedim.	√	Şüphesiz melekler ilim öğrencisinin yaptığından razı oldukları için kanatlarını indirirler.	Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü, ayın ondördüncü gecesindeki dolunayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir.	√	√
İbn Kani' Mu'cemü's-Sahabe, C. II, s. 387	X (Kesir b. Kays'ın rivayeti olarak nakledilmiştir.)	√	√	√	√	Alimler, peygamberlerin varisleridir
İbn Hibbân Sahîhu İbn Hibbân, c. I, s. 289-290, h.no.:88 İbn Şâhin et-Terğîb fî Fedâilü'l-'A'mâlî ve Sevâbu Zâlik, C. II, s. 71-72, h.no.:207	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bir adam onun yanına gelerek: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim' dedi. Bunun üzerine Ebu'd-Derdâ: 'seni buraya ne bir ihtiyaç ve ne de bir ticaret getirmedir. Seni buraya sadece bu hadis getirdi, öyle mi?' diye sordu. Adam: 'Evet' dedi.	√	√	Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü, ayın ondördüncü gecesindeki dolunayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir.	√	√

et-Taberânî Müsnedü's-Sâmiyyîn, C. II, s. 224	Ebu'd-Derdâ'nın yanında oturuyordum.	√	√	Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü, ayın ondördüncü gecesindeki dolunayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir.	√	√
es-Semerkandî Tenbihü'l-Çâfilîn Bi Ehâdisi Seyyidü'l-Enbiyâi ve'l-Murselîn, s.426, h.no:665	Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde oturuyordum. Bir adam onun yanına gelerek: 'Ey Ebu'd-Derdâ! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini haber aldığım bir hadis için Hz. Peygamber'in şehri Medine'den sana geldim' dedi. Ebu'd-Derdâ: 'seni buraya ne bir ihtiyaç ve ne de bir ticaret getirmedi. Seni buraya sadece bu hadis getirdi, öyle mi?' diye sordu. Adam: 'sadece bu hadis için geldim' diye cevapladı.	√	Şüphesiz melekler ilim öğrencisinin yaptığından razı oldukları için kanatlarını indirirler.	Şüphesiz âlim adamın âbid kişiden üstünlüğü, ayın ondördüncü gecesindeki dolunayın diğer yıldızlardan üstünlüğü gibidir.	√	√
el-Kudâ'î el-Müsned, C. III, s. 103	X	x	x	x	x	Muhakkak âlimler Peygamberlerin mirasçılarıdır.

Kütüb-i Sitte ve öncesi kaynaklardaki metinlerde görülen farklılıklar, Kütüb-i Sitte sonrası kaynaklarda da aynı şekilde tekrar edilmiştir. Bazı âlimler, hadisin ravilerinden Kesîr b. Kays'ın Ebu'd-Derdâ ile birlikte Dimeşk mescidinde buldukları esnada meçhul bir şahsın çıka geldiğini; bazıları ise olayın Mısır'da vuku bulduğunu nakletmişlerdir. Bazı rivayetlerde bizzat Kesîr b. Kays'ın Ebu'd-Derdâ'ya gelerek hadis öğrenmek istediği nakledilmiştir. Soru-cevap kısmında yaşanan diyaloglardaki ifadeleri kısaltarak nakledenlerin yanı sıra hadis metnini de kısaltarak/genişleterek rivayet edenler olmuştur. Mana ile rivayetin sonucu olarak bazı rivayetlerde ise eş anlamlı kelimeler kullanılmıştır.

Bütün bunlara ilaveten söz konusu hadisi aynı *ortak/müşterek* ravi 'Asım b. Recâ b. Hayve yoluyla Kütüb-i Sitte sonrasında nakleden birçok âlim vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: el-Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071),¹⁰² İbn Abdilberr (ö.463/1071),¹⁰³ el-Beğavî (ö.516/1122)¹⁰⁴ ve İbn Asâkir (ö.571/1176).¹⁰⁵

102 el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s. 77-82, h.no:5.

103 İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, c. I, s. 160-170.

Sünni kaynakların yanı sıra Şîî kaynaklarda da söz konusu rivayet, hem mevkuf¹⁰⁶ ve merfû'¹⁰⁷ hem de Cafer es-Sadık (ö.148/765)'ın sözü¹⁰⁸ olarak rivayet edilmiştir. Bu kaynaklardaki senedlerin bazısı da Sünni kaynaklarda olduğu gibi zayıftır. Örneğin; el-Kuleynî'nin (ö.328) rivayet ettiği tariklerdeki Ebi'l-Behterî (Vehb b. Vehb) hakkında yalancı, zayıf ve hatta dünyanın en yalancısı;¹⁰⁹ el-Kaddâh (muhtemelen Meymûn el-Kaddâh olmalı) hakkında da mel'un¹¹⁰ gibi cerh ifadeleri kullanılmıştır.

Şîî kaynaklardaki metin lafızlarına baktığımızda hadisin başlangıcında soru cevap diyalogu bulunmamaktadır. Zeyd b. Ali (ö.122/740), hadisi adeta iki kısma bölmüş ve "Âlimler, Peygamberlerin varisleridir" bölümünü mevkuf olarak rivayet etmiştir.¹¹¹ Diğer naklinde ise bu ifadeler yer vermemiştir.¹¹² Cafer es-Sadık'ın (ö.148/765) sözü olarak rivayet edilen nakilde Sünni kaynaklardaki metne ilaveler yapıldığı görülmektedir.¹¹³ Fakat el-Kuleynî'nin (ö.328)

-
- 104 Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlimu't-Tenzîl)*, tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Hariş, Dâru Taybe, Riyad 1409/1988, c. VIII, s. 59; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-Sunne*, neşr.: Şu'ayb el-Arnâût, Muhammed Zuheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. bs., Beyrut 1403/1983, c. I, s. 275-281.
- 105 İbn Asâkir Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan İbn Hibbetullah b. Abdillâh eş-Şafîî, *Tarihu Medinetü'd-Dimeşk*, tahk.: Ömer Garâme el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-2000, c. L, s. 42-51.
- 106 Hz. Ali'nin sözü olarak rivayet edilmiştir. Bk. İmam Zeyd Ali b. Hüseyin İbn Ali b. Ebî Talib, *Musned*, haz.: Abdulaziz b. İshak el-Bağdadî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1403/1983, s. 342.
- 107 İmam Zeyd, *Musned*, s. 342; Ebû Cafer Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *Usûli'l-Kafl ve Yelihi'r-Ravda*, Müessesetu'l-Alemî, Beyrut 1426/2005, c. I, s. 23.
- 108 el-Kuleynî, *Usûli'l-Kafl*, c. I, s. 22.
- 109 Takiyuddîn el-Hasan b. Ali İbn Dâvûd el-Hillî (ö.707), *Kitâbu'r-Ricâl*, neşr.: es-Seyyid Muhammed Sâdik Âlu Bahri'l-Ulûm, Necf 1392/1972, s. 283; es-Seyyid Mustafa b. el-Hüseyin el-Huseynî et-Tefrişî (ö.1030/1621), *Nakdu'r-Ricâl*, tahk.: Heyet, Müessesetu Ali'l-Beyt Li İhyai't-Turas, Kum 1418, c. V, s. 31-32.
- 110 İbn Dâvûd el-Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, s. 282; et-Tefrişî, *Nakdu'r-Ricâl*, c. IV, s. 448.
- 111 İmam Zeyd, *Musned*, s. 342.
- 112 Aynı yer.
- 113 Ebu'l-Behterî, Ebû Abdillâh'tan (Cafer es-Sadık, ö.148/765) şöyle rivayet eder: "Âlimler, Peygamberlerin varisleridir; çünkü peygamberler ne altın nede gümüşü miras bırakırlar. Bilakis, onlar hadislerinden bir hadis miras bırakırlar. Bu itibarla kim Peygamberlerin mirası olan hadislerinden bir şey alırsa tam bir hisse almış olur. O halde sahip olduğunuz ilmi kimden aldığınıza dikkat edin. Çünkü biz Ehl-i Beyt'ten her halefin döneminde adil birileri çıkar, aşırıların tahriflerini, batıl ehlinin intihalini (işlerine gelen kısmını alıp geri kalanını değiştirme amaçlı girişim) ve cahillerin yorumlarını dinden ayıklarlar." Bk. el-Kuleynî, *Usûli'l-Kafl*, c. I, s. 22.

ikinci rivayeti ise Sünnî kaynaklarla benzerlik arz etmektedir. Gerek Veki' b. el-Cerrâh (ö.197) ve gerekse Zeyd b. Ali'nin (ö.122/740) ilk dönem kaynaklarından olması dikkate alındığında, hadisin metninin kısa ve mevkuf olabileceği ihtimali kuvvetlenmektedir. Bu ihtimale rağmen hadisin isnadları ve sıhhati konusunda âlimlerin değerlendirmelerini de bilmekte fayda vardır.

10. Hadis Hakkında Âlimlerin Görüşleri

Günümüze kadar kaleme alınmış olan hadis külliyatı içerisinde muhaddislerin herhangi bir hadisin sıhhati konusunda az ya da çok değerlendirmelerini görmek mümkündür. Şüphesiz hadisin sıhhati hakkındaki bu görüşler, nihaî hükümler değildir. Fakat hadis kitaplarındaki bu değerlendirmeleri bilmek, hadis tenkidi için faydalı ve gerekli bir işittir. Muhaddislerin bu hadisle ilgili görüşleri ise şöyledir:

1. **İbn Hibbân** (ö.354/965): İbn Hibbân, bu hadisi "*Sahîh*"inde zikretmesi rivayetin sıhhatine kail olduğunu gösterir. Onun bu hadisten sonra yaptığı açıklamalarda bu hususu teyit etmektedir.¹¹⁴
2. **Darekutnî** (ö.385/995): Ravilerin zayıflığından dolayı hadisi taz'if etmiştir.¹¹⁵
3. **el-Beğavî** (ö.516/1122): Bu hadis, ğarib'dir. Sadece 'Asım b. Recâ b. Hayve'nin hadisi olarak bilinmektedir.¹¹⁶
4. **İbnu'l-Cevzî** (ö.597/1201): Bu hadis, salih senedlerle rivayet edilmiştir.¹¹⁷
5. **İbnu'l-Kâttan el-Fâsî** (ö.628/1231): Bu hadis hakkında İbnu'l-Harrât el-İşbîlî'nin (ö.582/1186) tutumunu tenkit ettikten sonra "Artık bu hadisin sahih olmadığına anlaşılması için sıhhat durumunu açıklamak gereklidir... Özetlemek gerekirse bu rivayetteki illetler, ravilerinden ikisinin mechul olması ve adaleti tespit edilemeyen bir raviden nakledilmesi dikkate alındığında, hadis sahih değildir" diyerek hadis hak-

114 İbn Hibbân, *Sahîh*, c. I, s. 289-290, h.no:88.

115 Darekutnî, *İlel*, c. VI, s. 216.

116 el-Beğavî, *Şerhu's-Sunne*, c. I, s. 275-281; Ğarib: Senedinin herhangi bir yerinde ravi sayısı bire düşen hadis demektir. bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987, s. 60.

117 Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, tahk.: Halil el-Meys, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983, c. I, s. 79.

kındaki hükmünü ifade eder.¹¹⁸

6. **el-Münzirî** (ö.656/1258): *et-Terğîb ve't-Terhîb* adlı eserinde hadisin kısa bir tahririni yaptıktan sonra, hadis için "Hasen Li Ğayrihi"¹¹⁹ değerlendirmesinde bulunur.¹²⁰
7. **İbnu'l-Mulakkın** (ö.804/1401): Hadisin tahririni yaptıktan sonra rivayetin sahih olduğunu söyler. Bu konuda raviler hakkında ifade edilen cerh ve ta'dil ifadelerinden sadece "sika" vasfını dikkate alarak görüşünü kuvvetlendirmeye çalışır.¹²¹
8. **el-İrâkî** (ö.805/1402): Halk arasında meşhur olan bir hadis hakkında sorulduğunda; "Bu rivayetin aslı yoktur ve bu lafızlarla isnadı da yoktur. 'Alimler, peygamberlerin varisleridir' hadisi ise bizi o rivayetten müstağni kılmaktadır. Çünkü bu hadis sahihtir".¹²²
9. **İbn Hacer el-Askalânî** (ö.852/1448): *et-Telhîsu'l-Habîr* de söz konusu rivayetin kısa bir tahririni yapar ve âlimlerin bu hadis hakkındaki görüşlerini zikretmiştir.¹²³ *Fethu'l-Bârî* adlı eserinde ise İbn Hibbân (ö.354/965) ve el-Hâkim'in bu rivayetin sıhhatine hükmettiklerini; Hamza el-Kinânî'nin ise onu hasen olarak nitelendirdiğini, bazı âlimlerin de senedindeki ıztırab sebebiyle hadisi taz'if ettiklerini söyler. Ayrıca bu rivayetin şâhidlerinin olduğunu ve onların sayesinde hadisin kuvvet bulduğunu ifade eder.¹²⁴
10. **el-Aynî** (ö.855/1451): Bu rivayetin senediyle ilgili birçok kusurunu zikrettikten sonra hadis hakkında âlimlerin görüşlerini nakleder. Ay-

118 İbnu'l-Kâttan el-Fâsî, *Beyânu'l-Vehm*, c. II, s. 141.

119 Za'îfliği muhtelif yollarla giderilip hasen derecesine yükselmiş olan za'îf hadistir. bk. Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 68.

120 Abdu'l-Azîm İbnu Abdi'l-Kavî el-Münzirî (ö.656/1258), *Kitâbu't-Terğîb ve't-Terhîb*, tahk.: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, I-IV, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1424/2003, c. I, s. 93 h.no:106; Çağdaş âlimlerden Şuayb Arnavût da bu hadisi "Hasen Li Ğayrihi" olarak derecelendirmiştir. bk. et-Tahâvî, *Müşkili'l-Âsâr*, c. III, s. 11 (1. dipnot); krş.: İbn Şâhin, *et-Terğîb*, c. II, s. 71-72 (2. dipnot), h.no:207.

121 İbnu'l-Mulakkın, *el-Bedru'l-Münîr*, c. VII, s. 587-589.

122 Muhammed Abdu'r-Raûf el-Münâvî (ö.1031/1622), *Feydu'l-Kadîr*, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1356, c. IV, s. 384.

123 İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîs*, c. III, s. 337-338; Ayrıca bkz.: Cemalüddin Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî (ö.762/1361), *Tahrîcu'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri el-Vâkı'a Fi Tefsîri'l-Keşşâf*, tahk.: Abdullah b. Abdirrahman es-Sa'd, Dâru İbn Huzeyme, Riyad 1414, c. III, s. 8.

124 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. I, s. 160.

rica İbn Hibbân'ın hadis hakkında *Kitâbu'd-Du'afâ* adlı eserinde, 'salih /kullanılmaya elverişli senetlerle rivayet edilmiştir' dediğini de rivayet eder.¹²⁵

11. **es-Sehâvî** (ö.902/1497): Bu rivayet hakkında âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra, 'Ne var ki bu hadisin, kendileriyle kuvvet bulduğu şâhidleri vardır. Bu sebeple hocamız (İbn Hacer el-Askalânî), 'hadisin bir aslı olduğunu ortaya koyan birçok tariki vardır' demiştir.¹²⁶
12. **el-Elbânî** (ö.1420/1999): Sahih olduğu sonucuna varmıştır.¹²⁷
13. **Abdu'l-Muhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Huseynî**: Zayıf bir hadistir. Bu hadisin rivayetinde çeşitli kusurlar vardır... Hadis hakkında hasen hükmü verenler hata etmişlerdir... Ayrıca ona göre İbn Hibbân (ö.354/965), İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) ve el-Elbânî'nin (ö.1420/1999) bu hadis hakkındaki değerlendirmeleri de hatalıdır.¹²⁸

Aktarılan bu değerlendirmelerin "hadis tenkidi içtihadidir" prensibini doğrular nitelikte olduğunu görmekteyiz. "Âlimler Peygamberlerin varisleridir" hadisi, tarihi süreçte zayıf, hasen ve sahih nitelendirmelerinin hepsine kavuşmuştur. Özellikle başlangıçta taz'if edilmesine rağmen sonradan bazı nedenlerle tahsîn ve tashîh edildiğini görmekteyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ya sadece raviler hakkındaki tevsîk değerlendirmeleri dikkate alınmakta ya da bu hadisin mütâbe'ât ve şâhid'lerinin olduğu iddia edilerek tahsîn ve tashîh edilmektedir. Muasır âlimlerden Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri, Nurettin İtr ve el-Hüseyn Âyt Saîd de bu kervana katılarak, söz konusu hadisin mütâbe'ât ve şâhidlerine dikkat çekmeye çalışmışlardır.¹²⁹ Dolayısıyla hadis hakkındaki nihai kararı verebilmek için bu rivayetleri incelemek gerekir. Gerçekten bu

125 el-'Aynî, *Umdetu'l-Karî*, c. II, s. 39-40.

126 Muhammed b. Abdîrahman es-Sehâvî (ö.902/1497), *el-Mekâsîdu'l-Hasene Fi Beyani Kesirin Mine'l-Ahâdisi'l-Muştehire Ale'l-Elsine*, Ta'lik: Abdullah Muhammed es-Siddîk, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979, s. 286.

127 Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahihu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetihî (el-Fethu'l-Kebîr)*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. bs., Beyrut 1407/1988, c. II, s. 1079 h.no:6297; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahihu Süneni Ebî Davud*, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1419/1998, c. II, s. 407, h.no:3641; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahihu Süneni İbn Mâce*, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1417/1997, c. I, s. 92 h.no:183; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1420/2000, c. III, s. 71, h.no:2682.

128 İbnu'l-'Arâbî, *Kitâbu'l-Mu'cem*, c. II, s. 787 h.no:1609 (dipnot).

129 İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, c. I, s. 165-167(dipnot); el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle*, s.79-80 (dipnot) h.no:4-5; İbnu'l-Kâttan el-Fâsî, *Beyânu'l-Vehm*, c. II, s. 141 (2. dipnot).

tariklerin “Âlimler Peygamberlerin varisleridir” hadisini takviye edip etmedikleri incelenmeye değer bir konudur.

Sonuç

Bir rivayetin sahih olup olmadığına karar vermek, oldukça mesai gerektiren bir iştir. Artık bir hadisin geçtiği kaynağına bakılarak hakkında hüküm vermeye çalışmak, kolaylıktan başka bir şey değildir. Bu konuda aslolan, hadisi rivayet eden raviler hakkında cerh ve ta’dil şartlarına göre değerlendirmeler yapmaktır. Tam bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, incelenmek istenen hadisin ulaşılabilir farklı bütün senedlerinin bir araya toplanmasının gerekliliğidir. Zira bir hadisin literatürdeki ulaşılabilir isnadlarını toplamadan hadis hakkında hüküm vermeye çalışmak, yanlış bir yaklaşımdır. İncelenmeye tabi tutulan hadisin mevcut bütün isnadları tespit edildikten sonra rivayetlerin metinsel farklılıkları ele alınmalıdır. Zira bir hadis metnini hakkıyla değerlendirebilmek için metnin lafız farklılıklarını da tespit etmek gereklidir. Öte yandan hadislerin bütün tariklerini bir araya getirmek, onların sıhhatini tespitinde olduğu kadar anlaşılmasına da önemli katkıda bulunacaktır. Zira bir hadisin farklı tarikleri, birbirlerini tefsir edebilecek niteliğe sahip olabilirler.

Yaptığımız bu araştırmada Hz. Peygamber’in “Âlimler, peygamberlerin varisleridir” sözü ele alınmış, isnad tahrir ve tenkidi, metin tahrir ve analizleri yapılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma sonucunda hadisin zikredilen bütün tariklerinin kusurlu olduğu tespit edilmiştir. Bu rivayet, erken dönem kaynaklarında munkatî’ bir senedle mevkuף olarak nakledilmiştir. Kanaatimizce sonraki dönemlerde hadisin isnadı muttasıl kılınmış ve merfû’ bir şekilde nakledilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda söz konusu hadisin Şîî kaynaklarında da hem mevkuף hem de merfû’ olarak rivayet edilmesi dikkat çekici bir husustur. Bunlara ilaveten söz konusu hadis, Müslim ve en-Nesaî’nin eserlerinde yer bulamamıştır. Buna mukabil el-Buharî, “Âlimler, peygamberlerin varisleridir” hadisini, rivayet kaidelerine göre taşıdığı değerden ziyade mana veyahut muhtevasına duyduğu ihtiyaçtan dolayı muallak olarak zikretmiştir. Kütüb-i Sitte’nin diğer eserlerinde ise bu hadis, sened yönünden problemlı isnadlarla rivayet edilmeye devam edilmiştir. Kütüb-i Sitte sonrasına baktığımızda bu rivayet, genelde -el-Mehâmilî’nin (ö.330/941) bir tariki hariç- isim bazında muttasıl olarak nakledilmiştir. İster muttasıl olsun ister munkatî’, Ebû Davud’un farklı isnadı da dâhil olmak üzere senedlerin tamamında cerhedilmiş raviler bulunmaktadır.

Hadisin çeşitli kaynaklardaki nakilleri karşılaştırıldığında, eş anlamlı kelimelerin kullanılması, ihtisâr, kelime ve cümlelerin yer değiştirmesi gibi mana

ile rivayetin tüm unsurlarını taşıdığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in sözünden önceki diyalog kısımlarındaki ihtilafların, ravilerin hıfzından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışma kapsamında muhadislerin hadis hakkındaki kanaatlerinin farklı olduğu ve zannı galip oluşturacak bir çoğunluğun olmadığı tespit edilmiştir. Anılan rivayet, genellikle erken dönem muhaddisler tarafından hadisin hiçbir senedinin kendisini güvenilir hale getirecek kadar sağlam olmadığı gerekçesiyle "zayıf" olarak nitelendirilmiştir. İlerleyen süreçte "hasen" derecesini elde ettikten sonra bu rivayet, İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) ile başlamak üzere mütâbe'ât ve şâhid'lerin varlığından bahsedilerek tashih edilmiştir. Fakat bu konuda yapılan açıklamaların yetersiz ve hadisi savunma psikolojisinin ürünü olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak bu makale kapsamında hadisin sıhhat açısından zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Bütün bunlara rağmen hadis hakkında nihai kararın verilebilmesi ve zayıf olan bu haberin sahih rivayetlere dercedilip edilmediğinin vuzuha kavuşturulabilmesi ancak söz konusu hadisin mütâbe'ât ve şâhid'lerini tespit ve analizle mümkündür. Yapacağımız bir diğer çalışmada hadisin mütâbe'ât ve şâhid'leri ele alınarak zayıf bir rivayetin ilmî-kültürel mirasımızda nasıl tashih edildiği sorgulanacaktır. Ayrıca yapılacak metin tenkidıyla hem hadisin sıhhati hakkındaki nihai karar hem de bu rivayette kastedilen âlimlerin kimler olabileceği konusu vuzuha kavuşturulacaktır.

Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1987.
- el-'Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö.855/1451), *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyai't-Turasil-Arabî, Beyrut ts.
- Bağcı, H. Musa, "el-Kutubu's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler", *İslâmî İlimler Dergisi*, Çorum 2007, c. II, sayı: 2, s. 123-159.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sunne*, Nşr.: Şu'ayb el-Arnâût, Muhammed Zuheyr eş-Şâvîş, I-XVI, el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. bs., Beyrut 1403/1983.
- , *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlimu't-Tenzîl)*, tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Hariş, I-VIII, Dâru Taybe, Riyad 1409/1988.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *el-Medhal ilâ's-Suneni'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Ziyâu'r-Rahmân el-Azami, Dâru'l-Hulefa, Kuveyt 1404.
- , *Şu'abu'l-İmân*, tahk.: Muhammed es-Saîd Besyûnî Zeğlûl, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992.
- , *et-Târîhu'l-Kebîr*, tahk.: es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

- Çakmak, Muharrem, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodolojik Bir Yaklaşım-Seyahate Dayalı Tasavvufî İrşad Metodu-", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2009, c. IX, sayı: 4; s.127-148.
- Darekutnî, Ali b. Ömer, *İlelu'l-Varide Fi'l-Ehadisi'n-Nebeviyye*, tahk.: Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah es-Silefi, I-XI, Dâru Taybe, Riyad 1405/1985.
- ed-Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sunen*, I-II, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992.
- Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen*, I-V, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sahihu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetihî (el-Fethu'l-Kebîr)*, I-II, el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. bs., Beyrut 1407/1988.
- , *Sahihu Suneni Ebî Davud*, I-III, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1419/1998.
- , *Sahihu Suneni İbn Mâce*, I-III, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1417/1997.
- , *Sahihu Suneni't-Tirmizî*, I-III, Mektebetu'l-Me'ârif, 1. bs., Riyad 1420/2000.
- el-Gazalî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, I-IV, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah (ö.626/1228)), *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö.463/1071), *er-Rihle Fî Talebi'l-Hadîs*, tahk.: Nurettin İtr, Dâru'l- Kütübi'l- İlmîyye, Beyrut 1395/1975.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (ö.463/1071), *el-İstîâb Fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- , *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fazlihi ve Ma Yenbağî fi Rivâyetihi ve Hamlihi*, tahk.: Ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1414/1994.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan İbn Hibbetullah b. Abdillâh eş-Şafîi, *Tarihu Medinetü'd-Dimeşk*, tahk.: Ömer Ğarâme el-Amravî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-2000.
- İbn Dâvûd el-Hillî, Takiyuddîn el-Hasan b. Ali (ö.707), *Kitâbu'r-Ricâl*, Nşr.: es-Seyyid Muhammed Sâdık Âlu Bahri'l-Ulûm, Necef 1392/1972.
- İbn Ebî Hatîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman Muhammed (ö.327), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1372/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kufî (ö.159/235), *Müsnedu İbni Ebî Şeybe*, tahk.: Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Azâzî, Ebu'l-Fevâris Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I-II, Dâru'l-Vatan, Riyad 1418/1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali (ö.852/1448), *Fethu'l-Bârî*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibuddin el-Hâtib, I-XIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- , *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed el-Becâvî, I-VIII, Dâru'l-Cil, Beyrut 1412/1992.
- , *Takrîbu't-Tehzîb*, tahk.: Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Haleb 1986.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XIV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984.
- , *Telhîsu'l-Habîr Fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'i'l-Kebîr*, Nşr.: Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutub, I-IV, Müessesetu Kurtuba, Mekke 1416/1995.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, I-VI, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed (ö.354/965), *Kitâbu's-Sikât*, tahk.: es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, I-IX, Dâru'l-Fikr, yy., 1975.
- , *Sahihu İbn Hibban*, tahk.: Şu'ayb el-Arnaût, I-XVIII, Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1414/1993.
- İbn Kânî, Ebu'l-Hüseyin Abdülbâkî (ö.351/962), *Mu'cemu's-Sahabe*, tahk.: Salâh b. Salih el-Mısrâfî, I-III, Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine 1418.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sunen*, I-II, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992.
- İbn Şâhin, Ebû Hafis b. Ömer b. Ahmed Osman el-Bağdadî, *et-Terğîb Fî Fedâilî'l-A'mâli ve Sevabu Zalik*, tahk.: Muhammed Hüseyin İsmail, I-II, Dâru Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2004.

- İbnu'l-'Arâbî, Ebî Sa'îd Ahmed b. Muhammed b. Ziyad el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'cem*, tahk.: Abdu'l-Muhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Huseynî, I-III, Dâru İbnu'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1418/1997.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, tahk.: Halil el-Meys, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- İbnu'l-Kâttan el-Fâsî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilmelik (ö.628/1231), *Beyânu'l-Vehm ve'l-İhâmi'l-Vaki'ayn fi Kitâbi'l-Ahkâm*, tahk.: el-Hüseyn Âyt Saîd, I-VI, Dâru Taybe, Riyad 1418/1997.
- İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ebî Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed (ö.804/1401), *el-Bedru'l-Münîr Fi Tahrîci'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri'l-Vâki'a Fî's-Şerhi'l-Kebîr*, tahk.: Ebî Safiye Mecdî b. es-Seyyid b. Emîn, Ebî Muhammed Abdullah b. Süleyman, I-X, Dâru'l-Hicra, Riyad 1425/2006.
- İbnu's-Salâh, Takiyyuddîn Ebû Amr eş-Şehrezurî (ö.643/1245), *Mukaddimetu İbnu's-Salâh ve Mehâsinu'l-İstılâh*, Nşr.: Aîşe Abdurrahman bint eş-Şatî, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1409/1989
- İmam Zeyd, Ali b. Hüseyin İbn Ali b. Ebî Talib, *Musned*, haz.: Abdulaziz b. İshak el-Bağdadî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., Beyrut 1403/1983.
- el-Kastallânî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr (ö.923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhu'l-Buhârî* (Hamişinde: *Sahîhu Muslim ve Şerhu Sahîhu Müslim*), I-X, el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 7. bs., Bulak, 1323.
- el-Kirmânî, Muhammed b. Yusuf (ö.786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî Fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut 1401/1981.
- el-Kudâ'î, Ebû Abdullah Muhammed b. Sellâme b. Ca'fer b. Ali (ö.454/1062), *el-Musned*, tahk.: Hamdî Abdülmecid es-Silefi, I-II, el-Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrut 1407/1986.
- el-Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, *Usûli'l-Kafl ve Yelihi'r-Ravda*, I-II, Muessesetu'l-Alemî, Beyrut 1426/2005.
- el-Mehâmilî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. İsmâil ed-Dabbî (ö.330/941), *Emâli*, tahk.: İbrahim İbrahim el-Kaysî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Ürdün 1412/1991.
- el-Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebu'l-Haccâc, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400/1980.
- el-Münâvî, Muhammed Abdu'r-Raûf (ö.1031/1622), *Feydu'l-Kadîr*, I-VI, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Mısır 1356.
- el-Münzirî, Abdu'l-Azîm İbnu Abdi'l-Kavî (ö.656/1258), *Kitâbu't-Terğîb ve't-Terhîb*, Thk.: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, I-IV, Mektebetu'l-Me'ârif, Riyad 1424/2003.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman (ö.902/1497), *el-Mekâsîdu'l-Hasene Fi Beyâni Kesirin Mine'l-Ahâdîsi'l-Muştehire Ale'l-Elsine*, Ta'lik: Abdullah Muhammed es-Siddîk, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1399/1979.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (ö.373/983), *Tenbihu'l-Ğâfilîn Bi Ehâdîsi Seyyidi'l-Enbiyâi ve'l-Murselîn*, tahk.: Yusuf Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, 3. bs., Beyrut 1421/2000.
- Sönmez, Mehmet Ali, *İbnu Hibbân ve Cerh-Tâdil Metodu*, Umran Yayınevi, İstanbul, ts.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (360/971), *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, tahk.: Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, I-II, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1984.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (321), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, tahk.: Şuayb Arnavût, I-XV, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1415/1994.
- et-Tefrişî, es-Seyyid Mustafa b. el-Hüseyn el-Huseynî (ö.1030/1621), *Nakdu'r-Ricâl*, tahk.: Heyet, I-V, Müessesetu Ali'l-Beyt Li İhyâi't-Turas, Kum 1418.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sunen*, I-V, Çağrı Yayınları, 2. bs., İstanbul 1992.
- Özafşar, M. Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu, 2. bs., Ankara 2000.
- Vekî b. el-Cerrâh (ö.197), *Kitâbu'z-Zühd*, tahk.: Abdurrahman Abdülcebbar el-Ferivâi, I-III, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1404/1984.

- ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muh. b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347), *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehû Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Muhammed Avvâme, I-II, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1413/1992.
- , *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, tahk.: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcut, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- ez-Zeylaî, Cemalüddin Abdullah b. Yusuf (ö.762/1361), *Tahrîcu'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâri el-Vâkı'a Fi Tefsîri'l-Keşşâf*, tahk.: Abdullah b. Abdirrahman es-Sa'd, I-IV, Dâru İbn Huzeyme, Riyad 1414.

WILFRED CANTWELL SMITH'DE DİNİ ARAŞTIRMALARIN OBJEKTİFLİĞİ PROBLEMİ

Celal BÜYÜK*

Özet

İnsan bilimleri, çok çeşitli problemleri içeren oldukça geniş bir alanı kapsar. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bilimin gelişmesiyle fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji gibi branşlar çerçevesi açıkça belirlenmiş bağımsız disiplinler haline geldi. Aynı zamanda bilimsel yöntemin içerdiği konular da ortaya kondu ve farklı disiplinler kendi metodolojilerini geliştirdiler. Bu gelişmeler, sosyal bilimlerin temeli üzerinde yeniden düşünmeye yol açmıştır. Bu çalışma, Wilfred Cantwell Smith'in sosyal bilimlerin ve dini çalışmaların objektifliği problemini incelemektedir.

Anahtar kelimeler: Dini Araştırmalar, Wilfred Cantwell Smith, Katılım, Öznellik, Nesnellik.

Abstract

Problem of objectivity of religious studies in Wilfred Cantwell Smith

Human sciences contains a fairly large area containing a wide variety of problems. Up to from 16. century to 19. century, with the development of science, branches such as physics, chemistry, biology and geology has become independent disciplines. Issues that was included in the scientific method was found and different disciplines had developed their own methodologies. These developments had led to re-think on the basis of the social sciences. This study analyzes the problem of Wilfred Cantwell Smith's methodology and objectivity of social sciences and religious studies.

Keywords: Religious Studies, Wilfred Cantwell Smith, Participation, Subjectivity, Objectivity.

Giriş

Kökenleri Antik Yunan'a kadar uzanan bir sınıflandırmaya göre insan bilimleri, insan kültürünün yapısı ve doğal süreçlerinden ziyade, onun tarihi ve geçmişteki görünümünün çeşitliliğini araştırdığı sosyal bilimlerden ayrılmaktadır. Bu yüzden insan bilimleri daha çok diller, edebî eserler, sanatlar, felsefî ve özellikle kültür tarihi olmak üzere tarih alanındaki araştırmalarıyla tanınır. Sosyal bilimler, ancak 19. yüzyılda insan toplumlarıyla uğraşan üçüncü bir bilim dalı

* Yrd. Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

olarak doğmuş ve 20. yüzyılda eğitim sistemlerinde meydana getirdiği yenilikler sayesinde başarıya ulaşmıştır.¹

Batı'da 19. yüzyıla kadar sadece "bilim" kavramı kullanılmışken, 19. yüzyılda "sosyal bilimler" in ortaya çıkmasıyla birlikte, Yeni Çağ başlangıcından beri sadece "bilim" kavramıyla adlandırılan bilimsel faaliyetler için, "doğa bilimi" kavramı kullanılmaya başlanmıştır. 16. ve 17. yüzyılların bir ürünü olan "doğa bilimleri", "dış dünya" olarak doğa yasalarının "özne" tarafından deneysel yöntemlerle tespit ve matematiksel olarak ifade edilebileceği, buna bağlı olarak da evrenin keşfinin tamamlanabileceği ve bilimsel ilerleme ile doğaya hâkim olunabileceği inancıyla yola çıkmışlardır.²

Genel anlamda bilimlerin kuramsal zeminini oluşturan bilim felsefesi; özel anlamda da sosyal bilimlerin teorik zeminini kuran sosyal bilimler felsefesi, belli başlı felsefi sorunlar çerçevesinde yapılan tartışmalardan hareket ederek işlevlerini yerine getirirler. Onların en önemli görevleri, metodoloji tartışmasına girip yöntemler ileri sürmektir. Bu sorunlar, tüm bilimlerde (doğa bilimleri ve insan bilimlerinde) ortaktırlar. Bunlar bilinmeden, bir yöntemin hangi bilimsel tartışmalara ve kabullere dayandığının bilinmesi söz konusu olmaz.³ Bilim felsefesi ve sosyal bilimler felsefesinde ontolojik sorun ile yakın bağlantılı olarak, epistemolojik nitelikte sorunlar ve kabuller de söz konusudur. Bunlar, - ister sosyal bilim konularında, isterse toplum hakkında olsun- bilginin kaynakları, temelleri ve başkasına iletilmesi ile ilgili problemlerdir. Diğer ifadeyle "gerçekliği" bilmeye ve anlamaya nasıl başlayacağımıza, eğer varsa elde ettiklerimizi bilgi olarak diğer insanlara nasıl aktarabileceğimize yönelik sorunlardır.⁴

16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar bilimin kat ettiği görkemli gelişmede fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji gibi farklı branşlar çerçevesi açıkça belirlenmiş bağımsız disiplinler haline geldi. Aynı zamanda bilimsel yöntemin içerdiği konular da ortaya konuldu ve farklı disiplinler kendi metodolojilerini geliştirdiler. Bu gelişmeler insan bilimlerinin temeli üzerinde yeniden düşünmeye yol açmıştır.⁵

1 Jacques Waardenburg, "İnsan Bilimleri, Sosyal Bilimler ve İslâmi Araştırmalar", *İslâm ve Bilim*, çev.: Talip Küçükcan, Seha Neşriyat, İstanbul 1993, s. 227.

2 Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1999, s. 97; J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.: S. Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1997, s. 35.

3 Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim; Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 59.

4 Çiftçi, *age*, s. 63.

5 H.P.Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.: Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 20.

Sosyal bilimlerin pozitivist bir epistemoloji içinde ve belli politik-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak kurumsallaşmaları, 19. yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir.⁶ Bugün “sosyal bilim” kavramı belli bir bilim paradigmasına, pozitivist bir paradigmaya bağlı olanların kullandıkları bir kavram durumundadır.⁷ Sosyal bilimler, yeniçağın “bilmek, yapabilmektir” anlayışı doğrultusunda, pozitivist bir epistemoloji içinde ve belli politik-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak kurumsallaşmışlardır. Geçen yüzyılda sosyal bilim olarak kurumsallaşan sosyoloji, tarih, ekonomi, siyaset bilimi ve antropoloji, aydınlanmacı etkilerle, toplumun rasyonel yönden düzenlenmesi, bir akılcı toplum oluşturma ve insanlığı bu şekilde ilerletme amaçlarıyla hareket etmektedirler.⁸

Yüzyıldan fazla bir geleneğe sahip hermenötik kökenli manevi ilimler epistemolojisi⁹ ve Yeni Kantçı kültür bilimleri mantıkcılığı,¹⁰ Almanya dışında Avrupa’da etkili olabilmiş, Anglo-Amerikan dünyada son yıllara kadar hemen hemen hiçbir etki bırakmamıştır. Anglo-Amerikan dünyada pozitivist bilim paradigmasının son otuz yılda sarsılması, bu geleneğe ilgi gösterilmesine yol açmış ve Anglo-Amerikan kültür dünyasından beslenen Türkiye gibi diğer ülkelere de yansımıştır.

Sosyal bilimler, gündelik yaşamın, felsefenin ve diğer bilim dallarının ontolojik sorunları ile benzerlik gösterir şekilde ama ayrı bir bilimsel bağlamda

6 Özlem, *age*, s. 101, 104.

7 Özlem, *age*, s. 107.

8 Özlem, *age*, s. 144.

9 Manevi ilimler epistemolojisi başlığı altında, W. Dilthey ve okulu tarafından oluşturulup günümüze kadar gelen bir anlayış vardır. Bu anlayış, geçen yüzyılda Almanya’da büyük bir sıçrama gösteren hermenötik geleneği içinde gelişen bir anlayıştır. Bu anlayışta *geist* kavramı, insani istek, arzu ve heyecanlarla, insan düşüncesi ve emeğiyle tarih içinde oluşturulmuş ve bir sosyal çevre olarak bir kez oluştuktan sonra içinde doğduğu insanı da oluşturan her şeyi etkileyen bir anlamda kullanılmaktadır ve bu alanda her şeyin tekillik arz ettiği kabul edilmektedir. Bu tekilci epistemoloji, pozitivist epistemolojinin kullandığı “sosyal bilim” adını kullanmamakta, tarih ve toplum dünyasını konu alan bilimlere “Manevi İlimler” adını vermektedir. (Özlem, *age*, s. 145).

10 Almanya’da Yeni Kantçı filozofların başını çektikleri kültür bilimleri mantıkcılığı akımı, “*geist*” kavramına, Dilthey’den önce Alman idealizmi öncesinde yüklenilen spekülatif, metafizik anlamların çağrışımlarını engellemek için, bu kavram yerine “kültür” kavramını kullanılmaktadır. W. Windelband ve öğrencisi H. Rickert, evrenselci bilimlerin yasacı, evrenselci bir tutumla çalışabileceklerini, fakat tarih ve toplumu konu alan bilimlerin çoğunlukla anlamacı ve tekilci bir anlayışla yapılanmaları gerektiğini vurgulamaktadırlar. Onlar, tarihi ve toplumu konu alan bilimlere “kültür bilimleri” demektedirler. (Özlem, *age*, s. 145 vd.)

şöyle bir temel sorun ile karşı karşıya bulunmakta ve onunla sürekli uğraşmaktadır: Her türden bireysel ve toplumsal inanışları, davranışları, eylemleri, hareketleri, kurumları ve diğerlerini içine alacak kadar geniş anlamıyla tanımladığımız “toplumsal gerçeklik”, bireylerin dışında mıdır, yoksa bireysel bilinçlerin bir ürünü müdür? Toplum veya toplumsal dünya, birey zihinlerinden bağımsızlık manasında objektif midir, yoksa bireysel biliş veya anlamlandırma ediminin ürünü olmakla sübjektif midir?¹¹

Öznellik, metafiziksel, ahlâksal olarak ya da alanına göre farklı anlam taşısa da onun için temel olan, metodolojik ya da sistematik düalizmdir. Öznellik, ilkin insanın bilinen hakikatin muhtevası ile ilgili olması, içten ve şahsi olarak bilgiye katılması anlamına gelir. Bu anlamda sübjektiflik kavramı ilk defa Sören Kierkegaard tarafından kullanılmıştır.¹² Burada öznellik denildiği zaman insanla kendi bilgisi arasındaki içten münasebet anlaşılır. Bu içten ilginin, bilginin muhtevası içine girmesi gerekmemektedir. Kierkegaard bu bilgi muhtevasını, Hıristiyanlıkla ilgili kurtuluş hakikati olarak kabul eder.¹³

Özellikle Descartes ile başlayan modern felsefenin ‘ben’ ile ‘ben olmayan’ ayrımının doğal bir sonucu olarak felsefe literatürüne giren öznel kavramı, öznenin dışında olup biten şeylere ya da olaylara değil de algılayan, bilen, kavrayan öznenin kendine ya da onun zihin ile yaşantı durumlarına gönderme yapmaktadır. Öznel olan bir şey, çoğunlukla belli bir ben’e ya da ben’in belli bir zihin durumuna ait olmasıyla tasarlanmaktadır. Bu nedenle öznel olma niteliğine sahip bütün düşünceler, salt bilinçte ya da zihinde var olan, nesnel dünyada ise karşılığı ya da doğrulaması bulunmadığından dolayı evrensel anlamda geçerli olmayan düşüncelerdir. Viyana çevresi filozofları, nesnellik ile olan karşıt ilişkisi içerisinde öznel olmayı ağır bir dille eleştirmiş ve öznel unsurları bilimden ve her türlü nesnel bilgi sürecinden olabildiğince uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Buna karşılık özellikle varoluşçu felsefe de, hermenötik gibi yaşam felsefesi ağırlıklı felsefe akımlarında, geleceğine yön verme kabiliyeti olan kişinin taşıdığı bu olumlu varoluş durumu, öznellik diye nitelendirilmektedir.¹⁴

Batı’da özellikle Protestan ilahiyatçı ve filozofların etkisiyle 18. ve 19. yüz-

11 Çiftçi, *age*, s. 60.

12 Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkmazı*, çev.: A. Demirhan-Erol Çatalbaş, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 43; Kâmiran Birand, “Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama”, *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 37.

13 Birand, *age*, s. 37.

14 A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 1117.

yıllar boyunca ortaya çıkan aşırı sübjektivizm, dini tamamen ferdi bir olay gibi anlama eğilimi doğurmuştu. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçiş bu konuda bir tutum değişikliğini de beraberinde getirmiş ve böylece Nathan Söderblom, Wilhelm Schimidt, Rudolf Otto gibi din uzmanlarının çalışmaları, dinde nesnellüğün ihmalinin yanlış bir şey olduğunu göstermiştir.¹⁵

Felsefî bir bakış açısı olarak öznelcilik, iki güçlü anlayışta kök salmıştır: Birincisi, insan ile insan olmayan arasındaki fark anlayışı; ikincisi, tüm araştırmacılarda ortak bir veri akış alanı olarak düşünceye dayalı bilinç anlayışıdır. Bilinç, gerçek ya da potansiyel tüm araştırmacılar için zorunlu bir özellik olarak görünmektedir. Bilinç, kendi içinde her kanıtın her halükârda kanıt olması için ortaya çıkması gerektiği şey olarak görülür. Öznelcilik için bu, bilincin, beşeri varlığın özünün yanı sıra tüm bilgi ve tecrübenin ön varsayımlarını oluşturduğuna işaret eder.¹⁶

“Öznel” kavramının karşıtı olarak zikredilen “nesnel” kavramının ise iki anlamından söz edilmektedir:

1. Pratik kullanımıyla nesnellik: Bir konu veya olay hakkında duygularımıza, kişisel veya grupsal eğilimlerimize göre değil, herkes için bağlayıcı genel ilkelere göre düşünmeyi, karar verebilmeyi ve eylemde bulunmayı ifade eder.
2. Epistemolojik kullanımıyla nesnellik: Bu tür nesnellik, teorik felsefede ve bilimde “doğruluk” kavramıyla birlikte düşünülmektedir. Epistemolojik kullanımıyla “doğruluk”, bilginin uygunluğunu ifade eden bir kavramdır. Yani doğru bilgi nesnesine uygun bilgidir. Dolayısıyla nesnellik, nesnenin değil, bilginin bir niteliğini, değerini belirtir.¹⁷ Alman düşünür Baumgarten, nesnel kavramını salt düşüncede var olan tasarımlar için kullanmak yerine, bütünüyle zihinden bağımsız varlığı bulunanı anlatmak amacıyla kullanarak, kavrama bugünkü anlamını kazandırmıştır.¹⁸

Din konusundaki nesnelcilik ve öznelcilik ayrımında söz konusu olan, bir alternatif değil, sadece bir prensip meselesidir. Nitekim Fransız düşünür Pinard de la Bouleye, öznel din-nesnel din ayrımının analitik ve suni bir ayrım oldu-

15 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s.207.

16 Cahoon, *age*, s. 288 vd.

17 Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996, s. 152 vd.

18 Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, s. 1030.

ğuna işaret etmektedir. Nesnel olarak din, “nesnel bir realite veya böyle bilinen bir realite ile ilgili fakat belli bir ölçüde ve aynı şekilde belli bir tarzda şahsi olan bir realite; insanın şu veya bu şekilde ona bağlı bulunduğunu kabul ettiği ve onunla münasebette kalmak istediği realite ile ilgili bir inanç ve uygulamalar bütününden ibarettir.” Sübjektif anlamda din ise, “yukarıda işaret ettiğimiz inançlara ve davranışlara karşılık olan düşünüş, duyuş ve davranış tarzı yani kısacası zihniyet şeklinde anlaşılacak zorundadır” demektedir ve böylece dinin öznel ve nesnel yönünün birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan iki yönden başka bir şey olmadığını güzel bir şekilde gözler önüne sermektedir.¹⁹

Wilfred Cantwell Smith’de Dinî Araştırmaların Objektifliği

Wilfred Cantwell Smith, bilgi konusunu bir felsefe problemi olarak ele almıştır. Dolayısıyla o, bilgiye felsefi bir yaklaşımla değil, bir sosyal bilimci bakış açısıyla bakmaya çalışmış ve çağdaş problemlerin çözümü konusunda sosyal bilimler ile işbirliği yapmıştır.²⁰

Bilginin kaynağı ve sınırı ile ilgilenmemekle birlikte, “gerçeklik nedir?”, “gerçekliğin ölçütü nedir?”, “bilgimiz ne derece kesindir?” gibi bilginin değeri ile ilgili soruları cevaplama gayretinde olduğu görülmektedir. Fakat hayatının ileriki safhalarında Smith, metodolojik objektifliğinin gerçekleşemeyeceğine inandığı sosyal bilimleri katı bir tarzda eleştirmekten de çekinmemiştir.²¹

İnsanın kendi kendine yönelik ilgisi, 20. yüzyılda iyice yoğunlaşmıştır. Bu nedenle tarihsel özne olarak kendini kuran insanın kendisine, yine kendi açısından bakması günümüzde tüm felsefi tutumların ortak paydası gibi görünmektedir. Başlangıçta örneğin Aristoteles (MÖ. 385-322)’te bir saflık içinde beliren ve insanı var olan bir varlık olarak ele almayı amaçlayan ontoloji, günümüzde antropolojik bir niteliğe bürünmüştür. Böyle bir dönüşüm, insanın bilen bir varlık olarak düşünülmesi ve dolayısıyla bilgi sorunlarının getirdiği bilinç aydınlığıyla ortaya çıkmıştır. İnsanın gerçek bilgisi -şimdiki küresel ve tarihsel ölçüde olmasa bile- kendi kendini bilmesidir.²²

19 Günay, *age*, s. 208.

20 Wilfred C. Smith, “Objectivity and Humane Sciences; A New Proposal”, *Religious Diversity*, editor: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976, s. 160.

21 Smith, *agm*, s. 160.

22 Wilfred C. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, The Westminster Press, Philadelphia 1981, s. 103; Betül Çotüksöken, “Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji”, *Bedia Akarsu Armağanı*, haz.: B. Çotüksöken-D. Özlem, İnkılap Kitabevi,

Smith, insanın bütün bilgisinin, "benlik şuuru"yla (self-consciousness) ortaya çıktığını ifade etmektedir.²³ O, 'insan bilgisi' ile 'beşerî bilme' arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre, maddî dünya hakkındaki bilgimiz, insan bilgisidir. Çünkü o, bizim sahip olduğumuz bir şeydir. Bu, beşerî bilgi olarak adlandırdığımız insan hakkındaki bilgimizdir yani, insanın insanla elde ettiği bilgidir. Beşerî bilgi, insanlar arasındaki karşılaşmada elde edilen bir alıştırmadır. İster yüz yüze, ister bir ifade formuyla belirlenmiş olsun kişisel ilişkilerde, düşünceler önemsenmedikçe uygunsuz olacağı gibi yıkıcı bir nitelik de kazanabilir. Günümüzde bütün bilimler, insan bilimi²⁴ olarak kabul edilmektedir. Her bilme de insanla gerçekleşebilir.²⁵

Tarihin ontoloji ve epistemoloji ile ilgili temelleri sorunu, insanların insanlarla ilişkilerinin genel ontolojik sorununun özel bir görünümüdür. Bazı çağdaş filozoflar bu sorunu, Descartesci bir anlayıştan yola çıkarak, "öteki sorunu"²⁶ şeklinde belirlemişlerdir.

Smith, maddî dünya hakkındaki bilgimiz ile kendimiz hakkındaki bilgi arasında büyük farklılığın olduğunda ısrar eder. Bu farklılığa rağmen ortak bir bilgi türünün olabileceğini de şu sözlerle kabul ettiği anlaşılmaktadır: "İnsanlığın birliğine inandığım gibi bilginin birliğine de inanıyorum."²⁷

Smith, Batı üniversitelerinde entelektüel çalışmalarını üç alanda örneklen-dirmenin revaçta olduğunu belirtmektedir:

1. Doğa bilimleri (yaşam bilimleri de buna ilave edilebilir),

İstanbul 2000, s. 209 vd.

- 23 Smith, *Towards*, s.56; Smith, "Objectivity and the Humane Sciences; A New Proposal", s.160 vd.
- 24 "İnsan bilimleri" kavramı, pozitivist bilim paradigması içinde ve özellikle Anglo-Amerikan dünyasında kullanılmış ve halen kullanılmakta olan bir kavramdır. "İnsan bilimleri" kavramı ile, bu bilim paradigması içinde, sosyoloji, ekonomi, siyaset bilimi, antropoloji gibi tümelci oldukları kabul edilen bilimler dışında kalan, bu yüzden de ikincil bilim sayılan, ancak belli bir hoşgörü payıyla bilimden sayılan filoloji, linguistik, gramer, politika, retorik gibi bilgi faaliyetleri kastedilir. (Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s.108) İnsan bilimleri, fizik ve kimya bilimlerinin yaptığı gibi, insan dışında kalan olguların oluşturduğu bütünü, insan eylemlerinin yöneldiği dünyayı incelemekle yükümlü değildirler. Aksine bu bilimler, bu eylemin kendisini, yapısını, bu eylemi canlandıran istekleri ve bu eylemin uğradığı değişiklikleri inceler. Lucien Goldmann, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, çev.: A. Timuçin, F. Aynuksa, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998, s. 40.
- 25 Smith, *Towards*, s. 57; Smith, "Objectivity and the Humane Sciences", s. 160.
- 26 Goldmann, *age*, s. 30.
- 27 Smith, "Objectivity and Humane Sciences", s. 180.

2. Sosyal bilimler,
3. Hümaniter yani konusu insan olan bilimler. O, daha ziyade son ikisiyle yani sosyal bilimler ve hümaniter bilimler ile ilgilenmiştir.²⁸

Smith, Harvard Üniversitesinde öğretim üyesi iken bir sosyal bilimler ayırımı yapılabileceğinin farkına varır.²⁹ Öncelikle insanlığı anlamının, insanı sosyal bir varlık olarak anlamaktan geçtiğini düşünerek, sonraki çalışmalarında bireyi ya da inanan insanı ön plana çıkarmaya çalışır. Ona göre insanı anlamak, onu toplum içinde, sosyal yaşamı içinde anlamakla mümkündür.

Smith'e göre öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki dikotomi, din hakkında nasıl konuşmamız gerektiğini açıklamaya yardımcı değildir. O, bu dikotomiyi şiddetle eleştirmiştir. Ona göre, saf objektiflik zor, hatta elde edilmesi imkânsız görünmektedir. Bu yüzden o, tam bir objektiflik içerisinde bulunmanın iyi olacağı düşüncesine katılmamaktadır.³⁰ Ona göre insanları nesnel olarak yeterince anlamak imkânsızdır. Nesnel bilgi ya da dış bilgi bize objelerin, dışta olan şeylerin bilgisini verir. Kavram, insanlar arasında yanlış uygulandığında yalnızca bilginin elde ettiği kişiler değil, aynı zamanda onu elde eden kişiler içinde toplumdan ayrı düşer. Sonuç, sınırlı bir grupta sübjektifliktir. Objektif olarak doğru olan şey, bütün insanlık için doğru olmak zorundadır.³¹ Onlar süjeleşmiş ve biz onları izole ediyormuşuz gibi sübjektif olarak insanları anlamak da yanlış bir yolda ilerlemek demektir. Smith, din hakkında yapılacak en iyi şeyin, 'gözlem'e ilaveten, 'katılım' (participation) ile elde edilen bilgilerden anlamlar çıkararak öğrenilebileceğini belirtir. Bununla birlikte o, gözlemcinin gözlemlerini kontrol için katılımcıyla iletişim kurması gerektiğini belirtir. Katılımcı da, gözlemcinin gördüklerinden bir şeyler öğrenebilir. Böylece gösterilen anlayış, diyalogu getirecek ve daha fazla anlayışın olduğu yerde, Smith'e göre, daha çok hakikat olacaktır.

Smith, ideal objektifliğin, davranışçılar tarafından, doğal bilimlerden yanlışlıkla ayrılmış olabileceğini iddia etmektedir. Objektif olmak, kişisel duyguları bir kenara bırakmaktır. Smith'in tercihi bu açıdan zıt yönde, "personalizm" olarak adlandırdığı şey üzerinedir.³² Yani onun tercihi, kişisel kriterleri, değerleri ve görüşleri de dikkate alan sübjektif unsurlara yöneliktir. Ona göre hakikat

28 Smith, *Towards*, s. 56.

29 Smith, "Objectivity and Humane Sciences", s. 161; Smith, *Towards*, s. 57.

30 Smith, "Objectivity and Humane Sciences", s. 162.

31 Smith, *Towards*, s. 72; Smith, "Objectivity and Humane Sciences", s. 174.

32 Smith, "Objectivity and Humane Sciences", s. 159 vd.

objektif değil, sübjektif yani, kişisel (personal) bir kavramdır. Dolayısıyla o, önermelerde bulunmaz.³³

Smith'in dinî bilgi hakkındaki düşüncesi, gerçeğin objektif gerçekle sınırlandırılmayacağı ğeklindedir. O, gerçeği, anlamın kendi sınırlı bilgi alanıyla sınırlandırmayı ister. Halbuki dinî gerçeklik, kişisel bilinci, algı alanlarını da devreye sokar.³⁴ İnsanî işlerde impersonalizm, Smith'e göre, zararlı ve irrasyoneldir. O, hem yanlış olan objektifliğe hem de yetersiz olan sbjektifliğe alternatif olarak toplumdaki rasyonel personalizmi önerir.³⁵ Burada hakikatin öznel yönüne dikkat çeken Smith, onun bir toplumdaki diğerine, bir kişiden diğerine farklılık arz edeceğini kabul eder. Bu kabulüyle Smith, Sren Kierkegaard ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Çünkü Kierkegaard da dinde nesnel, evrensel ve kişisel olmayan (impersonal) unsurların varlığını tanımamaktadır. Ona göre nesnellik dinde hatadır. Dinin hakikati, onun öznel unsurlarında yatmaktadır.³⁶ Kierkegaard'a göre ilgi, nesnel olarak, yalnızca düşünce muhtevası üzerine; öznel olarak ise içe doğru odaklanmıştır.³⁷ İnsanlar farklı tip ve karakterlerde olduğu için onların hakikat anlayışları da farklı olacaktır, dolayısıyla din alanında bir nesnellik aramak yanlış olacaktır.

Smith, dinî araştırmalarda tabiat bilimlerinin sunduğu nesnel yaklaşımı reddetmekle birlikte araştırmacıyı temelde bilimsel olmayan öznel bir tutum takınmaya da sevk etmez. Çünkü o, nesnel ve öznel tutumlara ilaveten "*ortak eleştirel öz-bilinçlilik*" (corporate critical self-consciousness) adını verdiği nc bir tutum geliştirir.³⁸ Smith, 'bilinç'ten 'benlik bilinci'ne geçişi, insan evrimindeki en önemli dönemlerden biri olarak kabul eder. İlk görünüş, insanın ortaya çıkışını gösterir. Bilinçten eleştirel bilince geçmek ise başka bir olağanüstü andır. Eleştirel bilincin ortaya çıkışı, temel değişimdir. İnsanın, kendisi ve komşusu hakkındaki bilinci, gerçekten bilimsel ve rasyonel olabilmek için genişleyecektir; insanın insan hakkındaki bilgisi nesnel olduğu zaman değil, daha ziyade insanın benlik bilinci tamamen eleştirel ve ortak olduğu zaman ideal olarak

33 Smith, *Towards*, s. 190.

34 Kenneth Cragg, *Troubled by Truth; Life-Studies in Inter-Faith Concern*, The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio 1994, s. 247.

35 Smith, "Objectivity and Humane Sciences", s. 180; Smith, *Towards*, s. 78.

36 Sren Kierkegaard, "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, edit.: George I. Mavrodes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s. 188 vd.

37 Kierkegaard, *agm*, s. 189.

38 Smith, *Towards*, s.60; Aydın, *agm*, s. 91.

hepimizi kapsayacaktır.³⁹ Bütün beşerî bilgi yani insanın insan tarafından elde ettiği bütün bilgi, prensipte benlik bilincinin bir formudur. Beşerî bilginin amacı, objektiflik değil, ortak eleştirel benlik bilincini elde etmeye çalışmaktır.⁴⁰

Önceki yüzyıllarda insanlar, dinî yönden birbirlerini bağımsız olarak görmekteydiler. Fakat günümüzde böyle bir bağın oluştuğunun farkına varmışlardır. Smith de bu tarihi bilince katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Onun genel çabası, dindar toplumların birbirleriyle olan ilişkisinin ortaya konulması ve anlaşılmasıdır.⁴¹ Bu ilişkiyi o şöyle ifade etmektedir: “Toplumların ortaklaşa sahip oldukları şey, onların bireysel tarihlerinin, daha kompleks bir bütündeki çizgiler olarak, birbirleri vasıtasıyla anlaşılabilir olmasıdır.”⁴² İnsanın dini yaşamının ortaklığına yapılan bu vurgu çerçevesinde Smith, karşılaştırmalı dinler teolojisi için önemli gördüğü iki kavramı açıklamaktadır: “ortak eleştirel öz-bilinçlilik” (Corporate critical self-consciousness) ve “katılım” (participation).

Smith ‘ortak eleştirel öz-bilinçlilik’ teorisini şöyle açıklamaya çalışmaktadır:

“Ortak eleştirel öz-bilinçlilik” ile kendileri vasıtasıyla en azından biri araştırılan, diğeri araştıran en az iki kişinin fakat ideal olarak tüm insan ırkının oluşturduğu bir toplumun herhangi bir insanî durumun veya bir durum olarak eylemin ya da bir toplum olarak bizzat eylemin kendisinin farkında oldukları tenkitçi, rasyonel, tümevarımcı öz-bilinçliliği kastediyorum. Ancak bu, bütünün bizzat kendisi olmayıp, sadece bir parçasıdır. Yine bu teori, hem öznel olarak hem de nesnel olarak toplumun tecrübe ettiği ve eş zamanlı olarak anladığı şekilde onun farkında olur.”⁴³

Smith’in “ortak eleştirel öz-bilinçlilik” teorisi, farklı dinî inançlarla ilgili araştırma yapmak isteyenlere, araştırmaları esnasında söz konusu inançlarla ilgili şeylerin doğruluklarını kontrol etmek için önemli bir prensip sunmaktadır. Bir dinî toplumun fertlerinin inancını araştırmada, araştırmacı işe hem o toplumun inancının temeli hem de ifadesi olan birikimsel gelenek bilgileriyle başlayabilir. Ancak araştırmacı birikimsel geleneğin sunduğu bilgilerle yetinmeyip söz konusu dini geleneğin taraftarlarını da yakından tanıyarak onlardan

39 Smith, “Objectivity and Humane Sciences”, s.163; Smith, *Towards*, s. 59.

40 Smith, “Objectivity and Humane Sciences”, s. 164.

41 George Rupp, “The Critical Appropriation of Traditions: Theology and the Comparative History of Religion”, *The World’s Religious Traditions*, edit.: Frank Whaling, T.&T.Clark Ltd., Edinburgh 1984, s. 166.

42 Smith, *Towards*, s. 6.

43 Smith, *Towards*, s. 60; Smith, “Objectivity and Humane Sciences”, s. 163.

da bilgi edinmeye çalışmalıdır.⁴⁴

“Katılım” ve “ortak eleştirel öz-bilinçlilik” kavramlarının tanımladığı süreç, elbette dini yaşamın artan birlik şuuruyla sınırlandırılmaz. Smith'in ifade ettiği kadarıyla “katılım”, bir toplum üyelerinin, tarihteki paylaşılan yaşamlarına ortak olma sürecidir. H. G. Gadamer'in diyalektiği, katılımın parçalara değil, bütüne katılma olgusu olmasını içerir. Katıldığımız şeyleri paylaşarak ve onlara ilavede bulunarak onları zenginleştiririz; onlar küçülmez, aksine büyürler. Bütün geleneğimiz, hayat kültürümüz ve geçmişimiz olacak şekilde bu zenginleşmeden ibarettir; hayatımızın bütün iç stoku daima katılım yoluyla büyümektedir.⁴⁵ Benzer şekilde “ortak eleştirel öz-bilinçlilik” de, Smith'in insanî bilimler olarak adlandırdığı şeylerin hepsinde, uygun bilme ve önceden tahmin etme modudur. Bu planlı referans genelliğine rağmen, Smith'in bu iki kavramı geliştirdiği ayırıcı eğilim için kesin olan şey, tarihi gelenekler arasındaki bağların farkındalığının her geçen gün artmasıdır.⁴⁶ Smith, katılım kavramını, her toplum üyesinin dinî yaşam modunu “tanımlayıcı” olarak kullanmaktadır. Her toplumdaki dindar insanlar, toplumlarının çağdaş yaşamının bütününe oluşturan tarihsel sürece katkıda bulunurlar.⁴⁷

Smith, akademik ve bilimsel olarak, ‘din’ kavramı ve teorisi üzerinde yapılan araştırma metodunun yanlışlığını savunarak, dinî yaşamın görünüşü üzerine odaklanmıştır. O, araştırmacının dinî süreçler hakkında, doğru dış bilgiye ilaveten, hayal gücü, his, takdir anlayışı ve hatta insanların dinî hisleri konusunda tecrübe ortaklığına da sahip olması gerektiğini⁴⁸ savunmuştur.

Smith, din araştırmalarını iki döneme ayırarak incelemektedir: Birinci dönem, keşif çağıyla birlikte başlayan, diğer insanların dinleri hakkında biriktirilmiş çok hacimli bilgi birikimini içermektedir. İkinci dönem ise, 20. yüzyıl ile başlayan ve diğer insanların bizzat kendilerini içine alan dönem. 19. yüzyılda, materyal araştırma, onları dikkatli şekilde yazma, sistematik olarak gözlemleme ve yorumlama faaliyeti en geçerli metod kabul edilmekteydi. 19. yüzyıldan I. Dünya Savaşına kadar büyük çapta yapılan veri toplama işi, 20. yüzyılda ve

44 Aydın, *agm*, s. 91 vd., Emir Kuşçu-Mahmut Aydın, “Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, sayı: 23, s. 53.

45 Hans-Georg Gadamer, “Kuşkucu Hermeneutik”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s. 158 vd.

46 Rupp, *agm*, s. 166 vd.

47 Smith, *Towards*, s. 42.

48 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion (A New Approach to the Religious Traditions of Mankind)*, The Macmillan Company, New York 1963, s. 7.

özellikle de II. Dünya Savaşı'ndan itibaren, farklı inançtaki insanlar arasında yapılan yüz yüze görüşmelerle ve canlı karşılaşmalarla desteklenmiştir. Din hayatı da dahil olmak üzere, doğu ile profesyonel olarak ilgilenen batılılar, hakkında yazılar yazdıkları toplulukları ziyaret edip, kişisel temasta bulunmak durumunda kalmışlardır.⁴⁹ Smith'e göre bu dönemde, metod olarak önceki dönemlerden oldukça farklı, olumlu yönde gelişmeler olmaktadır. Bu yeni metod, mukayeseli din araştırmalarının kişiselleştirilmesi, daha gerçekçi ve daha doğru bir şekle dönüştürülmesidir.⁵⁰

Din hakkında araştırma yapmak demek, dinî inançlar, pratikler, ritüeller, metinler, festivaller, semboller vs. üzerinde araştırma yapmaktır. Din ya da dinler vasıtasıyla dünyayı anlamaya çalışmak, dinî tecrübe alanında birçok şeyin kaybedilmesine yol açabilir. Çünkü dinî tecrübe, din hakkında değil, dinî tecrübenin kaynağı olan "Aşkın" ile olan ilişkimiz hakkındadır. Araştırmacı, temelde sistemlerle ilgili olarak yapması gereken bir şey olmadığını, yapması gereken asıl şeyin dini benimseyen insanlarla ilgili olduğunu fark ettiği zaman etkin ilerleme kaydeder.⁵¹ Smith, *The Meaning and End of Religion* adlı eserinde, "objektif din araştırmalarının, saygın bir dinin birçok kısmını dışarıda tuttuğu"⁵² gerçeğinden hareketle, bu akademik din araştırmalarının dini eksik olarak incelediğini belirtir. Çünkü ona göre din, yalnızca ritüeller, semboller, festivaller vs.'den ibaret değildir. O, yaşanan bir olgudur. Dini araştıran kimse, dinde temel olarak işaret edilen kısmı yaşamadığı için anlamayarak ve bu yönü ihmal ederek yalnızca çalışma için elde edilebilen dinî tarihin özelliklerini, yani dünyevî manifestoları ortaya koyarak problemin özünü göz ardı eder ve sadece görünen şeyleri inceler.⁵³

Viyana çevresi filozofu Rudolf Carnap (1891-1970) ve Moritz Schlick (1882-1936)'e göre gözlem yapabilmek için, gözlem dilinin yapısı olmalıdır. Bunun için bir dile öncelikle belirli gözlem terimleri girmektedir. Bu terimler doğrudan doğruya gözlem nesnelere ve onların gözlenebilir niteliklerine ilişkin terimler olmalıdır.⁵⁴ Sonuç olarak gözlem ile ilgili bilinen ve görülebilen nesne ve olay-

49 Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", *Religious Diversity: Essays*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976, s. 140 vd.

50 Smith, "Comparative Religion: Whither-and Why?", s. 141.

51 Wilfred Cantwell Smith, "The Study of Religion and The Study of the Bible", *Religious Diversity: Essays*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976, s. 47.

52 Smith, *The Meaning*, s. 7.

53 Smith, *The Meaning*, s. 7.

54 Elisabeth Ströker, *Bilim Kuramına Giriş*, çev.: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara

lar ile ilgili sonuçlara ulaşılabileceğinden, dinin yaşanan, duyulan zevk hali yani manevî boyutu gözlem sonuçlarına yansıtılmadığı için eksik olacak ve din hakkında yanlış sonuçlara ulaşılabilecektir. Karl Popper (1902-1994), 'gözlem'in sahip olduğumuz, içimizde hissettiğimiz bir şey değil, yaptığımız bir şey olduğunu⁵⁵ ifade eder. Dolayısıyla olayları ve olguları gözlemlerken duymadığımız/hissetmediğimiz yönler, gözlem sonuçlarına yansıtılmayacaktır. Bu prensiplerden yola çıkan Smith, din araştırmacısının dinî semboller ile ilgilendiği kadarıyla doğru, fakat uygunsuz olan sonuçlara ulaşması ihtimaline karşı dikkat etmesi konusunda uyarılması gerektiğini belirtir. Ona göre araştırmacı, sembollerin neyi sembolize ettiğini anlayamazsa saçma sonuçlara ulaşabilir.⁵⁶ Milyonlarca insanın hayatındaki bir gerçeklik olarak, tapınağın bilgisinin dışarıdan bir kimseye ifade ettiği anlam ile tapınağa devam eden kimseye ifade ettiği anlam çok farklı olacaktır. Bu durumda, tapınağın bir dinde ifade ettiği anlamı anlayabilmek ve doğru değerlendirebilmek için, bu grubun içine girmeli ve onların duygu ve düşünceleri içeriden gözlemlenerek değerlendirilmelidir.⁵⁷

Hindistan'a misyoner olarak giden Rahip Heber'i örnek olarak veren Smith, onun Hindu spiritüalizmi hakkında hiçbir bilgisi olmadığı için Hindulara "putperest", "ağaca ve taşa tapan kimseler" olarak baktığında, objektif olarak haklı, fakat bilimsel olarak hatalı olduğu inancındadır. Çünkü Smith'e göre Heber, gözlemlediği kimselerin bilincine katılmamaktadır ya da bilincin, gördüğü şeylerin bir parçası olduğunu fark edememiştir. Onlar, sadece ağaç ve taşa değil, aynı zamanda bunların Hindular için sembolize ettikleri şeye tapmaktadırlar. Buradan hareketle Smith, insan bilincini dışarıda bırakan objektivist davranış gözlemcisinin, dindar insanların bahsettikleri şeyi bilemeyeceğini kabul eder.⁵⁸ Yani Smith'in ortaya koyduğu ve büyük kabul gören temel ilkelere biri, başka dinleri ve gelenekleri kişisel ölçekte değerlendirmeyi önlemektir.⁵⁹ Çünkü insan düşüncesi yaşadığı ortama göre şekillenmektedir. Nitekim batılı ruh ve yaşam tutumu, Hıristiyanlık tarafından belirlenmiştir. Bu şartlarla İslâm ya da başka bir dini anlamaya çalışmak, yanlış anlamaları da beraberinde getirecektir. Bu doğrultuda araştırma yapan Ernst Benz (1907-

1995, s. 75.

55 Ströker, *age*, s. 34.

56 Smith, *The Meaning*, s. 7.

57 Smith, *Towards*, s. 66 vd.

58 Smith, *Towards*, s. 67.

59 Ernst Benz, "Yabancı Dinleri Anlama Üzerine", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, edit.: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 2003, s. 141.

1978), Budizm’de personalist bir Tanrı fikri olmadığını ortaya koymuştur. Hatta personalist Tanrı fikrinin, Aşkın ile karşılaşmanın, Budizm’deki şeklini anlamayı, düşüncesindeki kavramsal şartları yönünden bile çok zorlaştırdığını itiraf etmektedir. Smith, başka inanç mensuplarının dinî sembollerinin incelenmesinde, onların sembollerini kendi sembolleriyle karşılaştırmada düşülecek en büyük hatanın, kendi dinleriyle uyuşup uyuşmadığına göre bir değerlendirme yapmak olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte peşin hükümlerden mümkün olduğunca uzak durulması gerektiğine de özellikle vurgu yapmaktadır.⁶⁰

Smith’e göre dinin dışarıdan anlamsız olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Dinin kendi içerisinde anlaşılabilirliği görüşü bazen dinin anlaşılması için yaşanması gerektiği şeklinde de yorumlanmıştır. İnsanların dinî yaşantılarını anlamak için, sembolleri doğa objeleri olarak değil, sadece aşkınla ilişkili olarak anlamak gerekir. Ona göre eğer bir kimse bu şekilde sembollere bakarsa, dinî yaşamı anlama noktasında büyük bir problemi halletmiş sayılır.⁶¹

Smith için fenomenolojik araştırmanın konusu soyut sistemler olarak ele alınması gereken dinler değil dindarların şahsi katılımı ve dinî gelenek arasındaki etkileşimin kendisidir.⁶²

Din araştırmalarını ele alarak metodolojilerini inceleyen Smith, din fenomenolojistlerinin kendilerini, dinî obje ve örnekleri ortaya koyan kimseler olarak nitelendirdikleri halde, bireysel olarak hayatlarına sokmadıkları için eleştirmektedir.⁶³ Bu yüzden Smith, bizim daha ziyade metodoloji, din sosyolojisi, din felsefesi, din psikolojisi vs. yaptığımızı; bu bilimlerin metotlarını kullanarak dini incelediğimizi, dinin kişisel olarak duyumsanan ve yaşanan boyutunun ihmal edildiğini belirtmektedir.⁶⁴

Smith’e göre başka bir dini araştırırken, onun bir kimsenin dini olduğu akılda tutulmalıdır, yani onun diğer insanlar tarafından çeşitli derecelerde inanılan ve yaşanan bir din⁶⁵ ve beşerî bir fenomen olduğu⁶⁶ unutulmamalıdır.

60 Smith, *Towards*, s. 33.

61 Smith, *Towards*, s. 88.

62 Kuşçu-Aydın, agm, s. 55.

63 Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey 1979, s. 7.

64 Wilfred Catwell Smith, *Believing; An Historical Perspective*, Oneworld Publications, Oxford 1998, s. 5.

65 Wilfred Cantwell Smith, “Methodology and the Study of Religion; Some Misgivings”, *Methodological Issues in Religious Studies*, edit.: Robert D. Baird, The School of Religion of the University of Iowa, Iowa 1975, s. 9; Smith, *Towards*, s. 97.

Yani araştırmacı bir dini araştırırken o dine inananların imanını ve anlayış biçimini göz ardı ederek o dinden bir nesneymiş gibi bahsetmemelidir. Smith'in benimsediği bu metod, 'objektiflik okulu' diye adlandırılan akım tarafından dile getirilmektedir. Bu akıma göre, şu anda önümüzde bulunan bir ifadeyi anlayabilmek ve yorumlayabilmek için söz konusu ifadenin sahibine, yani onun zihin dünyasına gitmek gerekir.

Smith'in düşüncelerinden etkilenen Fazlur Rahman'a (1919-1988) göre, din alanında, insan zihninin veya insan ruhunun derinliklerini ilgilendiren değerler, inançlar, kabuller ve duyguları içeren bir fenomen ile karşı karşıya bulunuruz. Jacques Waardenburg'un dediği gibi, dinler de gözlemlenebilir ifadelere, değerlendirilebilir araçlara ve kurumsallaşmış görünümlere sahiptir. Fakat problem bu ifadelerin, vasıtaların ve görünümlerin anlamındadır. Dışarıdan biri onların anlamını tam olmasa da kısmen anlayabilir mi? Fazlur Rahman'a göre burada sorulması gereken başka bir soru daha vardır: Acaba belli bir dinin inananları kendi dinlerini yeterince anlıyorlar mı? Smith'in gündeme getirdiği "dışarıdan birisinin bir din hakkındaki ifadesi, eğer o din mensupları tarafından doğrulanırsa o ifade doğru kabul edilmelidir" şeklindeki düşünce, Fazlur Rahman'a göre dikkate alınması gereken bir cevaptır. Fakat ona göre burada dikkate alınması gereken önemli bir nokta daha vardır: Bir dönem Müslümanların İslâm açısından önemli ve doğru gördükleri hususlar, bir önceki veya sonraki dönemlerde vurgulananlardan farklı olabilmektedir. Bu tür tarihsel farklılıklar, inanç ve davranıştaki yöresel farklılıklardan ayrıdır.⁶⁷ İslâm gibi bir dini incelemek söz konusu olduğunda Fazlur Rahman, entelektüel anlamadan bahsetmenin daha uygun olacağını söyler. Bu, bir dereceye kadar hem Müslümanlar hem de öteki dinlere mensup insanlar için mümkündür ve onlar birbirlerinden çok şeyler öğrenebilirler. Bu anlama için ilk şart, araştırmacının mesela İslâm'a düşman ya da önyargılı değil açık zihinli ve mümkünse duygusal olarak yakın olmasıdır.⁶⁸ Bir bütün olarak tecrübe aktarılamaz, fakat tarihçi veya sosyolog, tecrübenin özne üzerine yaptığı mevcut etkiden yola çıkarak bir şeyler aktarabilir. Fazlur Rahman'a göre İslâm'ı ortaya koymak bizzat Müslümanların işi olsa da, onlar veya ötekiler, entelektüel anlam seviyesinde işbirliği yapabilirler ve bu işbirliğinden doğan bilgiler her iki taraf için de geçerli bir bilgi

66 Smith, "Comparative Religion: Whither-and Why?", s. 143.

67 Fazlur Rahman, "Din Araştırmalarında İslâma Yaklaşımlar", *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 46 vd.

68 Fazlur Rahman, agm, s. 48 vd.

oluşturabilir.⁶⁹ Ona göre H. A. R. Gibb (1895-1971) ve Wilfred C. Smith gibi dışarıdan başka dinleri gözlemleyenler tarafından İslâm hakkında söylenen öyle şeyler vardır ki, birçok Müslüman bunları kabul etmektedir. Hatta Fazlur Rahman'ın bizzat kendisi, batılı bilim adamlarından çok şey öğrendiğini itiraf etmektedir.⁷⁰

Smith, geleneksel olarak ileri sürülen, "gerçek anlamda yalnız Hıristiyan olan Hıristiyanlığı, bir Müslüman da İslâm'ı anlayabilir"⁷¹ anlayışına karşı batlıların ortaya attığı "yalnızca Hıristiyan olmayan kimse Hıristiyanlığı; Müslüman olmayan İslâm'ı bilebilir ve anlayabilir"⁷² anlayışlarının her ikisinin de kısmen doğru olduğunu belirtir. O genel anlamda bir dinî araştırmamanın iki boyutunun olduğunu ifade eder:

1. Dine inananın kendi yaptığı yorum,
2. Dışarıdan gözlemcinin yapmış olduğu yorum.⁷³

Oryantalistler din kavramını tanımlarken büyük ölçüde kendi kültürlerinin belli bir evresindeki din anlayışını esas almış ve kavramın farklı anlama biçimlerini ötelemişlerdir.⁷⁴ Fakat Smith, bu iki anlayışa üçüncü bir boyut ekler: Dinî gelenek ve insan ile ilgili bir durumu anlamak için yalnızca onun katılımına (dini benimseyene) ve objektif dış gözlemciye (araştırmacıya) nasıl görüldüğü değil, aynı zamanda rakiplerine, kurbanlarına nasıl görüldüğü de bilinmelidir.⁷⁵

Smith'in sahip olduğu bu düşüncenin temellerini Alman-Amerikan dinler tarihçisi ve din sosyologu Joachim Wach (1898-1955)'da görmekteyiz. Ona göre sadece soğukkanlı bir nesnellik, diğer kişilerin dinî tecrübelerini kavramada asla yeterli olmamaktadır. Sadece sempatik tutumlar değil, aynı zamanda

69 Fazlur Rahman, agm, s. 51 vd.

70 Fazlur Rahman, agm, s. 49 vd.

71 Wilfred Cantwell Smith, "Religious Diversity: Muslim-Hindu Relations in India", *On Understanding Islam; Selected Studies*, edit.: Jacques Waardenburg, Mouton Publishers, The Hague 1981, s. 225.

72 Smith, "Religious Diversity: Muslim-Hindu Relations in India", s. 226; Willard G. Oxtoby, "Editor's Introduction", *Religious Diversity: Essays*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976, s. xxii.

73 Oxtoby, "Editor's Introduction", s. xxiii.

74 Emir Kuşçu, "W. Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 28, s. 178, 187.

75 Smith, "Religious Diversity: Muslim-Hindu Relations in India", s. 226; Oxtoby, "Editor's Introduction", s. xxiii.

düşmanca tutumlar da, 'öteki' olanı idrak noktasında zihni tahrik etmektedir.⁷⁶

Hatta Smith, daha da ileri giderek, insanı ve tarihi anlamak için sadece insanın yaptığı şeyi anlamamanın yetmediği, onun yapmaktan kaçındığı, yapmayı hayal ettiği, yapmaktan korktuğu şeyleri de anlamamanın gerektiği düşüncesindedir. Ona göre bir eylemi tam olarak anlayabilmek için ortaya çıkış sebeplerinin iyice araştırılması gerekir.⁷⁷

Sonuç

İnsanlığı anlamamanın, insanı sosyal bir varlık olarak anlamaktan geçtiğini kabul eden Smith, çalışmalarında bireyi/inanan insanı ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Ona göre din hakkında araştırma yapmak, dinî inançlar, pratikler, ritüeller, metinler, festivaller, semboller vs. üzerinde araştırma yapmak demektir. Din/dinler vasıtasıyla dünyayı anlamaya çalışmak, dinî tecrübe alanında birçok şeyin dışarıda bırakılmasına yol açabilir. Çünkü dinî tecrübe, din hakkında değil, dinî tecrübenin kaynağı "Aşkın" ile olan ilişkimiz hakkındadır. Smith, "objektif din araştırmalarının, saygın bir dinin birçok kısmını dışarıda tuttuğu" gerçeğinden hareketle, akademik din araştırmalarının dini eksik olarak incelediğini savunmaktadır. Smith'in insana ve dinin yaşam boyutuna vermiş olduğu değer, metodolojisini de büyük oranda etkilemiştir. Buna göre din, yaşanan bir olgudur ve onu yaşayan da inanan insandır. Dolayısıyla din değerlendirmesinde bireyin yaşadığı tecrübe, üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan biri olmaktadır. Araştırmacı, sembollerin neyi ifade ettiğini kavrayamazsa yanlış sonuçlara ulaşabilir. O, araştırmacının dinî süreçler hakkında, doğru dış bilgiye ilaveten, inananların dinî hisleri konusunda ortak tecrübeye de sahip olması gerektiğini savunmuştur.

Objektif olmak, kişisel duyguları bir kenara bırakmaktır. Bu yüzden Smith'in tercihi, kişisel kriterleri, değerleri ve görüşleri de dikkate alan sübjektif unsurlara yöneliktir. O, saf objektifliği imkânsız gördüğü için, insanları nesnel olarak yeterince anlamamanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Smith'in dinî bilgi hakkındaki düşüncesi, gerçeğin objektif gerçekle sınırlandırılmayacağı şeklindedir.

Smith, din hakkında en doğru bilginin 'gözlem'e ilaveten, 'katılım' ile elde

76 Seymour Cain, "Din Çalışmalarının Tarihi", *Batı'da Din Çalışmaları*, der. ve çev.: Ömer Mahir Alper, Metropol Yay. İstanbul 2002, s. 51 vd.

77 Smith, *Towards*, s. 64 vd.

edilen bilgilerden anlamlar çıkararak öğrenilebileceğini belirtir. Bununla birlikte gözlemcinin gözlemlerini kontrol için katılımcıyla iletişim kurması gerektiğini belirtir. Katılımcı da, gözlemcinin gördüklerinden bir şeyler öğrenmelidir. Böylece gösterilen anlayış, diyalogu getirecek ve daha fazla anlayışın olduğu yerde, Smith'e göre, daha çok hakikat ortaya konabilecektir.

Smith'in ortaya koyduğu ve büyük kabul gören temel ilkelerden biri, başka dinleri ve gelenekleri kişisel ölçekte değerlendirmeyi önlemektir. Çünkü insan düşüncesi yaşadığı ortama göre şekillenmektedir. Nitekim Batı'lı ruh ve yaşam tutumu, Hıristiyanlık tarafından belirlenmiştir. Bu şartlarla İslâm ya da başka bir dini anlamaya çalışmak, yanlış anlamaları da beraberinde getirecektir. Smith'e göre başka bir dini araştırırken, onun diğer insanlar tarafından çeşitli derecelerde inanılan ve yaşanılan bir din ve beşerî bir fenomen olduğu unutulmamalıdır.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *İslâm ve Öteki*, edit.: Cafer S. Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Benz, Ernst. "Yabancı Dinleri Anlama Üzerine", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, edit.: Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 2003.
- Birand, Kâmuran. "Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama", *Kâmuran Birand Külliyyatı*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Bochanski, J. M. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev.: S. Rifat Kırkoğlu, Kabcacı Yay., İstanbul 1997.
- Cahoone, Lawrence E. *Modernliğin Çıkmazı*, çev.: A. Demirhan-Erol Çatalbaş, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- Cain, Seymour. "Din Çalışmalarının Tarihi", *Batı'da Din Çalışmaları*, der. ve çev.: Ömer Mahir Alper, Metropol Yay. İstanbul 2002.
- Cragg, Kenneth. *Troubled by Truth; Life-Studies in Inter-Faith Concern*, The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio 1994.
- Çiftçi, Adil. *Nasıl Bir Sosyal Bilim; Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Çotüksöken, Betül. "Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji", *Bedia Akarsu Armağanı*, haz.: B. Çotüksöken-D. Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2000.
- Fazlur Rahman, "Din Araştırmalarında İslâma Yaklaşımlar", *İslâmî Yenilenme, Makaleler II*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. "Kuşkucu Hermeneutik", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Goldmann, Luicien. *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, çev.: A. Timuçin, F. Aynuksa, Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul 1998.
- Güçlü, A. Baki vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Kierkegaard, Sören. "Faith as Passionate Commitment", *The Rationality of Belief in God*, edit.: George I. Mavrodes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970.
- Kuşçu, Emir-Aydın, Mahmut. "Dini Geleneklerin Fenomenolojisi: Wilfred Cantwell Smith Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 23, 2010.

- Kuşçu, Emir. "W.Cantwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, 2010.
- Oxtoby, Willard G. "Editor's Introduction", *Religious Diversity: Essays*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976.
- Özlem, Doğan. *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.
- , *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1999.
- Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.: Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000.
- Rupp, George. "The Critical Appropriation of Traditions: Theology and the Comparative History of Religion", *The World's Religious Traditions*, edit.: Frank Whaling, T.&T.Clark Ltd., Edinburgh 1984.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Believing; An Historical Perspective*, Oneworld Publications, Oxford 1998.
- , "Comparative Religion: Whither-and Why?", *Religious Diversity: Essays*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976.
- , *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey 1979.
- , "Methodology and the Study of Religion; Some Misgivings", *Methodological Issues in Religious Studies*, edit.: Robert D. Baird, The School of Religion of the University of Iowa, Iowa 1975.
- , "Objectivity and the Humane Sciences; A New Proposal", *Religious Diversity*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976.
- , "Religious Diversity: Muslim-Hindu Relations in India", *On Understanding Islam; Selected Studies*, edit.: Jacques Waardenburg, Mouton Publishers, The Hague 1981.
- , *The Meaning and End of Religion (A New Approach to the Religious Traditions of Mankind)*, The Macmillan Company, New York 1963.
- , "The Study of Religion and The Study of the Bible", *Religious Diversity: Essays*, edit.: Willard G. Oxtoby, Harper & Row, Publishers, New York 1976.
- , *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, The Westminster Press, Philadelphia 1981.
- Ströker, Elisabeth. *Bilim Kuramına Giriş*, çev.: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995.
- Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*, haz.: E. Erverdi-İ. Kara, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- Waardenburg, Jacques. "İnsan Bilimleri, Sosyal Bilimler ve İslâmi Araştırmalar", *İslâm ve Bilim*, çev.: Talip Küçükcan, Seha Neşriyat, İstanbul 1993.

SERAHSÎ'NİN REFERANS KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN'A BAKIŞI VE İBADET DİLİ ANLAYIŞI*

Kâşif Hamdi OKUR**

Özet

Orta asya kökenli bir fıkıhçı (faâih) olan Serahsi Hanefi mezhebinin en önemli hukukçuları arasında yer almaktadır. Hem metodoloji hem de doktrin alanında Hanefi mezhebine önemli katkıları olmuştur. Bu makalede Hanefilerin bir referans kaynağı olarak Kur'ân'a bakışı ve anadilde ibadet meselelerinde Serahsinin yaklaşımları ele alınmıştır. Özellikle Anadilde ibadet meselesinde Serahsi, bir taraftan Ebu Hanife'nin görüşünü savunup temellendirirken, öte yandan getirdiği kısıtlayıcı kayıtlarla bu görüşün uygulanma imkânını önemli ölçüde sınırlamıştır. Böylece pratikte Hanefilerin yaklaşımı ile diğer ekollerin yaklaşımı arasında bir paralellik sağlamıştır. Bu da Serahsi'nin bilimsel birikiminin yanında sosyal ve kültürel şartları dikkate alan bir fetva politikası uyguladığını da göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Serahsî, Ebu Hanife, Kur'ân, Anadilde ibadet, Fıkıh, Fıkıh Usulü.

Abstract

Serahsi's approach to the Quran as a source of reference and his understanding of worship language

Serahsi who is a faâih originally from Central Asia is among the most important jurists of Hanefi school. He made important contributions to Hanefi school both methodologically and doctrinally. In this article, Hanefis' look to Quran as a source of reference and Serahsi's approach to issues of worship in mother language are examined. Serahsi, especially in the issue of worship in mother language, on the one side defended and established the opinion of Ebu Hanife. But on the other side, he limited the application ground of this opinion by bringing restrictive conditions. In this way, he provided parallels between the approach of Hanefis and approaches of other schools in practice. This also shows not just Serahsi's scientific ability but his fatva policy which took social and cultural conditions into consideration.

Keywords: Serahsi, Ebu Hanife, Quran, Worship in mother language, Fiqh, Usul al-Fiqh.

* Bu metin *Uluslararası Serahsi Sepozyumu*'da (15-17 Ekim/October 2010, Sakarya/Türkiye) sunulmuş olan tebliğin gözden geçirilip düzenlenmesi sonucu oluşmuştur.

** Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber (ö.11/632) döneminde ezberlenmiş ve yazı ile tespit edilmiş olmakla birlikte, iki kapak arasında bir araya getirilmemiştir. Bu ameliye Hz. Ebu Bekr (ö.13/634) döneminde gerçekleştirilmiştir. Ancak bu derlemede yapılan işlem, Kur'an metinlerinin mevcut malzemenen toplanarak bir araya getirilmesi ve iki kapak arasına alınması olmuştur. Hz. Osman (ö.35/655) döneminde yapılan derleme faaliyetinde ise daha kapsamlı bir mesai ile karşılaşılmaktadır. Kur'ân metninin yazı ile tespitinin yanında sûreler belli bir tertibe göre sıralanmıştır. Ayrıca metnin tespiti sırasında Kureyş lehçesi esas alınmış, daha önceki dönemde bir ruhsat olarak algılanan farklı lehçelere göre okuyabilme kolaylığına ve bu kolaylığın yazıya yansıyan biçimlerine son verilmiştir.¹ Hz. Osman döneminde derlenen mushaf ana nüsha (el-Mushafu'l-İmâm) kabul edilerek, bu mushaftan çoğaltılan nüshalar İslâm dünyasındaki önemli merkezlerle gönderilmiş, ilgili nüshalardan da çok sayıda istinsah yapılmıştır. Söz konusu aşamada dikkat çekici olan husus, resmi derleme öncesi döneme ait özel nüshaların imha edilmesi talebi olmaktadır. Böylece Kur'ân metni üzerinde herhangi bir ihtilaf ihtimalinin önüne geçilmek istenmiştir.²

Hz. Osman'ın yaptığı uygulama kamuoyu tarafından desteklenmiş olup,³ İslâm hukukçularının Kur'ân tasavvuru da Hz. Osman döneminde derlenen metne dayanmaktadır. Nitekim Kur'ân tanımlarında "tevatür" şartının yanında yer alan "Mushaflarda yazılı olma/yer alma" hususu doğrudan Hz. Osman döneminde yapılan derlemeyi referans vermektedir. Bu bağlamda ilgili derlemede yer almamış bazı okuyuş biçimlerinin fikhî açıdan kaynak değeri taşıyıp taşımadığı sorusu gündeme gelmektedir. Tam da bu noktada karşımıza, Hz. Osman dönemindeki derlemeye muhalif olan, kendi özel nüshasını teslim etmeyen ve bu nüshaya dayalı okuyuş biçimleri bir müddet Kûfe çevresinde varlığını sürdüren meşhûr sahâbî Abdullah İbn Mesûd (ö.32/652) ve onun mushafında yer alan okuyuş biçimleri çıkmaktadır.

1 Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad 1421/2001, c. VIII, s. 650; Celalüdin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Medine 1426, c. I, s. 391.

2 Kur'ân-ı Kerim'in derlenmesi ile ilgili derli toplu bir özet için bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fi telîfi'l-Kur'ân*, Dersaadet 1303; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'ân (Kur'ân-ı Kerim'in Tarihi)*, İstanbul 1956.

3 Konuyla ilgili nakiller için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, ss. 391-392.

İbn Mesûd, Kur'ân kıraati ve öğretimi hususunda Hz. Peygamber döneminden itibaren öne çıkan sahabîler arasında yer almaktadır. Konumuz açısından dikkat çekici bir husus, İbn Mesud'un Kur'ân öğretimi sırasında bazı kelimeleri telaffuz edemeyenlere aynı anlama gelen farklı kelimelerle okutmasıdır. Nitekim Duhân Suresi'nin 44. ayetinde geçen "esîm" (ائيم) kelimesini telaffuz edemeyen bir kişiye ayeti aynı anlama gelen "fâcir" (فاجر) kelimesini okutarak öğretmiş, Kur'ân okunuşunda hatanın rahmet ayeti yerine azap ayeti ya da azap ayeti yerine rahmet ayeti okumak ve Kur'ân'da bulunmayan bir şeyi ilave etmek olduğunu ileri sürmüştür. İbn Mesud'un bu uygulaması, İbrahim en-Nehâî (ö.96/714) ve Hammâd (ö.120/738) gibi Kûfe fıkıhçıları aracılığıyla Ebu Hanîfe (ö.150/767) ve öğrencilerine ulaşmıştır.⁴ Bu olayı ilk dönemlerde Kur'ân öğretimini kolaylaştırmak için tanınan, anlamı değiştirmeyen farklı okuma biçimlerine izin verilmesi ruhsatı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu husus hadislerde "yedi harf" ifadesiyle dile getirilmektedir.⁵ Mafih İbn Mesud'un bu uygulamasının, Kûfe ekolünün meşhur fakih Ebu Hanîfe'ye namazda ayetlerin çevirisinin okunmasını caiz gören içtihadında ilham kaynağı olması kuvvetle muhtemeldir. Hanefî fakihlerin "yedi harf" çerçevesindeki okuma alternatifleri ile namazda ayetlerin çevirisinin okunması arasında ilgi kurmaları⁶ da bu açıdan anlamlıdır.

İbn Mesud'un, Hz. Osman dönemindeki derlemeye muhalif olduğu, kendi mushafını imha etmediği bilinmektedir.⁷ İbn Mesud'un Kûfe'de İslâmî ilimlerin teşekkülünde önemli rol oynaması,⁸ onun mushafının ve kıraatinin bir müddet daha burada varlığını sürdürmesine etkili olmuş gözükmektedir. Nitekim İbrahim en-Nehâî, kendi çocukluğunda mektepte Zeyd b. Sâbit (ö.45/665) tarafından derlenen mushafa dayalı kıraatin yanında, İbn Mesud kıraatinin da öğretilildiğini nakletmektedir. Saîd b. Cübeyr'in (ö.95/714) teravih kıldırırken bir gece

4 Bk. Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, Beyrut ts., s. 44; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, Kahire 2007, c. I, s. 301.

5 "Yedi harf" tabiriyle, okumada tanınan kolaylıkların kastedildiği tercihi hakkında bk. Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, c. I, s. 32; İzmirli, *Tarih-i Kur'ân*, ss. 16-17. Bu doğrultudaki rivayetler için ayrıca bk. Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts., c. I, ss. 211-212.

6 Örnek olarak bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Dersaadet 1308, c. I, s. 24; ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, Bulak 1313, c. I, s. 111.

7 Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân*, ss. 14-15.

8 Bu husus için bk. A. Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü*, İstanbul 2009, ss. 105-112.

Zeyd b. Sâbit, bir gece de İbn Mesud kıraatine göre okuduğu da mervîdir.⁹Bütün bu nakiller İbn Mesud mushafının ve kıraatinin Kûfe’de bir müddet daha etkili olduğunu göstermektedir. Bu noktada Hanefi fakihleri meşgul eden kritik bir mesele ile karşı karşıya geliyoruz. İbn Mesud kıraatinde yer alan, ancak Mushaf-ı Osmânî’de bulunmayan okuma biçimleri hüküm istinbatında kaynak değeri taşımakta mıdır? Diğer fakihler gibi, Hz. Osman mushafını referans alan bir Kur’ân tanımı benimseyen Hanefîler, bir yandan bu mushafta yer almayan okuma biçimlerinin-ki bunlar İbn Mesud’a dayanmaktadır- kaynak değerini temellendirmeye çalışmışlardır. Öte yandan da Ebu Hanîfe’nin namazda ayetlerin çevirisini okumaya cevaz veren içtihadını, hâkim Kur’ân telakkisi açısından açıklayabilme uğraşı içerisine girmişlerdir. Bu konuda mesai sarf eden fakihlerin en ön saflarında tartışmasız Şemsü’l-eimme es-Serahsî (ö.483/1090) yer almaktadır.

Serahsî’nin Referans Kaynağı Olarak Kur’ân’a Bakışı

Serahsî, Hanefi usul geleneğinde yaygın olduğu üzere, Kur’ân’ı şerî hüccetler bağlamında ele almakta ve bu hüccetler içerisinde birinci sıraya yerleştirmektedir. Kur’ân’ı, “el-Kitâb” tabiri ile ifade eden Serahsî’nin, konuyla ilgili tartıştığı meseleler ve kullandığı argümanlar önemli ölçüde Ebu Zeyd ed-Debûsî’nin (ö.430/1039) *Takvîmü’l-edille* adlı eserine dayanmaktadır.¹⁰ Hatta Serahsî’nin, Debûsî’nin temas ettiği meselelerin dışında yalnızca, îcâz* konusu ile ilişkilendirerek ibadetin diliyle ilgili tartışmaya yer verdiği görülmektedir.¹¹

Serahsî “el-Kitâb”ı “Allah’ın elçisine indirilen, mushafın kapakları [arasına] yazılı olan, bize meşhur yedi harf üzerine tevatür yoluyla nakledilen Kur’ân’dır” şeklinde tanımlamaktadır.¹² Serahsî’ye göre tanımda yer alan en

9 Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, Beyrut-Medine 2010, c. VII, ss. 405-406.

10 Karşılaştırma için bk. Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, Beyrut 2001, ss. 19-21; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut, ts., c. I, ss. 279-281.

* Sözlük anlamı itibarıyla “aciz bırakmak” demek olan îcâz bir terim olarak “Kur’ân-ı Kerîm’in sahip bulunduğu edebi üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin getirilememesi özelliği” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 141. Bu özelliğe îcâz adı verilmekte, ilgili özelliği taşıyan metin için de *mûciz* nitelemesi yapılmaktadır.

11 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 281-282.

12 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 279. Gerek Debûsî gerekse Serahsî “yedi harf” tabiri ile ne kastettiklerini açıklamamışlardır. Ancak “meşhur” kaydının ışığında “yedi harf” ile ammenin kabulüne mazhar olan ve tevatür şartını taşıdıkları ileri sürülen “yedi kıraati” kastettiklerini söyleyebi-

belirleyici unsur "tevatür" şartıdır. Allahın kelamı ancak tevatür yoluyla tespit edilebilir.¹³ Tevatür şartı taşımayan ibareler Kur'ân olarak sabit olmaz. Bundan dolayı yalnızca İbn Mesud kıraatinde yer alan ibarelerin okunmasıyla namaz geçerli olmaz. Çünkü bu ibareler tevatür yoluyla gelmediği için Kur'ân hükmü taşımamaktadırlar. Dolayısıyla bunların namazda okunması, herhangi bir rivayetin (haber) okunması gibidir ve namazı bozar.¹⁴

Tanımın belirleyici unsurunun tevatür olduğunu tespit eden Serahsî, îcâzın Kur'ân tanımlamasında belirleyici olmadığını düşünmektedir. Zira îcâz söylenen sözün Allah'ın kelamı olduğunun değil, Peygamberin ilettiği mesajda doğru söylediğinin delilidir. Çünkü Allah'ın Peygamberine mucize olarak insanların benzerini getirmekten aciz kalacakları - Kur'ân dışında - bir söz söyleme kudreti vermesi mümkündür. "Mushaflarda yazılı olma" şartı ise, tevatür şartının bir göstergesi olup tanımda tamamlayıcı bir unsur olarak zikredilmiştir. Netice itibarıyla tevatür yoluyla Allah'ın kelamı olduğu sabit olan bir ifade, bağlayıcı bir hüccet niteliği taşımaktadır. Çünkü Allah'ın kelamının ancak ve ancak hakikati ifade ettiği, zorunlu bir bilgidir.¹⁵

Kitâb'ın tanımında tevatürü öne çıkaran Serahsî, bu bağlamda iki ferî meseleyi ele almaktadır. Öncelikli olarak tevatüren nakledilen ve bunun göstergesi olarak Mushaflarda yazılı olan besmelenin konumu üzerinde durur. Cessâs'a (ö.370/981) dayanarak Hanefilere göre besmelenin Kur'ân'dan müstakil bir ayet olarak kabul edildiğini, ancak surelerin başlangıç ya da sonlarına dâhil olmayıp sureleri birbirinden ayırmak için mushafa yazıldığını belirtir. Akabinde de besmele ile ilgili bazı fikhî hükümler üzerinde durarak Hanefilerin yaklaşımını savunur. Serahsî'nin besmele ile ilgili hükümlerle bağlantılı olarak zikrettiği ikinci mesele ise Hanefilerin İbn Mesud'a dayanan, ancak tevatür şartı taşımayan ve mushafta yazılı olmayan bir okuyuş biçimine istinaden yemin kefareti için öngörülen orucun peş peşe tutulmasını şart koşmalarıdır. Yemin kefareti düzenleyen Mâide suresinin 89. ayetinde geçen فصيام ثلاثة أيام "üç gün oruç tutmak" ifadesi, İbn Mesud kıraatinde فصيام ثلاثة أيام متتابعات "peş peşe üç gün oruç tutmak" şeklinde okunmuş ve Hanefiler bu ziyadeyi dikkate alarak yemin ke-

liriz. Mamafih Serahsî'nin çağdaşı olan ünlü Hanefi usulcü Pezdevî, Debûsî ve Serahsî'nin aksine, Kur'ân tanımında "yedi harf" ifadesine yer vermemiştir. Bk. Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl*, Dersaadet 1308, c. I, ss. 21-22 (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte).

13 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. I, s. 234.

14 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 279-280.

15 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 280.

faretinde orucun peş peşe tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Serahsî'ye göre İbn Mesud kıraatinde geçen "peş peşe" ifadesi Kur'ân olarak değil, İbn Mesud'un Hz. Peygamber'den işiterek öğrendiği bir haber mesabesinde değerlendirilmektedir. Çünkü İbn Mesud'un Hz. Peygamber'den işitmeksizin bu ziyadeyi okuması mümkün görünmemektedir. İbn Mesud'a dayalı haberler ise uygulamaya dayanak teşkil etmeleri açısından makbuldür.¹⁶ Serahsî'nin bu değerlendirmesi Hanefilerin İbn Mesud'a dayalı, tevatür şartı taşımayan ve mushafta yer almayan, okuma biçimlerini hüküm istinbatında kullanmak için geliştirdikleri temel argümanı yansıtmaktadır. Bu argümanla, İbn Mesud'un Kûfe çevresinde - en azından Ebu Hanife dönemine kadar - yaygın olan kıraatleri, Kur'ân çerçevesine girmese de rivayet olarak fıkha kaynaklık edebilmektedir. Nitekim Hanefiler İbn Mesud kıraatinde yer alan ziyadeleri çeşitli hükümleri temellendirmek için kullanmışlardır.¹⁷ Konunun Hanefi usulü açısından dikkat edilmesi gereken bir yönü daha bulunmaktadır. Tevatür şartı taşımayan kıraatler haber olarak değerlendirilse bile ayetleri bu kıraatlerde yer alan ziyadeler ışığında anlamak, ister istemez "nass üzerine ziyade" işlemine yol açacaktır.¹⁸ "Nass üzerine ziyade" ise Hanefilere göre nesh kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁹ Bu durumda ilgili rivayetin mütevatir veya en azından meşhur olması gerekmektedir.²⁰ İbn Mesud kıraatine dayalı ziyadeler tevatür şartı taşımadıkları için Kur'ân kapsamında kabul edilmemektedir. Haber mesabesinde değerlendirilerek hükme mesnet teşkil edebilmeleri için asgari "meşhur" kategorisinde olmaları gerekmektedir. Serahsî bu probleme *el-Mebsût*'ta temas etmiş ve İbn Mesud kıraatinin "meşhur" olduğunun altını çizmiştir. Yaptığı açıklamaya nazaran İbn Mesud kıraati Ebu Hanife dönemine kadar "meşhur" niteliğini taşımaktaydı. Hatta Kûfe'nin önemli simalarından Süleyman el-A'meş (ö.148/665), bir hatim İbn Mesud kıraatine göre, bir hatim de Hz. Osman mushafına göre okurdu. Netice itibarıyla Hanefiler, meşhur bir rivayete dayanarak ayet üzerine ziyade yapmışlardır. Bunun yanında Übey b. Ka'b kıraatinde yer alan, ancak meşhur niteliğinde olmayan ziyade üzerine hüküm bina etmemişler ve Ramazan orucunun kazasının peş peşe olmasını şart koşmamış-

16 es-Serahsî, *Usûl*, c. I, s. 281.

17 Bu konudaki örnekler için bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. III, s. 75; c. V, s. 223; c. VII, s. 20; c. IX, s. 167.

18 Bu hususta bk. Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, İstanbul 1310, c. I, s. 35

19 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 82.

20 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 67.

lardır.²¹ Dolayısıyla İbn Mesud'un meşhur kıraatine dayanarak ayetleri buradaki ziyadeler ışığında değerlendirmek, Hanefilerin metodolojisi açısından bir problem teşkil etmemektedir. Serahsî'nin İbn Mesud kıraatinde yer alan ziyadelere hüküm bina edilmesini başka bir usul konusuyla daha irtibatlandırıldığını görüyoruz. Bu izaha göre İbn Mesud kıraatinde yer alan (متتابعات) ziyadesi, Hanefilerin neshin kısımları arasında yer verdikleri "metni mensûh ama hükmü bâkî ayetler" kategorisinin örneğini teşkil etmektedir. Serahsî'nin buradaki açıklamasına göre İbn Mesud bu ziyadeyi Kur'ân olarak öğrenmiş ve ezberlemiş, ancak ilgili ibarenin tilaveti Hz. Peygamber'in sağlığında nesh edilmiş ve bu ziyade İbn Mesud haricindekilerin hafızasından silinmiştir. İbn Mesud'un hafızasında mahfuz kalması ise, onun nakli sayesinde bu ibareye dayalı hükmün geçerliliğini sürdürmesine yöneliktir. Dolayısıyla (متتابعات) ziyadesinin tilaveti nesh edilmiş olmakla birlikte, hükmü yürürlüklüğünü sürdürmüştür. Serahsî'nin, seleflerini takip ettiği bu izah tarzı da²² Hanefilerin Kûfe geleneğinin bir mirası olarak algıladıkları İbn Mesud kıraatini referans alma konusundaki gayretlerini yansıtmaktadır. Ancak aynı mesele hakkındaki farklı iki izah tarzının birbiriyle ne derece uyduğu bahs-i diğerdir.

Serahsî'nin Kur'ân'la ilgili başlık altında ele aldığı diğer bir mesele de îcâz ile lafız ve mana bütünlüğü arasındaki ilişkiden hareketle gündeme getirdiği ibadetin dili, başka bir deyişle namazda Kur'ân'ın çevirisinin okunması meselesidir.

Serahsî'nin İbadet Dili Anlayışı

Serahsî ibadetin dili ile ilgili tartışmalara *el-Mebsût*'ta, keza yine hapis sürecinde kaleme aldığı ifade edilen²³ *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*'de²⁴ ve *el-Mebsût*'tan sonra kaleme aldığı *Usûl*'ünde yer vermiştir. Hanefi geleneğinde meselenin kökenleri Ebû Hanîfe ve öğrencileri Ebu Yusuf (ö.182/798) ile Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'ye (ö.189/805) kadar uzanmaktadır. Şeybânî'nin *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr* adlı eserlerinde geçtiği üzere Ebu Hanîfe, Arapçayı telaffuz edebildiği

21 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. III, s. 75.

22 es-Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 81. Karşılaştırma için bk. ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 232.

23 Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *DÎA*, c. XXXVI, s. 546.

24 Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, no 565, vr. 21b-22a. Serahsî'nin bu eserine ulaşabilmem hususunda nazik yardımlarını esirgemeyen Sayın A. Hamdi Furat'a teşekkürlerimi sunuyorum.

halde iftitah tekbirini Farsça alan, namazda Farsça okuyan, hayvan keserken Allah'ın adını Farsça anan bir kişinin uygulamasının geçerli olduğu kanaatinde. İki öğrencisi ise ancak Arapçayı telaffuz edemeyen bir kişinin söz konusu uygulamalarını geçerli görmüşlerdir.²⁵ İbadet dili kapsamında yukarıdaki hususlara ilave olarak telbiye, teşehhüd, ezan ve hutbenin dili de tartışılmakla birlikte, Serahsî'nin belirttiği gibi konunun mihverini namazda ayetlerin çevirisinin okunması meselesi oluşturmaktadır.²⁶

Serahsî namazda ayetlerin çevirisinin okunması konusunda üç farklı içtihat bahseder. Ebu Hanîfe'ye göre bu uygulama caiz ancak mekruhtur. İmâmeyn'e (Ebu Yusuf ve eş-Şeybânî) göre kişi Arapçayı telaffuz edebiliyorsa çeviri okuması caiz değil, telaffuz edemiyorsa caizdir. Şâfiî'ye (ö.204/820) göre ise hiçbir durumda çevirinin okunması caiz değildir. Şâfiî'nin görüşü yalın bir gerekçeye dayanmaktadır. Buna göre namazda Kur'ân okunması emredilmektedir. Kur'ân'ın Arapça olduğu da bizzat ayetlerde ifade edilmektedir (Zuhruf, 43/3). Farsça çeviri ise Kur'ân olmayıp insanların sözü olduğu için namazda okunması geçerli olmaz hatta namazı bozar. Ancak Arapçayı telaffuz edemeyen kişi ümmî statüsündedir ve kıraatsiz olarak namaz kılmalıdır.²⁷

Serahsî imameynin görüşünü temellendirirken îcâz kavramına atf yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre, Kur'ân îcâz özelliğine sahiptir. İcâz ise hem lafızda hem de manada gerçekleşmektedir. Bu yüzden Arapçayı telaffuz edebilenin, lafız ve mananın her ikisini de okuyarak kıraati yerine getirmesi gerekir. Arapçayı telaffuz edemediği için lafzı okuyamayan ise manayı okuyarak kıraati yerine getirir. Bu durum da rükû ve secdeye gücü yetmeyenin îmâ ile namaz kılması gibidir.²⁸ Serahsî imameynin görüşünü temellendirmek için kullandığı argümanda, daha sonra kaleme aldığı *Usûl*'ünde biraz değişiklik yapmıştır. Buradaki izaha göre Ebu Yusuf ve Şeybânî, mananın müstakil olarak îcâz özelliğine sahip olduğunu inkâr etmemektedirler. Bu nedenle Arapçayı telaffuz edemeyenin çeviriyi okumasını caiz görmektedirler. Zira mûciz olan kelamı

25 Bk. eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990, c. I, s. 39; a. mlf., *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986, s. 94. *el-Câmiu's-sağîr*'in şerhlerinde yer alan metinde, matbu nüshadan farklı olarak, hayvan keserken Allah'ın adının anılması meselesinde iki öğrencisinin de Ebu Hanife gibi düşündükleri, acziyet şartı armaksızın her dilde tesmiyeyi geçerli saydıkları kaydedilmektedir. Bk. es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, vr. 21b; Sadrüşşehid İbn Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 2006, s. 157.

26 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

27 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

28 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, vr. 21b.

hiçbir şekilde okuyamayandan kıraat yükümlülüğü tamamen düşmektedir. Çeviriyi okuyabilen ise namazı bununla kılmaktadır. Arapçayı telaffuz edebilenin namazda çeviriyi okumasını caiz görmemeleri, mananın îcâz özelliği taşımadığından kaynaklanmamaktadır. Bunun gerekçesi namazda kıraat rüknünü ifa ederken, gücü yetenlerin Hz. Peygamber'e ve selefe uymalarının farz olmasıdır. Bu husus da Arapça metnin okunmasıyla yerine gelir.²⁹ Görüldüğü üzere Serahsî buradaki yorumlarıyla Ebu Hanîfe ve iki öğrencisini mananın müstakil olarak îcâz özelliği taşıdığı noktasında uzlaştırmaktadır. Bu aşamada izah edilmesi gereken bir meseleyle daha karşı karşıya gelmekteyiz. Arapçayı telaffuz edebilenin namazda ayetlerin çevirisini okuması imameyne göre geçersiz, Ebu Hanife'ye göre ise mekruh fakat geçerlidir. Serahsî'ye göre bu ihtilafın gerekçesi şudur: İmameyn, Arapça metni okuyabilenin bu konudaki sünnete uymasının farz olduğunu savunmaktadır. Ebu Hanife ise ilgili sünnete riayet edilmemesini mekruh görmekle beraber, çevirinin okunmasını kıraat için yeterli saymaktadır.

Serahsî'nin, Ebu Hanife'nin görüşünün temellendirilmesi üzerinde ayrıntıyla durduğu görülmektedir. O öncelikle, Ebu Hanife'nin Selmân el-Fârisî'nin bir uygulamasını delil getirdiğini ileri sürmüştür. Rivayete nazaran İranlılar Selmân'dan kendilerine Fatiha suresinin Farsça çevirisini yazmasını istemişler ve bu çeviriyi dilleri Arapçaya yatıncaya kadar namazda okumuşlardır.³⁰ Daha sonraki kaynaklarda aynı rivayetin, *el-Mebsût'* a atfen, besmelenin Farsça çevirisi verilerek ve Selmân'ın bu hususta Hz. Peygamber'in onayını aldığı ziyadesiyle geçtiğini görüyoruz.³¹ Ancak Hz. Peygamber döneminde İran bölgesinde yaygın bir İslâmlaşmanın meydana gelmemesi bu ilave bilginin ihtiyatla karşılanmasını gerektirmektedir. Serahsî bu haberin isnadı ya da menşei konusunda bir bilgi vermemektedir. Hanefileri bu konuda eleştiren muhalif mezhep fıkıhçıları da Selmân rivayetine atıf yapmakla beraber, rivayetin içeriğini tevil etmişler ancak sıhhati hakkında bir değerlendirmeye yapmamışlardır.³² Hanefi fıkıhçı-

29 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 281-282.

30 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

31 Bk. Hasen eş-Şurunbülâlî, *en-Nefhatü'l-kudsiyye fi ahkâmi kıraati'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye*, Mısır 1355, s. 15; Abdülhayy el-Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, Karaçi 1417, c.I, s. 312 (*el-Hidâye* ile birlikte).

32 Örnek olarak Nevevî, Selmân rivayetine atıf yapmış ancak Selmân'ın Fatiha'nın tercümesini değil tefsirini yazdığını ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra bu çevirinin namazda okunmasıyla ilgili kısım da Nevevî'nin atfında yer almamaktadır. Bk. Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû*, Cidde, ts., c. III, s. 341-342.

ların rivayetlerin kabulü konusunda ehl-i hadisten farklı bir metodolojiye sahip oldukları malumdur.³³ Özellikle “irsâl” meselesinde bu hususu görmek mümkündür.³⁴ Serahsî’nin bu rivayete yer vermesinin, Selmân rivayetinin Hanefî geleneği içerisinde kabule şayan bir yolla intikal etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bunun yanında muhteva açısından dikkat edilmesi gereken nokta rivayetin son kısmında yer alan “...bu çeviriyi dilleri Arapçaya yatıncaya kadar namazda okumuşlardır” kısmıdır. Serahsî bunu Ebu Hânîfe’nin delilleri arasında gösterse de ilgili rivayet, imameynin yaklaşımına mesnet teşkil etmektedir.

Serahsî’nin Ebu Hanife’nin görüşünü temellendirirken kullandığı etkili argüman, mana-îcâz ilişkisi üzerine kurulmuştur: Namazda okunması emredilen muciz olan kelamdır. Serahsî’nin yorumuna göre Ebu Hanife’nin yaklaşımı açısından icâz, manada tam anlamıyla gerçekleşmektedir. Çünkü Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir. Kur’ân bütün insanlar için hüccettir. Enam Suresi’nin 19. ayetinde Hz. Peygamber’e “Bu Kur’ân bana, sizi ve onun ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyolundu!” (Enâm, 6/19) demesi talim edilmiştir. Malumdur ki Kur’ân her topluluğa ancak kendi dili ile ulaşabilir. Üstelik Arap olmayan birinin Arapça olarak Kur’ân’ın bir benzerini getirememesi ile icâz özelliği ortaya çıkmaz. Zira Arap olmayan biri İmriü’l-Kays gibi Arap şairlerinin şiirlerinin benzerlerini de Arapça olarak ortaya koyamaz. İcâz özelliği, Arap olmayan bir kişinin kendi dilinde Kur’ân’ın benzerini ortaya koyamaması ile açığa çıkar. Bu da icâzın manada tam olarak gerçekleştiğinin en açık delilidir. İcâz manada gerçekleştiğine göre, muciz olan kelamın Farsça okunmasıyla da kiraat yükümlülüğü yerine gelir.³⁵

Serahsî icâzın manada ortaya çıktığını temellendirmek için Kur’ân’ın Allah’ın “kelâmı” olmasına vurgu yapar. Allah’ın kelâmı “muhtes” ya da “mahlûk” değildir. Arapça olsun Farsça olsun dillerin tamamı muhtestir. Bu açıdan nazım olmaksızın icâzın gerçekleşmeyeceğini söyleyen kimse Allah’ın

33 Bu konuda Cessâs’ın şu tespitleri dikkat çekicidir: “Fıkıhçıların haberin kabulündeki metotları ashab-ı hadis metotlarından farklıdır. Fakihlerden, herhangi bir haberin kabulü ya da reddi hususunda ashab-ı hadise danışan ya da onların usulüne itibar eden birini bilmiyoruz... Bize göre ahad haberlerin mürseli ve mevsulü arasında fark yoktur. Bir haber irsal cihetiyle ittifakla sabit olmuşsa bağlayıcı kabul edilir ve uygulanması zorunlu olur.” Bk. el-Cessâs, *Şerhu muhtasari’t-Tahâvî*, c. IV, ss. 244-245.

34 Bk. es-Serahsî, *Usûl*, c. I, ss. 359-363.

35 Bu argümanlar için bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu’l-Câmi’-s-sağîr*, vr. 21b; a. mlf., *Usûl*, c. I, s. 282.

mûciz olan kelâmının muhdes olduğunu söylemek durumunda kalır ki bunun söylenmesi caiz değildir. Şuarâ Suresi'nin 196. ayetinde "O (Kur'ân) öncekilerin kitaplarında da vardır" (Şuarâ, 26/196) * denildikten sonra Kur'ân'ın belli bir dile has olduğu nasıl söylenebilir? Zira öncekilerin kitapları, kuşkusuz kendi dillerindeydi!³⁶ Bütün bu argümanların mantıki sonucunu da Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*'deki şu ifadeleriyle tasrih etmektedir: "Allah'ın kelâmının Arap diline has olduğu iddia edilemez. Çünkü Allah'ın kelâmı muhdes ya da mahluk değildir. Dillerin tamamı ise muhdestir."³⁷ Sonuç olarak namazın rüknü Kur'ân okunmasıdır. Kişi hangi dilde okursa okusun kıraat yükümlülüğü yerine gelmiş olur.³⁸ Serahsî ulaştığı sonucun bir uzantısı olarak, Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'ân'a uygun olan bölümlerinin okunması halinde Ebu Hanife'ye göre namazın geçerli sayılması gerektiği kanaatine varmıştır. Zira Ebu Hanife'ye göre Farsça ve diğer dillerde kıraat geçerli olduğuna göre, bu uygulama da Süryanca ya da İbranca Kur'ân kıraati şeklinde değerlendirilebilir. Bu gerekçeyle namaz caiz olur.³⁹

Görüldüğü üzere Serahsî manayı öne çıkararak Ebu Hanife'nin yaklaşımını temellendirmiş ve bu arada "Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması" gibi etkili bir argümanı muhaliflerini sindirmek için kullanmıştır.⁴⁰ Böylece Serahsî,

* Bu ayeti bazı Hanefiler, başka bir dile çevrilmesinin Kur'ân'ı Kur'ân olmaktan çıkarmayacağı konusunda delil olarak kullanmışlardır. İstidlalin mantığı şudur: Ayette Kur'ân'ın muhtevasının önceki kitaplarda da bulunduğu zikredilmiştir. Önceki kitaplar da Arapça olmadığına göre farklı bir dile çevrilmesi, Kur'ân'ı Kur'ân olmaktan çıkarmaz. Bk. el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., c. III, s. 348. Ancak ayetten Kur'ân'ın zikrinin, bilahare gönderileceğine dair bilgilerin ya da muhtevanın bazı kısımlarının önceki kitaplarda geçtiği anlaşılabilirse de Kur'ân'ın tamamının önceki kitaplarda yer aldığı, diğer bir deyişle önceki kitapların Kur'ân'ın farklı dillerdeki versiyonları olduğu sonucunu çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bu hususta bk. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2007, c. X, s. 338.

36 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b; a. mlf., *Ulsûl*, c. I, s. 282.

37 es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b.

38 Bk. es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b.

39 es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 234.

40 Serahsî'nin ilgili argümanının Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup kelimacılar tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimacılar "انا جعلناه قرآنا عربيا" (Zuhruf, 43/3) ibaresini, "Arapça olarak nitelediğimiz ve Arap diliyle açıkladığımız Kur'ân" şeklinde yorumlamışlardır. Bunun yanında Kur'ân'ın Arapça ya da Acemce olduğunun söylenemeyeceğini, çünkü bu dillerin mahluk ve muhdes olduğunu, Kur'ân'ın ise mahluk olmayıp aksine kadîm olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla "kadîm" olanın, "hâdis" olan bir vasıfla nitelenmesi caiz değildir. Bu konuda söylenebilecek olan şudur: Nasıl diğer semavî kitaplar her kavmin ve peygamberin diliyle inmişse, Kur'ân da Arap dili üzere inmiştir. Örnek olarak bk. Ebu'l-Muîn

Kur'ân'ın herhangi bir dile ihtisası olmadığını ileri sürerek –Başta Şâfiî olmak üzere-⁴¹ muhalif kanadın “Kur'ân Arapçadır. Çeviri ise Kur'ân değildir. Dolayısıyla namazda okunamaz.” argümanını cevaplamış olmaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan husus, literatürde Allah'ın sıfatı olarak nitelenen “kelâm”la (kelâm-ı nefsi), bu kelâmın lafız ve kalıplara dökülmüş biçimi (kelâm-ı lafzî) arasında yapılan ayırımın göz önüne alınmamasıdır. “Kur'ân mahlûk değildir” ifadesi ile Allah'ın sıfatı olarak nitelenen kelâmın kastedildiği,⁴² dillerde telaffuz edilip okunan ibarelerin “mahlûk” olduğu⁴³ bizzat Hanefî fakihler tarafından ifade edilmektedir. Şerî hükümlerde delil olan kadîm mana değil, bu mananın lafza bürünmüş biçimidir.⁴⁴ Namazdaki kıraat yükümlülüğü de şerî bir hükümdür. Dolayısıyla Serahsî'nin kurguladığı argüman, konuyla ilgisi açısından, birtakım sorunları barındırmaktadır.

Serahsî'nin argümanları netice itibarıyla, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'den itibaren bize intikal eden Arapça metninin de Allah'ın kelamının mümkün olan ifade kalıplarından herhangi birisi olarak algılanışı sonucunu doğurmaktadır. Ancak bu algının, İslâm toplumunda hâkim olan Kur'ân telakkisi açısından, kabul görme ihtimalinin düşük olması Serahsî'yi hem bu algıyı hem de Ebu Hanife'nin görüşünü sınırlandırıcı bazı hamleler yapmaya sevk etmiş gözükmektedir. Müellifimiz öncelikle Ebu Hanife'ye göre çevirinin okunmasıyla kı-

en-Nesefî (ö.508/1114), *Kitâbü Bahri'l-kelâm*, Mısır 1911, ss. 35-36. Ayrıca bk. a. mlf., *Tabsiratü'l-edille*, haz. H. Atay, Ankara 2004, c. I, s. 372, s. 391. Ancak bu yaklaşım ilgili eserlerin çevirilerine yansıtılmamıştır. Nitekim Nesefî'nin *Bahri'l-kelâm* adlı eserinin Türkçe çevirilerinde “Zira Kur'an ne Acemce ne de Arapçadır” anlamına gelen *لان القرآن ليس بعجمي ولا بعربي* cümlesi doğru olarak aktarılmamış, bu ibare “Çünkü Kur'ân Acem lügatıyla değildir” (*Bahri'l-Kelâm*, çev. İ. H. Uca-M. Akdedeoglulları, Can Kitabevi, Konya, ts., s. 39) ve “Çünkü Kur'ân Arapçanın dışında bir dil ile indirilmemiştir” (*Bahri'l-Kelâm / Maturidiyye Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s. 55) şeklinde çevrilmiştir. Metnin aslında yer alan, Kur'ân'ın Arapçaya da ihtisası olmadığını gösteren *لان بعربي* kelimesi ve ilgili cümleyi takip eden yaklaşık üç satırlık kısım tercüme edilmemiştir. Böylece mütercimler, muhtemelen birtakım indî mülahazalarla, Hanefîlerin Kur'ân'ın belirli bir dile ihtisası olmadığına yönelik geliştirdikleri argümanı tamamen boş çıkarmışlardır.

41 Krş. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37.

Şâfiî'nin Kur'ân'ın Arapça olduğuna, Arapçanın üstünlüğüne ve Müslümanların Arapça öğrenmesinin gerekliliğine yaptığı şiddetli vurgu göz önüne alındığında Serahsî'nin kurguladığı argüman daha da anlamlı olmaktadır. Krş. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut ts., s. 40, 42, ss. 45-50.

42 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 1986, c. I, s. 113.

43 İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâve'l-Bezzâziyye*, Beyrut 1986, c. III, s. 338 (*el-Fetâve'l-Hindiyeye* ile birlikte); İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr*, Beyrut 2001, s. 15.

44 Bk. et-Taftetzânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1308, s. 94.

raat yükümlülüğü yerine gelmekle birlikte bu uygulamanın mekruh olduğunu belirtir. Dolayısıyla kıraatin ikmâli için Hz. Peygamber'in dili olan Arapçaya itibar etmek gereklidir. Bu açıdan Arapça metni okuyabilen bir kişinin çeviriyi okuyarak namaz kılması mekruhtur.⁴⁵ Kerâhat kaydının çevirinin okunmasına verilen izni tatbikat açısından önemli ölçüde sınırladığını söyleyebiliriz. Zira hiçbir sağduyu sahibi müslümanın namaz gibi mühim bir ibadetin ifasında mekruh olan bir uygulamayı tercih etmesi, beklenemez.⁴⁶ Serahsî'nin ikinci ve daha önemli hamlesi, çevirinin okunmasını "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartına bağlamasıdır. Bunun tamamlayıcısı olarak da "tefsir" ya da "tevil" gibi kesinlik içermeyen ifadelerin namazda okunamayacağını tasrih etmiştir.⁴⁷ Gerek çevirinin imkân ve sınırlılıklarını gerekse din dilinin ve ilahi metinlerin özelliklerini dikkate aldığımızda "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartının bu konudaki cevâza gölge düşürecek nitelikte olduğu söylenebilir. Bu şartın Ebu Hanife'nin görüşünün uygulanmasını önemli ölçüde sınırlandırdığına, hatta bu içtihadın farazi bir mesele olarak algılanmasına yol açtığına birçok müellif işaret etmiştir.⁴⁸ Öte yandan "Allah'ın kelâmının Arap diline has olamayacağını" savunan Serahsî'nin, çevirinin namazda okunabilmesini "Arapça metni tam olarak karşılayabilme" şartına bağlaması, ilk bakışta sınırlandırıcı stratejinin bir yansıması olarak gözükmekle birlikte, daha derin bir gerekliliğin ifadesidir. Zira Allah'ın "muhtes ve mahluk olmayan kelamı" bize ancak Hz. Peygamber'den duyulan Arapça kalıplar aracılığıyla intikal etmiştir. Bu kalıplar olmaksızın Allah'ın kelâmına ulaşma imkânımız yoktur. Dolayısıyla diğer dillere yapılan çevirilerin muteberliği, elimizdeki tek orijinal versiyon olan Arapça metne sadakati ile doğru orantılıdır. Bu açıdan Serahsî'nin argümanları Arapça metnin de Allah'ın kelâmının mümkün olan ifade biçimlerinden biri olarak algılanması sonucuna ulaşsa da, pratikte diğer dillerdeki çevirilerin Arapça metinle eş değer kabul edilebilmesi mümkün görünmemektedir. Bu zorunluluktan dolayı Serahsî, çevirinin namazda okunabilmesi için Arapça metni tam olarak yansıtmayı, ön koşul olarak ileri sürmek

45 es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 21b. Ayrıca bk. a. mlf., *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Usûl*, c. I, s. 282.

46 Nitekim Hanefi fakihler, kerâhatle kılınan namazın iade edilmesi gerektiğini vurgulamışlar. Kerahatin tahrimi ya da tenzihî oluşuna göre iadenin vacip ya da müstehab olması üzerinde durmuşlardır. Bk. el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire 1965, c. I, ss. 64-65; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1986, c. I, s. 364; İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, Beyrut 1987, c. I, ss. 486-487.

47 Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. I, s. 37; a. mlf., *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, vr. 22a.

48 Bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1998, c. V, s. 476; en-Neseî, *Tefsiru'n-Neseî*, Beyrut, ts., c. IV, s. 131; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, ss. 466-467.

durumunda kalmıştır.

Dikkat çektiğimiz sınırlandırıcı hamlelerin yanında Serahsî, namazda çevirinin okunmasıyla ilgili olarak Hanefi fakihlerin tutumlarıyla alakalı bazı değerlendirmelere de yer vermektedir. Bu meyanda Ebu Saîd el-Berdeî'nin (ö.317/929) namazda çevirinin okunabilmesinin yalnızca Farsça'ya mahsus olduğu kanaatini reddetmiş, anlamı tam olarak karşılamak şartıyla söz konusu hükmün her dil için geçerli olduğunu vurgulamıştır. Serahsî'nin satırları arasında söz konusu içtihadın topluma yansımış biçimiyle ilgili bazı izler görmek de mümkündür. Farsça çeviri okumayı itiyat haline getiren ve Kur'ân'ın tamamının Farsça çevirisini ihtiva eden bir Mushaf yazmak isteyenlere engel olunması gerektiğini ileri süren Serahsî, bu hususta hocası Halvânî (ö.448/1050) aracılığıyla Buhara fakihlerinden ve hocasının ilim silsilesinde yer alan üstatlardan Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl'ın (ö.381/991) bir fetvasına atıfta bulunmaktadır. İbn el-Fadl, Ebu Hanife'nin görüşüne göre Kur'ân'ın Farsça çevirisini yazmak için kendisinden fetva istendiğinde "Bir ya da iki ayetin çevirisi yazılabilir. Ancak Kur'ân'ın tamamının Farsça çevirisini yazmak isteyenlere etkili biçimde engel olunur." cevabını vermiş ve böyle bir talebin arkasında ya ideolojik kasıt ya da akli denge problemi olacağını iddia etmiştir.⁴⁹ İbn el-Fadl'ın bu tavrında Araplara ve Arapçaya karşı üstünlük iddiasında bulunan "Şuûbiyye"nin, Ebu Hanife'nin içtihadından yararlanarak Farsçayı din dili konusunda da öne çıkarma teşebbüslerine karşı gösterilen tepkinin izlerini görmek mümkündür.⁵⁰ Bu meyanda bazı Orta Asya kökenli fakihlerin çevirinin aslın yerine geçmesi endişesiyle yalnızca çeviriyi içeren Mushaf yazılmasına sıcak bakmadıklarını, ancak kimi fakihlerin orijinal metin ve çeviriyi birlikte ihtiva eden Mushafların yazılmasında bir sakınca görmediklerini söyleyebiliriz.⁵¹ Konumuzla ilgili olarak sosyal çevrenin etkisini ortaya koymasından dolayı Ebu Cafer el-Hinduvânî'nin değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. Aslen Belh'li olup Buhâra'da vefat eden Ebu Cafer (ö. 362/973),⁵² metnin yanında tercüme de ihtiva eden Mushafların yazılması konusunda şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bizim bölgemizde bunun yapılmasında bir sakınca yoktur. Ama

49 Bk. es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmii's-sağîr*, vr. 22a.

50 Konuyla ilgili detaylar için bk. Kaşif Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c. 1, sayı: 3, ss. 185-186.

51 Bk. el-Merğînânî, *Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd*, Karaçi 2004, c. I, ss. 477-478; Burhanüddîn İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîttü'l-burhânî*, Beyrut 2003, c. I, s. 351; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, ss. 248-249; eş-Şurunbülâlî, *en-Nefhatü'l-kudsiyye*, s. 11, 12, 23.

52 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, s. 34.

onların (Arapların) diyarında yapılması mekruh olur. Zira Kur'ân onların diliyle nazil olmuştur.”⁵³

Ebu Hanife'nin namazda çevirinin okunmasına cevaz veren görüşü üzerinde ayrıntıyla duran Serahsî'nin, incelediğimiz eserlerinde, Ebu Hanife'nin bu görüşünden rücu ederek talebelerinin kanaatini benimsediğine dair bir kayıt göremiyoruz.⁵⁴ Söz konusu rücu rivayeti daha sonraki âlimler tarafından gündeme getirilmiş ve bu husus öne çıkarılmıştır.⁵⁵ Satır aralarından rücu rivayetinin Ebu Hanife'nin yaklaşımını tatminkâr bir şekilde izah edememekten kaynaklanan sıkıntıyla öne çıkarıldığını tespit etmek mümkündür.⁵⁶ Serahsî ise Allah'ın kelamını “mana” ile özdeşleştirmek ve lafzı mananın ifade biçimi ve kalıbı olarak değerlendirmek suretiyle Ebu Hanife'nin görüşünü teorik bir zemine oturtmuştur. Bu yaklaşımın uygulamada yol açacağı problemleri de “kerâhat” ve “Arapça metne tam uygunluk” yaklaşımıyla sınırlandırdığı için sonraki fukahânın sıkıca sarıldığı rücu rivayetine ihtiyaç duymamış görünmektedir.⁵⁷ İlgili tavrıyla da kendisini, gerek rücu rivayetini öne çıkaran Merğînânî

53 Âlim İbn Alâ, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, Beyrut 2005, c. I, s. 284.

54 Kimi yazarlarca Serahsî'nin, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr* de rücu rivayetine yer verdiği kaydediliyor- sa da biz incelediğimiz –şu anki verilerimize göre- eserin bilinen tek nüshasında böyle bir bilgiye rastlamadık. Karşılaştırma için bk. Burhânüddîn İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, c. I, s. 350; Âlim İbn Alâ, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, c. I, s. 283.

55 Bk. Sadrüşşehîd İbn Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, s. 157; el-Merğînânî, *el-Hidâye*, c. I, s. 47; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, c. I, s. 248; Şeyhzâde Abdurrahman İbn Süleyman, *Mecmeu'l-enhur*, İstanbul 1319, c. I, s. 77.

56 et-Taftezânî'nin aktardığı satırlar bu konuda fikir verebilecek niteliktedir: “En doğrusu, Nuh b. Ebî Meryem'in ondan rivayet ettiği üzere, Ebu Hanife'nin iki öğrencisinin görüşüne dönmüş olmasıdır. Çünkü Ebu Hanife'nin dediği, münzel olan vahyi “Arapça” olarak niteleyen Allah'ın kitabına açıkça aykırı düşmektedir. Sadrü'l-İslâm Ebu Yûsuf de, ‘Bu müşkil bir meseledir. Zira kimse Ebu Hanîf e'nin ne dediğini tam olarak anlayamamıştır. Kerhî bu hususta uzun bir telif yapmışsa da konuyu aydınlatıcı bir delil getirememiştir.’ demektedir.” bk. et-Taftezânî, *et-Telvîh*, İstanbul 1310, c. I, s. 58. Bununla birlikte sonraki dönemlerde dahi rücu rivayetine kuşkuyla yaklaşan müellifler olmuştur. Bk. Yahya er-Ruhâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr li İbn Melek*, Dersaadet 1315, s. 47.

57 Nitekim Serahsî'den önce bu konuya temas eden Şeybânî, Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinde “Arapça metne tam uygunluk” ve “kerahat” kayıtlarına rastlayamıyoruz. Mevcut bilgilerimiz çerçevesinde bu sınırlandırıcı kayıtların Serahsî ile başladığını –şimdilik- varsayabiliriz. Konuyla ilgili olarak Serahsî öncesi nakiller için bk. eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, c. I, s. 39; a. mlf., *el-Câmiu's-sağîr*, s. 94; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, c. III, s. 348; a. mlf., *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, Beyrut 1996, c. I, s. 260; Debûsî, “el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû”, (Salim Özer, *Debbusi'nin el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri 1997, yayımlanmamış doktora tezi içinde), s. 98, ss. 116-117.

(ö.593/1197) ve takipçilerinden gerekse hiçbir rezerv koymadan Ebu Hanife'nin görüşünü ateşli bir şekilde müdafaa eden Kâsânî'den⁵⁸ (ö.587/1191) daha farklı bir konuma yerleştirmiştir. Serahsî böylece, hem mezhebin önderinin tartışmalara yol açan içtihadını kurgusal olarak temellendirmiş hem de koyduğu sınırlayıcı kayıtlarla uygulamada diğer ekollerce de yadsınmayacak bir noktaya ulaşmıştır.

Sonuç

“Şemsü'l-eimme” (imamların güneşi) unvanıyla yâd edilen Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, Hanefi mezhebinin görüşlerinin gerek usûl gerekse furû sahasında sistemleştirilerek doktrin haline getirilmesine ciddi katkıları olan önemli bir fakihdir. Zekasını ve ilmi birikimini yoğunlaştırdığı meseleler arasında Mushaf-ı Osmânî'de yer almayan meşhur kıraatlerin kaynak değeri ve namazda ayetlerin çevirisinin okunabilmesi hususu da yer almaktadır. Her iki meselenin kökeninde Hânefilere intikal eden Kûfe mirasına dayalı birikimi ve Kûfe'de dini ilimlerin müessisi olan büyük sahâbî Abdullah b. Mesûd'u görmek mümkündür. Serahsî Hanefilerin, özellikle de Ebu Hanife'nin, ilgili iki konudaki yaklaşımlarını fıkıhın imkânları çerçevesinde savunmuş ve temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle çeviri ile ibadet meselesinde getirdiği “kerâhat” ve “orijinal metne uygunluk” kayıtlarıyla da mezhebin görüşünü uygulama açısından önemli ölçüde sınırlayarak, hâkim Kur'ân telakkîsiyle ve diğer ekollerin bakış açılarıyla telifi mümkün bir sonuca ulaşmıştır. Bu özelliği Serahsî'nin ilmi yetkinliği yanında, iftâ siyaseti açısından da oldukça basiretli davranabilen bir âlim olduğunu göstermektedir. Netice itibarıyla ele aldığımız konulardaki yaklaşımlarının da gösterdiği gibi Serahsî, yolu fıkıhtan geçen herkese asırlar ötesinden hocalık etmeyi sürdürmektedir

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Dersaadet 1308.
 Abdülhayy el-Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, Karaçi 1417.
 Ahmed Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fi telîfi'l-Kur'ân*, Dersaadet 1303.
 Ahmet Hamdi Furat, *Hanefi Mezhebinin İlk Oluşum Dönemi Kûfe Ekolü*, İstanbul 2009.
 Ahmet Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.
 Âlim İbn Alâ, *el-Fetâve't-Tatarhâniyye*, Beyrut 2005.
 Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire ts.

58 Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, c. I, ss. 112-113.

- Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.
- Burhanüddîn İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-burhânî*, Beyrut 2003.
- Celalüdin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Medine 1426.
- Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2007.
- Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, Beyrut, ts.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü Bahri'l-keâm*, Mısır 1911.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, haz.: H. Atay, Ankara 2004.
- ed-Debûsî, "el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû", (Salim Özer, *Debbusi'nin el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Kayseri 1997, yayımlanmamış doktora tezi içinde).
- ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut 2001.
- el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut ts.
- el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, Beyrut-Medine 2010.
- el-Merğînânî, *el-Hidâye*, Kahire 1965.
- el-Merğînânî, *Kitâbü't-tecnîs ve'l-mezîd*, Karaçi 2004.
- en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Beyrut, ts.
- es-Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.
- es-Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, no: 565.
- es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut, ts.
- eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut, ts.
- eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1986.
- eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, Kahire 2007.
- eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990.
- et-Taftézânî, *et-Telvîh*, İstanbul 1310.
- et-Taftézânî, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1308.
- ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1998.
- ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, Bulak 1313.
- Fahrü'l-İslâm Pezdevî, *Usûl*, Dersaadet 1308 (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte).
- Hasen eş-Şurunbülâlî, *en-Nefhatü'l-kuğsiyye fi ahkâmi kıraeti'l-Kur'ân ve kitâbetihî bi'l-Fârisiyye*, Mısır 1355.
- İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtâr*, Beyrut 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, Riyad 1421/2001.
- İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr*, Beyrut 2001.
- İbnü'l-Bezzâz el-Kerderî, *el-Fetâve'l-Bezzâziyye*, Beyrut 1986 (*el-Fetâve'l-Hindiyeye* ile birlikte).
- İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1986.
- İsmail Hakkî İzmirli, *Tarih-i Kur'ân (Kur'ân-ı Kerîm'in Tarihi)*, İstanbul 1956.
- Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, Beyrut 1986.
- Kaşîf Hamdî Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına Göre İbadetin Dili", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 1999, c. 1, sayı: 3, ss. 185-186.
- Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, İstanbul 1310.
- Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, c. XXXVI, s. 546.
- Sadrüşşehîd İbn Mâze el-Buhârî, *Şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, Beyrut 2006.
- Şeyhzâde Abdurrahman İbn Süleyman, *Mecmeu'l-ehur*, İstanbul 1319.
- Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmû*, Cidde, ts.
- Yahya er-Ruhâvî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr li İbn Melek*, Dersaadet 1315.

KUR'ÂN'IN KORUNMASINDA HÂFİZLİK MÜESSESESİ*

Yaşar KURT**

Özet

Kur'ân, nâzil olmaya başladığı andan itibaren, ilk muhatabı Hz. Peygamber ve onun gözetimindeki seçkin sahabe tarafından ezberlenerek koruma altına alınmıştır. Bu makale, Hz. Peygamber'den günümüze Kur'ân'ın muhafazası konusunda ona inananların Kur'ân'ı Kerim'i ezberleyerek gösterdikleri gayreti ve bu doğrultuda geliştirdikleri hâfızlık müessesesini konu edinmektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Hz. Peygamber, Kur'ân'ın muhafazası, hâfızlık müessesesi.

Abstract

The Institution of memorizing of the whole Quran in the process of protecting of the Quran

Since the beginning of the descending of the Qur'an, it was protected by the Prophet Muhammad himself and his Companions by memorizing. This article examines how the believers have showed great endeavour in the protecting of the Qur'an through memorizing of the whole Qur'an since the time of the Prophet Muhammad until our time and deals with the institution of being *hafiz* (memorizing the whole Qur'an by heart) in this direction.

Keywords: Qur'an, the Prophet Muhammad, Protecting of the Qur'an, the institution of memorizing of the whole Qur'an

Giriş

Kur'ân'ı Kerim, Hz. Peygamber'e Mekke'de 610 yılında inmeye başlamıştır. Okuma yazması olmayan ve o zamana kadar hiçbir kitap okumayan Hz. Peygamber, kendisine indirilen bu ilahî bilgiyi muhafaza etme konusunda büyük bir korku ve endişe yaşamıştır. Ondan hiçbir şeyi eksiltmemek veya ilave etmemek korkusuyla dilini oynatarak, gelen vahyi ezberlemek için son derece gayret göstermiştir. Bu endişesinin yersiz olduğunu ifade etmek ve elçisini

* Bu makale, 9-10 Mayıs 2009 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen "Kur'an'ın Mucizevi Korunması" başlıklı sempozyumunda sunduğum yayımlanmamış tebliğimden geliştirilmiştir (Yaşar Kurt).

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi

teselli etmek sadedinde, daha vahyin gelmesi tamamlanmadan aceleyle dilini oynatmaması istenmiştir. Dolayısıyla onun, Hz. Peygamber'in gönlünde ve dimağında muhafazası ve korunması Allah tarafından garanti altına alınmıştır.

Kur'ân'ın nazil olduğu dönemdeki Mekke, genel itibariyle okuma yazma bilmeyen, daha ziyade sözlü, şifahî kültürün hâkim olduğu bir toplumdur. Bu nedenle atalar kültürü dilden dile aktarılmakta, edebî sanatlardan olan şiir ise, toplum nezdinde özel bir yer tutmaktaydı. Hicaz bölgesinin Hint, Yunan ve onların karışımlarından oluşan fikrî ve felsefî akımlardan nispeten uzak olması da bu toplumun hafızasının duru ve keskin olmasına imkân sağlıyordu. O nedenle bazen bir mecliste, henüz duydukları iki üç sayfalık bir şiiri aynı yerde hiç yanlışsız okuyabilme kabiliyetini sergileyebiliyorlardı. Kur'ân, hafızalarını kullanma konusunda bu kadar üstün özellikleri olan insanlardan oluşan bir topluma inmiştir.

Kur'ân, bizzat indirildiği Hz. Peygamber tarafından ezberlenmiştir. Onun teşvik ve talimiyle sahabe, tabiin ve ondan sonraki nesillerce de hıfzedilip her dönemde sayısız insanın hafızasına nakşedilerek koruma altına alınmıştır. Nesilden nesile büyük bir iştiyakla devam eden bu gayret, zamanla kurumsallaşarak ilahi vahyin korunması, anlatılması ve yaşanmasında en önemli unsur olmuş ve olmaya da devam edecektir.

1. Hafız Kelimesi

Arapçada "korumak, ezberlemek, saklamak ve sırrı saklamak" manasındaki h-f-z kökünden türemiş bir isim olan hâfız, sözlükte; "Kur'ân ve hadisi ezberleyen, açık ve doğru yol" anlamına gelmektedir.¹ Toplumda kullanılan yaygın anlamı itibariyle "hâfız", Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona ezberleyen kimseler için kullanılmaktadır. Hâfız kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de farklı kalıplarda kırk iki ayette geçmektedir.² Allah'ın güzel isimlerinden biri olarak Kur'ân'ın üç yerinde "hâfız",³ üç yerinde de "hafız"⁴ kelimeleri Cenâb-ı Hakk'ın birer sıfatı durumunda kullanılmaktadır.

Tarihî seyri itibariyle bakıldığında Kur'ân'ı Kerîm'i ezberleyenlerle ilgili

1 Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh*, tahk.: Şihabüddin Ebû Amr, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1998, c. I, s. 224.

2 Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfhehras*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001, ss. 254-255.

3 Yûsuf, 12/64; Hicr, 15/9; Enbiyâ, 21/82.

4 Hûd, 11/57; Sebe, 34/51; Şûrâ, 42/6.

farklı kelimelerin kullanıldığını görmekteyiz. İlk dönemlerde Kur'an'ı Kerim'i kısmen veya tamamen ezberleyen kimseler için cem' kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz. İsimleri ve sayıları değişmekle birlikte "Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı cem' edenler"⁵ başlığı altında verilen bilgilerden bunların Kur'an'ın hafızları olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetlerde Hz. Osman'ın namazda Kur'an'ın tamamını ezbere okuduğunu ifade etmek üzere "hatm", "kıraat" ve "cem'" kelimelerinin kullanılması bunu teyit etmektedir.⁶ Aynı şekilde ilk dönemlerde Kur'an'ın ezberlenmesiyle ilgili "kurrâ" kelimesinin de kullanıldığı görülmektedir.⁷ Hz. Peygamber'in^(s) çeşitli kabilelere gönderdiği suffa ashabından olan hocalara da "kurrâ" adı verilmiştir. Kur'an öğretmek üzere gönderilen ve Bi'ri Ma'ûne'de (4/626) şehid edilen sahabeye de bu anlamda "kurrâ" denilmiştir.⁸ Bazı rivayetlerde Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberlememiş olsa bile ahkâmı konusunda geniş bilgi sahibi olanlara da "kurra" denildiğine yer verilmektedir.⁹ Daha sonraki dönemlerde, manasını anlamasa bile Kur'an'ı ezberleyen ve kıraat vecihlerinden bir veya birkaçını bilen kimselere de "kurrâ" denilmiştir.

Tâbiûn döneminden sonra ilmin zayıflaması ve insanların Kur'an ilimlerini bir bütün olarak öğrenmekten aciz kalmaları nedeniyle Kur'an ilimlerinin bölümlere ayrılması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bir gurup, manalarını anlama ve bunlar üzerinde düşünmeye yönelmeden Kur'an'ın dil özellikleri, harflerin mahreçleri, âyet, sure, hizb, nisf, rub' gibi şekli konulara yönelmişler ki, bunlara da "kurrâ" denilmiştir.¹⁰

Hâfız karşılığında, "hâmil" kelimesi de kullanılmıştır. Bir hadislerinde Hz. Peygamber^(s), ezberledikten sonra Kur'an'ı unutmayan hâmil-i Kur'an'a saygının dolaylı olarak Allah'a saygı demek olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Bazı hadis-

5 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, Dârü't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1315, Fadâilü'l-Kur'an 8; İbn Sâd, *Tabakât*, Daru Sadır, Beyrut 1968, c. II, s. 355; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, Kahire, ts. c. XVI, s. 208

6 İbn Sâd, *age*, c. III, s. 75.

7 Buhârî, *es-Sahîh*, Fadâilü'l-Kur'an 8.

8 Buhârî, *es-Sahîh*, Vitir 7; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh*, neşr.: Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955, Mesâcid 301.

9 Nebi Bozkurt, "Hâfız", DİA, c. XV, s. 74.

10 Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. III, s. 3.

11 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, tahk.: Muhammed Avvame, Dârü'l-Kable li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998, Edeb 20.

lerde bu kavram, Kur'ân'ı ezberleyen kimseler anlamında "hameletü'l-Kur'ân" şeklinde de geçmektedir.¹² Ayrıca Kur'ân'la meşgul olan kimseler hadiste, "ehlül-Allah, Allah'ın has kulları" ve "ehlü'l-Kur'ân"¹³ şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bir başka ifade, "sâhibü'l-Kur'ân" şeklindedir. Hadiste, sâhibü'l-Kur'ân'ın ahiretteki derecesinin, bildiği ayetler sayısına yüksek olacağı ifade edilmektedir. Hâfızlar için "hâdimü'l-Kur'ân" ifadelerine de yer verilmektedir.¹⁴

2. Hafızlığın Önemi

Kur'ân'ın okunması, ezberlenmesi ve yaşanması bizzat Kur'ân tarafından istenmektedir. Kur'ân'ın bu konuyu teşvik eden ve müjdeleyen ayetleri; Hz. Peygamber'in^(s) sözleri ve gayretleri, onun ezberlenmesi, öğrenilmesi ve öğretilmesi hususunda Müslümanlar için birer müjde olarak kabul edilmiştir. İslâm'da Kur'ân'ın anlaşılmasına öncelik verilmiştir. Bu doğrultuda Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın okuyanların anlaması için Kur'ân'ı kolaylaştırdığı,¹⁵ gönüllerin onunla kuvvet bulması için Kur'ân mesajının tane tane okunduğu,¹⁶ parçalara ayrıldığı¹⁷ ve insanların Kur'ân'ı ağır ağır okumaları gerektiği¹⁸ gibi konulara yer verilmektedir.

Kur'ân'a muhatap olan Hz. Peygamber'in^(s), aldığı vahyi eksiksiz olarak insanlara ulaştırmak (tebliğ),¹⁹ kendilerine indirilen bilgileri onlara açıklamak (tebyîn)²⁰ görevinin yanında okumak (tilavet)²¹ görevi de bulunmaktadır. Bu özellikleri nedeniyle Hz. Peygamber'in^(s), Cebrail^(s) vahyi tamamlamadan, vahyin baş tarafını unutmamak için Kur'ân'ı acele ederek okumaya çalıştığı;²² on-

12 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407H., Rûyâ 13; Fedâilü'l-Kur'ân 33; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983, c. XI, s. 125.

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., c. III, s. 128.

14 İbn Mace, Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., Edeb 52; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, Sevâbü'l-Kur'ân 18.

15 Kamer, 54/17, 22, 32, 40; Meryem, 19/97.

16 Furkan, 25/32.

17 İsrâ, 17/106.

18 Müzzemmil, 73/14.

19 Abdülbakî, *age*, b-l-ğ Md., ss.165-166.

20 *Aym eser*, b-y-n Md., ss. 174-175.

21 *Aym eser*, t-l-v Md., s. 190.

22 Tâhâ, 20/114.

dan bir şey eksik kalır veya olmayan şeyi ilave ederim diye sıkıntı çektiği ve bunun için dilini sürekli hareket ettirdiği ifade edilmektedir.²³ Allah, “*Sana (Kur'an'ı), okutacağız, unutmayacaksın*”²⁴ ifadeleriyle bir taraftan Hz. Peygamber'in^(s) bu endişesinin yersiz olduğunu ve bundan vazgeçmesi gerektiğini, bir taraftan da vahyin korunmasının güvence altına alındığını bildirmektedir. Vahiy geldiği zaman Hz. Peygamber'in^(s) yüzünün değiştiği, sıkıntı çektiği, unutmamak için dilini oynattığı, etrafındakilerin de bu değişikliklerden vahiy nazil olduğunu fark ettiklerine dair bilgiler hadis-i şeriflerde de yer almaktadır.²⁵

Bu konu bir başka ayette; “*Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz,*”²⁶ buyruğuyla daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Buna göre daha önceki kutsal kitapların mâruz kaldığı ve genellikle tahrif terimiyle ifade edilen eksilme, değişme, bozulma, kaybolma gibi haller Kur'an'ın başına gelmeyecek; Kur'an, Peygamber'e^(s) geldiği sekiyle âhirete kadar varlığını ve orijinalitesini koruyacaktır. Çünkü Kur'an'ı resulüne indiren Allah, onu koruyacağını da vaat etmiştir ve O'nun vaadi hakıdır, kesindir. Nitekim yazılı kültürün yaygın olmadığı bir ortamda gelmiş olmasına rağmen, Allah'tan geldiği ve yazıya geçirildiği şekliyle korunabilmiş tek kutsal metin Kur'an'dır. Peygamber'in^(s) ağızından söz olarak dışa yansıdığı günden bugüne kadar bütün Müslümanlar Kur'an'ı korumayı en kutsal görev bilmişler; başlangıçta daha çok ezberleyerek, sonraları da hem ezberleyip hem de yazıya geçirerek aslî şekliyle bugüne aktarılmasını sağlamışlardır.²⁷ Dolayısıyla Kur'an, hem kalplerde (hafızalarda) ezberden, hem de satırlarda (yazıyla) olmak üzere her iki şekilde de koruma altına alınmıştır.²⁸

Kur'an hafızları, Allah'ın seçkin kulları olarak övülmektedir. “*Sonra Kur'an'ı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik*”²⁹ ayetini tefsir ederken yirminci yüz yılın meşhur Türk müfessiri Elmalılı (ö.1942), “yani senden sonra ümmetin olan kullarımız içinden seçip beğendiğimiz seçkin kulları ona varis kıldık. Bu şekilde Muhammed ümmeti en ileri, en seçkin ümmet olduğu gibi,

23 Kıyame, 75/16-19.

24 A'la, 87/6.

25 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 348; c. IV, s. 332; c. V, s. 182, s. 186; Tirmizî, *el-Cami*, Tefsir 48; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali en-Nesâî, *Sünen*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992, İftitâh 37.

26 Hicr, 15/9.

27 Hayreddin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2006, c. III, s. 336.

28 M. Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, trc.: Suat Yıldırım, Işık Yay. İstanbul 1994, ss. 4-5.

29 Fâtır, 35/32.

onlar içinde de en seçkinleri, Kur'ân'ı ezberleyen kimseler olarak peygambere varis olan bilginlerdir,"³⁰ ifadeleriyle ayetin hafızlığa işaret ettiğini ilan etmektedir.

Kur'ân'ın ezberlenmesine işaret eden Kamer suresindeki dört defa tekrar eden âyette: "*Andolsun ki Kur'ân'ı düşünülün diye kolaylaştırdık. Düşünecek yok mu?*"³¹ buyrulmaktadır. Müfessirler bu ayeti, lafzının tatlılığı ve nazımının fesahati nedeniyle³² dillerde okunmasını kolaylaştırdık,³³ eğer onun okunmasını âdemoğullarının dilinde kolaylaştırmasaydık, hiç kimse Allah'ın kelamıyla konuşmaya güç yetiremezdi;³⁴ onu ezberlenmesi için kolaylaştırdık, onu ezberlemek isteyen yardım ederiz, artık ezberlemek isteyen yok mu ki, kendisine yardım edilsin,³⁵ manalarıyla yorumlamaktadırlar.

Kur'ân, insanlık için kolay okunsun ve ezberlensin diye kolaylaştırıldığı gibi Hz. Peygamber için de inananları müjdelemesi ve inkârlarında da aşırı gidenleri uyarması için kendi diliyle indirilmiş olması suretiyle kolaylaştırılmıştır. "*Biz o(Kur'ân)'ı senin dilinle (indirerek) kolaylaştırdık ki, onunla (günahlardan sakınıp, Allah'ın azâbından) korunanları müjdeleyesin ve inatçı bir kavmi onunla uyarasın.*"³⁶ Bu âyet-i kerîme, iyiliği emir ve kötülüklerden sakındırma vazifesinin yani tebliğ görevinin yerine getirilmesi ve insanların Kur'ân ile buluşmalarını sağlamak için ilâhî kelâmın ezberlenmesini istemektedir. Bu durumda, Kur'ân'ın ezberlenmesiyle hem ilâhî mesajın korunması hem de nesillere aktarılması görevi yerine getirilmiş olacaktır.

Kur'ân'ın korunması için ezberlenmesini veya ezberlenerek koruma altına alınmasını sadece lafızların hafızalara kaydedilmesi olarak almamak gerekir. Dünyanın değişik yerlerindeki basım merkezleri, bunun yanında her gün gelişen kaydetme usulleri bu kadar yaygın iken, ezberlenerek muhafaza altına

30 Elmalılı M. Hamdi Yazır, sad.: İsmail Karaçam ve diğerleri, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım., İstanbul, ts., c. VI, s. 388.

31 Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

32 Ebu's-Suûd Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, tahk.: Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyad, Riyad, ts., c. V, s. 236.

33 Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman es-Süddî, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, tahk.: Muhammed Ata Yusuf, Dâru'l-Vefâ, yy., 1993, s. 446.

34 Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr et-tefsîr bi'l-me'sûr*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Kahire 2003, c. 14, s. 78.

35 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru's-Şu'ûb, Kahire 1372H., c. 17, s. 134

36 Meryem, 19/97.

alınmasıyla ilgili farklı mülâhazalar olmalıdır.

Kur'an'ın ezberlenerek muhafaza alınmasından kastedilen onu hayatın merkezine koymaktır. Hz. Peygamber ve sahabeye baktığımızda, Kur'an'ı ezberlemekten anladıklarının bu olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'la ilişkisi bakımından Hz. Peygamber'in (sav), müstesna bir yeri vardır. O, tabir-i caizse konuşan, yürüyen ve yaşayan bir Kur'an'dır. Sahabeye baktığımızda; onlar da günlük hayatlarında herhangi bir problemle karşılaştıklarında, onu Kur'an'a ve ikinci kaynak olarak da sünnete götürerek çözüme ulaştırıyorlardı. Bu aynı zamanda Kur'an'ın da kendilerinden istediği bir yükümlülüktü.³⁷ Konuya bu zaviyeden bakıldığında, kayıt cihazlarındaki veya basılı veya yazılı haldeki Kur'an'ın böyle bir dönüşümü yapabilmesi beklenemez. Böyle bir dönüşümün gerçekleşebilmesi için, Kur'an'ın satırlardan sadırlara girmesi gerekir. İşte geçmişten günümüze, Kur'an'ın ezberlenerek koruma altına alınmasıyla vurgulanmak istenen husus, bu olmalıdır.

Konu bu açıklamalar ışığında değerlendirildiğinde; Kur'an'ın ezberlenmesinin onun nüzûlüyle başladığı ve onun ilk hafızının Hz. Peygamber(s) olduğu söylenebilir. Bunun yanında Hz. Peygamber(s), hafızları sefere-i kirama (meleklerle) benzetmekte, cennette onlarla birlikte olacakları müjdesini vermektedir.³⁸

Rasulüallah(s), Kur'an öğretimine özel bir ihtimam göstermiş ve bizzat kendisi ashaba Kur'an öğretmek suretiyle bu vazifesini yerine getirmiştir.³⁹ Sahabeye de, Kur'an'ı öğrenmelerini tavsiye etmiştir.⁴⁰ Hz. Peygamber(s) özellikle, "gerçekten, sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğretenlerinizdir,"⁴¹ "ümmetimin en şereflipleri Kur'an'ı ezberleyenlerdir"⁴² sözleriyle, Müslümanların dikkatlerini bu konu üzerine çekmiştir. Bir başka hadiste: "Ey Ebû Zer, Allah'ın kitabından bir ayet öğrenmek için sabahleyin evinden çıkman, senin için yüz rekât namaz kılmaktan daha hayırlıdır,"⁴³ denilmektedir.

Hz. Peygamber(s), Kur'an'ın öğrenilmesi konusunda; ısrarlı ve devamlı

37 Nisa, 4/59.

38 Dârimî, *Sünen*, Fedâilü'l-Kur'an 11; Tirmizî, *el-Cami*, Fedâilü'l-Kur'an 13.

39 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 157, s. 335.

40 et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, c. VIII, s. 291.

41 Buhârî, *es-Sahih*, Fedâilü'l-Kur'an 21; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Vitri 14; Tirmizî, *el-Cami*, Fedâilü'l-Kur'an 15; İbn Mace, *Sünen*, Mukaddime 16; Dârimî, *Sünen*, Fedâilü'l-Kur'an 2.

42 et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, c. XI, s. 125.

43 İbn Mace, *Sünen*, Mukaddime 16; Ahmed b. Ebû Bekr el-Kinâne, *Misbâhü'z-Züccâce*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1403H., c. I, s. 29; Muhammed Abdulkerîm b. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Teşîh ve't-Terhîb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417H., c. I, s. 54; c. II, s. 232.

okunmasını, yoksa çok çabuk akıldan gideceğini,⁴⁴ göğsünde Kur'ân'dan bir şey olmayanın harap bir ev gibi olduğunu⁴⁵ ifade etmektedir. Bunun yanında öğrenilmesi ve insanlara öğretilmesi görevini⁴⁶ üstlenen kimselere kıyamet gününde Kur'ân'ın şefaati olacağı ve ana-babasına taç giydirileceği⁴⁷ vaat edilmektedir. Kur'ân'ın bir harfine on sevap verileceği,⁴⁸ namazda okumanın ise daha faziletli olduğu,⁴⁹ Kur'ân okumak için bir araya gelen topluluğu meleklerin kuşatacağı, rahmetin ve huzurun onların üzerine ineceği⁵⁰ Hz. Peygamber'in^(s) Kur'ân okuyanlara verdiği diğer müjdelerden olarak zikredilebilir.

Hz. Peygamber^(s), ahabından Kur'ân'ı ezberleyenleri diğerlerine göre daha üstün tutmuştur. Bir topluluğu bir yere gönderdiğinde, içlerinde Kur'ân'ı en iyi okuyanı, onlara namaz kıldırarak üzere imam tayin etmiştir.⁵¹ Bunun yanında hiçbir mal varlığı olmayan gence mehîr olarak eşine Kur'ân öğretmesini yeterli görmüş,⁵² benzer şekilde Uhud savaşında şehit düşen iki sahabinin cesedi bir sargı ile getirildiğinde, Rasûlullah^(s) hangisinin Kur'ân'dan daha çok ezberi olduğunu sormuş, işaret üzerine önce onu kabre koymuştur.⁵³

Kur'ân'ın bir araya getirilmesi, toplanması ve yazıya geçirilmesi, onun bozulması ve değiştirilmesinin önlenmesi bakımından oldukça önemli bir adımdır. Kur'ân'ı Kerîm, nâzil olmaya başladığı andan itibaren Hz. Peygamber'in^(s) ağzından çıktığı şekliyle vahiy kâtipleri tarafından hafıza ve yazıyla

44 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Müsnef*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403H., c. III, s. 359; Buhârî, *es-Sahîh*, Fedâil 23; Müslim, *es-Sahîh*, Salâtü'l-Müsâfirîn 6; Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân, *Sahîh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, c. I, s. 325; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Hakîm en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Beyrut 1990, c. I, s. 752; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, ts., s. 34.

45 ed-Dârimî, *Sünen*, Fedâilü'l-Kur'ân 2.

46 et-Tirmizî, *el-Cami*, Ferâiz 30; ed-Dârimî, *Sünen*, Ferâiz 21; en-Nesâî, *Sünen*, Cenâiz 21.

47 İbn Hibbân, *Sünen*, c. I, s. 322; ed-Dârimî, *Sünen*, Fedâilü'l-Kur'ân 2.

48 Said b. Mensûr, *Sünen*, Dâru'l-Âsîmî, Riyâd 1414H., c. I, s. 17; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Müsnef*, Mektebetü'r-Riyâd, Riyâd 1409H., c. VI, s. 118.

49 Müslim, *es-Sahîh*, Salâtü'l-Müsâfirîn 6; İbn Mace, *Sünen*, Edeb 33; İbn Ebî Şeybe, *Sünen*, c. VI, s. 132.

50 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 406, s. 447; c. III, s. 33, s. 49; et-Tirmizî, *el-Cami*, Deavât 49; et-Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, I-X, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415H., c. II, s. 137; Ebû Ya'la Ahmed b. Ali, *Müsned*, I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk 1984, c. II, s. 463.

51 Müslim, *es-Sahîh*, Mesâcid V; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât 2; Tirmizî, *el-Cami*, Ebvâbu's-Salât 2; Ahmed b. Hanbel, *Sünen*, c. III, s. 163.

52 Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1987, s. 128.

53 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Cenaiz 15; Tirmizî, *el-Cami*, Cenâiz 8; İbn Mâce, *Sünen*, Cenâiz 6.

zapt edilmiştir.

Hz. Peygamber'in^(s) vefatından sonra, pek çok sahabe tarafından son şekliyle yazılıp ezberlenen Kur'an'ın muhafazası konusunda; Yemâme (11/633) savaşı ve diğer bazı savaşlarda hafız sahabeden bir kısmının şehit olması Hz. Ömer'i (ö.23/644) telaşlandırmıştır. Kur'an'ın toplanması fikrini Hz. Ebu Bekir'e (ö.13/634) açan Hz. Ömer; "Rasûlün yapmadığı işi nasıl yapayım?" tepkisiyle karşılaşınca, savaşlarda çok sayıda hafızın şehit düşmesi ve bu sebeple Kur'an'ın zayı olabileceği endişesini dile getirerek Halife'yi ikna etmiştir. Bu vazife Zeyd b. Sabit'e, vahiy kâtibi olması, Hz. Peygamber'in^(s) son kıraatinde hazır bulunmasının yanında hafız olması nedeniyle tevdi edilmiştir.⁵⁴ Kur'an'ın muhafazasında hıfzın önemini gösteren bir diğer husus; Kur'an'ın cem' ve teksir heyetinin kabul şartlarında, kitabetin yanında hıfzı da şart olarak kabul etmeleridir. Bunun yanında kıraat vecihlerinin mushaftan değil, ezberden aktararak yaşatılması, kârifler arasında, ihtilaf vukuunda Mushaf'a başvurulması, hafızanın ve hafızlığın Kur'an'ın aktarılmasındaki değerini göstermesi bakımından bir diğer önemli ayrıntıdır.⁵⁵ Bunun içindir ki, ilk defa nazil olup yazıldığı şekliyle nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar ulaşan, sahabenin üzerinde ittifak ettikleri resmi Mushaf'a uymadıkça hiçbir hafızın ezberine güvenilmez. Aynı şekilde sahih ve mütevatir rivayet zincirine uygun olarak ezberleyen hafızların hıfzındaki Kur'an metnine uymayan herhangi bir kâtibin yazdığı da güvenilirlik yoktur.⁵⁶ İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429), "daha sonra Kur'an'ın naklinde mushafların ve kitapların korunmasına değil, kalplerin ve zihinlerin korunmasına (ezbere) güvenilmiştir. Bu durum, Allah'ın bu ümmete nasip ettiği en değerli bir özelliktir,"⁵⁷ ifadeleriyle bu hususa işaret etmektedir. Günümüzde de kıraatte esas olan hafızadır. Hafız, okurken takıldığında Mushaf'a bakar.

Kur'an'ın muhafazasında önemli etkenlerden biri de namazlarda okunmasının farz olmasıdır. Hanefî mezhebine göre Fatıha ve en az üç kısa ayet ezber-

54 Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Fevz Ahmed Zemreli, Beyrut 1995, c. I, 205; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, ts., s. 121.

55 Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, tahk.: Ali Muhammed Bicavi, İsa el-Babi el-Halebi, Kahire 1974, c. II, s. 1040.

56 M. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev.: Salih Akdemir, Mim Yay., yy., 1993, s. 28; Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, s. 5.

57 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, tahk.: Ali Muhammed Dabba', Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. I, s. 6.

lemek vaciptir.⁵⁸ Malikî,⁵⁹ Şafîî⁶⁰ ve Hanbelî⁶¹ mezheplerine göre ise Fatiha sûresini okumak farzdır. Kur'ân'ın ezberlenmesi ise farz-ı kifayedir. Bu ifadelerden anlıyoruz ki, Müslümanlardan bir grubun Kur'ân'ı ezberlemesi gerekir. Ancak bu durumda Müslümanların üzerinden ilahi sorumluluk düşer. Aksi takdirde bütün toplum günahkâr olur.⁶² Bu nedenle başta Hz. Peygamber(s) olmak üzere, tüm Müslümanlar tarih boyunca Kur'ân öğretimine büyük önem vermişler; mescitlerde, mekteplerde veya özel hocalar vasıtasıyla çocuklara öğretilen ilk şey Kur'ân'ı Kerim olmuştur.⁶³

Kur'ân'ı Kerîm'in muhafazası bakımından bir diğer husus, Hz. Peygamber'le(s) Cebrail(s) arasında Ramazan ayında gerçekleşen arza olayıdır. Buna göre nazil olan Kur'ân ayetleri her yıl Ramazan ayında Cebrail(s) tarafından okunmakta, Hz. Peygamber(s) de bu ayetleri aynıyle tekrar ederek ezberini adeta onaylatmaktaydı. Bu karşılıklı okumanın, Hz. Peygamber'in(s) vefat edeceği sene iki defa tekrar edildiği bilinmektedir.⁶⁴ Her yıl Ramazan ayında yapılan bu uygulama göz önüne alındığında; Mekke'de vahyin geldiği ilk yıllarda inen ayetlerin yazı ile tespit edilemediği dolayısıyla Kur'ân'dan bir şeylerin eksik olabileceğini söylemek isteyenlerin iddialarının bir karşılığının olmadığı daha iyi anlaşılacaktır.

3. Hafızların Sayısı

Hz. Peygamber(s) döneminde sahabeden, kaçının Kur'ân'ın tamamını ezberle-

-
- 58 Alâuddîn Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, Dâru İhyâ' t-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1987, c. I, s. 361 (Reddü'l-Muhtâr kenarında); Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî alâ merâkî'l-felâh*, Mısır 1356H., s. 123; Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm (Kitâbu's-Salât)*, İstanbul 1322H., s. 93.
- 59 Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenuhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut 1905, c. I, s. 163; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, tahk.: Abdülmuti Emin Kal'aci, Dâru Kuteybe, Beyrut 1993, c. I, s. 446.
- 60 Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *el-Ümm*, Bulak 1321H., c. I, s. 305; Ebû Zekeriyâh Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu'*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts, c. III, s. 221.
- 61 Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadise, Riyad, ts., c. II, s. 381.
- 62 Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1376/1957, c. I, s. 456; Celâluddîn es-Suyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1967, c. I, s. 99; Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuâtî'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II, s. 401.
- 63 Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Beyrut 1984, c. I, s. 55; Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salah, *Ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1972, s. 128; Corcî Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev.: Zeki Meğamiz, İstanbul 1329H., c. III, s. 403.
- 64 Buhârî, *Sahîh*, Fedâil 7.

diği hususunda değişik rivayetler vardır. Bir rivayete göre Abdullah b. Mesûd, Muâz b. Cebel, Huzeyfe'nin kölesi Sâlim ve Ubey b. Ka'b olmak üzere dört kişinin,⁶⁵ bir rivayete göre biri kadın olmak üzere dört ilâ sekiz kişinin,⁶⁶ Kur'an'ı hıfz ettiği ifade edilmektedir. Bazı rivayetlerde bu sayı artmaktadır.⁶⁷ Bunlardan Hz. Osman gibi sahabeden bazı meşhur kişilerin Hz. Peygamber'in^(s) vefatından sonra hafız olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁸ el-Aynî (ö.855/1451), içlerinde kadınlardan Ümmü Varaka, Hz. Âişe, Ümmü Seleme ve Hafsa'nın da yer aldığı otuza yakın hafız sahabenin ismini zikretmektedir.⁶⁹ Hz. Peygamber'in^(s) döneminde Kur'an'ı ezberleyenlerin sayısı bunlarla sınırlı değildir. el-Aynî, "Rasûlüllah'in (s.a.s.) zamanında Kur'an'ı hıfz edenlerin adedi sayılamayacak kadar çoktur,"⁷⁰ ifadelerine yer vermektedir. Sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in^(s) rahle-i tedrisinde yetişen hafızlar Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam ve Mısır gibi merkezlerde dersler vererek kendi kıraatlerini gelecek nesillere aktaracak talebeler yetiştirmişlerdir.

Hz. Peygamber'in^(s) döneminde sahabeden Kur'an'ı baştan sona ezberleyenlerin sayısının az olması, bunlardan başkasının hafız olmadığı anlamına gelmez. Hicretin dördüncü yılında cereyan eden Bi'ri Maûne vakasında Suffa ehlinde yetmiş kurrâ sahabenin öldürülmesi Hz. Peygamber'in^(s) dönemindeki hafızların sayısı hakkında bize bilgi veren önemli bir olaydır.⁷¹ Yalnız Yemâme vakasında yetmiş sahabenin şehit edildiğine bakılırsa, o gün orada hâfiz olduğu hâlde şehit olmayan ve harbe katılmayanlarla birlikte bu rakamın daha fazla olduğunda şüphe yoktur.⁷² Hadislerde ismi geçen şahıslarla ilgili Hz. Peygamber'in^(s) Kur'an'ı bunlardan alın ifadelerine yer vermekte; Kur'an kıraatı ile meşgul olacakların onlara müracaat etmelerini istemektedir. Gerçekten Kur'an kıraati, sonraki nesillere bu zatlar sayesinde ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in^(s) bu şahısların ismini vermesindeki maksat, onların Kur'an sahasında mütehassis olduklarını bildirmektir. Yoksa dönemindeki hafızların sayısını tahdit ve tayin etmek

65 *Ayn eser*, Fedâil 8.

66 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 405.

67 İbn Sa'd, *age*, c. II, ss. 355-358.

68 *Ayn eser*, c. II, s. 356.

69 el-Aynî, *age*, c. XVI, s. 209.

70 *Ayn eser*, c. IX, s. 315.

71 Hakkı Dursun Yıldız (Heyet), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. I, s. 475.

72 Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhü'n-Nevevî alâ sahîhi'l-Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1392H., c. XVI, s. 19.

değildir.

Hz. Peygamber'in^(s) sağlığında Kur'ân'ın tamamını ezberleme imkânı bulamayan bazı sahabe, onun vefatından sonra tamamını ezberlemeye yönelmiştir. Rasûlüllah'ın^(s) vefatıyla artık nüzûl süreci de tamamlanmıştır. Kur'ân'ın inişine şahit olan ve bunları hayatlarına aktaran sahabe zaten çoğuna muttali oldukları kitabı 3-5 ay gibi kısa bir zamanda ezberlemekteydi. Hz. Ali de bunlardan biridir.

Ebu Mûsâ el-Eşârî (ö.44/666 ?), Basra valisi iken pek çok kimsenin Kur'ân'ı ezberlediklerini Hz. Ömer'e bildirdiğinde, halife onlara maaş bağlanmasını istemişti. Sonraki yıl bu sayı arttığında Hz. Ömer, insanların, Kur'ân'ın ezberlenmesi ile meşgul olup hükümlerini öğrenmelerini ihmal edebilecekleri endişesiyle onların kendi hallerine bırakılmalarını istemiştir.⁷³ Bununla birlikte Ebu Mûsâ el-Eşârî, bazı nasihatlerde bulunmak üzere Basra'nın hafızlarını çağırttığında davete icabet edenlerin sayısının üç yüzü bulduğu kaydedilmektedir.⁷⁴ Mazeretleri sebebiyle gelemeyenler de hesaba katıldığında bu sayının daha da çok olduğu söylenebilir.

Hicri II. yüzyılda Harun Reşid'in (ö.193/809) hanımı Zübeyde'nin üç yüz kadar hafız câriyesinin bulunduğu, sarayın dışına arı kovanı gibi seslerin yayıldığı kaydı⁷⁵ göz önüne alındığında hafızlığın erken dönemde ne kadar itibar gördüğü ve bunun kadınlar arasında bile geniş ölçüde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Dünya ve ahirette nail olunacağına dair vaat edilen onca müjde nedeniyle, Müslümanlar arasında en küçük birim olan aileden, küçük-büyük kurulan devletlere varıncaya kadar her kesim tarafından Kur'ân'ın ezberlenmesi bir şeref olarak kabul edilmiştir.

Osmanlılara gelinceye kadar İslâm coğrafyasının her köşesinde inşa edilen camiler veya sonraki yıllarda yapılan Dâru'l-Kurrâ ve Dâru'l-Huffâz adı verilen Kur'ân eğitim merkezlerinde sayısız hâfız yetişmiştir. Osmanlılarda da kıraat ilmine büyük önem verilmiş ve binlerle ifade edilen hâfız yetişmiştir. Bilgi sahibi olmak bakımından mesele değerlendirildiğinde Evliya Çelebinin (ö.1684?) kendi dönemi için verdiği rakamlar dikkat çekicidir. Bu bilgilere göre sadece XVII. Yüzyılda Amasya'da dokuz Dâru'l-Kurrâ mevcuttu. Bunlardan sadece

73 Kettâni, *age*, c. III, s. 95.

74 Müslim, *Sahîh*, Zekât 119.

75 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, Beyrut 1978, c. II, s. 314.

Bayezid Han Dâru'l-Kurrâsında üçyüzden fazla hafız bulunmaktaydı.⁷⁶ Aynı yıllarda İstanbul'da, 3000'i bayan olmak üzere 9000 hafızdan bahsedilmektedir.⁷⁷

Cumhuriyetin kurulmasından sonra 1950 yılına kadar değişik sebeplerden dolayı Kur'an kurslarının öğrenci sayısı yok denecek kadar azalmıştı. Özel bazı gayretlerle az sayıda hafız yetiştirilebilmişti. Merhum Ali Rıza Sağman'ın (ö.1965) tespitine göre, bu dönemde hafızlık nerde ise ölmek üzereydi.⁷⁸ Ellili yıllardan sonra hem Kur'an kurslarının hem de buralarda hafızlık yapan öğrencilerin sayısı artmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı kayıtlarına göre 1975 yılından 07.04.2009 tarihi itibarıyla 62.410 erkek, 26.390 bayan olmak üzere 88.800 kişiye hafızlık belgesi verilmiştir.⁷⁹ Kendi özel gayretleriyle hafızlık yapan veya yaptığı halde bir sebeple belge alamayanlar da eklendiğinde bu sayının daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.

Bilgi sahibi olunması ve karşılaştırma yapılabilmesi bakımından bazı ülkelerdeki hafız sayılarının verilmesi de uygun olacaktır. Mısır'da sayıları 5000'e ulaşan Kur'an kurslarındaki 250.000 öğrenciden 1995-96 yılları itibarıyla 4600'ü hafızlığını tamamlamıştır. 1992 yılı itibarıyla Pakistan'daki hafız sayısının 30.000'den fazla olduğu tahmin edilmektedir. Balkanlarda Osmanlıdan kalma hafızlık geleneğini günümüze kadar kesintisiz devam ettirebilen bölgeler Makedonya'da Üsküp, Kalkandelen ve Gostivar; Bosna-Hersek'te Saraybosna, Mostar ve Zenica'dır. Bu merkezler aynı zamanda diğer balkan ülkelerinin de hafız ihtiyacını karşılamıştır.⁸⁰

Kur'an'ın nazil olmaya başladığı andan itibaren kadın-erkek sayısız insan tarafından ezberlenmiş olması, sonraki dönemlerde onda eksik veya fazlalık olduğu gibi ifadelere yer veren aşırı guruplara da oldukça önemli bir cevaptır. Çünkü dünyanın her yerinde binlerce insanın ezberleyip hafızasına naksettiği kelimelerde bir değişiklik olması mümkün değildir. Bu özelliği nedeniyle Kur'an'ın artık bir harfinde bile bir değişiklik yapmanın mümkün olmadığı

76 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, çev.: Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yay., İstanbul 1971 c. I, s. 530.

77 *Aynı eser*, c. I, s. 524.

78 Ali Rıza Sağman, *Din Adamları Nasıl Yetiştirilmeli*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1951, ss. 50-58.

79 Ulvi Ata, "Hafızlık ve Eğitimi", *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2009, sayı: 222, s. 11. Bu sayının şimdi yüz bini geçtiği ifade edilmektedir.

80 Bozkurt, "Hâfiz", *DİA*, c. XV, s. 77.

genel kabul görmüştür.⁸¹ Konuyu teyid etmesi bakımından merhum Muhammed Hamidullah'ın (ö.2002) İnciller ve Kur'ân hakkındaki tespitlerini vermek yerinde olacaktır. "Geçen asırda, bazı büyük Alman papazlar/rahipler İncil'in, dünyadaki bütün Yunanca yazmalarını bir araya topladılar. Onları satır satır, harf harf karşılaştırdılar ve yaklaşık olarak iki yüz bin rivayet farklılığı buldular. Bu durumu gördüklerinde (acaba Kur'ân'da da birtakım değişiklikler var mı düşüncesiyle),⁸² Münih Üniversitesinde Kur'ân Araştırmaları Enstitüsü kurdular. Dünyanın her tarafından (el yazması) Kur'ân nüshalarını toplamaya başladılar. Bu (çalışma), arka arkaya üç nesil devam etmiştir. Ben (Muhammed Hamîdullah), 1933-1934 yıllarında Sorbonne'de iken, enstitünün üçüncü müdürü Prof. Bristol, Kur'ân yazmalarının fotoğrafını çekmek için Paris'e geldi. Paris'te Milli Kütüphanede, hicrî ikinci asra ait bir nüsha vardı. Kendisiyle karşılaştım, bana şöyle dedi: "Şu anda yanımızda, tam veya eksik olarak kırk iki bin el yazması Kur'ân var, karşılaştırma işi devam ediyor."

İkinci dünya savaşından hemen önce geçici bir rapor yayımladılar ve o raporda şöyle dediler: "Şu ana kadar, bazı yazılış (imla) hataları dışında herhangi bir rivâyet farklılığı bulamadık."⁸³ Bu insanlar maksatlı bir şekilde dünyanın dört bir köşesinden topladıkları on binlerce Kur'ân nüshası arasında bir değişiklik bulsalar, bunu dillerine pelesenk eder ve bütün dünyayı ayağa kaldırırlardı. Ancak bütün gayretlerine rağmen emellerine ulaşabilecekleri en küçük bir delil bile elde edemediler. Göklerin yaratılışında bir aykırılık ve uygunsuzluk bulamayan gözün, umudunu keserek hor ve bitkin bir halde geri döndüğü gibi⁸⁴ bütün gayretlerine rağmen sükûtu hayale uğradılar.

4. Hâfızlık Yapılan Mekânlar

İslâm'da ilk eğitim-öğretim müessesesi Erkam'ın evidir. İlk Müslümanlardan olan bu zatın evi, gözlerden biraz uzak Safa tepesi civarında idi. Mekkeli müşriklerin baskılarına maruz kalan Hz. Peygamber^(s), Erkam'ın evine taşındı. Kendisine inzal olunan Kur'ân ayetlerini ilk Müslümanlara burada okuyor,

81 Muhammed b. Tayyib Bakillanî, *İcâzü'l-Kur'ân*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1349H., ss. 29-30.

82 Bu ilave makalenin yazarına aittir. Y. K.

83 Muhammed Hamidullah, "Kur'ân'ı Kerîm ile Diğer Semâvî Kitapların/Sayfaların Karşılaştırmalı Kısa Bir Tarihi", çev.: Bahattin Dartma, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2007, c. 7, sayı: 3, s. 170.

84 Mülk, 67/3-4.

ezberletiyor ve yazma bilenlere yazdırıyordu.⁸⁵ Bu ev aynı zamanda Müslümanlar tarafından mescit olarak da kullanılıyordu.⁸⁶ Mahrame b. Nevfel'in evi de Kur'an ta'liminin yapıldığı evlerden biri olarak kabul edilmektedir. Öyle ki, "dâru'l-kurra" vazifesi gören bu ev, medreselerin kaynağı olarak da kabul edilmektedir.⁸⁷ İslâm'ın ilk yılları, Müslümanların Hz. Peygamber(s) de dâhil olmak üzere sürekli takip edildikleri bir dönemdir. Bu sıkı takibattan dolayı Hz. Peygamber'in(s), "mirbed" denilen ağıl ve harmanların temiz yerlerinde namaz kıldığı rivayet edilir.⁸⁸ O dönemde Müslümanlar da ancak kendi evlerinde veya vadilerde namaz kılabiliyorlardı. Bu baskılar sebebiyle Mekke'yi terk edip Habeşistan'a hicret etmek isteyen Hz. Ebû Bekir, yolda karşılaştığı eski arkadaşı İbnü'd-Değinne'nin teklifi üzerine, onun himayesinde Mekke'ye dönmüştür. Namaz kılma yeri (mescit) olarak kullanılan veya hangi sebeple olursa olsun bir araya gelinen her mekânı, o dönem Müslümanlarının Kur'an'ı birbirlerine öğretme yeri olarak kabul etmek gerekir.

Hz. Peygamber'in(s), Mekke'den Medine'ye hicret ederken yolda konakladıkları Kuba'da hemen bir mescit bina ettirdiğine şahit olmaktadır.⁸⁹ Medine'ye varıldığında Hz. Peygamber'in(s) ilk işi, Mescid-i Nebevî inşası⁹⁰ olmuştur. Kur'an öğretimi açısından Kuba Cami ve Mescid-i Nebevî ile açılan dönem, İslâm tarihi bakımından önemlidir. Çünkü Rasûlüllah'ın(s); Mescid-i Nebevî'nin yanına yaptırdığı odacıklarla (Suffa) oluşturduğu cami-mektep birlikteliği, sonraki dönemlerde örnek alınacak, gelişerek İslâm medeniyetinin eşsiz örneklerini ortaya çıkaracaktır.

Suffa ehline genelde Kur'an öğretiliyordu. Böylece orada yetişen öğrencilerin çoğu hafız oluyordu. Bu nedenle o dönemde Suffa ehline hafız manasında "kurrâ"⁹¹ dendiğini görmekteyiz.

Medine döneminde Mescid-i Nebevî ile birlikte Hz. Peygamber'in(s) olduğu

85 İbn Sa'd, *age*, c. III, ss. 242-245.

86 Ali b. Burhaneddin el-Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1400H., c. II, s. 21.

87 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Huzâî, *Tahrîcü'd-delâli'ti's-sem'iyye*, tahk.: Ahmed Muhammed Ebû Selame, Vizaretü'l-Evkaf, Kahire 1981, s. 80.

88 Buhârî, *Sahîh*, Salât 49; Ahmed b. Hanbel, *Sünen*, c. II, s. 178; c. III, s. 404; c. IV, s. 85.

89 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevi*, tahk.: Mustafa Sakka, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1955, c. I, s. 344; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledüniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 156.

90 İbn Hişâm, *age*, c. I, s. 345; Kastallânî, *age*, c. I, s. 157.

91 Müslim, *Sahîh*, İmâret 33.

her yer bir okul vazifesi görüyordu.⁹² Mescid-i Nebevî sadece erkeklerin eğitim-öğretim gördüğü bir mekân değildi. Kadınların isteği üzerine Hz. Peygamber^(s), bir gününü onlara ayırmıştı. O gün sadece kadınlar mescide geliyorlar, Hz. Peygamber^(s) de onlara nasihat ediyor, dinin emirlerini anlatıyordu.⁹³ Kadınların eğitiminde Hz. Peygamber'in^(s) eşleri de yardım ediyordu. Hz. Peygamber'in^(s) hanımlarından Hz. Hafsa, okuma ve yazma biliyordu. Diğer hanımı Hz. Âişe, fıkıh, şiir, hekimlik, Arap tarihi ve nesebler ilmi vs. sahalarda temayüz etmişti.⁹⁴

Medine'de Mescid-i Nebevî ve Kuba mescidinden başka, Hz. Peygamber'in^(s) emri ile 9 tane daha mescit yapılmıştır.⁹⁵ Müslümanların bir araya geldikleri yerlerde ilk iş olarak inen Kur'ân ayetlerini birbirlerine aktardıkları göz önüne alınır, bu mescitlerde de Kur'ân'ın müzakere edildiğini söylememizde hiçbir yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber^(s) döneminde camilerde başlayan Kur'ân öğretimi, râşid halifeler ve sonraki dönemlerde hızla yayıldı. Müslümanların fethettikleri her yerde veya kurdukları bütün köy ve kasabalarda, bir veya birden fazla mescit yapmak adet haline geldi. Böylece buralar, Peygamber^(s) mescidinin birer şubesi olarak Kur'ân, hadis ve diğer ilimlerin okutulduğu mekânlar oldu. Fatımilerin (567-1171) sonuna kadar camilerin Kur'ân öğretimindeki fonksiyonu devam etti.⁹⁶ Bu döneme kadar yetişen âlimlerin çoğu camilerde yetişti.⁹⁷ Camiler dışında yüksek seviyede Kur'ân öğretimi için kurulan ilk müstakil medreseler "Dâru'l-Kur'ân"lardır. İlk kurulan Dâru'l-Kur'ân Dımaşk(Şam)'ta kurulan Sadiyye Medresesi'dir (391/1001). Sonraları Kur'ân öğretimi, camilerin yanlarında oluşturulan medreseler bünyesindeki "Dâru'l-Kur'ân" veya "Dâru'l-Huffâz" adı verilen bölümlerde yürütülmüştür.⁹⁸

Selçuklular zamanında kıraat ilminin okutulduğu medreselere genellikle

92 Buhârî, *Sahîh*, İlim 8.

93 Buhârî, *Sahîh*, İlim 8.

94 Hamidullah, *age*, c. II, s. 79.

95 Ali b. Ömer ed-Dârakutnî, *Sünen*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1966, c. II, s. 85; Kettânî, *age*, c. II, s. 77.

96 Jons Pedersen, "Mescid", *İA*, c. VIII, ss. 47-48.

97 Değişik şehirlerdeki camilerde ders veren hocalar için bk. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev.: Ali Yardım, İstanbul, ts., ss. 73-82.

98 Geniş bilgi için bk. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 14; Nebi Bozkurt, "Dâru'l-Kurra", *DİA*, c. VIII, s. 543; Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1999, s. 351.

“Dâru'l-Huffâz” denilmiştir. Bu Dâru'l-Huffâz'ların çoğu, şahıslar tarafından açılmış ve pek azı bugüne kadar ulaşmıştır.

Osmanlılar döneminde de Kur'an öğretimi ihtisas medreseleri olarak kabul edilen “Dâru'l-Kurrâ”larda yapılmaktaydı.⁹⁹ Ancak camilerin eğitim ve öğretim mahallî olarak kullanılması geleneği Osmanlılarda da başlangıçtan beri benimsenen ve devam ettirilen bir uygulama olmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına kadar aralıksız süren bu usule Cumhuriyet döneminde de devam edilmiştir.¹⁰⁰

Osmanlı döneminde İbnü'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) Bursa'ya gelmesinden sonra kıraat ilminde büyük gelişmeler olmuş ve binlerce hafız yetişmiştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İstanbul'da sultan, vezir ve devlet büyüklerine ait ne kadar camii varsa her birisinin yanında mutlaka bir de Dâru'l-Kurrâ bulunmaktaydı. Bunların yanında hususi Dâru'l-Kurrâ'lar da mevcuttu. En meşhurları Sultan Süleyman, Hüsrev Kethüda, Mahmut Paşa Medresesi, Sadi Çelebi, İmamzâde ve Bosnalı Mehmet Paşa Dâru'l-Kurrâları olarak sayılabilir.¹⁰¹

Osmanlı döneminde planlı programlı Kur'an öğretiminin yapıldığı “Dâru'l-Kurrâ”lar, 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrisat Kanununun 2. maddesi gereğince Maarif Vekâletine bağlanmak istenmiştir. Ancak zamanın Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi'nin (ö.1941) bu okulların birer ihtisas okulu oldukları ve bu nedenle başkanlığa bağlı olarak öğretime devam etmeleri gerektiği yolundaki ısrarı ile Kur'an kurslarına dönüşerek varlıklarını sürdürme imkânı bulmuşlardır.¹⁰² Bunun yanında cumhuriyetin kuruluşundan 1950 yılına kadar değişik sebeplerden dolayı Kur'an Kurslarının sayısı yok denecek kadar azdı. 1923-1933 yılları arasında ülkedeki Kur'an Kursu sayısı sadece 9'dur.¹⁰³ 1950'de bu sayı 130'a, 1990'lı yıllarda 5000'e ulaşmıştır.

5. Ezberde Yöntem

Hz. Peygamber(s) döneminde, Kur'an'ın öğretilmesinde uygulanan metot, inen

99 Kazıcı, *age*, s. 375.

100 Ahmet Önkâl, Nebi Bozkurt, “Cami”, *DİA*, c. VIII, s. 51.

101 Evliya Çelebi, *age*, c. I, ss. 241- 242.

102 Kazıcı, *age*, s. 377; Bozkurt, “Dâru'l-Kurra”, *DİA*, c. VIII, s. 545.

103 Jaschke Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, Bilgi Yay. Ankara 1972, s. 76; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1991, ss. 410-411.

ayetlerin ezberlenmesi şeklindedir. Sade bir hayat yaşayan bu toplumun en önemli özelliği şiire olan merakları idi.¹⁰⁴ Hz. Peygamber^(s), Cebrail tarafından indirilen ayetleri ashabına okur, onlar da bir kaç defa dinler ve hıfzederlerdi. Hz. Peygamber'in^(s) namazlardan sonra ashabını, dinî ve dünyevî konularda aydınlatmak için oturmaları adetlerindendi. Etrafını çevreleyen sahabeye, âyet ve yorumlarını üçer defa tekrar ettirir, onlar da ezberlerdi.¹⁰⁵ Medine dışından gelen kabileler, Suffe okulunda Hz. Peygamber^(s) ve ashabı tarafından hızlı bir eğitimden geçirilirdi. Sonra bu insanlar kendilerine öğretilenleri, kendi kavimlerine öğretmek üzere memleketlerine dönerlerdi.¹⁰⁶ Her gün kıldıkları beş vakit namazlarında da bu ayetleri tekrar ederlerdi. Bu nedenle Hz. Peygamber^(s), günlük namazlarda okunabilmesi için Kur'ân metninin ezberlenmesinde de ısrar ediyordu.¹⁰⁷

Hz. Peygamber'in^(s) Kur'ân öğretimi görevi, sadece erkeklere ait değildi. Kadınlara da inen ayetleri tebliğ ediyordu. Bir vahiy aldığı anda bunu ilk önce erkeklerden oluşan bir oturumda sahabeye açıklayıp tebliğ ediyor ve sonra ikinci defa hanımlardan oluşan ayrı bir oturumda kadın sahâbiyyeye açıklıyordu.¹⁰⁸

Sahabe, Kur'ân'ı genellikle on ayetlik bölümlere ayırarak ezberler, bunların manasını ve bu ayetlerdeki emir ve yasakları hayatlarına tatbik etmeden diğer ayetlere geçmezlerdi.¹⁰⁹ Bu da bize, Kur'ân'ı ezberlemekten maksadın ne olacağı hususunda güzel bir örnek teşkil etmektedir. Zamanla Kur'ân'ın ezberlenmesi meselesi, sadece Kur'ân metnini hatasız okuma üzerinde yoğunlaşmış, onun anlaşılması ve muhtevası göz ardı edilmiştir. Burada şu hususu da ifade etmek yerinde olacaktır. Kur'ân'ın tilaveti ile ibadet edilmektedir, dolayısıyla onu hatasız okumak gerekir. Arapça bir metin olan Kur'ân'ın aynı zamanda doğru anlaşılması gerekir. Kur'ân sadece okumak ve anlaşılmak için değil, beyan ettiği eşsiz umdelerin hayata aktarılması için indirilmiştir. Onu çok güzel okuyabilir, değişik mahfillerde tartışma konusu yapabilir ancak ona hayatımızda yer vermezsek yine maksat hâsıl olmayacaktır. Dolayısıyla Kur'ân eği-

104 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB yay., Ankara 1988, c. I, ss. 11-15.

105 Buhârî, *Sahîh*, İlim 8.

106 Buhârî, *Sahîh*, İlim 8.

107 Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 1993, s. 44.

108 Ebû Abdullah İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*, tahk.: Muhammed Hamidullah, yy., ts., s.128; Hamidullah, *age*, s. 42 (17 nolu dipnot).

109 Kurtubî, *age*, c. I, s. 39.

timi açısından bunlardan hiç birini diğerine tercih etme lüksümüz yoktur. Bunun sonucu olarak şunu söyleyebiliriz: İbadetlerin kabulü için Kur'an doğru okunacak, herhangi bir konuda yanlışlığa sebebiyet vermemek için kaynağına müracaat edilerek doğru anlaşılacak ve bunun sonucu olarak da doğru yaşanacak ki, inişle ilgili maksat gerçekleşebilsin.

6. Ezberlenme Süresi

Kur'an'ı Kerim'i ezberlemek için özellikle çocuk yaşlarda ömrün en az iki yıl gibi bir süresinin ona ayrılması ve hasredilmesi gerekmektedir. Bir ayeti ezberlemek için bazen defalarca tekrarlamak gerekebilir. Bunun yanında değişik ezberleme metotları geliştirilebilir.

Hafızlığa başlamadan önce kişinin yüzüne okuması oldukça işlek olması gerekir. Kur'an'ı yanlışsız ve seri bir şekilde okuyamayan kimsenin hafızlığa yönlendirilmesi doğru değildir. Bunun yanında adayın, bu işe kabiliyetinin tespiti için Kur'an'ın değişik sayfaları ezberlettirilmelidir. Bu ve benzeri değerlendirmeler sonucu hafızlığa başlanmalıdır.

Günümüzde hızlı okuma teknikleri veya değişik kayıt cihazları (cd, mp3, mp4 vs) yardımıyla daha kısa sürede ezberleme imkânları yakalanabilir. Ancak yeri gelmişken birkaç konuya değinmek isabetli olacaktır. Hafızlık eğitim ve öğretiminin kuvvetli ve hatasız olarak yapılması konusunda bütün imkânların seferber edilmesine denilecek bir şey yoktur. Ancak denenecek bütün teknik imkânların yanında, öğrencinin karşısında Kur'an'ı doğru okuyan bir öğretici olması gerekir. Bu işin halledilebilmesi için eskilerin tabiriyle bir fem-i muhsine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu konuda en büyük problem, ehl-i eda diyebileceğimiz hocaların eksikliği veya tercih edilmeyişidir. Bunun sonucu olarak - hoşlanmasak da- bazı kişiler tarafından hafızlık yapanlar için kullanılan, "çocukların zamanını boşa geçirmeyin" ifadesinin muhatabı olmaktan kurtulmak mümkün değildir. Hafızlık bir usta-çırak münasebetini gerektirir. Dolayısıyla hoca sadece mesleki yönden değil aynı zamanda öğrencinin psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarını da değerlendirebilecek donanımda olmalıdır. Bunun aksi yani mesleki ehliyeti olmayan birini eğitim-öğretim teknikleri veya öğrenci psikolojisi ve benzeri teknik bilgiler içeren eğitime tabi tutmak da faydadan hali olmamakla birlikte bir başka problemdir. Bu durum, mindere yapışmış güreşçiye veya ringe serilmiş boksöre en ünlü antrenörleri tutmaya benzer. Dolayısıyla çocuğun tam gelişim çağında ona rehberlik yapacak hocalar, meslekî ve teknik bilgiler bakımından özenle seçilmeli, istihdam için özendirici bazı imkânlarla desteklenmelidir.

Hâfız olduktan sonra, hâfız kalma gibi son derece önemli bir görev daha hafızları beklemektedir. O nedenle hafızlar için, “hafız olmak değil hafız olarak ölmek” önemlidir ifadeleri kullanılmaktadır. Kur’ân, bir yandan yazıya dökülerek mushaflarda korunurken, bir yandan da hâfızlıkla zihinlere nakşedilmektedir. Bu önemli görevi üstlenen hâfızlar, Allah’ın koruması altında bulunan kitâbı kalplerinde ve zihinlerinde saklayarak korunanın korunması gibi önemli bir görevi yerine getirmektedirler. Bu vesileyle onlar, dünyada ve ahirette büyük mükâfata ve sevaba nail olmuş ve olacaklardır.¹¹⁰

Sonuç

Kur’ân’ı Kerîm’in korunmasının en önemli ve ilk yolu, kendisi de ilk hafız olan Rasûlüllah ile şekillenen hafızlık müessesesidir. Kur’ân, nâzil olmaya başladığı andan itibaren Hz. Peygamber’in hafızasına nakşedilmiştir. Kur’ân’ın korunmasının birinci yolu hafızada yer alması yani hıfzdır. Daha sonra Hz. Peygamber, hafızasındaki vahy-i ilâhiyi vahiy kâtiplerini çağırarak onlara yazdırmıştır. İmam Cezerî’nin, “daha sonra Kur’ân’ın naklinde Mushafların ve kitapların korunmasına değil, kalplerin ve zihinlerin korunmasına (ezbere) güvenilmiştir. Bu durum, Allah’ın bu ümmete nasip ettiği en değerli bir özelliktir,” ifadelerinde karşılığını bulduğu üzere Kur’ân’ın en önemli korunma şekli ezberdir. Bununla birlikte, ister hafızlık isterse kitabet yoluyla olsun, Kur’ân’ın muhafazası Allah tarafından garanti altına alınmıştır.

Kur’ân’ın nazil olduğu ortam itibariyle; şiiire olan aşırı iştihak, nispeten fikrî ve felsefî akımlardan uzak olmasıyla arı duru ve keskin bir hafızanın yanında tam bir teslimiyetle mukabele görmüştür. Dolayısıyla sahabe, Kur’ân’ı ezberlemeyi ve bu vesileyle onu insanlara ulaştırmayı cana minnet saymıştır. Bunun göstergesi olarak İslâm coğrafyasının yayıldığı Bizans, Afrika içleri ve Kuzey Afrika, Orta Asya hatta Çin içlerine kadar onlarla ifade edilen sahabe kabirlerinin olması bunun en bariz göstergesidir. Yazının yaygın olmadığı bu dönemlerde Kur’ân, diyardan diyara kıtadan kıtaya sahabenin hafızasında ulaşma imkânı bulmuştur.

Kur’ân’ın muhafazasında sonraki dönemlerde de aynı hassasiyet devam etmiştir. Hz. Peygamber döneminden Fatımîler’e kadar cami merkezli devam eden Kur’ân ezberleme gayreti, sonraları Dâru’l-Kurra ve Dâru’l-Huffaz isimle-

110 Geniş bilgi için bk. Yasemin Tunç, *Kur’ân Hafızlığı ve Müslüman’ın Dinî Hayatındaki Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, İstanbul 2008.

riyle anılan yerlerde sürdürülmüştür. Kur'an, günümüzde, ülkemizde ve diğer İslâm ülkelerinde, değişik isimlerle anılan mekânlarda binlerle ifade edilen insan tarafından ezberlenmeye devam etmektedir ve yeryüzünde Müslümanlar var oldukça devam edecektir.

Kur'an'ın ezberlenme gerekçelerinden biri, ibadet dili olmasıdır. Namazın caiz olması için Kur'an'ın ezberlenmesi gerekmektedir. Bu da az ya da çok Kur'an'ın ezberlenmesini gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber'in sabah namazlarında altmış ile yüz ayet arasında okuduğu göz önüne alındığında ona uyma adına ne kadar ezber yapılması gerektiği anlaşılacaktır. Bir diğer husus, Hz. Peygamber'e verilen tebliğ görevinin onun yolunu insanlara ulaştırmakla görevli âlimlerce sürdürülmesi meselesidir. Dinin birinci kaynağının Kur'an olması nedeniyle, bu görevi üstlenenlerin hafızalarında ondan ne kadar ayet varsa o kadar faydalı olacakları ve isabetli görüşler beyan edecekleri izahtan varesidir.

Kur'an'ın bir diğer muhafaza şekli; Cebrail^(s) ile Hz. Peygamber'in^(s) her yıl Ramazan ayında tekrarladıkları arza olayıdır. Müslümanlar bu olayın hatırasını, yüz yıllardır devam ettirdikleri mukabele geleneği ile yaşatmaktadır. Görüldüğü gibi Kur'an'ın muhafazasında önemli olan bu metotlarda hafızlığın yeri inkâr edilemez. Bunun sonucu olarak hafızlık müessesesi, ilk hafız Hz. Peygamber'in^(s) önderliği ve teşvikiyle başlayıp ümmetin teveccühüyle tarih boyunca devam etmiş ve Kur'an'ı Kerim, yeryüzünde baştan sona ezberlenen tek kitap olma özelliğini kazanmıştır. Bu özelliği itibariyle Kur'an, nazil olduğu andan itibaren günümüze gelinceye kadar kendisinde herhangi bir değişiklik, ilave ve noksanlık olmayan son ilahi kitap olma özelliğini taşımaktadır.

Kur'an'ın nazil olmaya başladığı andan itibaren kadın-erkek sayısız insan tarafından ezberlenmiş olması, sonraki dönemlerde onda eksik veya fazlalık olduğu gibi ifadelere yer veren aşırı guruplara da oldukça önemli bir cevaptır. Çünkü kuzeyden güneye, doğudan batıya dünyanın her yerinde binlerce insanın ezberleyip hafızasına naksettiği ve aynı şekilde okuduğu kelamda bir değişiklik olması mümkün değildir. Bu özelliği nedeniyle Kur'an'ın artık bir harfinde bile bir değişiklik yapmanın mümkün olmadığı genel kabul görmüştür.

Kaynakça

- Abdülhakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehras*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001.
 Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Müsannef*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403H.
 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Dâru Sâdir, Beyrut, ts.
 Alâuddîn Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1987. (Reddü'l-Muhtâr kenarında)

- Ata, Ulvi, "Haftalık ve Eğitimi", Diyanet Aylık Dergi, Sayı: 222, Haziran 2009.
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî*, İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, Kahire, ts.
- Bakillanî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'an*, el-Matbaati's-Selefiyye, Kahire 1349H.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976.
- Bozkurt, Nebi, "Hâfız", *DİA*, XV, 74.
- , "Dâru'l-Kurra", *DİA*, VIII, 543.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Dârü't-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1315H.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yay., Ankara 1988.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, tahk.: Şihabüddin Ebû Amr, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1998.
- Corcî Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi*, çev.: Zeki Meğamiz, İstanbul 1329H.
- Çelebi, Ahmed, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, trc.: Ali Yardım, İstanbul, ts.
- ed-Dârakutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, *Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407H.
- Draz, M. Abdullah, *En Mühim Mesaj Kur'an* (çev.: Suat Yıldırım), Işık Yay. İstanbul 1994.
- , *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev.: Salih Akdemir, Mîm Yay., yy. 1993.
- Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, tahk.: Ali Muhammed Bicavi, İsa el-Babi el-Halebi, Kahire 1974.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, tahk.: Muhammed Avvame, Dârü'l-Kable li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde 1998.
- Ebu's-Suûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, tahk.: Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyad, Riyad, ts.
- Ebû Ya'la Ahmed b. Ali, *Müsned*, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dımaşk 1984.
- Evlîya Çelebi, *Seyahatname*, çev.: Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1971.
- Gotthard, Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslâmcılık*, Bilgi Yay. Ankara 1972.
- el-Hakîm en-Nisâburî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Beyrut 1990.
- el-Halebî, Ali b. Burhaneddin, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1400H.
- Huzâî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Tahrîcü'd-delâlati's-sem'iyye*, tahk.: Ahmed Muhammed Ebû Selame, Vizaretü'l-Evkaf, Kahire 1981.
- Hamidullah, Muhammed, "Kur'an'ı Kerîm ile Diğer Semâvî Kitapların/Sayfaların Karşılaştırmalı Kısa Bir Tarihi", çev.: Bahattin Dartma, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2007.
- , *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Çev.: Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 1993.
- İbn Abdilber, *el-İstîzkâr*, tahk.: Abdülmu'ti Emin Kal'acı, Dâru Kuteybe, Beyrut 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Müsnef*, Mektebetü'r-Riyâd, Riyad 1409H.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin b. Ahmed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebni'z-zemân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed, *Sahîh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevi*, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, tahk.: Mustafa Sakka, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah, *Sîretü İbn İshâk*, tahk.: Muhammed Hamidullah, yy., ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Fedâilü'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
- İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadise, Riyad, ts.
- İbn Mace, Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Sa'd, *Tabakât*, Daru Sadır, Beyrut 1968.

- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, Tahk.: Ali Muhammed Dabba', Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman, *Ulûmü'l-hadis*, Beyrut 1972.
- Karaman, Hayreddin ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2006.
- el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *el-Mevâhibü'l-ledûniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1999.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-Kinâne, Ahmed b. Ebû Bekr, *Misbâhü'z-Zücâce*, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut 1403H.
- Kurtubî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru's-Şü'ûb, Kahire 1372H.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: Metin Kırath, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1991.
- Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm (Kitâbü's-Salât)*, İstanbul 1322.
- Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, ts.
- el-Münzirî, Muhammed Abdülkerîm b. Abdülkavî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417H.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, neşr.: Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- en-Nesâî, *Sünen*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâh Yahyâ b. Şeref, *Şerhü'n-Nevevî alâ sahihi'l-Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1392H.
- , *el-Mecmu'*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Önkal, Ahmet – Bozkurt, Nebi, "Cami", *DİA*, 51.
- Pedersen, Jons, "Mescid", *İA*.
- Sağman, Ali Rıza, *Din Adamları Nasıl Yetiştirilmeli*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1951.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenuhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut 1905.
- Said b. Mensûr, *Sünen*, Dâru'l-Âsîmî, Riyâd 1414H.
- es-Suyutî, Celâluddîn, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1967.
- , *ed-Dürü'l-mensûr et-tefsîr bi'l-me'sûr*, tahk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Kahire 2003.
- es-Süddî, Ebû Muhammed İsmail b. Abdurrahman, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, tahk.: Muhammed Ata Yusuf, Dâru'l-Vefâ, yy., 1993.
- eş-Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Bulak 1321H.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *Mu'cemü'l-kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983.
- , *Mu'cemü'l-evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1415H.
- Tahtâvî, *Hâşiyetü't-tahtâvî alâ merâki'l-felâh*, Mısır 1356.
- Taşköprizade, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fi mevzuati'l-ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd, *Müsned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Tirmizî Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Tunç, Yasemin, *Kur'an Hafızlığı ve Müslüman'ın Dini Hayatındaki Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, İstanbul 2008.
- Yıldız, Hakkı Dursun (Heyet), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağın Yay., İstanbul 1992.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Fevvâz Ahmed Zem-reli, Beyrut 1995.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1376/1957.

OĞLAN ŞEYH İBRAHİM EFENDİ VE BAZI TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ *

Süleyman GÖKBULUT **

Özet

Bayrâmî Melâmîleri veya Hamzavîler, Osmanlı toplum hayatında derin izleri bulunan tasavvufî bir zümreyi ifâde etmektedir. Bu ekol içinde çok önemli simâlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de "Sânî-i Muhyiddîn el-Arabî" diye anılan Oğlan Şeyh İbrahim Efendi (ö.1065/1655)'dir. Bu makalede, XI./XVII. asır Melâmî şeyhlerinden biri olan İbrahim Efendi ve bazı tasavvufî görüşleri ele alınmaktadır. Öncelikle şeyhin hayatı, tasavvufî eğitimi, faaliyetleri ve eserleri üzerinde durulmakta, ardından vahdet-i vücûd, insân-ı kâmil ve velâyet-nübüvvet ilişkisi ile ilgili düşüncelerine değinilmektedir. Daha sonra farklı yazarların İbrahim Efendi hakkında ileri sürdükleri birtakım iddiaların değerlendirilmesi yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: İbrahim Efendi, Bayrâmî Melâmîleri, Vahdet-i Vücûd, İnsân-ı Kâmil, Velâyet-Nübüvvet İlişkisi.

Abstract

Ogla Sheikh Ibrahim Efendi and some of his mystical views

Bayrâmî Malâmîs or Hamzavîs represent a mystical group which has deep traces in the Ottoman social life. There are many important figures in this school. One of them is Ogla Sheikh Ibrahim Efendi (d.1065/1655) known as "Sânî-i Muhyiddîn al-Arabî". In this article, Ibrahim Efendi who is one of the Malâmî sheikhs of the XI./XVII. century and his some views on sufism are dealt with. Firstly, Ogla Sheikh's life, mystical training and activity and works are cited; later his thoughts with regard to the oneness of being, the perfect man and the sainthood-prophethood relation are mentioned. Subsequently, there is an evaluation of some arguments that the different writers offered about Ibrahim Efendi.

Keywords: Ibrahim Efendi, Bayrâmî Malâmîs, The Oneness of Being, The Perfect Man, The Sainthood-Prophethood Relation.

"Merhûm İbrâhîm Efendi, ârif-i makâmât-ı ceberût ve lâhût olup Sâni-i Muhyiddîn el-Arabî diseek, sezâdır."

Mehmed Nazmî Efendi

* Bu makale şahsıma ati olan yüksek lisans tezinden (Süleyman Gökbulut, *Ogla Sheikh Ibrahim Efendinin Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkikîn'i Işığında Tasavvufî Görüşleri (İnceleme ve Metin)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2003) yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Nefsini hakîr görme, iyiliklerini gizleyip kötü hallerini saklamama ve kınayanın kınamasına aldırma ilkelerine sahip olan melâmet, hemen bütün tarîkatlarda ortak olan bir neşvedir. Zaman geçtikçe tasavvuf erbâbında görülmeye başlayan özden uzaklaşıp şekilcilğe bürünme ve kılık-kıyâfet özentisine bir tepki olarak ortaya çıkmış bu düşüncenin, tasavvuf tarihi içinde üç dönem halinde ele alınması genel kabul gören bir anlayış haline gelmiştir.

Birinci dönem, Hicrî üçüncü asırda Hamdûn Kassâr (ö.271/884) öncülüğünde Horasan'da ortaya çıkan bir grupta ilişkilendirilmektedir. İkinci Dönem Melâmîleri, Hacı Bayram Velî'nin (ö.833/1430) halifelerinden Bıçakçı Dede Ömer'le (ö.880/1475) başlayan, uzun yıllar Osmanlı toplum hayatında derin izler bırakan ve daha çok idam edilen ya da takibâta uğrayan kutublarıyla meşhur Hamzavî-Melâmîler diye anılmaktadır. Üçüncü Devre Melâmîleri ise "Arab Hoca" nâmı ile de bilinen Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (ö.1305/1887) Nakşîlikle Melâmîliği mezcettiği ve yeni bir şekil verdiği ekolü ifâde etmektedir.¹

Makalemizin konusunu teşkil eden Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, 17. yüzyılda yaşamış İkinci Devre Melâmî şeyhlerinden birisidir. Esasen Rumeli kökenli olan İbrahim Efendi, henüz çocuk diyebileceğimiz yaşlarda ailesinden ayrılarak İstanbul'a gelmiş ve Halvetiyye tarîkatının Sinâniyye kolu şeyhlerinden Seyyid Seyfullah'ın (ö.1010/1601) halifesi Hakîkîzâde Şeyh Osman'a (ö.1037/1629) intisâb etmiştir. Onun yanında sülûkünü tamamlayıp İstanbul Aksaray'daki Gavsî/Oğlanlar Tekkesi'ne şeyh olmuştur.

Mânevî silsilesi yönüyle Melâmî, sûrî silsilesi bakımından Halvetî sayılan ve çok genç yaşlarda irşâd faaliyetlerine başlayan bu kabına sığmaz sûfî, her ne kadar kendini gizlemeye çalışsa da yazdığı coşkulu şiirleri ve yaptığı cezbeli sohbetlerle kısa sürede pek çok kişinin dikkatini çekmiştir. Ona karşı olan bu yoğun ilgi yaşadığı dönemden beri de devam etmektedir. Her ne kadar diğer Melâmî kutubları arasında gölgede kalmış gibi görünse de o, kendi mensup olduğu ekolün fikriyatını ve zihin dünyasını en iyi yansıtan örneklerin başında gelmektedir.

1 Söz konusu üç dönem için sırasıyla şu eserlere bk. Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003; Abdülbâki Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931; Ali Bolat, *Muhammed Nuru'l-Arabî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Etüt Yay., Samsun 2010.

Oğlan Şeyh, eserlerinde şeriat, tarîkat, hakikat, âdâb, sohbet ve hizmet gibi bazı temel tasavvufî konulara yer vermekle birlikte vahdet-i vücûd, insân-ı kâmil, devir ve velâyet gibi birtakım tartışmalı meseleler üzerinde daha çok durmuştur. Bundan dolayı da yaşadığı dönemden itibaren çeşitli tenkitlerin ve suçlamaların hedefi haline gelmiştir. Bu makalede öncelikle şeyhin hayatı, tasavvufî eğitimi, faaliyetleri ve eserleri üzerinde durulmuş, ardından vahdet-i vücûd, insân-ı kâmil ve velâyet-nübüvvet ilişkisi ile ilgili düşüncelerine değinilmiştir. Daha sonra farklı yazarların İbrahim Efendi hakkında ileri sürdükleri birtakım iddialara yer verilmiştir.

2. Oğlan Şeyh İbrahim Efendinin Hayatı, Tasavvufî Eğitimi, Faaliyetleri ve Eserleri

Oğlan Şeyh İbrahim Efendi 1000/1591 yılında, Kosova vilâyetinin Üsküp sancağına bağlı Eğridere'de² dünyaya gelmiştir. Halifesi Sun'ullah Gaybî (ö.1087/1676) *Sohbetnâme*'sinde bu tarihi açık bir şekilde dile getirmektedir:

"Ceddim Tabtab Şah Ali Hazretleri vilâdetimize bu beyitle işâret eylemişler:

*Doğduğu bin târifidir Hazret-i İbrâhîm'in
İntikâl etti cihândan bil o gün kütb-ı zamân"³*

- 2 Eğridere'nin neresi olduğu ile ilgili bazı ihtilaflar bulunsa da genel kabul gören görüş Üsküp'te aynı isimdeki bir çay kenarında kurulan yerleşim birimi olduğudur. (Bk. Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mîhran Matbaası, İstanbul 1302, c. II, s. 1014.) Nazmî Efendi, onun doğum yerini "Erger" olarak verir. (Bk. Mehmed Nazmî Efendi, *Hediyetü'l-İhvân, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetilik Örneği-* içinde, haz.: Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 603.) Vassâf onun, Konya Aksaray'ndaki Eğridere'de ve zayıf bir rivâyetle İstanbul Aksaray'ında doğduğuna işâret etmiştir. (Bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990, c. II, s. 512.) Vassâf'ı yaniltan büyük ihtimalle İbrahim Efendinin, İstanbul Aksaray'daki bir tekkede irşâd faaliyetlerinde bulunmasından dolayı "Aksarâyî" diye tanınmasıdır. Mehmet Nâil Tuman ve Mehmet Süreyyâ da İbrahim Efendinin Eğridere doğumlu olduğunu söyleyenlerdendir. (Bk. Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, haz.: Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay., Ankara 2001, c. II, s. 1235; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz.: Ali Aktan ve diğerleri, Sebil Yay., İstanbul 1995, c. I, s. 100.)
- 3 Sun'ullah Gaybî, *Sohbetnâme*, Milli Ktp., no: 06 Mil Yz A 364/1, vr. 28b. Bu eser, Abdurrahman Doğan tarafından günümüz harflerine aktarılarak Gaybî'nin diğer eserleriyle birlikte yayınlanmıştır. Bk. Doğan, *Kütahyalı Sunullah Gaybî*, yy., İstanbul 2001, ss. 97-159. Bahsi geçen Tabtab Şah Ali (ö.?) ise İbrahim Efendinin dedesidir. Bu zât önce Melâmî kutublarından Sarban Ahmed'e (ö.952/1545), onun vefâtından sonra Vizeli Alaaddîn'e (ö.970/1563), daha sonra da Gazanfer Dede'ye (ö.974/1567) intisâb etmiş ve sülûkünü onun yanında tamamlamıştır. Bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Kaygusuz Vizeli Alaaddîn*, Remzi Kitabhânesi, İstanbul 1932, ss. 14-15.

İbrahim Efendinin bir tüccarın oğlu olması dışında âilesi, eşi ve çocukları hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur. Ondan bahseden eserlerde çocukluk yıllarına ve âile yaşantısına pek atıfta bulunulmamakta, daha ziyâde İstanbul'a gelişi ve bundan sonraki hayatıyla ilgili bilgiler verilmektedir.

İbrahim Efendi kaynaklarda "Oğlan Şeyh, Oğlanlar Şeyhi, Oğlan Şeyhi, Olanlar Şeyhi ve Olan Şeyh" gibi lâkablarla zikredilmektedir. Müstakimzâde Süleyman Sadeddîn'e (ö.1202/1788) göre İbrahim Efendi, Aksaray'da seccâdenişin olduğu süreçte daha çok gençlere yönelik faaliyetlerde bulunduğu için gençlerin şeyhi anlamında Oğlanlar Şeyhi diye anılmıştır.⁴ Onun "Olan Şeyh" veya "Olanlar Şeyhi" diye anılması ilk defa Hüseyin Vassâf'ın (ö.1929) *Sefîne-i Evliyâ'* sında görülen bir durumdur. Vassâf, herhangi bir kişi ya da kaynağa atıfta bulunmadan, İbrahim Efendinin bu isimle anıldığını ve tekkesinin de "Olanlar Tekkesi" olduğunu belirtir.⁵ Ona "Aksarayî" denmesi ise İstanbul Aksaray'daki tekkesinde irşâd faaliyetlerinde bulunmasından ötürüdür.

İbrahim Efendi, kendisine "Oğlan Şeyh" denilmesiyle ilgili olarak şöyle bir olay anlatır:

"Sinnimiz altı veya sekizde iken ceddimiz Pîrî Mektebdâr Hazretleri'nin İlahiyyât'ından hıfz itdürürdü. Hatta bir gün 'Vârımı ol Hakk'a virdim hân u mânum kalmadı' mısramı hıfz ederken, "dedeciğim bu dahi Pîrin ilahisi midir?" dedim. Ceddim dahi, "belî oğlan-cığım" dedikde, "acaba kendülerinin varı var mı idi, hatta vire" deyü söylediğimde, ceddim "**bu oğlancık şeyhdür**" deyü okşar idi. **Oğlan Şeyh** tesmiyesine bâdî vü bâis budur."⁶

İbrahim Efendinin bu ifâdelerinden, gerçek lâkabının "Oğlan Şeyh" ve diğerlerinin ise zamanla kazanılmış unvanlar olduğu şeklinde düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

4 Müstakimzâde Süleyman Sadeddîn, *Mecelletü'n-Nisâb (Tıpkı Basım)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, vr. 123a; Ayrıca bk. Müstakimzâde, *Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 1164, vr. 38b.

5 Vassâf, *Sefîne*, c. II, ss. 512-513.

6 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 28b.

Oğlan Şeyh lâkabını ilk kullanan kişi İbrahim Efendi değildir. Zira Kanûnî döneminde idam edilen İsmail Ma'sûkî (ö.945/1539) de aynı isimle anılmaktadır. Maşukî ile ilgili olarak bk. Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarihî Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1996, c. 1, sayı: 1, ss. 123-140; A. Yaşar Ocak, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail Maşukî", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1990, sayı: 10, ss. 49-58; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999, ss. 274-290.

2.1. Tasavvufi Eğitimi ve Silsileleri

İbrahim Efendinin medrese tahsili görüp görmediğine, eğer gördüyse hangi eserleri okuduğuna ve kimlerden ders aldığına dair maalesef bir bilgiye sahip değiliz. Fakat onun küçük yaşlardan itibaren kendisini tasavvufi bir muhit içinde bulduğunu görüyoruz. O, tasavvufla ilgili ilk bilgilerini “ceddim” dediği Melâmî Şeyhi Tabtab Şah Ali’den almıştır.

İbrahim Efendinin kendini bağlı gördüğü iki silsile vardır. Bunlardan biri silsile-i sũrî, diğerisi ise silsile-i mânevîdir. Bunu bizzat kendisi Şöyle ifâde eder: “Ve dahi silsile-i sũriyyemiz Halvetiyye’de Şeyh Osman Hakîkîzâde’ye ve silsile-i mâneviyyemiz Ceddim Şah Ali’ye müntehîdir.”⁷ Fakat o bunları söylemekle birlikte, kendisini diğer bütün yollardan üstün olan vahdet tarîkına müntesib görür: “Ne Halvetîleriz ne Celvetî, ne Kâdiriyye ne Mevlevî. Belki erbâb-ı mahabbetten olan vahdetîyüz.”⁸ Bunun yanı sıra İbrahim Efendinin Sivâsî ve Celvetî muhitleriyle de ilişkili olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Şimdi onun adı geçen silsilelerine ve etkilendiği tasavvuf çevrelerine değinelim:

2.1.1. Silsile-i Sũrî

İbrahim Efendinin silsile-i sũrî ve silsile-i mânevî diye belirttiği iki silsilesi vardır. Bunlardan ilki olan ve zâhirdeki silsile anlamına gelen silsile-i sũrî, onun Halvetî yönünü göstermektedir. Oğlan Şeyh, küçük yaşlarda memleketini terk edip İstanbul’a gelince, burada bir hemŐehrisine misafir olmuş ve onun delâletiyle Eğrikapı’da irşâd faaliyetlerinde bulunan Hakîkîzâde Şeyh Osman’a bağlanmıştı. Bununla ilgili Muhammed Nazmî’nin (ö.1112/1701) anlattıkları Şöyle özetlenebilir:

Osman Efendinin huzuruna kabul edilen bu âşık, herhangi bir araştırma yapmadan bin sikke-i haseneyi Şeyhin önüne koyup hikâyesini anlatarak biat talebinde bulunur. Onun çok genç olduğunu gören Şeyh Osman, “*Ĉelebi, dahi tazeliğin var. Ve nâz ve nâ’im ile perverde olmuşsundur. Mücâhede ve riyâzete tahammül edemezsin.*” gibi sözlerle onu bu isteğinden vazgeçirmeye çalışır. Bunun üzerine genç âşık, “*Sultanım, ben tâlib-i Hakk’ım. Ya vâsil-ı cânân olurum, yahud bu yolda cân veririm. Cümle fukarâya ittüğünüz tekâlifi tahammül iderim.*” diye karşı-

7 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 16b.

8 Ağe, vr. 11a.

lık verir. Bu sözleri duyan şeyh, onu dergâha kabul eder.⁹

Şeyhî Mehmed Efendi (ö.1144/1731) de onun “sinn-i temyîze” erişince Eğrikapı zâviyesinde seccâde-nişîn olan Halvetiyye şeyhlerinden Şeyh Osman Efendiye intisâb ettiğini ve bir süre onun hizmetinde bulunduğunu söyler.¹⁰ Diğer kaynaklarda da hemen hemen aynı bilgiler geçer.

Şeyh Hakîkîzâde, genç âşîğa bu yolun ne kadar zor ve engebeli olduğunu göstermek için İbrahim’in çilesini dergâhın dışında kazılan bir çukurda geçirmesini emreder. Onun bu intisâbını, yedi sene Eğrikapı Zâviyesi’nde kaldığını, şeyhiyle birlikte çok halvette bulunduğunu ve on günde bir kere iftar ettiğini bizzat kendisinden öğreniyoruz:

*Tarîk-ı Halvetiyye berzafı turfe vâdîdür
O vâdîden dahî tahkîk edeyim sana icmâlâ*

*Hakîkîzâde Şeyh Osman ile çok halvet itdim ben
Yedi yıl bir mezâr içre çekerdim zikr ile esmâ*

*Dahî on günde bir kerre yemek olmuşdu mu’tâdım
İderdim zikr-i tevhîd gahî cehren gahî ahfâ¹¹*

İbrahim Efendinin Halvetiyye’nin Ahmediyye şubesine ulaşan silsilesini şu şekilde gösterebiliriz¹²:

1. Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî (ö.910/1504)
2. İzzeddin Karamânî (ö.933/1527)
3. İbrahim Ümmî Sinan (ö.976/1568)
4. Seyyid Seyfullah (ö.1010/1601)
5. Hakîkîzâde Osman Efendi (ö.1038/1628)
6. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi (ö.1065/1655)

9 Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss. 603-604.

10 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyü'l-Fudalâ*, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, c. I, s. 553.

11 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, no: 59, vr. 80a.

12 Halvetî silsilesi için bk. Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yay., İstanbul 1984, ss. 78-81; Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, c. 39, ss. 535-563.

2.2.2. Silsile-i Mânevî

Silsile-i mânevî ise İbrahim Efendinin kendini ait gördüğü, çocukluğundan itibaren feyz aldığı ve İkinci Devre Melâmîliği olarak da bilinen Bayrâmî-Melâmîliğinin oluşturduğu çizgidir.

İbrahim Efendinin silsile-i mânevî diye isimlendirdiği Melâmî silsilesini şöyle gösterebiliriz¹³:

1. Hacı Bayrâm Velî (ö.833/1430)
2. Dede Ömer Sikkînî (ö.880/1475)
3. Bünyâmin Ayâşî (ö.926/1519)
4. Pîr Ali Aksarâyî (ö.935/1528)
5. Oğlan Şeyh İsmail Ma'şûkî (ö.945/1539)
6. Sarbân Ahmed (ö.952/1545)
7. Tabtab Şah Ali (ö.?)
8. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi (ö.1065/1655)

Yukarıda bahsettiğimiz iki silsilenin dışında İbrahim Efendinin münâsebetinin bulunduğu Sivâsî ve Celvetî muhite de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira bazı kaynakların verdiği bilgilere göre İbrahim Efendi, Halvetiyye'nin Őemsiyye kolunun meşhur şeyhlerinden Abdülehad Nûri (ö.1061/1651) ile o devrin saygıdeğer meşâyihinden biri olan Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö.1038/1628) yanında da bulunmuştur.

Hediyetü'l-İhvân müellifi Nazmî, İbrahim Efendinin yetmiş yaşını aşkın ve meşhur bir zât olduğu halde Abdülehad Nûrî'ye intisab ettiğini anlatır. Rüyasında Hz. Peygamber'i gören İbrahim Efendi, onun "Vârisim Abdülehad Nûrî'dir, Ehad sırrına da o vakıftır." şeklindeki sözlerine tâbi olarak adı geçen şeyhe bağlanmıştır.¹⁴

Abdülehad Nûrî, 1061/1651 tarihinde vefât etmiştir.¹⁵ İbrahim Efendi ise 1000/1589 yılında doğmuş, 1065/1655'te ölmüştür. Yani o, 65 yıllık bir ömür sürmüştür. Dolayısıyla onun yetmiş aşkın bir yaşta kendisinden dört yıl önce

13 Gölpinarlı *Melâmîlik ve Melâmîler* adlı kitabının ikinci bölümünde İkinci Devre Melâmîlerini tek tek anlatmaktadır. Bk. Gölpinarlı, *age*, ss. 33-217.

14 Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, ss. 605-606.

15 Abdülehad Nûrî hakkında detaylı bilgi için bk. İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2007.

vefat etmiş bir şeyhe bağlanması tarihî gerçeklerle pek örtüşmemektedir. Ancak tarihî açıdan tartışmalı olan bu rivâyet, İbrahim Efendinin Abdülehad Nûrî'ye daha önceki bir zaman diliminde intisâb etmesi bakımından doğru olabilir. Veya bu bilgi, iki şeyh arasındaki yakın ilişkilerin de bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Yine Nazmî Efendiye göre Oğlan Şeyh, IV. Murad'ın takibatına maruz kalmış, hattâ Sultan onun katline bile karar vermiştir. Saraya yakın çevrelerde müridleri olan şeyh, bu haberi alır almaz Hüdâyî Hazretlerine sığınmıştır. İbrahim Efendi burada geçirdiği süre zarfında Celvetî usûlüne göre sülûkünü ikmâl edip şeyhinden hilâfet almıştır.¹⁶ Hüseyin Vassâf'ın verdiği bilgiler de bu minvâl üzeredir. O dönemde devletin Hamzavîlere karşı yürüttüğü politika nedeniyle, "Hz. Şeyh ziyâdesiyle tesettür etmiş ve Hakîkî Osman Efendiye ve Abdülehad Nûrî'ye ve Hz. Hüdâyî'ye arz-ı nisbet ederek Halvetî ve Celvetî'den görünmüştür."¹⁷

İbrahim Efendinin Hüdâyî'ye sığındığına dair ileri sürülen bu iddialar çeşitli yönlerden tenkit edilebilir: Bir kere böyle bir bilgiye ilk defa Nazmî'nin *Hediyyetü'l-İhvân*'ında rastlanmaktadır. Ne Şeyhî Mehmed Efendi ne üstâdının sözlerini kaleme alan Gaybî ve ne de *Risâle-i Melâmiyye* yazarı Müstakîmzâde bu hâdiseden bahseder. İkincisi Hüdâyî 1038/1628 tarihinde vefat etmiştir. Dolayısıyla İbrahim Efendiyle bu tarihten önce ilişkilerinin olması şarttır. Bu sırada İbrahim Efendi hakkında ölüm fermanı çıkardığı söylenen padişah ise 1022/1611'de dünyaya gelen ve henüz on yedi yaşında olan IV. Murad'tır. On bir yaşında tahta çıkan bu sultanın 1632'ye kadar annesinin ve diğer devlet adamlarının gölgesinde bir saltanat sürdüğü bilinmektedir. Nazmî'nin, IV. Murad'ın idam ettirdiğini söylediği üç şeyh (Abaza, Sakarya ve Rumiyye şeyhleri) de zaten sultanın hayatının sonlarına doğru, yani gücünün zirvesindeyken gerçekleşmiştir. Dolayısıyla IV. Murad'ın böyle bir emir verdiğine, bunun üzerine İbrahim Efendinin de diğer bazı şeyhler ve devlet adamları gibi Aziz Mahmud Hüdâyî'ye sığınıp eman dilediğine dair verilen bilgi kesinlikten uzaktır.¹⁸

16 Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, s. 605.

17 Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 515; Hamzavî-Melâmîlere karşı yürütülen takibat için bk. Ocak, *age*, ss. 251-313.

18 Bu konudaki bir değerlendirme için bk. Ayşe Âsûde Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, ss. 99-102.

Eğer İbrahim Efendinin Şeyh Hüdâyî'ye sığındığını kabul edecek olursak, bu durum daha çok o dönemin siyâsî şartları ile ilgilidir. Çünkü Osmanlı Devletinin duraklamaya başladığı bu dönemde devlete karşı bir isyan hareketinde bulunmalarından korkulduğu için etrafına kalabalık bir grubun toplandığı cemiyet sahibi şeyhler kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Bununla ilgili olarak Abaza Şeyhi Abdürrahim Efendi (ö.1047/1637), Urmiye Şeyhi Mahmud Efendi (ö.1047/1637) ve Sütçü Beşir Ağa (ö.1073/1663) bu sırada idam edilmişlerdir.¹⁹ İbrahim Efendi de o dönemde tekkesi dolup taşan cemiyet sahibi bir şeyhtir. Bundan dolayı bazı sıkıntılarla yüz yüze gelmiş olabilir.

2.3. Tekkesi ve Vefâtı

Melâmî hareketi genel olarak diğer tarikatların resmi uygulamalarından, belirli zikir ve evrâddan, tâc ve hürkadan uzak bir görünüm arz eder. Bundan dolayı Melâmî şeyhlerinin herhangi bir tekke veya zâviyede değil de halk arasında, evlerde ve iş yerlerinde dolaşarak, sohbet ve aşk usullerine göre hizmet verdiklerini görürüz.

İbrahim Efendi her ne kadar kendini Melâmî zümre içinde görse de bir Halvetî olan Hakîkîzâde Şeyh Osman'ın halifesi olarak Gavsî Tekkesi'nde seccâde-nişîn olmuştur. "Oğlanlar", "Gavsî", "Şeyh İbrahim Efendi", "Yakup Ağa" veya "Cism-i Latîf" olarak da isimlendirilen bu tekke, Fatih döneminde 1453-1461 yılları arasında Sekbanbaşı Yakup Ağa tarafından inşa edilmiş ve dört katlı kâgîr bir yapıdır. Rivâyete göre Yakup Ağa rüyasında Abdulkâdir Geylânî'yi görmüş, onun "*buraya bir dergâh inşa et*" emrine ittibâen bu tekkeyi yapmıştır. Tekkenin ilk dönemine ait bilgilerin sınırlı olması nedeniyle, 17. yüzyıla kadarki tarihi belli değildir. Bu yüzyılda tekkeyi yeniden ihyâ eden ve hizmete sokan kişi İbrahim Efendidir.²⁰

Şeyhî Mehmed, İbrahim Efendinin tekkesi ile ilgili olarak "Tekkesine ulemâ ve vüzerâ hâzır olup fukarâ ve duafâ dühûle mecal bulamazdı."²¹ diyerek buranın ne kadar gözde bir yer olduğunu anlatmaktadır. Hemen aynı ifâdelere Nazmî'nin *Hediyye*'sinde de rastlıyoruz. Nazmî, tekke ile ilgili olarak şunları söyler: "Yevmü'l-Cum'a mukâbelesinde, ulemâ ve vüzerâ dâbbelerinden

19 Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Osav Yay., İstanbul 2001, s. 448; Ocak, *age*, ss. 304-306.

20 M. Baha Tanman, "Oğlanlar Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1994, c. VI, ss. 123-124; Vassâf, *Sefîne*, c. II, ss. 514-515.

21 Şeyhî, *Vakâyiü'l-Fudalâ*, c. I, s. 553.

geçilmez ve tekyeye dühûle herkes yol bulamaz idi.”²² Bu kayıtlardan anlaşıl-
maktadır ki, İbrahim Efendi gerçekten devrinin önemli şeyhlerinden biridir.
Gerek halk gerekse yönetici kesimden onun meclislerine gelip gidenlerin çok
olması, hakkında bazı söylentilerin çıkmasına yol açmıştır, diyebiliriz.

İbrahim Efendi, adı geçen tekkedeki faaliyetlerini vefâtına kadar sürdür-
müştür. Şeyhî ve Nazmî, onun bu tekkede elli yıl irşâd faaliyetinde bulundu-
ğunu bildirirler.²³ Fakat bu bilgiye biraz ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira İbra-
him Efendi 1000/1591 yılında doğmuş ve 1065/1655’te vefat etmiştir. Elli yıl
şeyhlik yaptığını kabul edecek olursak, onun on beş yaşında iken bu makâma
geçmiş olması gerekir ki bu, pek kabul edilebilir bir şey değildir. Fakat Vas-
sa’ın “*kırk sene kadar icra-yı meşîhat*”²⁴ ettiğine dair söyledikleri daha anlaşılabi-
lidir.

İbrahim Efendi hakkındaki birinci derecede kaynak hüviyetinde olan *Soh-
betnâme*’nin sonunda, şeyhin vefât tarihi ayrıntılı bir şekilde verilmiştir: “Bin
altmış beş senesinin mâh-i rebîü’l-âhîrinin yirmi ikinci çahârşembe günü vakt-i
sabâhda âfitâb-ı hakikatleri burc-i cisimlerinden gurûb eyledi.”²⁵ Bu ifadelerden
kesin olarak anlaşılmalıdır ki, İbrahim Efendi 22 Rebîülâhîr Çarşamba 1065 (1
Mart 1655) tarihinde ölmüştür. Tal’atî Hüseyin (ö.1075/1665), “*Cennet olsun
makâmın İbrâhîm*” mısraını, şeyhin vefâtına tarih olarak düşmüştür.²⁶ İbrahim
Efendi kendi tekkesinin hazîresine defnedilmiştir. Fakat 1950’lerde Millet Cad-
desi açılırken bu mekân yıkılmış ve onun nâşî da Murat Paşa Camii’ne nakle-
dilmişdir.²⁷

2.4. Eserleri

İbrahim Efendinin eserlerinin sayısı ve isimleri hususunda şu ana kadar bir
ittifak sağlanamamıştır. Bunda, bazı temel kaynakların onun eserlerini tam bir
şekilde tanıtmamasının yanında, kütüphane kayıtlarında bunların farklı isim-
lerle kaydedilmesi de etkili olmuştur. Mesela Vassâf, onun âsârı arasında *Dil-i
Dânâ* ve *Dîvân*’ı sayar.²⁸ Bursalı Mehmet Tâhîr (ö.1925), *Dil-i Dâhî Kasîdesi*,

22 Nazmî, *Hediyetü’l-İhvân*, s. 605.

23 Şeyhî, *Vekâyiü’l-Fudalâ*, c. I, s. 553; Nazmî, *Hediyetü’l-İhvân*, s. 605.

24 Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 515.

25 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 29a.

26 Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 513; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 112.

27 N. Yılmaz, *age*, s. 331.

28 Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 515.

Dîvânçe'si ve bir de *Müfid ü Muhtasar*'ı zikreder.²⁹ Mehmed Süreyyâ (ö.1909) sadece "*İlâhiyât*"ı olduğunu bildirir.³⁰ Gölpınarlı (ö.1982), şeyhin eserlerini, *Dîvân, Dil-i Dâna Kasidesi, Tasavvufnâme/Vahdetnâme* olarak tesbit etmekte, Bursalı Mehmet Tâhir'i kaynak göstererek "bir de *Müfid ü Muhtasar*'ı vardır" demektedir.³¹

Kütüphane kayıtlarına baktığımızda şeyhin, bu zikredilenlere ilaveten, *Usûl-i Muhakkıkîn*³² ve *Vâridât-ı İbrahim*³³ isimli eserlerine de rastlarız. Fakat değişik isimlerle kaydedilen bu eserlerin *Dîvân*'ın bir parçası mı yoksa *Dîvân*'dan ayrı müstakil birer eser mi oldukları meselesi tartışmalıdır. Bununla birlikte onun eserlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. *Dîvân*
2. *Müfid ü Muhtasar*³⁴
3. *Kasîde-i Dil-i Dâna*
4. *Kasîde-i Mîmiyye*³⁵
5. *Usûl-i Muhakkıkîn (Vahdetnâme/Tasavvufnâme)*

Bunların dışında İbrahim Efendinin hece vezniyle yazdığı bazı ilâhîleri de bulunmaktadır.³⁶

3. Oğlan Şeyh İbrahim Efendinin Bazı Tasavvufî Görüşleri

İbrahim Efendinin tasavvufî düşüncelerine değinirken özellikle *Usûl-i Muhak-*

29 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Bizim Büro Yay., Ankara 2000, c. I, s. 26.

30 Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. I, s. 100.

31 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 113.

32 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, Nuruosmaniye Ktp., no: 3677; İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Türkçe, no: 16600.

33 İbrahim Efendi, *Vâridât-ı İbrahim*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Türkçe, no: 6512.

34 Bu eser Bilal Kemikli tarafından günümüz harflerine aktarılmış ve neşredilmiştir. Bk. Kemikli, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim, Müfid ü Muhtasar*, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.

35 Bu kasîde F. Abdullah Tansel tarafından günümüz harflerine aktararak yayımlanmıştır. Bk. Tansel, "Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1969, sayı: 17, ss. 187-199.

36 Abdullah Uçman, "Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi", *Büyük Türk Klasikleri, Ötügen-Söğüt Neşriyat*, İstanbul 1987, c. VI, ss. 41-46. Oğlan Şeyh'in *Usûl-i Muhakkıkîn, Kasîde-i Dil-i Dâna, Kasîde-i Mîmiyye* ve bazı gazelleri topluca şu eserde bulunabilir: *Hazret-i Dil-i Dâna Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, haz.: H. Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul 2008.

kıkîn (Vahdetnâme/Tasavvufnâme) adlı mesnevîsi ile halifesi Sun'ullah Gaybî'nin, şeyhinin sözlerini topladığı *Sohbetnâme'*ye eğileceğiz. Ağırlıklı olarak şeyhin vahdet-i vücûdla ilgili fikirlerini ele alacağız. Yine bununla yakından ilişkili olan insân-ı kâmil ve velâyet-nübüvvet konularındaki görüşlerinden de bahsedeceğiz. Daha sonra da Oğlan Şeyh hakkında ileri sürülen “zındık, mühlid ve panteist” gibi bazı önemli iddiaları tartışacağız.

3.1. Vahdet-i Vücûd

Allah'tan başka gerçek varlık olmadığının idrâk ve şuûruna sahip olmaya vahdet-i vücûd denir.³⁷ Tasavvuf tarihinde bu görüşü sistemleştiren kişi Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240)'dir. İbnü'l-Arabî'ye göre varlık, hakîkatte tek-tir. O da Allah'tır. Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıklar bizâtihi var değildir, yani onların kendilerine ait müstakil varlıkları yoktur. Onların var olmaları Hakk'ın vücûduna bağlıdır. Âlemdeki kesret, yani mevcûdât ise bu vücûdun değişik mertebelerdeki tezâhürleri ve ta'ayyünleridir. Bütün kâinât gerçekte Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîlerinden ibarettir. Bundan dolayı âlem, izâfi ve sınırlı bir varoluşa sahiptir. Diğer bir deyişle o, gölge varlıktır. Çünkü O'ndan belirmiş ve yine O'na dönecektir.³⁸ Bu görüşü temsil eden sûfilere göre âlem, hakikat cihetinden Hak, ta'ayyün bakımından Hak değildir. Eşyanın aynı, yani hakîkati ve zâtı Hak'tır, fakat eşyanın eşya olarak kendisi Hak değildir.³⁹ Allah, zâtı bakımından Bâtın, ama zuhûr mahalleri bakımından Zâhir'dir. Bunun için İbnü'l-Arabî, Allah'ın tenzîh ve teşbîhini birlikte zikreder. Hakk'ın tenzîhi, zâtî ahadiyeti ve hâdislere benzemezliğinde; teşbîhi ise eşyanın sûretlerindeki tecellîsindedir.⁴⁰

İbrahim Efendinin vahdet-i vücûd anlayışını benimsediği ve bütün eserlerinde bunu açık bir şekilde yansıttığı görülmektedir. Nazmî'nin *Hediyetü'l-İhvân'*ındaki şu sözler, onun bu hususta çağdaşları arasında ne kadar temâyüz etmiş olduğunu göstermektedir:

37 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001, s. 364.

38 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev.: Nuri Gencosman, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, s. 142.

39 Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1987, c. I, s. 54.

40 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999, s. 169.

“Merhûm İbrâhîm Efendi, ârif-i makâmât-ı ceberût ve lâhût olup Sâni-i Muhyiddîn el-Arabî disek, sezâdır. Hatta pîrimiz Sivâsî Efendi Hazretleri, İbrahim Efendiye tezkire irsâl itdikte, bu unvânla tahrîr buyururlarmış.”⁴¹

Oğlan Şeyh tevhîdi, “Ehl-i vahdet katında tevhîd, tâlibin Hâdi’yle zâten ve sıfaten ve fi’len ve rızâen vahdetinde yeksân olmasından ibarettir.”⁴² diye tanımlamaktadır. Onun gözündeki vücûd (varlık) ise Vücûd-ı Mutlak’tır, yani Allah’tır.⁴³ İbrahim Efendi her iki âlemde görünenin Hak olduğunu, çünkü bütün şeylerin O’ndan zuhûr ettiğini söyler:

*Veli O’ldur dü âlemde hüveydâ
Cihân Bir’den olubdur cümle peydâ*⁴⁴

Allah’ın dışındaki her şey zamanla yok olup gidecektir. Çünkü onların zaten gerçek bir varlıkları yoktur. Bâkî kalacak ise sadece vechullâh, yani Allah’ın varlığıdır. Bu yüzden kişi hiçbir zaman kendinde varlık görmemelidir; zîrâ asıl varlık, Hakk’ın varlığıdır:

*Fenâ olan hakîkatde sivâdur
Beğim bâkî olan vech-i Hudâ’dur*⁴⁵

*Anun varlığına ben dimezem lâ
Anun varlığıdur var, benliğim lâ*⁴⁶

Fakat yaşamakta olduğumuz şu şehâdet âleminde bazı farklılıkların, yani kesretin olduğu da bir gerçektir. Bu çeşitlilik ve çokluk, ilâhî isimlerin ve sıfatların çeşitlilik ve çokluğundan kaynaklanmaktadır. İbrahim Efendi, vahdet ile kesret arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için sembolizme başvurur ve çokça kullanılan “deniz-katre” veya “deniz-dalga” misâlini verir:

*Görünen bahır-i vahdetdür cihân garķ
Olubdur şübhesiz ey tâlib-i Hak*

41 Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân*, s. 604.

42 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 21a.

43 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 13b.

44 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkikîn*, Nuruosmaniye Ktp., no: 3677, vr. 24b. Bundan sonra, İbrahim Efendinin *Usûl-i Muhakkikîn* adlı mesnevisinden aktardığımız bütün beyitlerde bu eser kaynak olarak kullanılacaktır.

45 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkikîn*, vr. 9b.

46 *Ağ*, vr. 7a.

*Muhîtdür ilmi ile bahr-i vahdet
Ana mâni' değıldür bil bu keşret*

*O bahrün mevcîdür eşyâ serâpâ
Bu mevcden olur ol bahır âşikârâ*

*O bahrün kıatresîdür bu vücûdun
O bahır içre dūrūr cümle şühûdun⁴⁷*

Vahdet-i vücûd fikri en çok tenzîh anlayışına gölge düşürdüğü için eleştirilmiştir. Hattâ bu yüzden panteizmle aynı olduğu bile düşünölmüştür. Oğlan Şeyh, Tanrı'nın yüceliğini ve aşkınlığını vurgulamaya çalışır. O, âlemdeki bütün varlıkların özünün Hak olduğunu kabul etmekle birlikte, aynı zamanda O'nun her şeyden münezze ve müstağnî bulunduğunu da söylemekten geri durmaz:

*Münezzehdür zamân ile mekândan
Münezzehdür Hudâ ân ile înden⁴⁸*

Zîrâ vahdetçi bir bakışta, kâinatta temâşâ edilen her nesne Allah'ın bir mazharıdır, yani âlem O'nunla dopdoludur. Bundan dolayı her şeyde bir olan Hakk'ı görmek şaşkırtıcı değildir:

*Toludur Hak ile âlem muhakkağ,
Nereye bakşan anda görünür Hak⁴⁹*

Vahdet-i vücûd telakkîsinin özü itibariyle tek gerçek varlık kabul ettiğini, Hakk'ın dışındakilerin, varlığını O'ndan almış izâfî varlıklar olduğunu biliyoruz. Bu izâfî varlıklar Hakk'ın mazharlarıdır. Her biri kendi isti'dâdı ölçüsünde O'nu yansıtmaktadır. Yani bütün eşyâ ilâhî tecellîleri temâşâ mahallidir. İnsan mevcut varlıklara bakarak, onlarda Hakk'ın varlığını görebilir. İbrahim Efendi buna "şühûd-i mânevî" der ve bununla kişinin her neye baksa onda Hakk'ın cemâlini görmesini kasteder.

*Şühûd-i mânevîden ol haberdâr
Neye bakşan görine tâ kı didâr*

47 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, vr. 25a.

48 *Age*, vr. 26b.

49 *Age*, vr. 26b.

*Şühûd-i mânevî ey tâlîb oldur
Bu görmek Hakk'a gider ulu yoldur⁵⁰*

*Şühûd ol yüzü görmekdür hakikat
Bu yüzü görmedür sırr-ı hakikat⁵¹*

Şühûd hâli özü itibariyle yaşanan bir haldir. Onun tecrübe edildiği Şekliyle başkalarına anlatılması çok zordur. Zira bu hâli anlatmak için dünyevî dil kalıpları yetersiz kalmaktadır:

*Şühûd ahvâli kâl ile bilinmez
Şühûd-i mânevî dil ile dinilmez*

*Şühûd bir özge âlemdür hakikat
Anun Őerhinde kâsırdur ibâret*

*İbâretle beyân olmaz bu ahvâl
İbâretle isteyenler oldılar dâil⁵²*

Âlem görünüşü itibariyle farklı Őekillerle dolu olsa da aslında tek bir cisim gibidir. Bunu bir olarak görmeyip ikiliğe düşenler ise Őaşılardır:

*Cihân başdan başa bir cism olubdur
Eğerçi başka başka resm olubdur*

*Bunu ayıran ahveller gözidür
İkîlik bunu bilmezler sözidür⁵³*

İbrahim Efendi, Hakk'ın varlığının yanında başka bir varlık daha kabul edenleri Őirke düşmüş kişiler olarak nitelendirir. Őirkten kurtulmayınca vahdetten nasıl haberdâr olunabilir ki:

*Őışiden gitmeyince Őirk ü inkâr,
Bu vahdetden kaçan olur haberdâr?*

50 Age, vr. 34a.

51 Age, vr. 37a.

52 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, vr. 35b.

53 Age, vr. 35b.

*İki görmekden özge abde berzâh
Olur mu hiç cihânda böyle dūzah?*⁵⁴

Oğlan Şeyh böyle ikilik içinde cenâbet olmuş kişileri birlik denizine dalıp yıkanmaya ve temizlenmeye çağırır. Elbette onun kastedtiği fikhî anlamda bir cünüblük değildir. Kelimenin sözlük anlamında da bulunan uzaklıkla ilgili bir çağrışımdır. Yani kişinin düşüncesini ve nazarını Hak'tan uzaklaştırması, onu kirli ve pis hâle getirmektedir:

*Yeter iķilik içre sen cenâbet
Bu birlik bahrine dal bul tahâret?*⁵⁵

İbrahim Efendiye göre insan, vahdetin nihâyetinde öyle bir hâle ulaşmalıdır ki, artık bütün âlem kendisine tek bir yüz gibi görünmelidir:

*Görinmeye gözine birden ayru.
Görine vecî-i âlem sana bir rû?*⁵⁶

Bunun yolu da evliyâullâhın uygulamalarını takip etmekten geçer. Çünkü Allah'ın velî kulları cemâlullâhı görebilmek için sahip oldukları her şeyden vazgeçmişlerdir. Hattâ evlerini ve eşlerini terk etmişler, canlarından ve başlarından geçmişler, nice dertlere sabretmişlerdir. Bütün bunlarla vâsıl olmak istedikleri yegâne amaç, O'nun yüzünü görebilmektir:

*O yüz için kıldılar hân ü mânu
O yüz için kıldılar baş u cânu?*⁵⁷

*O yüzü görmek için enbiyâlar
Haķîķat râhu içre bî-riyâlar*

*Bu denlû derde sabr itdiler ey yâr
Cihânu itdiler ol yüze isâr?*⁵⁸

54 Age, vr. 25a.

55 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkkîn*, vr. 26b.

56 Age, vr. 24a.

57 Age, vr. 36b.

58 Age, vr. 36b.

Oğlan Şeyh:

Bizi fark eyleyen ancak bu tenmiŐ
*Mugâyir gösteren ancak bu tenmiŐ*⁵⁹

diyerek Allah'la insanın arasını açan ve onları birbirinden uzaklaŐtıran Şeyin cisim ve ten olduğunu, yoksa her Şeyin aynı özü ve hakıkati taşıdığını söyler. Tevhid anlayışını benimsemiş bir insandan beklenen ise etrafındaki enâniyet ve çokluk perdesini aralayıp onun ardındaki öze, gerçek varlığa ulaŐmaktır. Bunun için o, hem kendi varlığından geçmeli hem de herkese tek bir gözle bakmalıdır:

Sana sen ben dımeğdür zenb-i kübrâ
Sen ü ben Őirkini var eyle ifnâ

Bu varlık zenbi fânî olmayınca
Bu Őirk gidüb o birlik gelmeyince

Hakıkatden sen olmazsın haberdâr
*Kuru yere emek çekme yürü var*⁶⁰

3.2. İnsân-ı Kâmil

Tasavvuf, ideal olarak insana gereken değerini vermeyi ve onu yüceltmeyi amaç edinen bir düşünce ve eylemler bütünüdür. Hattâ ehl-i sūfiyyenin yegâne gâyesi, hayvânî yönünü törpüleyerek, insana gerçek kiŐiliđini kazandırmak, yani onu ahlâkî açıdan kemâle ermiŐ bir insân-ı kâmil haline getirmektir. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren mutasavvıflar, insan meselesi üzerinde önemle durmuşlardır. Vahdet-i vücüd anlayıŐı ile birlikte bu husus daha felsefî ve metafizik bir boyut kazanmıŐ ve “insân-ı kâmil” kavramı ortaya çıkmıŐtır.

Bu kavram tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından yerleŐtirilmiŐtir.⁶¹ İnsân-ı kâmile “zıllullâh, hakikatü'l-hakâik, aslü'l-âlem, el-

59 Age, vr. 26a.

60 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, vr. 12a.

61 Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sūfiyye*, Beyrut 1981, s. 160; Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA*, c. 22, ss. 330-331. İbnü'l-Arabî'den sonra insân-ı kâmil doktrinini en sistematik ve detaylı bir Őekilde iŐleyen sūfilerden biri de A. Cîlî (ö.832/1428)'dir. Onun bu konudaki görüşleri için bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 193-281.

mâddetü'l-ulâ, el-kitâb, rûhü'l-âlem, el-muallimü'l-evvel" gibi farklı isimler de verilmiştir.⁶² İbnü'l-Arabî' den sonra gelen hemen bütün sûfiler bu konuya genellikle vahdet-i vücûd zâviyesinden bakmışlardır.

Bu düşünce sistemi içinde insan, hazerât-ı hamse veya tenezzülât-ı seb'a denilen varlık mertebelerinin sonuncusu kabul edilir. Dolayısıyla o, bütün mertebeleri kendisinde cem' etmiş ve her bir mertebenin husûsiyetlerine sahip olmuş bir varlıktır. Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi diğer varlıklarda münferit ve dağınık biçimde bulunduğu halde, insanda topluca ve tam olarak bulunur. Bundan dolayı ona "mertebe-i câmia" denilir.⁶³

İnsanın bir ismi de âlem-i sağırdır. Küçük âlem diye isimlendirilen insan, âlem-i kebîr olan kâinâtın bir numûnesidir. Yani o, büyük âlemde mevcut bütün nesnelere örneklerini kendisinde taşımaktadır.⁶⁴ İnsan, varlıkların yaratılış sebebidir. Allah her şeyi onun emrine müsahhar kılmıştır. Bu yüzden insan, gâye varlıktır. O, aynı zamanda âlemin rûhu ve cânıdır. İnsan, âlem denilen aynanın cilâsıdır. Âlem onun vücûduyla tamam olmuştur.⁶⁵

62 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, tahk.: Abdülmün'im el-Hufnî, Dâru'r-Reşâd, Kahire ts., s. 164; Abdürrezzak Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, haz.: Muvaffak Fevzî el-Cebr, el-Hikme, Dîmeşk 1995, s. 51; Suad Hakîm, *age*, s. 158. Tasavvuftaki "Nûr-i Muhammedî" fikri de insân-ı kâmil anlayışıyla yakinen ilişkilidir. Bu hususta bk. Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi Yay., İstanbul 2008. İnsân-ı kâmil konusunu incelemeye başlarken öncelikle İbnü'l-Arabî'nin "insanı" iki ayrı düzeyde ele aldığını belirtmek gerekir. Bunların birincisi kevnî (kozmetik) düzeydir. Burada söz konusu olan ferdî bir şahıs olarak insan değil, insanlıktır. Bu düzeydeki insan, Hak'ın sûreti üzere yaratılmış olduğu için insân-ı kâmil'dir. Yani o, âlemin zübdesi ve hülâsâsıdır, âlemde tecellî eden her şeyi kendisinde cem' etmiş bir varlıktır. İkinci düzeydeki insan ise bir ferdi gösterir. Buradaki insanların hepsi aynı düzeyde değildir. Aralarında kemâl yönünden farklılıklar mevcuttur. Onların çok azı insân-ı kâmil vasfına layıktır. Bk. Toshiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, ss. 289-290.

63 Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf*, Ankara 2001, sayı: 5, s. 10; İnsan meselesiyle ilgili olarak ayrıca bk. İrfan Gündüz, "Tasavvuf ve İnsan", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1988, sayı: 5-6, ss. 217-229.

64 İbrahim Düzen, *Azîz Nesevî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000, s. 139. Mevlânâ ise insanı "âlem-i kebîr/büyük âlem" olarak görür. Ona göre hakimler insanın küçük âlem olduğunu söylerler ama ilâhî bilgiler "insan, büyük âlemdir" derler. Şu beyit Mevlânâ'nın bu konudaki düşüncesini yansıtan en iyi örneklerden biridir: "Öyleyse sûret olarak küçük âlemsin; o zaman mânâ olarak büyük âlemsin." Bk. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul 2004, c. II, s. 34. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın bu konuya bakışını ele alan bir çalışma için bk. Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

65 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, ss. 8-10.

İbnü'l-Arabî'nin izinden giden İbrahim Efendiye göre, "ehl-i vahdetin insân-ı kâmil kelâmılarından murâdları, Zât-ı Pâk'in cemî' kemâlâtına hattâ ulûhiyeti sıfatına mazhar olan âdemdir."⁶⁶ Yani Yüce Allah'ın, ulûhiyet sıfatı da dâhil bütün üstün vasıflarına mazhar olana bu isim verilmektedir. Aslında insân-ı kâmilin vasfı, bî-vasıflıktır.⁶⁷ O, Hakk'ın yeryüzündeki âyetidir.⁶⁸

Oğlanlar Şeyhi, insanın âlemin cânı olduğunu ve ona hayat verdiğini söyler. O nefîce-i kâinât ve meyve-i mevcûdât⁶⁹ olup bütün âlemler ve varlıklar, insan için yaratılmıştır. İnsan bu yönüyle gâye varlıktır ve âlemin yaratılış gerekçesini de ancak o açıklar:

*Senin-çün on sekiz bin âlem oldı
Anun-çün cân-ı âlem âdem oldı⁷⁰*

Az önce değindiğimiz insanın "mertebe-i câmia" olması fikri, İbrahim Efendi tarafından "İnsân-ı kâmil, kevn-i câmi'dir. Âlem-i gayb ü şehâdete şâmildir."⁷¹ şeklinde dile getirilir. Yine onun şu sözü de bu fikri desteklemektedir: "Zâtında bi-hasebi'l-merâtib cemî'-i rûhâniyyet meşhûd ve sıfâtında cümle mahsûsât mevcûddur."⁷² Yani o varlık mertebelerinin sonuncusu olması hasebiyle bütün rûhâniyyeti zâtında barındırdığı gibi, müşâhede âleminde yaşaması dolayısıyla da bütün nesnelere bir örneğini kendisinde taşımaktadır. İnsanın küçük âlem diye nitelendirilmesi aslında bu düşünceye dayanır. Bununla ilgili olarak Oğlan Şeyh, varlık mertebelerinden bahsettiği diğer bir yerde şöyle demektedir.

*Senin nefsinde bunlar cümle mevcûd
Olubdur ey kâmu eşyâya maksûd⁷³*

3.3. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi

Tasavvufun temel kavramları arasında yer alan "velâyet" doktrini, hicrî üçüncü asırdan itibaren gelişmeye başlamıştır. Zühd döneminde pek nazarî bir mâhiyet

66 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 14a.

67 *Age*, vr. 20b.

68 *Age*, vr. 20a.

69 *Age*, vr. 2b.

70 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, vr. 13b.

71 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 8a.

72 *Age*, vr. 12b.

73 İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkıkîn*, vr. 13b.

arz etmeyen bu kavram gittikçe felsefî bir hal almıştır. Velâyet-nübüvvet meselesi Hakim et-Tirmizî'nin (ö.320/932) *Hatmü'l-evliyâ* adlı eseriyle birlikte tasavvufî düşüncenin önemli bir konusu haline gelmiştir.⁷⁴ İbnü'l-Arabî ve onun çizgisindeki sûfîlerle birlikte farklı boyutlar kazanarak tasavvuf ehli ile zâhir ulemâsı arasındaki temel tartışma mevzularından birisi olmuştur.⁷⁵

İbnü'l-Arabî, velînin Allah'tan doğrudan bilgi aldığını, nebîye vahyin Cebrael vasıtasıyla geldiğini, nübüvvetin kesildiğini fakat velâyetin sona ermediğini söylemiştir.⁷⁶ Buradan hareketle bazıları onun velîyi nebîden daha üst konumda gördüğü şeklinde yanlış bir zanna sahip olmuşlardır. Fakat buradaki üstünlük mutlak bir üstünlük değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet nübüvvetten daha umûmî bir mâna taşır. Velâyet sıfatı hem nebîlerde hem de nebî olmayanlarda ortakır.⁷⁷ Dolayısıyla o, velâyet ve nübüvvet sıfatının her ikisi de tek bir şahısta toplanmışsa, onun velâyet yönünün nübüvvet yönünden daha üstün olduğunu söyler. Bizzat kendisi, "Yoksa Nebî'ye bağlı olan velî hiçbir zaman Nebî'den yüksek değildir."⁷⁸ der.

İbrahim Efendi velâyet-nübüvvet konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takip ederek, nebînin velâyet yönünün nübüvvet yönünden üstün olduğunu belirtir. Fakat ona göre velînin nebîden üstünlüğünü kabul etmek "ilhâd" dır. *Sohbetnâme'* de geçen şu sözler bunu açıkça ortaya koymaktadır:

"Ve dahî velâyet, nübüvvetten efdaldır buyurdular. Yani nebînin velâyet mertebesi, nübüvveti mertebesinden efdaldır, dîmekdir. Yohsa mutlak velâyet, nübüvvetten efdal dîmek değildir. Zirâ evliyânın nebî üzerine efdaliyeti lâzım gelür ki, buna kâil olmak ilhâddır, fehm lâzımdır."⁷⁹

Velâyet-nübüvvet meselesiyle bağlantılı olan diğer bir husus kerâmet ve mu'cizedir. Velîlerin gösterdikleri harikulâde olaylara kerâmet, nebîlerin ızhâr ettikleri ve başkalarının benzerlerini getirmede âciz oldukları olağanüstü hâdiselere de mu'cize denir. Kerâmet iki çeşittir: Birincisi ilimde, irfanda ve ahlâkta

74 Eser için bk. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, haz.: Osman Yahya, Beyrut 1965. Tirmizî'nin velâyet görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008, ss. 309-389.

75 Konuyla ilgili olarak bk. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf*, Ankara 2008, sayı: 21, ss. 213-255.

76 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 223.

77 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 223.

78 *Age*, s. 225.

79 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 2a.

gösterilen üstün meziyetlerdir ki, buna mânevî kerâmet adı verilir. İkincisi ise havada uçma ve ateşte yanmama gibi daha çok bu dünya ile ilgili olan kevnî veya sûrî kerâmettir.⁸⁰

Sûfîler mânevî tekâmül basamaklarını aşarken kendilerinden birtakım olağanüstü hâdiselerin zuhûr etmesini normal karşılamakla beraber, daha çok kerâmete karşı bir tavır sergilemişlerdir. Her zaman bunun bir mekr-i ilâhî olabileceği endişesiyle hareket etmişlerdir. Bundan dolayı kevnî kerâmetlere pek önem atfetmeyip asıl gerçekleştirilmesi gerekenin “istikâmet” olduğu üzerinde ısrarla durmuşlardır.

“Keşf ve kerâmete müteallik havâtır ortaya çıktığında, vahdete erenler cünüb olurlar. Kibârın kerâmeti hayz-ı ricâldir.”⁸¹ diyen İbrahim Efendi, keşf ve kerâmetle ilgili hususlara pek önem atfetmeyerek melâmet mesleğinin en belirgin özelliklerinden birini sergilemektedir. Onun gözünde gerçek kerâmet, kişinin Hak’la mütahakkık olmasıdır. Meselâ velîde olağanüstü bir hâl zuhûr etse, bunda onun herhangi bir tesiri ve kudreti yoktur. Bu iş tamamen Allah’ın irâdesi doğrultusunda cereyân eder.⁸² Dahası o kerâmetin mertebe-i hayvâniyyeden kaynaklandığını öne sürer: “Cemî’ hayvân urûş-ı ilâhiyyelerinde kerâmete mazharlardır. Havada uçmak ve deryâda yürümek gibi.”⁸³

4. İbrahim Efendiye Yöneltilen Bazı Tenkitler

İbrahim Efendi, tasavvufî görüş ve düşüncelerini genellikle yazmış olduğu manzum eserlerle ortaya koymuştur. Yaşadığı dönemden günümüze kadar bazıları onu zındık ve mülhid olarak görmüş, bazıları Hurûfliğini ve Bektâşîliğini iddia etmiş, kimisi de Şia’ya sempatiyle baktığını ileri sürmüştür. Pek tabii kemâl ehli bir mürşid olduğunu söyleyenler de vardır.

Şu rivâyetten de açıkça anlaşılacağı üzere, halk içinde, hayattayken bile Oğlan Şeyh’in zındıklığına inanan bir kesim her zaman bulunmuştur:

Sakızlı Hüseyin Efendi (ö.1075/1664), *Fusûs* şârihi Abdullah Bosnavî’ye (ö.1054/1644) “Aksarayî İbrahim Efendiyi nasıl bilirsiniz?” diye sormuştur. Abdullah Efendi de “Uzamâ-i meşâyihden asrının ferîdi ve kibâr-ı evliyâdan vaktinin vahîdi bir âdem biliriz.” şeklinde cevap vermiştir. Hüseyin Efendi tekrar, “Sultanım, ya bu halk arasında zendeka ve ilhâdla maruftur, buna ne buyurursunuz?” deyince, Şârih-i *Fusûs* şu çarpıcı

80 Uludağ, *age*, ss. 208-209.

81 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 7a.

82 Gaybî, *Sohbetnâme*, vr. 8b.

83 *Age*, vr. 19a.

sözleri söylemiştir: “Siddîklardan yetmiş âdem filan kimse mülhîd ü zındıktır demedikçe mertebe-i velâyete kadem basılmaz. Onun uluvv-i şânına, kemâlinin çokluğuna ve bizim sözüümüzün sadâkatine halkın o töhmeti şâhid-i kâfidir.”⁸⁴

Sonraki asırlarda bu tip iddialara yenilerinin de eklendiğine şahit oluruz. Örneğin Rıza Tevfik (ö.1949), *Peyam Dergisi*'nde İbrahim Efendi ile ilgili yayınladığı bazı yazılarında onun hikmet-i işrâk ve panteizm derecesindeki vahdet-i vücûda kâil olduğunu belirtmiş, aynı zamanda “Hurûfliliğini” de öne sürmüştür.⁸⁵ Vassâf'ın, “*Feylosof Rıza Tevfik Bey'in ona Bektâşîlik isnâdı ve İbrahim Baba diye eserine yazması bühtân-ı azîmdir.*”⁸⁶ sözünden, R. Tevfik'in onu Bektâşîliğe de isnâd ettiğini anlıyoruz. Abdülbâki Gölpınarlı, Rıza Tevfik'in Hurûflilik iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, Hamzavî-Melâmîler'de de diğer tarikatlarda olduğu gibi Hurûfliliğe mütemâyil kimseler vardır. Fakat İbrahim Efendi, Hurûfî değildir. Zira Hurûflilik, Bektâşîlikte olduğu gibi Melâmîliğin esas akîdeleri arasında yer almaz. O, Oğlan Şeyh'in bütün eserleri içerisinde sadece şu iki beytin Hurûfî kelâmı olarak algılanabileceğini, fakat bunların da şâirâne sözler olduğunu belirtmektedir:

*Yüzün açsa bu nazmın kâkûlün iki bölük etse
Muanber büyü müyünden erişse cânâ rûh-efzâ*

*İki kaç ortası şakku'l-kamerdir âşîkâr olsa
İki yanında zülfünden yazılmış ma'nü zülfâ⁸⁷*

Netice itibariyle Gölpınarlı, İbrahim Efendiyi Hurûfî olarak görmemekle birlikte, onun Fazlullah Hurûfî'ye düşman olmadığını ve onu vahdet ehli arasında saydığını da ekler.⁸⁸ Ancak Gölpınarlı, Oğlan Şeyh'in Şîliğe meyilli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre şu iki beyit İbrahim Efendide bir Şia temâyülü olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

84 Age, vr. 28b.

85 Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1982, ss. 217-218.

86 Vassâf, *Sefîne*, c. II, s. 513.

87 *Dil-i Dâna Kasidesi*'nde geçen bu beyitler için bk. *Hazret-i Dil-i Dâna Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, s. 241.

88 Gölpınarlı'nın konuyla ilgili görüşleri için bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 102-103. 1242/1826'dan sonra yazıldığı tahmin edilen müellifi meçhul *İzâhü'l-Esrâr* isimli bir Türkçe eserde İbrahim Efendi ağır bir dille suçlanmakta; onun Hurûfî, zındık ve hattâ dinsiz oluşuyla ilgili deliller serdedilmektedir. Bk. Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu*, s. 121.

*Kur'an'ı ettim ictihâd, şer'ile ettim çok fesâd
Şer'in önün ard eyliyen mezhebdе Numan olmuşam*

*Geldikçe Harunurreşid oldum İmam Yûsuf ile
Haḡsûretinde çok zaman İblîs ü Mervân olmuşam⁸⁹*

İbrahim Efendi burada esas adı Numan b. Sâbit (ö.150/767) olan İmâm-ı A'zam ile talebesi İmâm Ebu Yûsuf'u (ö.182/798) eleştirmekte ve hattâ ilkini şeriati ters yüz etmekle suçlamaktadır. Gölpınarlı'nın incelemelerinden çıkarıldığı sonuç, hemen bütün Melâmîlerde bu tip bir eğilimin bulunduğu yönündedir. Fakat "Melâmî-Hamzavîler", ehl-i tevellâ olmakla beraber hiçbir zaman teberrâda⁹⁰ ifrata varmamışlardır. Ali'yi vasî kabul etmişler, ama diğer üç halife de saygı duymuşlardır. Bu duruma göre, "Melâmî-Hamzavîler"i ne tam Sünnî ne de tam Şîdirler.⁹¹

Selçuklu ve Osmanlı devri din ve kültür hayatıyla ilgili çalışmalarıyla tanınan Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler* adlı kitabında Oğlanlar Şeyhi'nin *Dil-i Dânâ* isimli kasidesinden örnekler vererek onun Bayrâmî-Melâmîlerinin en önemli özelliklerinden biri olan hulûl⁹² anlayışını eserlerinde bolca işlediğini söyler. Ona göre, İbrahim Efendi şu sözleriyle hulûlü benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır:

*Benim Allah'lığım abdiyyetim ile olur hâsıl
Allah'ım olmasa kalde zuhûrum eylerim ihfâ*

*Ben ol zâtım ki İsa'lık Muhammed'lik sıfatımdır
Sıfatımdan görünür zât-ı pâkım nûr-ı bî-hemtâ⁹³*

89 Kaside-i Mimiyeye' de geçen bu beyitler için bk. *Hazret-i Dil-i Dânâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, s. 300.

90 "Tevellâ ve teberrâ" esasen "tevellî ve teberri"nin Farsça'daki söyleyiş şeklidir. Terim olarak teberri "İmâmiyye Şîa'sının devlet başkanlığı, dolayısıyla siyasî hâkimiyet konusunda kendileri gibi düşünmeyen kişi ve zümrelerle ilişkisini kesmesi", tevellî ise "bu hususta kendileri gibi düşünenlerle dostluk içinde bulunması" demektir. Bk. Mustafa Öz, "Teberri", *DİA*, c. 40, s. 214.

91 Gölpınarlı'nın konuyla ilgili görüşleri için bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 98-99.

92 Hulûl, ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah'ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması şeklinde tanımlanabilir. Bk. Kürşat Demirci, "Hulûl", *DİA*, c. 18, s. 340.

93 *Dil-i Dânâ Kasidesi'*nde geçen bu beyitler için bk. *Hazret-i Dil-i Dânâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, s. 232; Ocak, *age*, s. 289.

Yine Ocak, Oğlanlar Şeyhi'nin mezkûr kasîdesinden bazı beyitler aktararak onun söylediklerinin neredeyse panteizmle aynı olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁴ Bayrâmî-Melâmîlerinin en temel özelliklerinden biri de, vahdet-i vücûd anlayışıyla bağlantılı olan "kutub" doktrinine sahip olmalarıdır. Onlara göre kutub, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir ve her şeyin idâresi ona aittir. Ocak'a göre kutub, sadece dînî yetkiyi değil, siyâsî yetkiyi de kendisinde toplayan bir kişidir. Melâmîlerin resmî ideoloji karşıtı bir tavır almalarının altında işte bu inanç yatmaktadır. Çünkü Melâmîler bu inançlarının tabîi sevkiyle Osmanlı sultanlarının hem dînî hem de dünyevî otoritesinin gayr-i meşru olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de kendi kutubları olduğuna inanmaktaydılar.⁹⁵

Bütün bu iddialardan sonra artık şu soruyu sormamız gereklidir: İbrahim Efendideki bu vahdet-i vücûd görüşü acaba panteizm (vahdet-i mevcûd) çizgisine varmış mıdır?

Öncelikle vahdet-i vücûd anlayışının bazı yanlış değerlendirmelerin neticesinde panteizmle karıştırılması yeni bir durum değildir. Asırlardan beri hem bu fikre hem de onun önde gelen savunucusu olan İbnü'l-Arabî'ye pek çok itiraz yöneltilmiş, vahdet-i vücûdun vücûdiyye (Panteizm)⁹⁶ ile aynı olduğu iddia edilmiştir. Oysa mutasavvıfların panteizme isnâdı, bu sistemi tam olarak anlamamak demektir. Çünkü sûfiler panteist filozoflar gibi "Allah, âlemin bü-

94 Ocak, *age*, ss. 260-261.

95 Ocak, *age*, s. 265.

A. Yaşar Ocak'ın bu iddiaları, İbrahim Efendiyle ilgili bir doktora tezi hazırlayan öğrencisi A. Âsûde Soysal tarafından da dile getirilmiş ve ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bk. Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu*, ss. 139-189. Kutub doktriniyle ilgili olarak Soysal'ın aşağıdaki çıkarımı aslında Melâmîlerin bu anlayışının çok da siyasetle ilgili olmadığını göstermektedir. Zira ikinci devre Melâmîleri arasında bazen aynı anda birden çok kutub çıkabilmiştir: "*Melâmî kutuplarıyla ilgili verilen silsilenin değişmez olduğu gibi bir intiba oluşmuştur. Ancak çalışmamız esnasında bu genel kabulün dışına çıkan birtakım örneklerin varlığı, bütün Melâmîlerin gerçekten de aynı anda sadece bir kişiyi kutup olarak tanımamış olabileceklerini, yani bazılarının başka bir ismin etrafında toplandıklarını düşündürmektedir...*" Bk. Soysal, *XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu*, s. 119.

96 Panteizme, vahdet-i vücûdla karıştırılmaması için vücûdiyye adı verilmiştir. Panteizmde Allah ile âlem aynı şeydir. Bu, iki şekilde anlaşılabilir: a) Yalnız Allah hakîktir. Âlem bir takım tezâhürlerin yahut sudûrların bütününden başka bir şey değildir. Spinoza'nın mezhebi budur. b) Yalnız âlem hakîktir, Allah mevcut olan şeylerin bütününden ibarettir. Holbach, Diderot ve Hegel'e tabi olanların bazıları bu görüştedir. Buna daha çok vücûdiye-i tabîiye ve vücûdiye-i maddiye adı verilir. Birinci mana mutasavvıfların vahdet-i vücûd görüşüne uygun ise de bu uygunluk yalnız vücûdun birliğine münhasır olup diğer yönlerden farklar gösterir. Bk. İ. Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 65-66.

tünüdür, âlem kendi kendini zarûrî ve şuarsuz olarak idâre etmektedir.” demezler. Onlar, “Âlem, Allah’ın vücûdunda zâhir olan fânî ve yok olucu sûretlerden ibarettir, Allah başka yaratıklar başkadır.” derler. Yani hakîkî vücûdu Allah’a tahsis edip eşyanın bu hakîkî vücûdla muttasıf olmasını reddederler.⁹⁷ İbnü’l-Arabî, bütün eşyanın aynı itibarıyla Hak olduğunu ileri sürmesine rağmen, Allah’ın varlıkların bir toplamı olması anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye özellikle dikkat eder.⁹⁸

İkinci olarak, vahdet-i vücûd anlayışını sonuna kadar benimsemek ve açık açık anlatmak Bayrâmî-Melâmîlerinin belirgin bir özelliğidir. Onlar eserlerinde ve sohbetlerinde bu görüş üzerinde çokça durmuşlardır. Osmanlı dönemi boyunca birçok Melâmînin zındıklık ve ilhâdla suçlanması, hattâ bazılarının idam edilmesi, onların vahdet-i vücûd telakkîsini avâm arasında bile çekinmeden dile getirmelerinden kaynaklanmıştır diyebiliriz. Oğlan Şeyh de Bayrâmî-Melâmî geleneği içinde yetişmiş bir kişidir. Bundan dolayı o da eserlerinde vahdet-i vücûd anlayışını yoğun bir şekilde işlemiştir. Biraz önce naklettiğimiz *Hedîyyetü’l-İhvân*’daki sözler⁹⁹, bunun en büyük delilidir. *Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkıkîn*’de de bu görüşü ifade eden pek çok beyit vardır. Fakat bunları vahdet-i mevcûd dediğimiz panteizm ile aynı şey kabul etmek, İbrahim Efendiye haksızlık yapmak demektir. Onun bu sözlerini tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlamak kanaatimizce daha sağlıklı bir değerlendirme yapmamızı sağlayacaktır.

Yine varlık ve yaratılış anlayışıyla ilgili olarak, İbrahim Efendinin

*Hak’der kı: Kenz-i malîfiyem âlemde pinhân olmuşam
Zâtım münezzehdir velî ismimle insan olmuşam*

*Zâtım ile zâtımdayım vasfımla âyâtımdayım
Sun’umla isbâtımdayım hem cism ü hem cân olmuşam¹⁰⁰*

diye başlayan bir kasîde kaleme alması ve mutasavvıflar arasında yaygın olan devir anlayışından bahsetmesi, insanın aklına şeyhin hulûl/tenâsüh inancını

97 İ. Fennî Ertuğrul, *age*, s. 96.

98 Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, s. 44.

99 Nazmî, *Hedîyyetü’l-İhvân*, s. 604.

100 Bu kasîdenin günümüz Türkçesine aktarılmış metni için bk. *Hazret-i Dil-i Dâna Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, ss. 294-302.

savunduğu zannını getirebilir. Fakat bu anlayışın tenâsühle bir alakası yoktur. Tenâsüh, ruh göçü, ruh sıçraması, rûhun bir cisimden ötekine, bazen de insandan hayvana ve hayvandan insana geçmesi inancıdır. Tasavvuftaki devir telakkisi ise apayrı bir şeydir. Tasavvufî anlayıştaki devir, ruhun bir cisimden ötekine geçmesi değil, mânevî âlemden maddî âleme gelen ruhların ilk ve aslî vatanlarına dönmelerini açıklayan bir görüştür. Vücûd-ı Mutlak'tan ayrılan ilâhî nûrun Ahadiyyet, Vâhidiyyet gibi varlık mertebelerinden geçip âlem-i süflîye, yani toprağa, topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkâtın özü olan insana intikâl ederek, onun sûretinde ortaya çıkmasına ve insanın da, insân-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhûr ettiği asıl kaynağa dönmesi mâcerâsına devir denir.¹⁰¹

5. Sonuç

Tasavvuf hareketinin ilk dönemlerinden itibaren görülmeye başlanan melâmet anlayışı, tarihî süreçte farklı tonlarda yaşamaya devam etmiştir. Bayrâmî Melâmîleri veya Hamzavîler diye de isimlendirilen İkinci Devre Melâmîleri, Osmanlılar zamanında ortaya çıkıp gelişmiş ve dikkat çekici simâlar yetiştirmiştir. Bunlardan birisi de Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendidir.

İbrahim Efendi melâmî anlayışa sahip bir âilede dünyaya gelmiş, fakat daha sonra Halvetî usûlüne göre terbiye görmüş ve irşâd faaliyetlerinde bulunmuş bir sûfidir. O, aynı zamanda tasavvufla ilgili çeşitli manzum eserler de kaleme almıştır. Bu eserlerinde tasavvufun hemen her konusuna değinmiştir. Fakat onun yazılarındaki ve sohbetlerindeki temel vurgu vahdet-i vücûd ve bununla ilgili meselelerdir. Bundan dolayı kendisine “İkinci İbnü'l-Arabî” denmiştir.

Pek çok Hamzavî gibi İbrahim Efendi de haklı veya haksız çeşitli suçlamaların hedefi olmuştur. Daha hayattayken başlayan bu tür tenkitler birtakım yazar ve araştırmacılar tarafından günümüze kadar sürdürülmüştür. Onun Hurûfî ve Şîî olduğu, hulûl ve ittihâd anlayışını savunduğu ve bu yüzden kendisine zındık ve mülhîd olarak bakıldığı ileri sürülmüştür.

Fakat İbrahim Efendinin sohbetleri ve *Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkikîn* adlı mesnevîsi incelendiğinde, onun tasavvufî fikirlerinde aşırıya kaçan ve zendeka ve ilhâdla suçlanmasını gerektiren bir hususa rastlanmamaktadır. Hele şeyhin açık bir şekilde resmî ideoloji karşıtı bir söylemi ya da tavrı olduğuna veya

101 Devir için bk. Uludağ, *age*, s. 105; Mustafa Uzun, “Devriyye”, *DİA*, c. 9, ss. 251-253.

padişah aleyhine herhangi bir örgütlenmenin içine girdiğine delil teşkil edebilecek bir nokta bulunmamaktadır. Aksine Oğlan Şeyh'in söz konusu eserlerinde dinin zâhîrî boyutu ile bâtınî boyutu arasında oldukça dengeli bir tavır sergilediği görülmektedir.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999.
- , *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, çev.: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999.
- Aşkar, Mustafa, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, c. 39, ss. 535-563.
- Aydın, Mehmet S., "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22.
- Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûr-i Sivâsi, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- , *Muhammed Nuru'l-Arabî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Etüt Yay., Samsun 2010.
- Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Mustafa Tatçı, Cemal Kurnaz, Bizim Büro Yay., Ankara 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifât*, tahk.: Abdülmün'im el-Hufnî, Dâru'r-Reşâd, Kahire ts.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf*, Ankara 2008, sayı: 21, ss. 213-255.
- Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Demirci, Kürşat, "Hulûl", *DİA*, İstanbul 1998, c. 18.
- Demirci, Mehmet, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi Yay., İstanbul 2008.
- Doğan, Abdurrahman, *Kütahyalı Sunullah Gaybî*, İstanbul 2001.
- Düzen, İbrahim, *Azîz Neseî'ye Göre Allah-Kâinat-İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000.
- Ertuğrul, İ. Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Gaybî, Sun'ullah, *Sohbetnâme*, Milli Ktp., no: 06 Mîl Yz A 364/1.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Kaygusuz Vizeli Alaaddin*, Remzi Kitabhânesi, İstanbul 1932.
- , *Melâmîlik ve Melâmîler*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- Gündüz, İrfan, "Tasavvuf ve İnsan", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1988, sayı: 5-6, ss. 217-229.
- Hazret-i Dil-i Dânâ Oğlan Şeyh İbrahim Efendi Külliyyatı*, haz.: H. Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul 2008.
- Izutsu, Toshiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.: Nuri Gencosman, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964.
- Kartal, Abdullah, *Abdülkerîm Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Kâşânî, Abdürrezzak, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, haz.: Muvaffak Fevzî el-Cebr, el-Hikme, Dımeşk 1995.
- Kemikli, Bilal, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim, Müfid ü Muhtasar*, Kitapevi Yay., İstanbul 2003.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-İhvân, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği-*, haz.: Osman Türer, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.: Adnan Karaismailoğlu, Yeni Şafak, İstanbul 2004.

- Mustafa Uzun, "Devriyye", *DİA*, İstanbul 1994, c. 9.
- Müstakîmzâde Süleyman Sadeddîn, *Mecelletü'n-Nisâb (Tıpkı Basım)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000.
- , *Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 1164.
- Ocak, A. Yaşar, "Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmi Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail Maşuki", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1990, sayı: 10, ss. 49-58.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1999.
- Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, *Usûl-i Muhakkikîn*, İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Türkçe, no: 16600.
- , *Usûl-i Muhakkikîn*, Nuruosmaniye Ktp., no: 3677.
- , *Usûl-i Muhakkikîn*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, no: 59.
- , *Vâridât-ı İbrahim*, İstanbul Ü. Merkez Ktp., Türkçe, no: 6512.
- Öngören, Reşat, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, İstanbul 1996, c. 1, sayı: 1, ss. 123-140.
- Öz, Mustafa, "Teberri", *DİA*, İstanbul 2011, c. 40.
- Serin, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yay., İstanbul 1984.
- Soysal, Ayşe Âsûde, XVII. Yüzyılda Bir Bayramî Melâmî Kutbu: Oğlan(lar) Şeyh(i) İbrahim Efendi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- Suad Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfiyye*, Beyrut 1981.
- Süreyyâ, Mehmed, *Sicill-i Osmânî*, haz.: Ali Aktan ve diğerleri, Sebil Yay., İstanbul 1995.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul 1302.
- Şeyhî Mehmed, *Vekâyiü'l-Fudalâ*, haz.: Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- Tahrâlî, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1987.
- Tanman, M. Baha, "Oğlanlar Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı-Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1994.
- Tansel, F. Abdullah, "Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Devriyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1969, sayı: 17, ss. 187-199.
- Tirmîzî, Hakîm, *Hatmü'l-Evliyâ*, haz.: Osman Yahya, Beyrut 1965.
- Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî*, haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yay., Ankara 2001.
- Türer, Osman, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf*, Ankara 2001, sayı: 5, ss. 9-15.
- Uçman, Abdullah, "Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi", *Büyük Türk Klasikleri*, Ötügen-Söğüt Neşriyat, İstanbul 1987.
- , *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1982.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1990.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Osav Yay., İstanbul 2001.

MAX WEBER'İN İSLÂM SOSYOLOJİSİNE BİR ELEŞTİRİ*

Syed Anwar HUSAIN **

Çeviren: Sefer YAVUZ ***

Sosyoloji zengin, canlı, yenilikçi ve hatta çok boyutlu empirik kollara ayrılarak hızla genişleyen bir disiplindir. Onun din alanına katkıları hala yetersiz görülür ve daha fazla sorumluluk alması arzu edilir; bu, Marx (ö.1867), Weber (ö.1904) ve Durkheim'in (ö.1912) öncülük ettiği yolda da böyledir. Ancak bütün disiplin, spesifik olarak İslâm meselesine gelindiğinde daha yetersizdir. Bu nedenle 1974'ün sonlarına kadar bile "... sosyologlar ne İslâm'la ilgilendiler ne de İslâmi bilime katkıda bulundular"¹ diyen İngiliz Sosyolog Bryan S. Turner öfkeli olduğu kadar aynı zamanda üzgündür de. İslâm'a odaklandıklarında bile Batılı sosyologlar çoğunlukla tutarsız ve yanlış yönlendirilmişlerdir. Edward Said'in *Orientalism* (1978)'i özelde İslâm ile Müslümanlar ve genelde batılı olmayan kültürlerle ilgili meselelerde, batılı bilimsel verilerin büyük çoğunluğunu oluşturan önyargılı görüşler ve yetersizliklere dikkat çeker. Özellikle Max Weber, İslâm'la bir din olarak ilgilenmiş değildir; onun odaklandığı nokta kapitalizm karşıtı olan İslâm'dır.

Max Weber İslâm üzerine yaptığı araştırmalarda yeterli sonuçlar ortaya koyamadı; İslâm üzerine notları "Protestant Ethic" çözümlenmeleri için bir çeşit sosyolojik rehber niteliğindedir. O İslâm'la ilgili çalışmalarını tamamlamadı. Bununla birlikte İslâm onun dinsosyolojisi ile karşı karşıya kaldığı bütün çalışmaları için çok önemli görünmektedir. Onun İslâm'la ilgili yapmış olduğu çalışmalar - hangisi olursa olsun - Batılı ve Müslüman feodalizm arasındaki farklılıklara vurgu yapan Carl Heinrich Becker'in araştırması üzerine inşa edilmiş-

* Bu makale "Max Weber's sociology of Islam a critique" başlığıyla *Bangladesh e-Journal of Sociology* de (January 2004, vol. 1, no: 1) yayımlanmıştır.

** Dhaka Üniversitesi Tarih Profesörü

*** Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi

1 Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, Henley ve Boston, London 1974, s. 1-2

ti.²

Sunduğumuz bu deneme Weberyen İslâm analizinin anlaşılması ve eleştirilmesi ile ilgilidir. Üç ana bölümden ilki Weber'in temel varsayımlarına dikkat çeker. İkinci bölüm eleştirel bir takdir önerisi için çabalar. Üçüncü bölüm Weberian İslâm inşası ile çağdaş İslâm'ı yüz yüze getirir. Ancak bu, Weber'in İslâm üzerine bütün söyledikleriyle ilgili tam bir tartışma değildir; onun gidişatı İslâm ve Kapitalizm arasındaki ilişki üzerinedir.

Weberyen İslâm'ın Temel Varsayımları

Max Weber'e göre bir toplumun dininin karakteri ve dini kurumları, özellikle liberal bir gelenek olarak gelişme gösterebilir veya göstermez, tarihsel olarak onun siyasal bakış açısını belirleyen en önemli faktörlerden biridir,³ Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu (1930)'nda⁴ O, "Protestan Etik", özellikle Kalvinist biçimi ve rasyonel kapitalizm arasında nedensel bir ilişki ileri sürerek ekonomik alanda aynı iddiayı ortaya atar. Weber'e göre çilecilik (asketizm) rasyonel kapitalizmin yeterli ve gerekli bir şarttır, fakat asketizm sayısız değişkenle yanyana yerleştirilmelidir. Bu değişkenler *General Ekonomik History'* adlı eserde onun tarafından şöyle tanımlanır: "kapitalist teşebbüsün ön şartları ve karakteristikleri; müteşebbis tarafından fiziki üretim araçlarının tahsisi, özgür pazar, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, özgür işçi ve sonuç olarak ticarileşmiş ekonomik yaşam."⁵ Bu zorunlu şartlara göre, modern kapitalizmin ortaya çıkmasında dünyevi asketik ahlak - rasyonel bir tez olarak- çok önemlidir. Weber bu tezi test etmek, halihazırda bu faktörlerin bulunup bulunmadığını ve nedensel olarak baskın bir ahlakın var olup-olmadığını tespit etmek amacıyla karşıt-kültürlere sahip medeniyetlerin ampirik olarak karşılaştırılmasını tercih etti. Bu uygulamalardan şunu ortaya çıkardı; Hindistan'da, Çin ve Orta Doğu'nun İslâmi bölgelerinde kapitalizmin ön-şartlarının birçoğu bulunmamaktadır. Özellikle İslâm konusunda, odak noktası, prebendel feodalizmle birlikte onun özü olan patrimoniyal yönetim şekli olarak askeri politika ve İslâm toplumunun ekonomik doğası idi. İlişkisel koşullar yönünden İslâm, özellikle kadınlara

2 Aynı eser, s. 16.

3 David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Allen & Unwin, 1974, s. 185-186.

4 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev.: Talcott Parson, New York 1930.

5 Turner, *Weber and Islam*, s. 12.

karşı, mülkiyet ve lüks konularında Weber'e tamamen hazcı (hedonistik) göründü. Sonuçta, kaçınılmaz şekilde İslâm'ın Puritanizmin karşı kutbunu temsil ettiği sonucuna ulaştı.

İki ana bakış açısından İslâm'ın Weberyen inşası tanımlaması yapılabilir: İslâmi ahlak: ve geç dönem İslâm patrimonyalizmi.

İslâmi Etik

Weber şunu gösterir; rasyonel hukuk, otonom şehirler, bağımsız bir burjuva sınıfı, politik istikrar tamamı İslâm'da yoktur. Fakat gerçekte, O, İslâm'da kapitalizmin yokluğunu kendinin tanımladığı önşartların yokluğuna bağlıyor görünmez. Tersine, İslâm'ın doğal gelişimini engelleyen en az iki faktör listeler. Mekke'nin tektanrıci İslâm'ı, temel taşıyıcıları savaşı bir grup olduğu için, çileci bir dünyevi din geliştirmede başarısız olmuştu. Dini mesajın içeriği, bu savaşı grubun sıradan ihtiyaçlarıyla bağdaşan bir değerler setine dönüştürülmüştü. Kurtuluşa vurgu yapan bir inanç sistemi olarak İslâm'ın manevi ögesi sıradan kazançlar için yapılan dünyevi isteklere dönüştürülmüştü. Bunların sonucunda İslâm dönüşümden daha çok bir uyum sürecinin dini olmuştu. İkincisi, özgün tek-tanrıci mesaj, halk kitlelerinin refah ve duygusal ihtiyaçlarını karşılayan Tasavvufun etkisi altında değişimle karşı karşıya kaldı. Netice itibariyle, İslâm bu iki grup tarafından iki zıt yöne doğru çekildi. Savaşı grup İslâm'ı militarist etiğe; tasavvuf da mistik firara doğru yönlendirdi. İslâm'ın sunulan her iki yönelimi, tasvir edilen, bir bakıma, çatallanan İslâmi etik, kapitalizmin yükselişiyle uyumlu önşartları üretmede başarısız olmuştu.

Patrimonyalizm ve Geç Dönem İslâm'ı

İslâm'ın Weberyen inşasının ikinci bakış açısı, daha sonraki Abbasi, Memlûklü ve Osmanlı gibi hanedanlıkların ekonomik ve politik yapısının gözlenmesine önem vererek kazanılmıştır ve bu yapı Weber'in patrimonyal bürokrasilerle ilgili genel düşüncesine girer. Bu tip finansal ve politik yapılar, daha sonra merkezi bürokrasi tarafından sömürülmeye devam edecek olan yeni bölgelerin fethedilmesine bağlıdır. Bu politik yapı Sultan, askeriye, ulema ve kitle tarafından temsil edilen toplumsal güçlerin karmaşık dengesine bağlıdır. Sık sık meydana gelen hanedana yönelik darbeler politik dengeyi kararsız bir hale getirmiştir, ancak şaşkıncı şekilde toplumun temel yapısı sağlam kalmıştır. Weber'e göre, 'Sultanizm' in politik yapısındaki temel siyasi çelişki sultanların askeri-

yeye eksiksiz bağlılığıdır, hepsi inanılmaz şekilde sık sık bunu ispatlamıştır. Sultan, patrimonyal toplum içindeki grupların ve kurumların özerkliğe gidişlerini dizginleyerek, güç üzerindeki inhisarını ve egemenliğini devam ettirmiştir. Diğer taraftan, potansiyel bağımsız toplumsal gruplar ise askeriye'nin içine çekilmiş asimile edilmiştir. Hukukçular, genel olarak ulema, tüccarlar hepsi memur statüsünde ve imparatorluk ailesinden görülmüşlerdir. Böylece, bir toplum şekillendirilmiş ve örgütlenmiş, Weber'in Avrupa'da kapitalizmi desteklediğini ileri sürdüğü özerk kurumların gelişmesi başarısızlığa uğramıştır.

Weber, ideal dini hukukun devletin ve politik çıkarların işine geldiği için bu politik yapının rasyonel ve formel bir hukuk geliştirmede başarısız olduğunu da belirtmiştir. Aynı şekilde, şehir de İslâmi toplumda asla bir askeri kamp ya da devlet işlerinin yürütüldüğü bir yerden daha öte bir gelişme gösterememiştir. Bu şehir de bağımsız burjuvanın ve tüccarların gelişmesi için uygun bir çevre sağlayamamıştır. Neticede, politik sistem taklit ve icatların reddi için böyle değerlere önem vermiştir. Dolayısıyla, kapitalizmin ön-şartlarının oluşmasını engelleyen İslâm ahlakı ya da İslâm'ın tavrı olmamıştır; engelleyen faktör İslâm toplumlarındaki tüccar sınıfın egemen askeri bürokratik sınıf karşısındaki durumu olmuştur.⁶

Weberiyen İslâm: Bir Eleştiri

İslâm'ın Weberiyen inşasının eleştirileceği ilk nokta Onun bu iki bakış açısı arasındaki politik olayları göstermek için herhangi gerçek bir teşebbüste bulunmamasıdır. İslâmi etik Mekke ve Medine'deki yedinci yüzyıl İslâm'ı üzerine yapılan çalışmalarla inşa edilmişti. Patrimonyalizm analizleri askeri bürokrasinin Emeviler zamanında ortaya çıkması ve Osmanlılar zamanında mükemmelleştirilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Bu iki ayrı ve güçlü bakış açısı arasında ilişki kurmanın hata olduğunun mantıklı izahı, Turner'ın ileri sürdüğü gibi; "Weber'in bu dini, erken dönem tarihi, özellikle ilk taşıyıcıları tarafından şekillendirilmeye devam eden bir din olarak tasavvur etmesidir."⁷ Ancak bunun yanlış bir düşünce olduğu açıktır. Dünyadaki bütün dinler hem taşıyıcıları hem de zamanın etkisiyle değişmelere maruz kalmıştır.

İkincisi İslâmi etik inşası olgusal olarak iki noktada hataya düşmüştür.

6 Sami Zubaida, "Economic and Political Activism in Islam", *Economy and Society*, 1972, c. 1 sayı: 3, s. 324.

7 Turner, *Weber and Islam*, s. 176.

Birincisi, baştan savma yaklaşımı yüzünden Weber, erken dönem kadar geç dönem İslâm toplumundaki şehirli ve ticari bakış açılarını da önemsiz göstermiştir. Profesör Montgomery Watt'ın gösterdiği gibi İslâm aslında, Mekke'nin şehirli ve ticari ortamında ortaya çıkmış ve Medine'nin vaha ortamında gelişmiştir.⁸ İslâm öğretisinin çoğu teolojik ilkeleri ticari problemlerle meşgul olmuş ve birçok Kur'an terminolojisi ticari kavramlarla zenginleşmiştir. Çoğu İslâm uzmanı G. E. Von Grunebaum'un "dindarlık tamamen şehir yaşamıyla uyumlu hale getirilmiştir"⁹ yargısına katılmaktadır.

İslâmi ekonomi gözden geçirildiğinde en az üç amaca işaret edildiği görülür: özel mülkü koruma, mal ve hizmetlerin değiş-tokuşunun gerçekleştiği özgür pazarı geliştirme ve zengin-fakir arasındaki uçurumu azaltma. Bu amaçları tedricen gerçekleştirmek için üç strateji vardır. Birincisi, İslâm, kişinin mesleğine ve işinin sonuçlarını sevmesine ithafen çalışma ahlakına vurgu yapar. Weber'in 'Protestan Ahlakı' (1904) gibi İslâm da dünyadan vazgeçmek ya da sadaka, hayır ve bağışla hayatını devam ettirmekten çok yaşamını kazanmak ve ailesine bakmak için çok çalışmaya çağırır. Fakat Protestan Etik'ten farklı olarak İslâm'a göre, bu dünyadaki maddi başarı, kişinin yaptığı şeyin Tanrı tarafından tasvip edildiğinin bir işareti değildir. Üstelik her ne kadar İslâm çok çalışmaya vurgu yapsa da, materyalizme, fırsatçı vurgunculuğa, bitmek bilmeyen servet arayışına ve bunlar gibi dünyevi zevklere saplanıp kalmaya karşıdır. Kur'an'da hatırlattığı gibi, "Siz bu dünya hayatını tercih edersiniz."¹⁰ İkincisi, İslâm mülk edinmeyi ve serbest piyasa ekonomisini desteklerken kumar, stokçuluk ve faizcilik gibi aşırı biriktirme veya "ani kazanç" sağlama yollarını yasaklamıştır. İslâmi bankalar faizden ziyade kâr-zarar paylaşımı ile çalışır, ki bunun tamamen mümkün olduğu düşünülür¹¹, Müslüman ve Müslüman olmayan bankaların kazanç gelişimleri benzerdir. Üçüncüsü, aşırı servet biriktirmenin kaynakları Kur'ani bir emirle yok edildiği için servet dağılımı, mirasla ilgili açık Kur'ani emirlerle olduğu kadar¹² düşük vergi veya (gönüllü yardım, cömertlik ve misa-

8 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, Oxford 1953.

9 Gustave E. Von Grunebaum, *Classical Islam; a History*, Aldine Transaction, New Jersey 1970, s. 33.

10 Yusuf, 87/16.

11 R. R. Andersen, R. F. Seibert and J. G. Wagner, *Politics and Change in the Middle East*, New York 1990.

12 Nisa, 4/7, 11.

firperverlik rolleri gibi) İslâmi gelenekler tarafından da kolaylaştırılmıştır.¹³ Bu şekilde İslâmi ekonomik hayatla ilgili yanyana sıralanan bu olgular İslâmi toplumun Weberyen önşartlardan en az birini, yani “ekonomik hayatın ticarileşmesi” ön şartını yerine getirdiğini açıkça gösterir.

İkinci olarak, Weber’in, savaşçı etiğinin İslâm’ın karakterine olumsuz bir etki yaptığı çok az makul ve aynı zamanda olgusal olarak abartılıdır. Aslında, savaşçı grup İslâm’a dönen unsurlardan biridir ve H.A.R. Gibb’in tanımlayıp ayırt ettiği gibi İslâm’a bağlılıkları bakımından üç grup vardır.¹⁴ İlki, İslâm’ın ruhunu tamamen benimseyen ve Peygambere katıksız hizmet eden, gerçekten İslâm’a dönenlerdir. İkinci grup İslâm’ın ekonomik özgürlüklerini kısıtlamadığı Mekkeli tüccarlardan oluşur ve onlar İslâm’ın faydacı amaçlarına bağlılık göstermişlerdir. Üçüncü grubu da İslâm’a bağlılıklarının sebebi hem ganimet beklentisi hem de askeri tehdit olan bedevi savaşçılar temsil etmiştir.

Profesör Turner’ın dikkat çektiği gibi, Weberyen İslâm inşasının ikinci bakış açısı birkaç yerde eleştiriye açıktır.¹⁵ Weber mütedeyyinler ve hükümdarlar arasında süregiden çatışmayı hesaba katmakta başarısız olmuştur. Öyleki meşru âlimler ve yasal memurlar arasında bile derin bir çatışma vardı. Weber hukuk okullarında ve suçlu gruplarda yoğunlaşarak, İslâmî şehirlerdeki sosyal dayanışmayı fark etmekte de başarısız olmuştur.

Fakat böyle ayrıntılı konularla ilgili tartışmalar bir yana Weberyen tezin özü patrimonyalizmin İslâm’ı doğruluğundan şüphe edilmez bir yerde tutarak kapitalist çizgi boyunca ilerlemesini engellediğidir ve çağdaş araştırmalar da bunu tasdik etmiştir.

Weberyen İslâm Sosyolojisi Çağdaş Bağlamla mı İlgili?

Weberyen sosyolojinin özü modern ekonomi ve onun ortak kültür ve inançları arasında bir bağ ileri sürmektir. Modern ekonomi ‘rasyonel’ olduğunu iddia eden bir süreçtir. O düzenli, uygun maliyetli, çoğu işbölümüne yatkın ve serbest piyasa taraftarıdır. Bu süreç çalışma yönelimli, disiplinli ve önemsiz eko-

13 David Benthall, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londra 1974, s. 149-166; İlyas Ba-Yunus, “Muslims in North America: Mate selection as an Indicator of change”, edit.: S. Abu-Labon and R. Qureshi, *Muslim Families in North America*, Edmonton 1990, s. 101-102.

14 H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962; G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, London 1970, s. 25

15 Turner, *Weber and Islam*, s. 173.

nomik arayışlara meyilli olmayan insanlar tarafından yönetilir ve işletilir. Eğer bunlar gerçekten modern bir ekonomi isteselerdi, o zaman onların modernleşme biçimleriyle birlikte gerçek düşünceleri¹⁶, Ernest Gellner'in haklı olarak ileri sürdüğü gibi, " zamanın ihtiyaçları için ısmarlama bir şey" olacaktı.¹⁷ Fakat Müslüman ülkelerde büyük gerçek başka türdür. Bu ülkelerin ekonomileri berbat değildir, bilakis onlar aynı zamanda tatmin edicidir de. Üstelik petrol zengini Müslüman ülkelerde petrol gibi bir değer anlamını çarpıtma bile vardır. İslâm'ın niteliklerinin aslına bakılırsa bu gerçeğin bir çeşit bulmaca olduğu görülür. Önemli kaynaklara sahip olmasına rağmen Müslüman dünyası tüccar burjuvazi ve kayda değer şehirleşmesi endüstrileşmeyi meydana getirmede başarısız olmuştur.

Fakat mevcut kanıtlar göstermektedir ki, en azından uygun teknolojiyi oldukça özümsemiş en iyi Müslüman şehirlerden birkaçı, ekonomiyi modernize etmeye çalışmaktadır.

Fakat bu ne gerçekleşti ne de gerçekleşeceğine dair küçük bir işaret var. Bu bulmacayı çözmek için İslâm'ın Weber inşası hiç yardımcı olamaz. Bu amaç için daha geniş bir bakış açısına gerek vardır. Yirminci yüzyıl boyunca hem İslâm hem de Müslüman dünyası, etkisi Müslüman topluma, ekonomiye ve yönetim şekline kadar yayılan çok çeşitli değişimler geçirdiler. Sonuç olarak bugün görüldüğü gibi Müslüman dünyası bunun gibi Weber araştırmaları başlattı. Ancak zaman ve mekânın özelliklerine bağlı kalan Weberyen inşa patrimonyalizmle ilgilendiği kadar zemini elinde tutmak için inandırıcı sebeplere de sahipti.

Sonuç

Bu kısa tartışma gösterdi ki, Weberyen İslâm sosyolojisi göze çarpan beş parametreye sahiptir:

1. Birincisi, Weber'in argümanı " bireylerin dini" açısından duruma bakmamaktadır. Weberyen inşada din, sosyal politika ve ekonomi için belirleyici bir faktördür.
2. İkincisi, o ondokuzuncu yüzyıl ve daha öncesinin bütün ideolojik ön-

16 Syed Anwar Husain, "Modernism, Secularism and Islam: A Discourse on Mutuality and Compatibility", *The New Age (Dhaka Daily)*, 2003, c. 7.

17 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London and New York 1992, s. 21-22.

yargularını aksettirir.

3. Üçüncüsü, Weber'in İslâm'daki savaşı gruba vurgusunda olgusal problemler vardır.
4. Dördüncüsü, Weber, Kur'anın izahatları ve İslâm'ın erken dönemlerindeki diğer Müslümanların açıklamalarını ihmal ederek aslında, kendi sosyolojik yaklaşımının temel birkaç prensibini ihmal etmiştir.
5. Beşincisi, neticede, Weberyen Patrimonyalizm tezi, belirli bir zaman ve yer bağlamında olsa da, empirik dayanaklarla ayakta durmaktadır.

Kaynakça

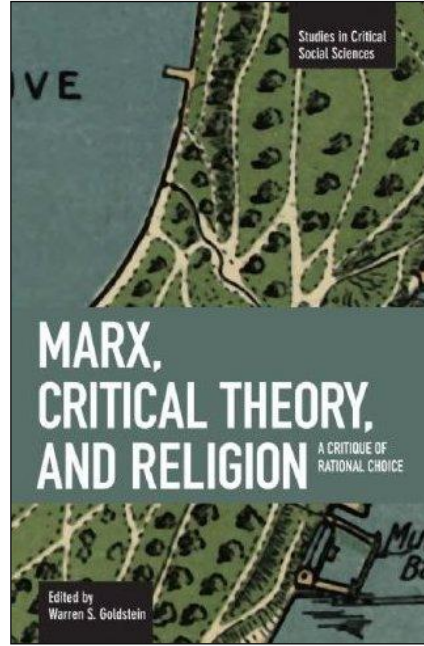
- Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, London 1974.
- David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Allen & Unwin, 1974.
- Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1930, çev.: Talcott Parson, New York 1930.
- Sami Zubaida, "Economic and Political Activism in Islam", *Economy and Society* 1972, c. 1 sayı: 3.
- W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, Oxford 1953.
- Gustave E. Von Grunebaum, *Classical Islam; a History*, Aldine Transaction, New Jersey 1970.
- R. R. Andersen, R. F. Seibert and J. G. Wagner, *Politics and Change in the Middle East*, New York, 1990.
- David Benthall, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London 1974.
- Ilyas Ba- Yunus, "Muslims in North America: Mate selection as an Indicator of change", S. Abu-Labon and R. Qureshi, *Muslim Families in North America*, Edmonton, 1990.
- H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962.
- G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, London 1970.
- Syed Anwar Husain, "Modernism, Secularism and Islam: A Discourse on Mutuality and Compatibility", *The New Age (Dhaka Daily)*, 2003, c. 7.
- Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London and New York, 1992

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRMELERİ

Warren S. Goldstein (editor), *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*, 2nd edit.: Haymarket Books, Chicago 2009, IX+407 s.

Tamer YILDIRIM*

Din sosyolojisinin son zamanlarda özellikle incelemeye ve üzerinde durmaya başladığı konulardan birisi de rasyonel seçim/tercih teorisi. Rasyonel seçim teorisi toplumsal yaşamın büyük bir kesiminin bireysel rasyonel eylem ilişkilerin modeller aracılığıyla açıklanabileceğini ileri sürmektedir. Teoriye göre rasyonel davranış modellerinin tam olarak gerçekçi olmasını gerektirmez. Amaç daha fazla başarılı öngöründe bulunmak bu yapılamamışsa daha doğru rasyonel eylem modelleri geliştirmek bu da başarısız olursa rasyonel olmayan unsurların insan eylemlerindeki yerini belirlemek için gerekli araları sağlamaktır. Rasyonel seçim teorisi bütün bireylerin kendi faydalarını en üste çıkarmaya çalıştıklarını varsayar. Bu görüşe göre iyi eğitilmiş bir Batılıyı ilkel diğer insanlardan ayıran unsur rasyonelliklerinin işlevselliği değil başa çıkmak zorunda oldukları dış koşullardır. Bu kurama göre insanlar bir tercih yapmak durumunda kaldıklarında genellikle en iyi davranış tarzı olduğunu inandıkları şeyi seçerler. Kısaca bu teori bireylerin, yararlarını çoğaltma amaçlı etkileşimlerdeki sosyal davranışlarını inceler. Çağımızda Rasyonel seçim teorisinin mimarı olarak Jon



* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Elster kabul edilirken Erving Goffman tarafından da geliştirildiği belirtilir. Fakat rasyonel seçim teorisinde başlangıç olarak en önemli isimler Marx Theodor Horkheimer ve Adorno ve daha sonra kısmen Walter Benjamin olduğunu ifade etmek gerekir.

Burada ele aldığımız kitapta yer alan makalelerde Marx'ın ve dinin analizi için eleştirel teorisinin çatısını kurma çabası vardır. Yazarlar din analizinin çerçevesini oluştururken Marksist ve eleştirel teoriyi temel almışlardır. Kitabın oluşturulma amacı rasyonel din teorisine bir alternatif olarak din sosyolojisi için eleştirel bir din teorisi kurmak ve bunu yapmakla pozitivistimin, yeni muhafazakârlığın ve dini rasyonel seçim teorisinin rasyonalitesinin tek boyutlu bir algılama biçiminin eleştirisinin de yapılmış olacağı belirtilmiştir (s. 1). Yani amaç dinin eleştirel, tarihsel bilgi kuramını rasyonel seçime bir alternatif olarak yerleştirmektir. Bu amaçta pozitivistimin bir eleştirisini, piyasanın yönlendirdiği ekonomilerin eleştirisini varsayımlarını ve dinin rasyonel seçim teorisi altında yatan rasyonellik kavramının tek boyutluluğunu birbiriyle irtibatlandırarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Kitabın editörünün de belirttiği gibi eleştirel din teorisi din sosyolojisi araştırmaları için yeni yollar sağlayacak gibi görünmektedir (s. 7).

Kitapta sadece rasyonel seçim teorisi değil eleştirel din teorisi de önemli bir yer tutar. Bu anlamda eleştirel din teorisi özellikle diyalektik bir perspektiften dinin analizini yapar. Eleştirel teori, çoğulcu toplumlarda zümreler arasındaki ideolojik bölünmeyi sınıfların, kültürel ve etnik farklılıkların bir ifadesi olarak görür. Ayrıca ideoloji/din ve maddi ilgiler/ekonomi arasında diyalektik bir karşılıklı etkileşim görür. Eleştirel din teorisinin merkezinde sekülerleşmenin diyalektik bir teorisi yer alır. Sekülerleşmeyi tek yönlü bir süreç olarak görmekten ziyade eleştirel din teorisi sekülerleşmenin ve daha özelde dini rasyonelleşmenin diyalektik bir tarzda gerçekleştiğini görür. Fundamentalizm ve modernite arasında devam eden çatışma bu diyalektiğin bir bölümü olarak görülür.

Kitabı oluşturan makaleler 2005 yılında çıkan *Critical Sociology* (Vol. 31; 1-2) sayısında yer alan makalelerdir. Fakat kitap haline getirildiğinde yazarlar makalelerinde bazı değişiklikler yapmıştır ve birinci baskısı 2006 yılında Leiden'de Brill tarafından basılmıştır.

Kitap, editör tarafından yazılan "Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice" (s. 1-7) adlı bir giriş yazısı ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün başlığı "Marx" (s. 11-58), ikinci bölümün başlığı "Eleştirel Teori" (s. 61-204) ve üçüncü bölümün başlığı "Din" (s. 205-357) adını

taşımaktadır. Fakat bu üç bölümün uzunluğunun birbirleriyle orantılı olduğunu söylemek mümkün değildir.

“Marx” adını taşıyan birinci bölümde genel olarak Marx’ın dine bakış açısı değerlendiriliyor. Özellikle Marx’ın dinle alakalı bazı yazılarının yeniden ele alındığı bu bölümün ilk makalesi Andrew M. McKinnon tarafından yazılan “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, expression and Protest” (s. 11-29) ‘de Marx’ın çok bilinen “din halkların afyonudur” ifadesine değinerek bunun yanlış yorumlandığını belirtiyor. Yazar, bu ifadenin söylendiği 19. yüzyılın ortalarında anlaşıldığı biçimiyle değerlendirerek; tarihsel bağlamında ele alınması gerektiğini belirtiyor. Çünkü Marksizm’in ‘afyon’ kelimesini yanlış yorumlanmasıyla din kavramını basite indirgeyen bakış açısına sahip olduğuna ve bunu değiştirmesi gerektiğine ve Marksist din sosyolojisinin dini diyalektik olarak anlaması gerektiğine dikkat çekiyor. İkinci makale ise William Clare Roberts tarafından yazılan “The Origin of Political Economy and the Descent of Marx” (s. 31-58) adını taşımaktadır. Bu makalede yazar, Dante’nin *Divine Comedy*’sini Marx’ın ekonomi politiğin eleştirisinde nasıl kullandığına değiniyor ve Marx’ın politik ekonomi eleştirisiyle Dante’nin araf ve cehennem yolculuğu arasındaki paralelliklere değiniyor. *Divine Comedy*’de cehennemin kapısında yazan “Ey buraya girecek olan kişi bütün umutlarından vazgeç” sözünü alıntılıyan Marx’ın 1859’daki *Politik Ekonominin Eleştirisine Önsöz*’de buna dikkatleri çektiğini ve Marx’ın niçin kapitalizm eleştirisini cehenneme girmek olarak değerlendirdiğini açıklıyor.

“Eleştirel Teori” adlı kitabın ikinci bölümde yer alan makaleler eleştirel teorinin dinle ilişkisinin görünümelerini inceliyor. Bu makaleler eleştirel din teorisinin teorik çatısını oluşturuyor gibidir. Dinin oynadığı role ilişkin sorunları ele alan Frankfurt Okulu’na bağlı teorisyenler tarafından yazılanların değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bu bölümün ilk makalesi “Toward a Dialectical Sociology of Religion: A Critique of Positivism and Clerico-Fascism”i (s. 61-114) yazan Rudolf J. Siebert eleştirel din teorisinin kurucusu ve bu terimi ortaya atan ve son 40 yılda onu geliştiren kişidir. Dini ve seküler arasındaki ilişkiyi diyalektik bir anlaşılma ile eleştirel din teorisinin nasıl açıklanacağını gösterir; aynı zamanda rasyonel seçim teorisini haklı çıkaran yeni muhafazakârlığı kullanarak pozitivist bir eleştirisini sunar. Siebert’e göre Hegel’in din felsefesinin asıl amacı din ile seküler’in arasındaki, iman ile akıl arasındaki, vahiy ile aydınlanma arasındaki modern düşmanlığın uzlaştırılmasıydı. Bu, iman ve bilgiyle alakalı olduğu kadar “Sol-Hegelci eleştirel toplum teorisi”nin de amacıdır. Çünkü Hegel’in kutsal ile profanın arasını idealist bir tarzda uzlaştırmasınının

başarısı düşüktür. Tabii ki, materyalist eleştirel toplum teorisi dini ve seküler arasındaki modern düşmanlığı uzlaştıramaz. Fakat bu en azından kutsal ile profan arasındaki diyalektiği açık tutmaya yardım eder (s. 62). Bölümün ikinci makalesi Frankfurt Okulunun en önemli yöneticisi Marx Horkheimer'ın ölümünden beş yıl önce yazmış olduğu "Psalm 91" (İng. çev. Michael R. Ott) (s.115-120) adlı yazısının çevirisidir. Eleştirel teorinin bir kurucusu olarak da görülen Horkheimer aynı zamanda bir neo-Marksist'tir ve hayatının son döneminde Marksizm'i bırakmaksızın Yahudi teolojisine dönmüştür ki, bu bir paradoksu da içinde barındırmaktadır. Üçüncü makale "The Notion of the Totally "other" and its Consequence in the Critical Theory of Religion and the Rational Choice Theory of Religion" da (s. 121-150) Michael R. Ott doğrudan dinin rasyonel seçim teorisini ele alır ve rasyonel seçim teorisinin dine pozitivist piyasa tabanlı yaklaşımını kapitalist ekonomik sistemin bir yasallaştırması olarak değerlendirir. Çünkü rasyonel seçim teorisinin yükselişi Hıristiyan sağının yükselmesiyle aynı anda meydana gelmiştir. Buradan hareketle Ott da diyalektik olarak Yahudi-Hıristiyanlığın peygamberi Mesihçi temellerini muhafaza eden eleştirel din teorisini buna bir alternatif olarak teklif etmektedir. Bölümün dördüncü makalesi "From A Beatiful mind to the Beatiful Soul: Rational Choice, Religion and the Critical Theory of Adorno&Horkheimer" da (s.151-177) Cristopher Craig Brittain, eleştirel teori perspektifinden rasyonel seçimin eleştirisini yapar. Bunun için de Rasyonel seçimle bağlantılı oyun teorisinin geliştirenlerden birisi olan John Nash hakkındaki "A Beatiful Mind" adlı filmin bir sahnesini kullanır. Rasyonel seçimin rasyonelliğinin tek boyutlu şeklinin sınırlıklarına dikkat çeker ve Max Weber ve Frankfurt Okulu tarafından ortaya konulan rasyonelliğin çok boyutluluğuyla onu karşılaştırır. Eleştirel teorinin dine disiplinler arası yaklaşımını daha az indirgemeci bir açıklama sağlayan bir şekli olarak teklif eder. Ve bölümün son makalesi "Intersubjectivity and Religious Language: Toward a Critique of Regressive Trends in Thanatology" de (s. 179-201) Kenneth G. MacKendrick eleştirel din teorisi perspektifinden tanatoloji (ölüm araştırmalarını) inceler. Konuya yani ölüme tipik üç yaklaşım olan geleneksel, modern ve neo-modern (modern'in sonu ile postmodern'i kapsayan) yaklaşımı ele alır.

"Din" başlıklı kitabın üçüncü bölümü dinin eleştirel teorisini ele alıp bunu dine uygulamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu bölümünün makaleleri eleştirel din teorisinin uygulamaları olarak değerlendirilebilir. Bölümün ilk makalesi Warren S. Goldstein'in "Ancient Judaism and Early Christianity: A Critical Dialectical/Conflict Approach to Biblical History" (205-222), özellikle Max Weber, Karl Kautsky ve Ernst Bloch'tan oldukça alıntılar taşımakta ve onların gö-

rüş açlarından beslenerek yazılmış gibidir. Bir çeşit çatışma yaklaşımını Kitab-ı Mukaddes'e ait tarihe uygulamaktadır. Yazarın buradan hareketle sadece sınıf temelli çatışmaları değil; bilakis seçkinler ve diğer milletler arasındaki çatışmaları da konu edinmektedir. Yazar bu çatışmaların antik Yahudi toplumunda güçlü gerilimlere sebep olan diyalektiğin bir parçası olduğunu belirtmektedir. Bölümün ikinci makalesi "The Concept of Choice in the Rise of Christianity: A Critique of Rational-Choice Theory" (s. 223-248)'de George Lundskow, Rodney Stark'ın *Rise of Christianity* adlı eserinden hareketle rasyonel seçim eleştirisini ele almakta ve sınıf yapısı ilişkisinde eleştirel din teorisini teklif etmekte ve bu konuda Roma Krallığı ve ilk dönem Hıristiyanlığına değinmektedir. Lundskow'a göre, düşünce ve hareketin sadece bir temelini kabul eden rasyonel seçim teorisinin aksine Marksist gelenek, pek çok sosyal faktörün özellikle de sınıf ve kültürün etkileşimini kabul eder (244-246). Bonnie Wright ve Anne Warfield Rawls'un "Speaking in Tongues: A Dialectical of Faith and Practice" de (s. 249-284), yazarlar etnografik bir araştırmayla Michagen Ditroit'teki "Assemblies of God Kilisesi"nin iki uygulamasına değinmekte ve bu noktada özellikle Marx, Durkheim, Mills, Goffman ve Granfinkel'e dayanan argümanlarıyla inanç ve amel arasında diyalektik bir ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Lauren Langman'ın İslâmi fundamentalizm ile ilgili "From the Caliphate to the Shaheedim: Toward a Critical Theory of Islam" (s. 285-341) adlı makalesinde, politik İslâm veya İslâmiyet ile ilgili analizlerinde Frankfurt Okulu, Marx, Freud, Nietzsche ve Weber'den alıntılar yapar. Yani makalesinde Frankfurt Okulunun eleştirel teorisini temel olarak kullanır. Weber'in kapitalizmin gelişiminin Batı'nın dışında ve özellikle İslâm dünyasında niçin vuku bulmadığı meselesine Langman'ın İslâm'da kilise-devlet ayrımı gibi bir ayrılığın bulunmamasının etkili olduğunu belirterek cevaplandırır. Frankfurt Okulu'ndan özellikle faşizm hakkındaki değerlendirmeleri alır ve İslâmi fundamentalizminin 'imanlı faşizm'i (clerico-faşizm) (yani faşizmin politik ve ekonomik doktrinlerinin teoloji ve dini geleneklerle birleştiren ideolojik bir oluşum) ve klasik faşizm arasındaki benzerliklere değinir. İslâmiyet'in 'rasyonel bir seçim' olmadığını belirtir. İslâm toplumlarının kötü ekonomik şartlardan kurtulmalarının tek yolunun toplumun bütünüyle rasyonelleşmesi olduğunu ifade eder. Yalnız burada şöyle bir sorun var gibi görünmektedir; eğer temel bakış açımızı Frankfurt Okulu, Marx, Freud, Nietzsche, Weber oluşturursa -sonuncusu hariç diğerlerinden hareketle- Hıristiyanlığın da, Yahudiliğin de rasyonel bir seçim olmayacağı sonucu çıkacaktır. Bu noktada yazarın makalesinde tarafgir bir mantıkla hareket ettiği görülmektedir. Yazarın değerlendirmesiyle "Marx'a göre yabancılaşma; ücretli işçinin, metalaştırılmış işçi gücünün bir sonucudur ve onun

analizi toplumu eleştirel olarak anlamada kalıcı bir etkiye sahiptir. Marx ideolojilerin sınıf egemenliği sisteminin yeniden üretmeye hizmet etme yoluyla yabancılaşmayı nasıl bastırdığını veya hafiflettiğini göstermiştir ve din hakkındaki görüşleri gerçek acıyı ve ekonomik yoksunluğun acısını ve yabancılaşmayı nasıl açıkladığını gösterir. Bundan başka din iyileştirici bir umut taahhüt eder, fakat proletarya için daha iyi bir hayat ölümden sonra da görülüyordu. 160 yıldan daha fazla bir süre önce yazılan Marx'ın öngörülleri bugün için taslak olarak kalmıştır. Çünkü din, maddi çıkarların bir ifadesi ve ideoloji olarak yabancılaşmayı, tahakkümü ve sömürmeyi vadeden umudun açık bir şekilde dile getirilmesi olarak hala ayaktadır" (s. 334). Bu değerlendirmeden yazarın Marksist bir bakış açısıyla konuları değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Langman, Marx'ın 'dinin insanlık tarihinde önemli bir rol oynamışken gücünün giderek azalmakta olduğu' görüşüne sahip olduğunu ve sekülerleşme teorisinin bu ilk biçiminin Batı Avrupa'da nihai anlamda doğrulandığını (s. 288) belirtir. Son makalede David Gay, Warren S. Goldstein, Ann Campell Buck'ın "Operationalizing the Critical Theory of Religion" da (s. 343-357) yazarlar, Karl Marx, Freud ve Weber tarafından ifade edilen eleştirel din teorisinin bazı temel kavramlarını ele alıp, bunu tablolar halinde sunarlar. Özellikle travma ve dinsellik arasındaki ilişkiye değinerek rasyonel seçim teorisine uyumlu olarak kiliseye devam edenlerde travma olayının daha düşük olduğunu anket çalışmasıyla ortaya koyarlar. Fakat bu durumda bazı farklılıkların ortaya çıkabileceğine değinen yazarlar travma ve din arasında çift yönlü diyalektik bir ilişkinin bulunduğunu ve verilerin de bu ilişkiyi kurmak için yetersiz olduğunu belirtirler. Bu noktada yazarların dine karşı bir tavırları var gibidir. Zira bu konuda farklı cemaat hatta farklı din mensupları arasında yapılmış olan ve buradaki sonuçları destekleyen pek çok çalışma mevcuttur. Fakat kastedilen husus eğer -kendilerinin yapmış oldukları da dâhil- bu tür araştırmaların güvenilirlik derecesi konusunda ise bu, sadece belirtilen konu değil; bu şekilde yapılan bütün araştırmalar için geçerlidir. Makalenin yazarlarına göre Marx'ın din hakkındaki en iyi bilinen ifadesi "din halkların afyonudur", metinden ve tarihsel bağlamından alınan bu alıntı yanlış anlaşılmıştır. İnsanların, afyonun 19. yüzyılda resmi olduğu bağlamını bilmeye ihtiyacı vardır. Afyon sadece bir uyuşturucu değildi; bilakis tıbbi amaçlar içinde kullanılıyordu (Marx'ın bizatihi kendisi afyon kullanmıştı). Marx'ın dindarlıkla acı çekme arasında çift yönlü açıkladığı ilişki diyalektiktir. Dini acı çekme, gerçek acının bir ifadesidir ve ona karşı bir protestodur. Eğer bu doğruysa o zaman din acı çekmeye bir cevap olarak doğar ve onun tecrübesini hafifletmeye yardım etmelidir ancak ona sebep olan durumlar zorunlu değildir. Fakat acının ölçümünü nasıl yapacağız. Bazı acı çekmeler

doğrudan ekonomik sebeplerden olabilir diğer acı çekmeler hastalığa veya psikolojik faktörlere bağlı olurken sosyo-ekonomik faktörler doğrudan sebep olmazlar.” (s. 343-344).

Sonuç olarak dine yaklaşım tarzı onu nasıl ele alacağımızı belirler eğer onu doğaüstüyle ilişkili olan şey olarak ele alırsak dindar bir yaklaşım fakat onu objektif hakikatle ilgili olarak ele alırsak ateist bir yaklaşım ortaya koymamızın olası bir durum olduğu özellikle belirtilir. Kitap oldukça yoğun bir çalışmanın ürünü olsa da; rasyonel seçim teorisinin açıklayabildikleri, açıklayacağını iddia ettiklerinin yanında küçük kaldığı görülmektedir.

Kitapta ayrıca siyaset felsefesinde analitik felsefenin teknikleriyle modern sosyal bilimlerin rasyonel seçim teorisi araçlarını kullanarak Marx ve Marksistlerin görüşlerini açıklamakta kullanan Oxford Üniversitesi filozoflarından G. A. Cohen'in "*Karl Marx's Theory of History: A Defence*" adlı kitabı D. Gren ve I. Shapiro'nun "*Pathologies of Rational Choice Theory*" kitabına ve ekonomist John Roemer, sosyolog Erik Olin Wright'ın alandaki önemli çalışmalarına ve görüşlerine değinilmemiştir. Bu farklı bakış açılarının oluşmasını daraltmış gibidir. Fakat Marksizm'in de genelde din; özelde din sosyolojisi hakkında bilmezlikten gelme veya önem vermeme eğiliminden ziyade farklı bir yaklaşım tarzıyla bu konuları ele alabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri : (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul 2010, 316 s.

Harun BEKİROĞLU*

Şiir, “insanoğlunun en doğru, en iyi edimlerini öğrenmede sözlü dilin yüklediği görevi yerine getiremeyişinden” doğar.¹ Buna göre insanlar, ancak şiiri kullandıklarında kendilerini tam olarak ifade edebilmektedirler. İnsanların ulaşmak istedikleri hedefleri ifade edebilmeleri için sözlü dilleri yeterli olamamakta ve insanlar bir üst dile yani şiire ihtiyaç duymaktadırlar. Bir nevi sözün yetersiz kaldığı anlarda şiir, bir değer, anlam ya da varlık kazanabilir. Özel'e göre şiir “yalnız düz yazıya değil, başka hiçbir sanata, hiçbir biçime, hiçbir eyleme dönüştürülemeyen bir anlatım aracıdır. Musikisinin elinden alınmasıyla, imâlarının açıklığa kavuşmasıyla, düzgün bir sözdizimine ulaşmakla düzyazıda ifadesini bulan metin şiir olmasa gerektir. Şiir başka anlatım yollarıyla varılamayan bir beşeri anlatım sanatıdır. Düzyazıdan beklenen hiçbir görev şiire yüklenemez.” Bu yönüyle insan algılarının en doğru şekilde tespit edilebileceği yer, şiirdir.

Şiirin, insanların düşüncelerini ifade etmesi yanında beraberinde taşıdığı edebî ayrıcalıkları da vardır. Hangi dilde olursa olsun bir şiirin kaleme alındığı ortamın nasıllığı, şairin yaşadığı olayların üzerinde bıraktığı psikolojik etkiler,



* Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İsmet Özel, *Şiir Okuma Kılavuzu*, Şule Yay., İstanbul 2002, s. 18.

kullandığı kelimelerin edebiliği, karşılaştığı olaylara göre bazen sadağından çıkan bir ok kadar göz alıcı ya da sevgiliye uzatılan bir gül kadar zarif olabilen mısraları, şiirin edebî ayrıcalıklarından bazılarıdır. Bir şiiri tam olarak okumak, edebî unsurlarının iyi bilindiği oranda mümkündür.

“Şiir, Arapların divanıdır” diyen İbn Abbas (ö.68/687), bu sözüyle Arapların edebî, kültürel ya da toplumsal (neseb, savaşlar ya da eyyâmu’l-arab vb.) bütün birikiminin şiirde saklı olduğunu ifade etmektedir. Uçsuz bucaksız bir çölde yol alan bir arabın, düşünce dünyasını sınırsız âlemlere sevk eden devesinin ritimleri (hidâ), kardeşinin intikamının alınmamış olmasına içerleyen kişinin hicivleri, ellerindeki tek koyunu misafirine ikram eden ev sahiplerinin cömertliği (medh), kılıç sesleri ve savaşçı naraları arasında ortaya çıkan kahramanlıklar ve cesaret örnekleri (hamâse), saray duvarlarında yankısını bulan asalet izleri (tafahhur), yalnızlığı hiç bitmeyen bir gencin maşukuna olan hasret ve özlemi (nesîb), aklaşmış saçlarına ve zayıf ellerine bakarak gençliğin özlemini çeken bir yaşlının iniltisi (nuâs) arap kimliğinin bir yansıması olarak karşımızda durmaktadır. Duyguların bu şekilde arzedilmesi, dilin büyük bir ustalıklarla kullanılmasını gerekli kıldığından Araplar arasında en önemli bulunan şiirler taltif edilmiş, ezberlenmiştir. Böylece kültürel ve sosyal bir aktarımın yanında dilin orijinalliği de korunmuştur. Bundan dolayı İbn Abbâs’ın, Kur’an yorumlanmasında Arapça şiirlerden yararlanılmasının gerekliliğine inandığı ve kendisinin ayetleri tefsir ederken Arapça şiirleri kullandığı ifade edilmektedir (s. 36, 142-148).

Şiirin saygınlığına inanan bu kişiler, Kur’an ayetleri ile karşılaştıklarında üslup ve anlam yönünden Kur’an ayetlerini edebî açıdan üst bir dil olarak bildikleri şiir ile karşılaştırmaya çalışmışlardır. Şiirden de üstün bir ilahi hitapla karşılaşabilecekleri ihtimalini düşünmediklerinden Kur’an’ı şiir olarak görmek istemişler ve Hz. Peygamber ile mücadele etmek için, üst bir dil olan şiirden yararlanmışlardır. Bu itibarla Kur’an’ın şiir olmadığı ayetlerle açıklanmış ve Hz. Peygamber ile mücadele etmeye çalışan şairler kınanmıştır. Yine Hz. Peygamberin şairleri, İslâm’ı müdafaa etmek için şiirler yazmışlar ve dini mücadele, edebiyat dünyasının içerisinde aktif olarak yer aldığı bir alana kaymıştır.

Arap şiirinin saf halini esas alan müfessirler, ayetlerde geçen kelimelerin ilk anlamlarını tesbit edebilmek için (ğarîb elfaz), cümlenin yapısını oluşturan öğeleri dil kurallarına göre tespit edebilmek için (nahiv), kelimelerin türevlerini doğru bulmak için (sarf), asli anlamı dışında başka bir anlamda kullanılan kelimeleri belirlemek için (belağât) şiirden yararlanmışlardır. Ancak saflığını koruyabildiği olan metinleri esas alabilmek adına her şiiri miyar almamışlar, şiiri

nakleden kişide belirli şartları aradıkları gibi tarihsel olarak hicri yüz elli yıldan önceki edebî ürünleri nazar-ı itibara almışlardır.

Tefsir alanında yararlanılan bu önemli edebî ürün Harun Ögmüş tarafından incelenmiş, şiirin Kur'an tefsirine katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Yazarın doktora tezi olan ve "Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri" başlığını taşıyan çalışmasında, şiirle tefsirin etkileşiminin hicri ikinci asra kadar olan bölümü esas alınmıştır. Bu çerçevede edebî yapıtların uygulama sahası bulduğu (istişhâd) tefsir türlerinden filolojik tefsirler incelenmiş, bir ayete herhangi bir şiirin uygulanışı örneklerle –bazen oldukça detaylı olarak- ele alınmıştır. Bu şekilde şiirden nasıl bir çıkarım yapılarak ne tür bir sonuca ulaşılabildiği ve şiirlerin hangi yönlerinden yararlanılabildiği tespit edilmiştir.

Çalışmanın Arap dilinin temel kaynakları ile tefsirin temel kaynakları arasındaki etkileşimi ortaya koyan bu yönü, eseri önemli kılan hususlardan biridir. Böylece okuyucu tefsirlerin kaleme alındığı dönemin dil tartışmalarına vakıf olduğu gibi dilin Kur'an'ın anlaşılmasına olan katkısını da görecektir. Nahiv ile ilgili meselelerde ayetin muhtemel irablarının dil ekollerince nasıl değerlendirildiğini fark eden okuyucu, bu değerlendirmelerin anlama katkılarını ya da yol açtıkları anlam farklılıklarını gözleme imkânı bulacaktır.

Giriş ve üç bölümden oluşan eserin girişinde eserin kaynakları tanıtılmış ve kaynakların incelenmek istenen konuyla ilişkileri ya da kaynaklık dereceleri ifade edilmiştir. Bu bilgilerin Arap dili ve filolojik tefsir alanında kitabiyat bilgisini artırmak isteyen bir okuyucu için katkısını belirtmek gerekmektedir. Şiir mecmuaları, divanlar, şiir örneklemelerine yer veren temel sarf ve nahiv eserleri, sarf ve nahiv usulleri, belagat kitapları ve tabakât türü eserler ile bu eserler hakkındaki doyurucu bilgiler, tarihsel bir süreci yansıtmaktadır. Arap dili ve filolojik tefsir alanında literatür çalışmak isteyen bir okuyucunun eserin girişinden oldukça fazla yararlanacağı anlaşılmaktadır. Girişte ayrıca cahiliye devrinde ve İslâm'ın ilk devirlerinde şiirin yeri, İslâm'ın şiire bakışı, şiirin ortaya çıkışı, Arap şiirinin türleri ve güvenilirlik derecesi konularına yer verilmiştir.

Birinci bölümde istişhâd ve şevâhid kavramları incelenmiş, bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım bakımından Arap diline muvafık olduğunu kanıtlamak için, doğruluğu kesin olan delillerin lügatlerde, nahiv, sarf ve belagat eserlerinde nasıl kullanıldıkları anlatılmıştır. Delil olarak takdim edilen bir beytin delil olup olamayacağı konusunda hangi ölçülerin esas alındığı, kıraatlerin kabul ya da reddi konusunda şiirin konumu, edebî bir nitelik barındırması bakımından hadislerin cümle yapılarının ya da hadisleri oluşturan kelimelerin Arap dilinde bağlayıcı olup olamayacağı gibi meseleler oldukça geniş mal-

matlarla tesbit edilmiştir. Mechul olmayan, sika, delâleti kat'i, şazz olmamak ve şiirin yapısı gereği göz ardı edilmiş olan dil kurallarından olmamak (zarurâtu'ş-şî'r) şeklinde olan bu ölçüler, örneklerle, dil ekollerinin yaklaşımları da göz önünde bulundurularak ortaya konmuştur. Bunun yanı sıra şiirlerinin delil olarak kullanılmayacağı şairlerin adları açık bir şekilde belirtilmiştir. Gerek girişin gerekse birinci bölümün barındırdığı bilgi birikimi, Arap dili alanında ya da tefsir alanında yapılacak lisansüstü çalışmalara katkı sağlayacaktır.

Şiir alanındaki tarihsel süreç ve tespitler, eserin ikinci bölümünden itibaren uygulama alanı bulmuş ve şiirin ayetlerin yorumlanmasında kullanılışı incelenmiştir. İkinci bölümde rey ağırlıklı tefsirler bağlamında şiirin tefsire sağladığı katkılar ele alınmış, Hz. Peygamber, sahabe ve tabiun devirlerinde şiirin Kur'an yorumlamalarında kullanılıp kullanılmadığı incelenmiştir. "Hz. peygamber devrinde şiirin Kur'an yorumunda kullanıldığına dair bir veriye ulaşılmadığını" belirten yazar, bununla birlikte "Zaman zaman Hz. peygamberin duruma uygun beyitler okuduğu" bilgisine ulaşıldığını belirtmektedir (s.139). Hz. Ömer'in Kur'an yorumunda şiire başvuran ilk kişi olduğu sonucuna ulaşan Öğmüş, İbn Abbâs ile Nâfi' İbnü'l-Ezrak (65/687) arasında geçen konuşmayı içeren, ayetlerin sürekli şiirlerle yorumlandığı ancak hakkında kaynaklarda birbirinden farklı beyitlerin yer aldığı *Mesâilu İbni'l-Ezrak* adlı eserin mevsukiyetini tahlil etmiş ve eserin tek oturumda değil "farklı zamanlarda İbnü'l-Ezrak'ın İbn Abbâs'a sorduğu soruların bir araya getirilmesiyle oluştuğu" kanaatine ulaşmıştır (s.148). Tabiunun tefsirde şiire başvurduğuna dair herhangi bir rivayet bulunmasa da Öğmüş, Tabiun âlimlerinin şiirle hemhal olduklarını göz önünde bulundurarak Kur'an yorumunda şiiri kullanmış olma ihtimallerinin olduğu düşüncesindedir.

Üçüncü bölüm, filolojik tefsirlerde Kur'an yorumunun şiirle nasıl sonuçlandırıldığını gösteren, ayet ve beyit sarmalında sonuçlara ve tahlillere yer veren, daha önceki bölümlerde elde edilmiş olan çıkarımların pratiğe döküldüğü son bölümdür. Hicri ikinci asırda birçok filolojik tefsir kaleme alınmış olsa da günümüze ulaşan eserlerin sınırlı olması sebebiyle dört temel tefsir incelenmiştir. Ebû Ubeyde'nin (ö.210/825) *Mecâzu'l-Kur'an'ı*, Ferrâ'nın (ö.207/822) ve Ahfeş'in (ö.215/830) *Meâni'l-Kur'an* adlı eserleri ile Kisâi'ye (ö.189/805) nispet edilen görüşlerden derlenerek oluşturulan *Meâni'l-Kur'an* adlı eserler bu bölümde örneklem olarak ele alınmıştır.

Eserde yer alan şiirler, tercümeleriyle birlikte verilmiş, şiirin bitiminde parantez içerisinde vezinleri (hafif-kâmil-tavîl-basît vb.) zikredilmiş ve çoğunlukla da şiirin söyleniş sebebi (ağrâ'u'ş-şî'r) metin içerisinde ya da dipnotta

ifade edilmiştir. Üçüncü bölümde şiirlerin teknik nitelikleri ve hangi amaçla kaynaklarda yer buldukları (mahallu'l-istişhâd) daha detaylı olarak işlenmiş gerek duyuldukça yanlış örneklem oluşturan beyitlerin doğru şekilleri kaynaklardan tespit edilerek sunulmuştur. Bu bölümde yer verilen örnekler, tefsire başlayacak kişilere, tefsir metinlerindeki şiirlerin nasıl okunması gerektiğine dair çözümler ve ipuçları sunmaktadır.

Geniş bir kaynakçanın yer aldığı eserin son kısmında, *Alfabetik Şairler Tablosu* başlıklı bir ek ve kitapta yer verilen şiirleri gösteren üç dizin yer almaktadır. Ekte, hicri ikinci asırdaki filolojik tefsirlerde, şairlerin kaç şiirine yer verildiği, şairin adı, şiirinin hangi döneme ait olduğu (cahili-muhadram-İslâmî), kabilesi, şiirin ilk kaynağı ve şairin biyografisinin yer aldığı kaynak, rumuzlu bir tablo halinde incelenmektedir. Dizinlerin ilkinde, kitapta yer verilen şiirlerin ilk kelimesi, kafiyesi, vezni, şairi ve buldukları sayfalar belirtilmiş, dipnotta yer alan şiirler ise hâşiye kelimesinin ilk harfi ile sembolize edilmiştir. *Recez Dizini* başlıklı ikinci dizinde, recezin baş kısmı, şiirin kafiyesi, râcizi ve bulunduğu sayfa ele alınmakta, üçüncü dizinde ise kavram ve özel isimler indeksine yer verilmektedir.

Eserin yararlandığı kaynakların klasik metinlerden oluşması ve yazarın kaynaklara vukufiyeti, konunun geniş boyutlarda ele alınmasını sağlamıştır. Müellifin, yararlandığı kaynaklardaki bilgileri tahlil ederek eserine aldığı, klasik kaynaklarda yer bulan kanaat ve yaklaşımlardan benimsemediklerini akademik bir uslûbla tenkid ettiği görülmektedir. Örneğin muhdes şiir metinlerinin delil olarak kullanılmamasına rağmen Beyhâkî'nin (ö.458/1066) İmam-ı Şafii'nin (ö.204/819) sözlerinin lügatte hüccet olabileceğine dair kullandığı ifadeler, yazar tarafından eleştirilmekte, bununla birlikte muhdes şiirlerin hangi yönlerinden istifade edilebileceği de ifade edilmektedir.

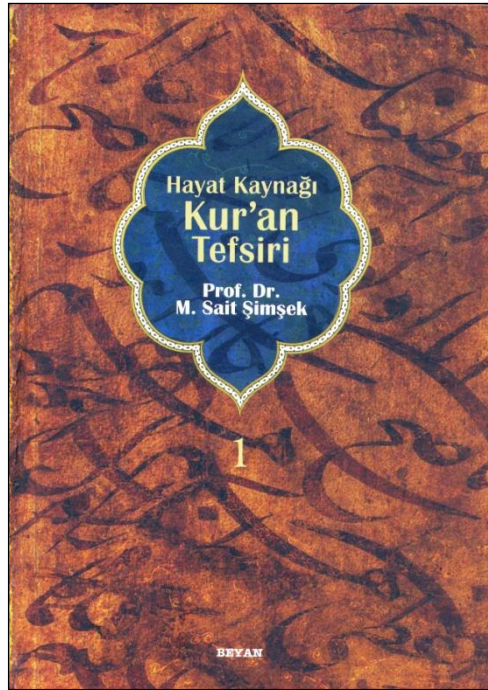
Eserin içerdiği yoğun kaynak bilgisi ve tarihsel veriler, bilgi dizisi olarak durmamakta, eserde bilgiden sonuca ulaşıldığı gözlemlenmektedir. Öteden beri dikkatimizi çeken ve temel İslâmî ilimlerde kavramların teşekkül süreci kapsamında ele alınmasını gerekli gördüğümüz meselelere, kısmen eserde nahiv, sarf ve belâğat alanlarında değinilmiştir (s. 163). Eserin asıl gayesinin ıstılahların tanımlanma evreleri olmamasına rağmen yeri geldikçe beyitlerin yorumlanmasında kavramların kesinleşmemiş olmasına işaret edilmektedir. Bu durumun bilinmesi, İslâm ilimlerini araştırarak kişiler için önem taşımaktadır. Bu yönüyle kitabın bu alanlarda çalışacak kişiler için geniş bir perspektif sunduğunu belirtmeliyiz.

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, Beyân Yayınları, İstanbul 2012, c. 1-5.

Fatma PEHLİVAN *

Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri ilk olarak Hz. Peygamber(s) tarafından yapılmış sonrasında sahabiler döneminde sözlü nakillerle aktarılmıştır. Tabîler dönemine gelindiğinde ise fetihler sonucu genişleyen topraklar ve artan nüfusun etnik açıdan çeşitlilik göstermesi sebebiyle sözlü rivayetler yazılı hale getirilmeye başlanmıştır. Çünkü Müslümanlar hem kendilerinin hem de İslâm'a yeni girenlerin itikadî ve amelî yönden hayatlarını sürdürmeleri için temel kaynak teşkil eden Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya ihtiyaç duymuşlardır. O dönemden itibaren müfessirler Hz. Peygamber(s)'den gelen rivayetleri dil ve tarih verileri, kendi anladıklarını yansıtan yorumlarıyla Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmişlerdir. Günümüzde Türkçe olarak aynı amaç ve gayeyle çeşitli tefsirler yazılmıştır. Söz konusu bu tefsirlerden biri de Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek'in *Hayat Kaynağı Kur'ân-ı Kerim Tefsiri* (Beyân Yayınları, İstanbul 2012, c. 1-5) adlı eseridir.

Eser beş ciltten oluşmaktadır. İlk cildinde eserin amaç ve yöntemini belirten önsöz, daha sonra Fatıha'dan Nisa'ya kadar, ikinci cildinde Maide'den Hûd'a kadar; üçüncü cildinde Yusuf'dan Şuarâ'ya kadar, dördüncü cildinde Neml'den Muhammed'e kadar ve son cildinde ise Fetih'den Nâs'a kadar olan



* Arş. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi.

sûrelerin tefsiri yer almaktadır. Her cildin sonunda o cildin indeksi, eserin sonunda da yararlanılan kaynakların künyelerinin yer aldığı bibliyografya bulunmaktadır.

Müellif, eserinde sûreleri mushaf sırasına göre tefsir etmiştir. Sûrelerin tefsirine geçmeden önce sûreyi tanıtıcı genel özellikleri sıralamış, sûrenin nerede, ne zaman, hangi olay üzerine indiğine dair bilgiler vermiştir. Bundan sonra sûreleri âyet âyet, eğer âyet veya izahı uzunsa âyetleri küçük pasajlar halinde açıklamıştır. Mesela Tevbe Sûresinin beşinci âyetini parçalara bölerek izah etmiştir. Müellif âyetin “Haram aylar bittiğinde müşrikleri her nerede bulursanız öldürün; onları yakalayın, kuşatma altına alın, onlar için her geçitte pusuya yatın..”, “Fakat tövbe edip namazı kılar, zekâtı verirlerse onlara ilişmeyin..” ve “Şüphesiz ki Allah bağışlayandır, merhamet edendir.” bölümlerini ayrı ayrı tefsir etmiştir (c. 2, s 418-419).

Nadiren de olsa âyetlerin altına konu başlıkları koymuştur. Müellif bunları, âyetle ilgili vurgulamak istediği hususları ayrıntılarıyla izah etmek için oluşturmuştur. Mesela, eserin Necm Sûresi 19. âyet bağlamında anlatılan Garanik hadisesini ve tahlilini başlıklandırarak bölümler halinde anlatmıştır (c. 5, s. 91-125).

Ayrıca çok az da olsa âyetle doğrudan alakalı olmayan açıklamalar için dipnotlar vermiş ve orada mevcut konuyu ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Mesela Bakara Sûresi 23. âyet bağlamında mucize kavramını açıklamak için dipnot konulmuştur (c. 1, s. 41).

Âyetleri açıklarken pasajla ilgili genel bilgi verdikten sonra bazen muhteva ile ilgili başka âyetleri bazen de hadisleri delil göstermiştir. Mesela Teğâbûn Sûresi 7. âyeti açıklarken Râd Sûresinin 5. âyetini ve Yasin Sûresinin 78. âyetini de zikretmiştir (c. 5, s. 250). Hadise misal ise, Nisa Sûresi 34. âyetinin “onları dövün” kısmını Hz. Peygamber(s)’in söz ve uygulamasını zikrederek açıklamıştır (c. 1, s. 503).

Eserin müellifi âyetle ilgili farklı âyetler varsa onları da zikrederek bir bütünlük içinde anlatmıştır. Mesela müşriklere Kur’ân-ı Kerim’in bir sûresine benzer bir sûre getirme şeklinde meydan okuma bildiren Bakara Sûresinin 23. âyetini yine aynı durumu vurgulayan Yunus Sûresi 38. âyetle yahut on âyet getirmelerini talep eden Hûd Sûresi 13. âyetle, eğer bunu da yapamıyorlarsa benzeri bir söz getirmelerini isteyen Tûr sûresi 34. âyetle, ardından bunu asla yapamayacaklarını bildiren Nisa Sûresi 82. âyetle ilişkilendirerek izah etmiştir (c. 1, s. 41-43).

Müellif, yeri geldikçe sahabe, tabiûn ve sonraki dönemlerdeki müfessir ve âlimlerin görüşlerini ve ihtilaflarını serdettikten sonra kendi kanaatini belirtmiştir. Nahl sûresi 33. âyette geçen “rabbin buyruğu” ifadesini müfessirlerden bazıları kıyamet günü bazıları dünyevî ceza şeklinde yorumlamış, Müellif kendi kanaatinin de dünyevi ceza şeklinde anlaşılmasından yana olduğunu gerekçeleriyle anlatmıştır. (c. 3, s. 147)

Bunun tam aksi de olabilmıştır. Şöyle ki; Müellif, önce kendi görüşünü bildirmiş ardından âyeti açıklayıcı delilleri zikretmiştir. Mesela Enfâl Suresi 72. âyette geçen “veli” kelimesinin velâyet bağı anlamına geldiğini bu doğrultuda âyetin müslümanlar ve gayri müslimler açısından nasıl anlaşılması gerektiğini izah ettikten sonra müfessirlerin bir kısmının bunu miras şeklinde izah ettiğini belirtmiştir (c.2, s. 410).

Ayrıca eser müellifinin esbab-ı nüzul rivayetlerini de zikrettiği olmuştur. Zümer Sûresi 64. âyette ‘De ki: “Allah’tan başkasına kulluk etmemi mi istiyorsunuz ey cahiller?”’ buyrulmuş, müellif bu âyetin bir rivayete göre müşriklerin Hz. Peygamber’^(s)in davasından vazgeçtiği takdirde Mekke’nin en zenginlerden olacağını taahhüt etmeleri üzere indirildiğini diğer bir rivayete göre ise müşriklerin Allah’a ibadet etmeleri karşılığında Hz. Peygamber’^(s)in de onların putlarına talepleri üzerine indirildiğini söylemiştir (c. 4, s. 366).

Eserde müellif bazı âyetler hakkındaki yorumlarını temellendirmek için Tevrat ve İncil’i de kaynak göstermiştir. Mesela Nisa Sûresi 1. âyetle ilgili Hz. Havva’nın Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden yaratıldığını söyleyen Tevrat’tan delil getirmiştir (c. 1, s. 469).

M. Sait Şimşek âyette müphem kavramlar varsa onları izah etmiş, âyetle ilgili dilsel mevzuları da zikretmiştir. Kelimelerin kökenine inerek dilsel bağlantı ve anlamlarını âyet çerçevesinde ortaya koymaya çalışmıştır. Kelimeyi bu şekilde izah ettikten sonra âyetle bağlantısını kurmuştur. Mesela Rûm sûresi 8. âyette geçen “hak” kelimesini yukarıda belirtilen yöntemle açıklamış ve daha sonra âyetle bağlantısını kurmuştur (c. 4, s 115-116).

Eğer âyette tasvirî bir olay sergileniyorsa onları betimleme yoluyla açıklamaya gitmiştir. Hadîd Sûresi 20. âyette dünya hayatının bir oyun, eğlence, süs ve insanlar arasında övünme ve daha çok mal ve evlat edinme yolunda bir istekten ibaret olduğunu bildirildikten sonra bunun yağmurun yağmasıyla yeşererek çiftçinin yüzünü güldüren ve sonra birden sararıp kuruyan ekine benzediği söylenmiştir. Müellif bu âyet hakkında ömrün mevsimlik olduğunu, bu âyetin dünyadan el etek çekmek gerektiği anlamına gelmediğini, ahiret ve dünya arasında denge kurmak gerektiğini ve ancak bu şekilde Allah’ın rızası-

nın kazanacağını söylemiştir (c. 5, s. 174-175).

Bunun yanı sıra âyetlerin siyak sibakına ekseriyetle yer vermeye çalışmıştır. Örneğin Nahl Sûresi 126. âyetten başlayan pasajı açıklarken bu bölümün önceki âyetlerle bağlantısını da zikretmiştir. 125. âyette Allah'ın yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırması ve en güzel şekilde mücadele etmesini emretmiş, 126. âyette ise eğer buna rağmen muhatap düzelmiyorsa misliyle cezalandırma emredilmiştir. Müellif de âyetleri bağlamı göz önünde bulundurarak tefsir etmiştir (c. 3, s. 195).

Ayrıca âyetler arası çelişki olup olmadığını sorgulamış ve cevaplar vermiştir. Mesela, Enfal Sûresi 41. âyette ganimetlerin beşte birinin Allah ve Rasûlüne ait olduğu bildirilmiştir. Hâlbuki aynı sûrenin ilk âyetinde savaşta ele geçirilen ganimetin mutlak olarak Allah ve Rasûlüne ait olduğu söylenmiştir. Müellif ikisi arasında çelişki olmadığını, sûrenin başında enfalın Allah ve Resulüne ait oluşunun nedenlerinin vurgulandığını ve burada imanî bir meselenin söz konusu olduğunu; Enfal Sûresi 41. âyette ise ganimetin kimlere nasıl taksim edilmesi gerektiğinin bildirildiğini söylemiştir (c. 2. S. 390).

Bu eser, Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsiri¹ ile karşılaştırıldığında bazı farklar ve benzerlikler görülmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen âyetleri kelime ya da kelime grupları halinde izah ederken Sait Şimşek, istisnalar olmakla birlikte, âyetleri bütün halinde incelemiştir. Ayrıca Ömer Nasuhi Bilmen âyet izahlarını yaparken âyet ve hadisleri alıntı olarak göstermemiş, Sait Hoca ise bu delilleri kullanmıştır. Sait Şimşek'in Ömer Nasuhi Bilmen'den farklı olarak izahlarından sonra şiirler kullandığı olmuştur. Bunun yanı sıra Ömer Nasuhi Bilmen içindekiler tablosunu her cildin sonun o cilde özel şekilde oluşturmuş, fakat Sait Şimşek ilk ciltte bütün sûrelerin isim ve sayfalarını vermiştir. Ayrıca Ömer Nasuhi Bilmen eserinin içine ziyade olarak son cildin sonunda sûrenin ismi, âyet adedi, nüzülü ve tefsirindeki sayfasını bildiren bir fihrist oluşturmuştur.

Sait Şimşek de tıpkı Ömer Nasuhi Bilmen gibi bazı âyetleri izahını farklı rivayetlerle desteklemiştir. Ayrıca benzer şekilde Sait Şimşek açıklanmasını uygun gördüğü kelime ve kavramları açıklamıştır.

Sait Şimşek'in eseri *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çıkartılan *Kur'an Yolu* adlı tefsirle² de karşılaştırıldığında aralarında

1 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul 1963, c. 1-8.

2 Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, c. 1-5.

bazı farklılıklar ve benzerlikler müşahade edilmiştir. Diyanet Tefsiri ilk cildinde takdim ve önsözden hemen sonra giriş yer almış bu bölümde iki ana başlık kullanılmış; ilk başlıkta, Kur'ân'ın tanımı ve özellikleri, yedi harf, icaz, nesih gibi usule dair konular ayrıca ikinci ana başlıkta ise tefsirin tanımı, yöntemi, çeşitleri ve tefsir kitaplarına dair bilgiler vermiştir. Bu tefsir de *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* gibi tefsire geçmeden önce sûre ile ilgili genel özellikler zikretmiştir. Yine farklı olarak *Kur'ân Yolu* adlı tefsir, dizin bölümünü bütün ciltlerinkini içerecek şekilde son cildin en sonuna koymuştur. Bunun yanı sıra *Hayat Kaynağı Kur'ân-ı Kerim*, *Kur'ân Yolu*'ndaki gibi âyette geçen kelime ve kavramların dilsel yapısına ve sonrasında âyetle bağlantısına değinmemiştir.

Fakat *Kur'ân Yolu* adlı tefsirde *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*'ne ziyade olarak mevcut sûrenin tefsirine başlamadan sûre ile ilgili genel bilgi bölümünü; sûrenin nüzülü, adı, konusu, fazileti ve özellikleri başlıklandırmasıyla bölümler halinde incelemiştir. Bunun yanı sıra *Kur'ân Yolu* adlı tefsir bazı âyetleri inceleyen âyetin veya âyet grubunun söz sanatı, üslûp ve şekil özelliği, muhteva özelliği şeklinde başlıklandırmalarla âyetle ilgili hususi özellikleri de belirtmiştir.

Hayat Kaynağı Kur'ân-ı Kerim Tefsiri, *Kur'ân Yolu* adlı tefsir gibi âyet ve hadislerine, sahabe, tabiun, müfessirun ve âlimlerin görüşlerine yer vermesinin yanı sıra bir de Tevrat ve İncil'i de kaynak göstermiştir. Yine *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* gibi *Kur'ân Yolu* adlı tefsir de âyetle ilgili farklı görüşleri zikretmiş, fakat çoğunlukla kendi kanaatini belirtmemiş, seçimi okuyucuya bırakmıştır. Ayrıca bu tefsir yeri geldiğinde âyetlerle ilgili sebebi nüzul rivayetlerini de bünyesine almıştır

Son olarak bu eser *Beyânu'l-Hak* adlı tefsir³ ile genel olarak kıyaslandığında aralarında bazı farklılık ve benzerlikler bulunmaktadır. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, sûreleri Osman Mushafı nüshasına göre sıralarken, *Beyânu'l-Hak* müellifi, sûreleri nüzul sırasına göre incelemiştir. Fakat eserde Medenî sûrelerden 28 tanesi, Mekkî sûrelerden ise 5 tanesi bulunmamaktadır. Ayrıca bu eser, her cildin sonunda anahtar kelimeler ve sözlük anlamları başlıklandırmasıyla bir bölüm açarak âyetlerde geçen bazı kelime ve kavramların kısa sözlük anlamına yer vermiştir. Bunun yanı sıra bir de her cildin sonunda sûrelerin mushaf tertibi, nüzülü ve alfabeğe göre ayrı ayrı sıralamasını yapılmıştır. Bir de müellif, âyetlerde dikkat çekmek istediği hususları maddelendirerek anlatmıştır. Bu

3 Mehmet Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yay., Ankara 2006, c. 1-3.

eser, farklı olarak Tevrat ve İncil’den delil getirmemiştir. Bu eser *Hayat Kaynağı Kur’ân* adlı tefsirden farklı olarak esbabı nüzul rivayetlerine yer vermemiştir. *Beyânu’l-Hak* adlı tefsir, kâinatla ilgili bilgi veren bazı âyetleri günümüz biyoloji verilerini kullanarak izah etme yoluna gitmiştir. Özellikle ahkâm ve kevnî âyetlerle ilgili tefsirlerde modern bir yöntem izlemiştir. Mesela bu tefsirde, Mücadele Sûresi 2. âyetin tefsirini yaparken erkeğin kadına üç kez “boş ol” demesiyle günümüzde boşanmanın gerçekleşmeyeceği, ancak mahkeme kararı sağlanırsa boşanmış sayılacakları belirtilmiştir. Buna karşın *Hayat Kaynağı Kur’ân*’da bunun gibi bazı konularda klasik yöntem takip etmiştir.

Bu eser de *Hayat Kaynağı Kur’ân* gibi eğer kavram varsa kısaca bilgi vermiştir. Ayrıca âyet ve hadisleri, sahabe, tabiun, müfessir ve diğer âlimlerin görüşlerini de delil olarak kullanmıştır. Bunun yanı sıra bu eser de *Hayat Kaynağı Kur’ân* gibi ihtilafları zikrettikten sonra kendi görüşüne yer vermiştir.

Hayat Kaynağı Kur’ân adlı eserin genel özelliklerini tanıtıp farklı tefsirlerle karşılaştırdıktan sonra kendisi de bir meal yazarı olan Mustafa Öztürk’ün bu tefsirle alakalı değerlendirmesinin buraya aktarılmasında yarar görüyorum:⁴

“Said Şimşek’e ait tefsirin klasik kaynakları arasında Taberî’nin (ö.310/923) *Câmiu’l-Beyân*, İbn Kesîr’in (ö.774/1373) *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* ve Kurtubî’nin (ö.671/1273) *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* adlı eserleri ön plana çıkar. Modern döneme ait kaynaklardan Elmalılı M. Hamdi Yazır, Mevdudî, Süleyman Ateş, Muhammed Esed gibi isimlerin eserlerine de yer yer atıflar bulunmakla beraber Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın *Tefsîru’l-Menâr*’ı ile Seyyid Kutub’un *Fî Zilâli’l-Kur’ân*’ından alıntılar eserde çok önemli bir yer tutar. Gerek kaynak tercihlerinden gerekse hemen her âyetin tefsirinde “Modern çağdaki bir Müslüman bu âyetten ne anlamalı?” sorusuna cevap vermeyi hedefleyen izahatından müellifin tefsirinde sosyolojik/ictimai yaklaşımı esas aldığı sonucuna varılabilir. Nitekim müellif birçok âyetin tefsirinde tarihî arka plan bilgisine atıfta bulunmuş ve fakat tefsiri rivayete boğmamış, benzer şekilde kelimâ ve fikhî görüş ihtilaflarına yer vermekten de kaçınmıştır. Bununla birlikte münasebet düştükçe itikadî konularla ilgili âyetlerin tefsirinde kimi zaman mezhepler arası görüş farklarına kısaca değinmiş ve fakat meseleyi kısa ve öz olarak Selefi anlayış doğrultusunda izah yoluna gitmiştir. Fikhî konularda da özlü anlatım tercih eden müellif kimi zaman mezhepler arasındaki ictihad farklarına da değinmiştir (c. 1, s. 257). Münasebet düştükçe *Kitab-ı Mukaddes*’e de atıflarda bulunan müellif kimi âyetlerin tefsirinde reenkarnasyona, dinlerarası diyalog gibi günümüzde sıkça tartışılan bazı konuları müstakil başlıklar altında işlemiştir (c. 1, 51-53, 153-154). Âdem’in iskân edildiği cennet, sihrin mahiyeti ve nesnel gerçekliğinin olup olmadığı meselesi, şefaât, nesh, nüzûl-i İsa gibi konularda hâkim Sünnî görüşten farklı görüşleri savunan müellif (c. 1, 64-68, 128-132, 136-141, 359) modern dönemde İslâm’ın yumuşak karnı olarak algılanan kadın ve kadının toplumsal statüsüyle ilgili âyetleri, teaddüd-i zevcât meselesinde görüleceği gibi savunmacı bir tarzda izah etmiştir (c. 1, 471-472).

4 Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 135-137.

Diğer taraftan müellif modern bilim ve bilimsel tefsire muhalif bir anlayışı benimsemiştir. Mesela oruçla ilgili Bakara 2/189. âyetin tefsiri münasebetiyle açılan “Modern İlim ve Kur’an” başlığı altında şunları zikretmiştir:

“Günümüzde birçok Müslüman, Kur’an-ı Kerim’in, modern ilmin buluşlarını on dört asır önce haber verdiğine inanır. Bu inanış bir-iki meseleyle de sınırlı değildir. Neredeyse her bir buluş veya teori gündeme getirildiğinde bunun kaynağı Kur’an-ı Kerim’de aranır ve bulunur da(!) Ama nedense bunlar modern ilim tarafından keşfedildikten sonra Kur’an’da aranmaktadır. Öncesinden Kur’an’da bulunamı hiç olmamıştır.” (c. 1, s. 210-211).

Haberî sıfatlarla ilgili âyetlerin yorumunda Selefî anlayış esas alınmış ve bu husus Bakara 2/255. âyette geçen “kürsî” kelimesinin izahında şöyle ifade edilmiştir: “Kürsü ile ne kast edildiği konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Halef denilen sonraki dönem âlimleri, Kürsü ve Arş gibi kelimeleri te’vil etmiş ve bunlarla ilim yahut kudretin kast edildiğini söylemişlerdir. Selef dediğimiz, İslâm’ın ilk dönem âlimleri bu kelimeleri te’vil etmemiş; burada ifade edildiği gibi ‘Allah’ın Kürsüsü ve Arş’ı vardır; ama biz bunların mahiyetlerini bilemeyiz’ demişlerdir. Bu konudaki tartışma uzmanlarınca bilinmektedir. Biz her iki tarafın da çok iyi niyetlerle ve çaba harcıyarak bu görüşleri ileri sürdüklerine inanmakla birlikte selef âlimlerinin görüşlerinin nakil yönünden de akıl yönünden de daha isabetli olduğunu düşünüyoruz.” (c. 1, s. 273).