

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI: 13

ERZURUM - 1997

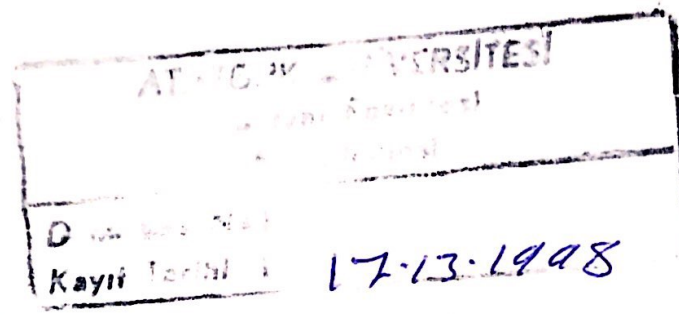
İmtiyaz Sahibi:
Prof.Dr. Naci OKCU

İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Yayın Komisyonu:
Prof.Dr. Naci OKCU (Başkan)
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
Yrd.Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI

SAYI 13
Dergide yayınlanan yazıların bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.

Baskı:
İlahiyat Fakültesi Ofset Tesisleri



İÇİNDEKİLER

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNA GÖRE VADELİ SATIŞLAR VE SELEM	
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ.....	5
AKİFE DİNİ SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ	
Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR.....	21
ARAPÇA VE FARŞANIN TÜRKÇEYE TESİRİ	
Prof.Dr. Süleyman TÜLÜCÜ.....	31
RESULULLAH'TA 'MUHATABA GÖRE HAREKET' VE 'TEDRİC' PRENSİPLERİ	
Prof. Dr. İbrahim CANAN.....	53
MÜSTAKİL BİR FIRKA OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI VE DİNİ TEFEKKÜR ALANINDAKİ METODU AÇISINDAN MU'TEZİLE	
Doç. Dr. Mevlüt ÖZLER.....	55
ALLAH'IN ZATININ MAHİYETİ VE AKLEN İDRÂKİ MESELESİ	
Doç. Dr. Mevlüt ÖZLER.....	91
METİN TENKİDİ VE MÜŞKİL HADİSLER	
Yrd.Doç.Dr.İbrahim BAYRAKTAR.....	107
GAZİANTEP TUZ HANI	
Doç.Dr. Mehmet ÖZKARCI.....	195
AKIL VE VAHİY YÖNÜNDEN DOĞRU DÜŞÜNME	
Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI.....	209
BAZI DİNİ KONULARIN YORUMLANMASINDA BATINİLERLE GAZALİ ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	
Yrd.Doç.Dr. Vahdettin BAŞÇI.....	223
UYKU VE ÖLÜMÜN TABİATIYLA İLGİLİ ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN YORUMLARDA NEFS VE RUH ANLAYIŞI	
Yrd.Doç.Dr. Vahit İMAMOĞLU.....	231
İBN CEMÂ'ANIN EĞİTİMLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNE PEDAGOJİK YAKLAŞIMLAR	
Yrd.Doç.Dr. Ramazan BUYRUKÇU.....	247
SOSYAL PEDAGOJİ VE SOSYAL İŞ'İN KAVRAMLARI VE İLGİ ALANLARI	
Yrd.Doç.Dr. Ramazan BUYRUKÇU.....	261
İBN-i SİNA VE LEİBNİZ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	
Yrd.Doç.Dr. H.Ömer ÖZDEN.....	269

İBN SİNA VE GERİATRİ (MORFOLOJİK VE RUHİ AÇIDAN)	
Yrd.Doç.Dr. İbrahim Hakkı AYDIN.....	287
EL- HİLLİNİN DOKTRİNİNDE SÜNNİLİĞİN ELEŞTİRİSİ	
Henri LAOUST Çev.: Dr. M. Saffet SARIKAYA.....	297
PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIMLA SÖZLÜ VE FİİLİ ŞART VE RÜKÛNLARIYLA NAMAZ	
Yrd.Doç.Dr. Hüseyin CERTEL.....	329
PSİKO- SOSYAL AÇIDAN ZEKÂT	
Yrd.Doç.Dr.Hüseyin CERTEL.....	347
DİNLER TARİHİ LİTERATÜRÜ	
Yrd. Doç.Dr.Ali Rafet ÖSKAN.....	361
USÛLU'D-DİN VE DÂRU'L-ULÛM FAKÛLTELERİNDE HADİS SAHASINDA YAPILMIŞ DOKTORA TEZLERİ	
Yrd.Doç.Dr. Selçuk COŞKUN.....	411
NUREDDİN TOPÇU'DA MİSTİK İMANIN ESTETİK VE FELSEFİ TEMELLERİ	
Öğr. Gör. Mustafa KÖK.....	439
İLLİYET PROBLEMİNİN DOĞUŞU	
Arş. Gör. Ruhattin YAZOĞLU.....	463
İBNU'L-HÂCİB, HAYATI, ESERLERİ VE EL-KÂFİYE ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ	
Arş.Gör. İbrahim YILMAZ	469
KİTAP TANITMA	
Prof. Dr. Süleyman TÛLÛCÛ.....	493

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNA GÖRE VADELİ SATIŞLAR VE SELEM

I

VADELİ SATIŞLARDA VADE FARKI PROBLEMİ

Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ

GİRİŞ

İslam Hukukuna göre, bey' akdinde mübadeleye konu olan mebi ve semenden birisinin peşin olması şarttır. Bedellerden her ikisinin birden vadeli olması ise caiz değildir¹. Bey' akdinde satışa konu olan malın (mebiin) peşin, satış bedelinin vadeli olması haline vadeli satış; satış bedelinin peşin, malın vadeli olması haline ise selem denilmektedir. Gerek vadeli satışta, gerekse selemde, akdi yapanların hukukunu korumak için, vadeye kalan bedelle ilgili, akdin sıhhat şartı mahiyetinde bazı şartlar konulmuştur. Bu şartlar, mahiyeti

¹ İslam Hukukuna göre, malın malla mübadelesi mahiyetinde olan bey' teriminin şumulüne giren mübadelelerden trampa, sarf, selem ve normal satışta (bey'-i mutlak diye ifade edilen malın parayla satımında) her iki bedelin de birden vadeye kalması yasaktır. Trampa ve sarfta bedellerin her ikisi de, selemde semen (re'su'l-mal), normal satışlarda ise, en azından malın peşin olması şarttır. Bu konuda hüküm bildiren hadislerde, bedellerin her ikisinin de vadeye kalması haline, borcun borç mukabilî satını (bey'u'n-nesic bi'n-nesic) manasına gelen "bey'u'l-kâli' bi'l-kâli" denilmekte ve sarîh bir şekilde yasaklanmaktadır. Bkz., Hakim en-Nisaburi, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah, el-Müstedrek ale's-Sahihayn, Beyrut-1990, II, 65-66; el-Heysemî, Nureddin Ali b.Ebi Bekr, Mecmau'z-Zevaid, Beyrut-1982, IV, 80-81. (Hakim, bu hadisin Müslim'in hadis alma şartlarına uygun olduğunu belirtir). Nitekim, selem satışında paranın (semen) peşin, normal satışlarda ise en azından malın peşin ödenmesinin şart olması, bu şartların bulunmaması halinde muamelelerin, "bey'u'l-kâli' bi'l-kâli" (borcun borç mukabilî satımı) mahiyetinde olması sebebiyledir.

gereği olarak, vadeye bırakılan bedelin ödeme zamanı, miktarı ve vasıfları ile ilgili şartlardır.

Nitekim vadeli satışta, semenin miktarı ve ödeme zamanının net bir şekilde malum olması, akdin sıhhat şartıdır. Yine aynı şekilde selemde de, satışa konu olan şeyin (müslemün fihin) her yönüyle malum olması ve teslim zamanının tereddütsüz şekilde belirlenmesi akdin sıhhat şartıdır.

Acaba hem vadeli satışta, hem de selemde, vadeye bırakılan bedel, sırf vade sebebiyle artırılabilir mi? Böyle bir artırma yapıldığı takdirde, vadeye kalan bedelin peşin mübadele değeriyle, vadeli fiyatı arasındaki fark, İslam'da yasaklanan faiz (riba) kavramının şumulüne dahil midir? Mesela, vadeli satışlardaki vade farkı uygulaması ile, selemde malın ucuz fiyata alınması gibi. Ayrıca, vadeli satışlarda, özellikle enflasyonist ortamda, fiyatlardaki istikrarsızlık sebebiyle, satış bedelinin, para cinsinden belirlenmeyip, satın alınan malın, (akid esnasında belirlenen) ödeme günündeki satış fiyatı üzerinden ödeme yapılmasında her hangi bir mahzur olup olmadığı konusu da, günümüz insanının zihnini meşgul eden ve aydınlatılması gereken konulardandır.

Vadeli satış ve selemle ilgili bu ve benzeri sorularla, selem satışı ve para yerine mal borçlanma mahiyetindeki diğer işlemlerin, faize alternatif olup olmadığı konularının incelendiği bu çalışmamız, iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, vadeli satışlardaki vade farkının hükmü incelenecektir. İkinci kısımda ise, selem satışı ve para yerine mal borçlanma mahiyetindeki diğer işlemlerin hükmü ile bu işlemlerin faize alternatif olup olmadığı konuları incelenecektir.

VADELİ SATIŞLARDA VADE FARKININ HÜKMÜ

İslâm'da riba (faiz) yasağının şumulüne girip girmediği, dolayısıyla riba olup olmadığı tartışılan konulardan birisi de vade farkıdır. Burada kastedilen vade farkı, bir malın peşin satış fiyatı ile vadeli olarak satış fiyatı arasındaki farktır². Bu fark, tamamen ödemenin vadeli yapılması sebebiyle doğduğundan, bu farkın riba (faiz) kapsamına girip girmediği, İslâm'ın ilk devirlerinden beri, İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

Bir kısım İslâm hukukçuları, bu şekildeki vade farkını, sırf vadeye karşılık borcun artırılması gibi görüp, bu farkın riba (faiz) kapsamında olduğunu söylerken; bir kısmı ise, böyle bir satışın faizli satış olmadığını, dolayısıyla bir malın peşin satış fiyatıyla, vadeli satış fiyatının farklı olması halinde, aradaki farkın da faiz (riba) mahiyetinde olmadığını söylemişlerdir³.

Acaba, İslâm hukukçuları vade farkı konusunda, neden birisi helal, diğeri haram olmak üzere iki ayrı görüşe varmışlardır? Haram olduğunu söyleyenlerin, bu konuda haram hükmü sabit olacak

² Burada kastedilen fark, bir satıcının herhangi bir malın fiyatını, peşin olarak 1000 TL., bir yıl vadeli olarak ise 1500 TL. olarak tesbit etmesi halinde, peşin satış fiyatı ile vadeli satış fiyatı arasındaki 500 TL.lık farktır.

³ Bu konuda farklı görüşler hakkında taf. bkz. İslam Hukukunda Vade Farkı ve Kâr Haddi (ISAV tarafından tertüpedilen ilmi toplantılarda sunulan tebliğler, müzakereleer ve tebliğ sahiplerinin müzakerecilerle verdikleri cevaplar), İstanbul-1987, 36-82, 217-229; Döndüren, Hamdi, İslam Hukukuna göre Alım-Satımda Kâr hadleri, Balıkesir-1984, 162-172, 204-205; Hamidullah, Muhammed, Modern İktisat ve İslam (Çev.S.Tuğ-Y.Z. Kavakçı), İstanbul-1969, 51-53; el-Mısri, Refik, Masrifu't-Tenmiyeti'l-İslami. Beyrut-1976, 185-191; Uludağ, Süleyman, İslamda Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış, İstanbul-1988, 127-131; Özsoy, İsmail, Faiz ve Problemleri, İzmir-1993, 322; Bayındır, Abdulaziz, İslam'da Faiz Mefhumu ve Unsurları, (ISAV tarafından yayınlanan, "Para, Faiz ve İslam" içinde basılmış tebliğle ilgili müzakerecilerle verilen cevaplar), İstanbul-1987, 155-159.

derecede, görüşlerini dayandırdıkları delilleri var mıydı? Şayet varsa, helal olduğunu söyleyenler bu delileri nasıl değerlendiriyorlar?

Bu soruların cevabı konusunda bir fikir vermesi açısından, önce her iki görüşün dayandırıldığı deliller hakkında bilgi vermekte yarar görüyoruz.

A-Vade Farkına Cevaz Vermeyenlerin Delilleri:

Vade farkına cevaz vermeyenler, İslam'daki riba yasağının vadeli satışlarda uygulanan vade farkını da kapsadığı kanaatindedirler ve nitekim hadis mecmualarında yer alan bazı hadislerin bu kanaatlerini desteklediğini söylemektedirler. Vade farkının İslâm'daki fatz yasağının şumulüne girdiğini kabul eden fakihler, bu görüşlerine, hadis mecmualarında yer alan başlıca şu hadisleri delil gösteriyorlar:

Birinci Hadis: Ebu Hureyre'den (r) rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s) şöyle buyurmuştur: "Her kim bir satışta iki satış yaparsa, o kimse için iki(bedel)den ya az olanı, yahut da riba (fatz) vardır."⁴

"Bir satışta iki satış"ın (بيعتان في بيعه) yasaklandığına dair başka bir rivayette ise, Ebu Hureyre (r), "Resulullah (s) bir satışta iki satışı yasakladı" demiştir.⁵

Hadis imamlarından İmam Tirmizi, bu hadis hakkında, "Ebu Hureyre hadisi, hasen sahih bir hadistir" demiştir⁶. Tirmizi ayrıca bu "bab"ta, yani bir satışta iki satışın yasaklandığı konusunda, Abdullah b. Amr, İbn Ömer ve İbn Mes'ud'dan (r) da rivayetler

4 من باع بيعتين في بيعه فله أو كسهما أو الربا

Ebu Davud, Buyu', Bab, 20, Hadis No: 3444.

5 إن النبي (ص) نهى عن بيعتين في بيعه

Tirmizi, Buyu', Bab, 18, Hadis No : 1231; Nesei, Buyu', Bab, 73.

6 Tirmizi, Buyu', Bab, 18, Hadis No : 1231 nolu rivayetin devamında.

bulduğunu belirtiyor⁷.

Bu konudaki bazı rivayetlerde ise, "bir satışta iki satış" yerine, "bir pazarlıkta iki pazarlık (صفتان في صفقة)" ifadesi yer almaktadır. Yani, "bey" kelimesi yerine "safka" kelimesi kullanılmıştır. Nitekim, bu konuda İbn Mes'ud'dan (r) gelen bir rivayet, "Hz. Peygamber (s) bir pazarlıkta iki pazarlığı yasakladı" şeklindedir⁸.

Ayrıca bu konuda, "Bir pazarlıkta iki pazarlık helal değildir" ve "Bir pazarlıkta iki pazarlık ribadır" şeklinde, bir kısmı merfu, bir kısmı mevkuf, bazı rivayetler de mevcuttur⁹.

İkinci Hadis: Abdullah b. Amr b. el-Ass'dan (r) Hz. Peygamber'in (s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Selef ile bey" (yani, ödünç vermek şartıyla satış), bir satışta iki şart, tazminine katlanılmayan şeyin satımı ve mevcut olmayan şeyin satımı helal değildir¹⁰.

Bu hadisin farklı rivayetleri olduğu gibi, bölümler halinde rivayetleri de mevcuttur. Tirmizi, bu hadisin hasen-sahih bir hadis olduğunu söylemiştir¹¹.

7 Aynı yer.

8 ان النبي (ص) نهى عن صفتين في صفقة

Ahmed b. Hanbel, Müsned ("el-Fethu'r- Rabbani" tertibi ve "Buluğu'l-Emani" şerhiyle birlikte), Beyrut-(t.y.), XV, 45.

9 قال النبي (ص) لا تحل صفتان في صفقة

Taf. bkz., Abdurrezzak es-San'ani, el-Musannef, Beyrut-1987, VIII, 137-140; ez-Zeylai, Abdullah b. Yusuf, Nasbu'r-Raye li Ehadisil Hidaye, Kahire-1973, IV, 20.

10 قال رسول الله (ص) لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا بيع مال مضمن ولا بيع ما ليس عندك

Tirmizi, Buyu', Bab.19 1234 nolu rivayet; Bir satışta iki şartın yasaklandığına dair başka rivayetler hakkında taf. Bkz., Ebu Davud, Buyu', Bab, 35, H.No: 3487; Tirmizi, Buyu', Bab, 19, H.No:1234; Nesei, Buyu', Bab. 72.

11 Bu hadisin bölümler halinde ve bütün olarak farklı rivayetleri ile hadis kriticilerinin bu rivayetlerle ilgili değerlendirmeleri hakkında Taf. bkz., el-Bağavi, el-Hüseyn b. Mes'ud, Şerhu's-Sünne, Beyrut-1983, VIII, 140-149; ez-Zeylai, IV, 17-20; eş-Şevkani, Muhammed b. Ali Neylül-Evtar, Mısır-(t.y.), V, 172; Döndüren, Hamdi,

Vade farkına cevaz vermeyenler, zikrettiğimiz hadislerde geçen, "bir satışta iki satış", "bir pazarlıkta iki pazarlık" ve "bir satışta iki şart" ifadelerinden, vadeli satışlarda, vade farkı ilave edilerek yapılan satışlar kastedilmiş olduğunu kabul etmektedirler. Bundan dolayı da, bu satışların caiz olmadığını söylemişlerdir¹².

Vade farkına cevaz vermeyenler, mezkur hadisleri delil olarak aldıklarına göre, acaba vade farkına cevaz verenler, bu hadislere rağmen, vadeli satışlardaki vade farkına nasıl cevaz veriyorlar?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce, zikrettiğimiz hadislerde yer alan, "bir satışta iki satış", "bir pazarlıkta iki pazarlık" ve "bir satışta iki şart" ifadelerinin izah şekilleri (manaları) hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

Kaynaklarda, hadislerdeki bu ifadelerin, farklı izah şekillerine rastlıyoruz. Bu izah şekillerinden bazıları şunlardır.

Birinci İzah Şekli : İmam Tirmizi, hadislerde yasaklandığı belirtilen, "bir satışta iki satış" ifadesini, İmam Şafii'nin şu şekilde izah ettiğini söylüyor : Bir kimsenin, başka birisine hitaben, "sana şu evimi şu fiyata, senin de şu malını şu fiyata bana satman şartıyla, satarım; buna göre senin malın benim olunca, benim evim de senin olacaktır" demesidir¹³.

Bu izah şekli, mezkur hadislerin izahı sadedinde İmam Şafii'den rivayet edilen iki izah şeklinden birisi olarak nakledilmektedir¹⁴.

İkinci İzah Şekli : Bu izah şekline göre ise, hadislerde geçen "bir satışta iki satış" ifadesi muvazaalı bir satış şekli olan ine satışı (بيع العينة) manasına gelmektedir¹⁵ ki, bu satış da yasaklanan

162-172.

12 Döndüren, Hamdi, 162-172.

13 Tirmizi, Buyu', Bab, 18, 1231 nolu rivayetin devamında.

14 en-Nevevi, Muhyiddin Zekeriyya, el-Mecmu', (y.y.)- (t.y.), IX. 327; es-San'anî,

Muhammed b. İsmail, Sübülü's-Selam, Mısır-(t.y.) II, 20.

15 İbn Rüşd (Hafid), Muhammed b. Ahmed, Bidayetü'l-Müctehid, Kahire-1333, II,127;

bir satış şeklidir¹⁶.

Üçüncü İzah Şekli : Bu izah şekline göre ise, hadislerde geçen "bir satışta iki satış" ifadesinden kasıt, bir kimseden herhangi bir mal satın alan adamın, satışı, bedeli peşin olursa bir dinar; vadeli olursa, şu özellikteki bir koç ödemek, şartıyla yapmasıdır¹⁷.

Dördüncü İzah Şekli : Hanefi mezhebi müctehid imamlarından İmam Muhammed eş-Şeybani, hadislerdeki "bir satışta iki şart" ifadesini, "bir kimsenin bir malı peşin olursa 1000, vadeli olursa 2000'e diyerek satmasıdır" şeklinde izah etmiştir¹⁸.

İmam Muhammed'in Mabsut ismiyle de bilinen el-Asl isimli kitabında bir satışta iki şart yasağının şumulüne giren işlemin bir mal hakkında peşin ve vadeli olmak üzere iki fiyat söylenmesi halinde, müşterinin hangi satış şekline ve dolayısıyla da hangi fiyata alacağına dair kesin karar vermeden akit meclisinden ayrılması suretiyle yapılan satış olduğu belirtilmiştir. İmam Muhammed hadisteki mezkur kayıt hakkında bu izahı yaptıktan sonra, İmam Ebu Hanife'nin bu hadisi kendilerine merfu olarak naklettiğini söylemektedir¹⁹.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şerhu Süneni Ebi Davud, el-Medinetü'l-Münevver-1969
,(Avnu'l-Ma'bud ile beraber) IX, 335-347.

16 Bey' bi'l-ine (ine satışı) mahiyetli ve hükmü ile, hadislerdeki mezkur ifadelerin bu açıdan izahı hakkında taf. bkz., Gözübenli, Beşir, Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlili Bir Değerlendirme, XI. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara-1994, 57-63.

17 İmam Malik, Muvatta', Buyu', Bab, 33, Hadis No: 74.

18 İmam Muhammed eş-Şeybani, Kitabu'l-Asl, Beyrut-1990, V, 88-89; ayrıca bkz., ez-Zeylai, IV, 19.

19 İmam Muhammed, V, 88-89.

Aynı izah şekli, İmam Şafî'den de "bir satışta iki satış" ifadesinin ikinci bir izah şekli olarak nakledilmektedir²⁰.

Abdurrezzak ise, el-Musannef isimli eserinde İbn Mes'ud'dan (r) bir pazarlıkta iki pazarlığın uygun olmamasına dair rivayeti mevkuf olarak naklettikten sonra, "bir pazarlıkta iki pazarlık" ifadesinin de, "(bir kimsenin) bir malı satarken peşin olursa şu kadara, vadeli olursa şu kadaradır" diyerek, satım akdi yapması manasına geldiğini naklediyor²¹.

Müctehit imamlardan Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam da, hadiste geçen bir pazarlıkta iki pazarlık ifadesini, yine aynı şekilde, "Bir kimsenin bir kimseye, bu malı peşin olursa şu fiyata, vadeli olursa şu fiyata satarım deyip, (tarafların satış şekillerinin birine karar vermeden) böylece ayrılmaları" olarak izah etmiştir²².

Konuyla ilgili hadislerde geçen bu ifadelerin izahı sadedinde, İmam Muhammed eş-Şeybani, İmam Şafî ve İmam Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın zikrettiğimiz açıklamaları sahabiden İbn Mes'ud (r), tabiin imamlarından ise Tavus, Kalade, İbn Museyyib, Zühri ve İbn Sirin'den de nakledilmektedir²³. Semmak'tan da aynı ifadelerle bir izah şekli nakledilmiştir²⁴.

Bazı fıkıh kitaplarında, "bir satışta iki satış" ifadesinin izahı sadedinde, bir malın peşin olursa on, vadeli olursa onbeşe satma misali verilmekte ve bu şartlarda yapılan satışın da caiz olmadığı belirtilmektedir²⁵. Ancak yine bazı fıkıh kitaplarında, "peşin olursa

20 en-Nevevî, IX, 372.

21 Abdurrezzak, VIII, 139.

22 ez-Zeylai, IV,20.

23 Taf. bkz., Abdurrezzak, VII, 139.

24 Ahmed b. Hanbel, XV, 45.

25 Taf. bkz., es-Serahsi, Muhammed b. Ahmed, el-Mebsut, Mısır-1324, XIV, 36; el-Kasani, Alauddin Ebu Bekr b. Mes'ud, Bedai's-Sanai', Beyrut-1974, V. 158; eş-Şirazi, İbrahim b. Ali, el-Mühezzeb, Mısır-(t.y.), I, 266-267; el-Beydavi, Kadı Abdullah b. Ömer, el-Gayetül-Kusva, Kahire-1982, I, 469; er-Remeli, Muhammed b. Ahmed,

on, vadeli olursa onbeşe denilerek satılması halinde satışın sahih olmamasının sebebinin, bu şekildeki satışlarda semenin malum olmaması (semendeki mechuliyet) olduğu belirtilmektedir²⁶.

Acaba bu şekildeki satışlarda akdin fesadının sebebi olan semenin mechuliyeti ortadan kaldırılabilir ve dolayısıyla akit sahih hale gelebilir mi?

Tirmizi, bir satışta iki satışın yasaklandığına dair hadisi rivayet ettikten sonra, bu hadiste geçen "bir satışta iki satış" ifadesi hakkında, yukarıda birinci izah şekli olarak İmam Şafii'nin meşhur izahı yanında, isim belirtmeden ehli ilimden bazıları diyerek tanıttığı fakihlerden şu izahı naklediyor. "Bir satışta iki satışın manası, bir kimsenin (müşteriye), sana şu elbiseyi peşin olursa on, vadeli olursa yirmiye satırım deyip, bedellerden herhangi birisini kararlaştırmadan ayrılmalıdır; eğer bedellerden birisi üzerinde anlaşılıp ayrılmışlarsa ve akit de bu iki bedelden birisi üzerinde kesinleşmişse, bu şekildeki satışlarda bir beis yoktur"²⁷.

Tirmizi'nin naklettiği bu açıklamalara göre, vadeli satışlarda, satıcının bir mal için, biri peşin, diğeri vadeli fiyatı olmak üzere iki fiyat söylemesi halinde, yapılan satışların caiz olmamasının sebebi olan, "semendeki mechuliyet", tarafların bu iki fiyattan birisi üzerinde anlaşmaya varmadan, müşterinin malı alıp gitmesi halinde söz konusu olmaktadır. Satıcı ile alıcının, satışın peşin mi, yoksa vadeli mi olacağı konusunda anlaşmaları, dolayısıyla malın bedeli olarak, bu iki fiyattan birisinin taraflarca kararlaştırılması halinde ise, semende mechuliyet söz konusu olmamakta ve bu şekilde yapılan satışlar sahih olmaktadır.

Buna göre, satıcının bir malın satış fiyatına, "peşin olursa on, (vadenin malum olması şartıyla) vadeli olursa onbeşe" demesi halinde,

Nihayelü'l-Muhtac, Beyrut-(t.y.), III, 433; el-Fetava'l-Hindiyec, III, 136.

26 el-Kasani, V, 158; eş-Şirazi, I, 266-267; İbn Rüşd (Hafid) II, 127-128.

27 Tirmizi, Buyu', Bab, 18, 1231 nolu rivayetin devamında.

tarafı, vadeli satış üzerinde anlaşılır ve fiyat olarak da vadeli satış fiyatı olan onbeş kabul ederlerse, bu satış sahihtir ve bu satıştaki peşin satış fiyatıyla vadeli satış fiyatı arasındaki fark da faiz değildir. Zira, bu durumda akdin fesadına sebep olan, semendeki mechuliyet ortadan kalkmakta ve akit sahih hale gelmektedir²⁸.

Bu şekildeki satışlara cevaz veren (Tirmizi'nin isim belirtmeden, "ehl-i ilimden bazıları" dediği) kimseler arasında, müctehit imamlardan, Tavus, ez-Zühri, İbnü'l-Müseyyib, Katade,²⁹ İbrahim en-Nehai,³⁰ Hakem ve Hammad,³¹ Ebu Hanife³² ve Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam³³ başta olmak üzere, bir çok müctehid imamın³⁴ yer aldığını görüyoruz.

Beşinci izah şekli: Acaba, bir satışta iki satış yapmanın yasak olduğuna dair hadisleri bu şekilde yorumlayarak, hadislerdeki yasağın vade farkını kapsamadığını, dolayısıyla vadeli satışlardaki vade farkının caiz olduğunu söyleyen fakihler, bu konuda yukarıda birinci olarak zikrettiğimiz, *من باع بيعتين في بيعة فله اوكسهما او الربا* "Her kim bir satışta iki satış yaparsa, o kimse için iki(bedel)den ya az olanı yahut da riba (faiz) vardır" şeklindeki hadisi nasıl açıklıyorlar?

Şevkani'nin belirttiğine göre, hadislerde yasak olduğu ifade edilen, "bir satışta iki satış" ifadesinin, bir malın satımı esnasında, satışın vadeli veya peşin olması durumlarına göre iki ayrı fiyat belirlemek manasına geldiğini kabul eden, İmam Zeynulabidin Ali b. Hüseyin, Nasır, Mansurbillah, Hadeviyye ve İmam Yahya gibi

28 es-Serahsi, XIII, 7-8.

29 Abdurrezzak, VIII, 136-139.

30 el-Bağavi, VIII, 143.

31 el-Hattabi, Mealimü's-Sünen, Humus-1971, III, 40; el-Bağavi, VIII, 143; İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed, el-Muğni, Beyrut-1972, IV, 290.

32 İbnü'l-Arabi, Arıdatü'l-Ahvazi, Beyrut-(t.y.), V, 239.

33 ez-Zeylai, IV, 20; İbnü'l-Hümam, V, 218.

34 Taf. bkz., Abdurrezzak, VIII, 236-139; el-Bağavi, VIII, 143.

müctehitler, vadeli satışlardaki vade farkına cevaz vermemişlerdir³⁵.

Yine Şevkani, bu hadisin, sırf vade sebebiyle bir malı peşin fiyatının üstünde satmaya cevaz vermeyenler (bu şekildeki satışlara haram diyenler) için bir tutanak (görüşlerini dayandırdıkları bir mesnet) olduğunu söylemektedir³⁶.

Bu hadisin sıhhati üzerinde, bir kısım hadis alimlerince, bazı sözler söylenmekle beraber³⁷, sahih olarak kabul edilip ihticaca elverişli görülse bile³⁸, hadisin konumuz olan vade farkı hakkında olmadığı, bazı hadis şarihlerince özellikle belirtilmektedir. Nitekim, el-Hattabi, en-Nevevi ve İbn Reslan başta olmak üzere, bazı hadis şarihleri, bu hadisin, şöyle bir hadise hakkında varid olduğunu söylüyorlar:

Bir kimse (A şahsı), diğer bir kimseye (B şahsına) bir dinar para verip, teslimi bir ay sonra olmak üzere, bir ölçek (kafiz) buğday için selem satışı yapıyor. Bir aylık vade dolduğunda, (A şahsı) bir ölçek buğdayı satıcıdan (B şahsından) talep edip, satıcının bir ölçek buğdayı tedarik edememesi halinde, (A şahsına hitaben), "sana borcum olan bir ölçek buğdayı iki ay vade ile iki ölçek olarak bana sat" diyor. Bu ikinci bir satıştır. İşte bu durumda, bir satışta iki satış olmaktadır ve eğer asıl borç olan bir ölçek buğday, tanınan yeni vadeye mukabil, iki ölçek buğday olarak ödenirse riba tahakkuk etmiş olur³⁹.

35 eş-Şevkani, V, 172.

36 eş-Şevkani, V, 172.

37 Taf Bkz., eş-Şevkani, V, 171-172; el-Azimabadi, Muhammed, Avnu'l-Ma'bud, el-Medinetü'l-Münevverre-1969, IX, 334.

38 Bu hadisi sahih ve zahir manasıyla ihticaca elverişli gören müctehid imamlardan İmam Evzai, bir malın satımı esnasında, vade durumuna göre değişen farklı fiyatlar söylenmesi halinde, akdın vade olarak en uzun vadeye ve fiyat olarak da en düşük fiyata göre sahih olacağı görüşündedir. el-Hattabi, III, 739.

39 el-Hattabi, III, 39; en-Nevevi, IX, 372; eş-Şevkani, V, 172; el-Azimabadi, IX, 332.

Yani böyle bir satışta, borcunu (örneğin, bir ölçek buğday) zamanında ödeyemeyen B şahsı, A şahsına hitaben, "benim sana şu anda bir ölçek buğday borcum var ve ben bunu şimdi sana teslim edemiyorum. Bu borcumu iki ay sonra iki ölçek olarak ödeyeyim" diyor. Eğer bu satışta, karşı taraf bu teklifi kabul eder ve ödeme de bu şekilde yapılırsa, A şahsının henüz teslim almadığı bir ölçek buğdayı, yeni bir vade tanınması mukabilinde iki ölçek olarak almasıyla, yeni vade karşılığındaki bir ölçek buğday faiz (riba) olmuş olur. Bu şekildeki satış da "bir satışta iki satış" mahiyetindedir.

Görülüyor ki, bu izah şeklindeki riba olarak değerlendirilen fazlalık, konumuz olan vadeli satışlardaki vade farkı mahiyetinde olmayıp, tamamen borcun zamanında ödenmemesi halinde tanınan yeni vadeye mukabil asıl borca yapılan ilave (temerrüd faizi) mahiyetindedir ve bu kabil ilaveler de, malpara ve mal borçlarında, cahilye faizi (ribe'l-cahiliyye) denilen ribanın bir çeşididir ve ittifakla haramdır. Dolayısıyla, hadislerde geçen "bir satışta iki satış" ifadesini bu şekilde yorumlayan fakihlere göre de, bu hadisler, konumuz olan vadeli satışlardaki vade farkına dair herhangi bir yasaklama hükmü ihtiva etmemektedir⁴⁰.

40 Her ne kadar fukahanın çoğunluğunun gödüşü, vadeli satışlardaki vade farkının riba (faiz) yasağı ve hadislerle sabit olan bir satışta iki satış yasağının şumulüne girmediği şeklinde ise de, devrimizin mudakkik alimlerinden Prof.Dr. Muhammad Hamidullah konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeleri inceledikten sonra ulaştığı kanaatini şu şekilde ifade ediyor:

"...Peşin fiyatıyla taksitli satış fiyatı arasındaki bu fark, acaba İslam'a göre meşru mudur, yoksa değil midir? Çok defa bu faizle karışık bir durumdadır. Ve hakikatte İslam'da faiz yasak edilmiştir. Mesela; peşin 1000 TL., veresiye ayda 50 TL.den iki yılda 1200 TL. Yıllık %10. Bir kaç aydır Hindistan daki Lucknov şehrinde müesses Nevde Üniversitesinin mecmuası bu meseleyi tetkik nazarına almış bulunmaktadır. Bu mecmuada ifade edildiğine göre bu taksitli satışlar meşrudur. Çünkü satıcı peşin 1000 TL., taksitle 1200 TL. şeklinde seçime tabi iki ayrı fiyat teklif ettiğinden burada kat'i bir icab yoktur. Alıcı bu iki fiyattan kat'i olarak kabul

Yani vade farkının caiz olmadığına dair sübut ve delalet açısından kat'î bir nass bulunmamaktadır. Vade farkına cevaz vermeyenlerin delil olarak ileri sürdükleri hadisler ise, İslam hukukçularının çoğunluğuna göre, konumuz olan vade farkı hakkında değildir.

B- Vade farkına Cevaz Verenlerin Dayandıkları Deliller :

Görülüyor ki, vadeli satışlardaki vade farkının yasak olduğu konusunda sübut ve delalet açısından kat'î, yani haramlık hükmü sabit olacak seviyede bir delil bulunmamaktadır. Hatta kerahat

rızasını beyan etmesinden itibaren, işte o zaman bu icab tekemmül etmiş olur, bundan soradır ki akid tamam olur...Fakat bu istidlal tarzı bana hoş gözükmemektedir. Zira ihtiyaç sahiplerinin istismarına zımnen rıza gösterilmiş olmaktadır ki bu gayri ahlakidir. Alıcı bu yüksek fiyatı gönlü rızası olduğu için değil, fakat sadece o şeyi satın almak için başka bir çare bulamadığından dolayı kabul etmektedir. Bundan bir kaç sene evvel bu mesela bana Türkiye'de sorulmuştur. Ben kendi görüşüme göre alıcının güçlük çekmeden kabul edeceği ve o cşyaya olan muhtaçlığının istismar edildiği zhabını vermeyecek olan bir ilave ücret görüşüyle meselenin bir hal tarzına bağlanabileceği cevabını vermiştim...".

Muhammad Hamidullah Hoca bu teklif ettiği ilave ücreti, satıcının, müşterinin adının, adresinin, tediye için alıcının verdiği teminatların teferruatlarının bir deftere kaydı, aylık ödemelerinin hesaplanması, tediyelerdeki gecikmelerin takibi için yapılan işlerin karşılığı olarak kabul etmeyi teklif ediyor. Eğer satıcı açıkca faiz talep ederse, o zaman bu faiz olacaktır. Ama eğer fatz değil de yapacağı mezkur işler için (iş artışı için) munzam bir ücret talebinde bulunacak olursa, o halde bu şüphesiz "ücret" olacak ve sabit ve muayyen olmayıp şartlara göre değişkenlik arzedebilecektir.

Teklif olarak da M.Hamidullah Hoca, tatbikat bakımından sadece taksitle satış yapan özel mağazaların faaliyete geçirilebileceğini; bu mağazaların dışında bir normal peşin satış için piyasa fiyatı üzerinden, diğeri taksitli satış için munzam bir ücret ilave edilmiş yüksek fiyatlarla satış yapan aynı mağazada iki ayrı satış mahalli bulunabileceğini alternatif olarak gösteriyor. M.Hamidullah, 52-53.

hükmünün çıkartılabileceği seviyede herkesce kabul edilebilecek bir delil de mevcut değildir. Vade farkına cevaz vermeyenlerin ileri sürdükleri hadislerdeki yasağın vade farkını da kapsadığı görüşü, sadece kendileri tarafından kabul edildiği için, mezkur hadisler, bu konuda delaleti zanni olan delil seviyesinde bile görülmemektedir. Dolayısıyla, vade farkına cevaz vermeyenlerin delilleri, bu delillerdeki yasağın vade farkını kapsamadığını kabul edenlere göre, vade farkı konusunda ihticac için elverişli değildir. Yani, mezkur hadislerde vade farkının haramlık hükmü sabit olamayacağı gibi, kerahat hükmünün bile bulunduğu söylenemez.

Bir satış şekli hakkında yasak olduğuna dair şer'i bir nass mevcut değilse, hukuki muamelelerde asıl olan mübahlık olduğundan, bu satışın da diğer bir çok mübah satış şekli gibi mübah ve meşru satış olduğuna hükmedilebilir. Nitekim, bu istidlalin sonucu olarak, vadeli satışlardaki vade farkının faiz olmadığı ve faizle ilişki bulunmadığı, bu şekilde sağlanan kazancın da diğer meşru kazançlar gibi olduğu,⁴¹ İslam hukukçularının büyük çoğunluğunca kabul edilmektedir⁴².

Vadeli satışlardaki vade farkına cevaz verenler, şu şekilde bir istidlalle de görüşlerinin doğruluğunu ispat etmeye çalışıyorlar:

Vadeli satışta, mal peşin, malın bedeli (semen) vadeli olmaktadır. Selem satışında da, para peşin mal vadeli. Yani, malın bedelinin akid meclisinde teslim edilmesi, malın ise belirli bir süre sonra teslim edilmesi şarttır ve bu satışın meşru olduğu konusunda İslam alimleri arasında ittifak vardır. Selem satışında, peşin para

41 Vade farkında faiz (riba) manası bulunmadığı hakkındaki bir değerlendirme için bkz., İbnu'l-Humam, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid, Fethu'l-Kadir, Bulak-1316, V, 218.

42 Vadeli satışlardaki vade farkının caiz olduğuna dair müctehid imamların görüşleri ve bu görüşlerin değerlendirilmesi hakkında bkz., Karaman, Hayrettin, Alış-Verişte Vade Farkı, (İSAV tarafından yayınlanan "İslam Hukukuna Göre Alışverişte Vade Farkı ve Kar Haddi" içinde yayınlanmış tebliğ), İstanbul-1987, 24-38.

karşılığında vadeli satılan malın fiyatının, sırf malın sonra teslim edilmesi sebebiyle, günlük raic fiyattan daha düşük olmasında her hangi bir mahzur görülmemesi,⁴³ vade farkının da caiz olduğuna dair şer'i bir dayanak olarak değerlendirilmektedir⁴⁴.

Bu değerlendirmeye göre, peşin para karşılığında satılan malın vadeye kalması halinde, malın fiyatını düşük tutarak, peşin satılması halindeki miktardan daha fazla mal almak caiz olduğuna göre⁴⁵, peşin satılan malın karşılığının vadeye kalması halinde de, vadeye kalan bedelin artırılmasında (peşin olan bedelin değerinin düşük, vadeye kalanın değerinin yüksek tutulmasında),⁴⁶ yani vade farkı eklenere satılmasında, her hangi bir mahzur yoktur⁴⁷. Ancak, vadeye kaldığı zaman artırılacak bedelin karşılığının para cinsinden bir şey olmaması lazımdır; aksi takdirde riba (faiz) olur. Zira, paranın değişim oranı, izafi olmayıp, sabit olduğu için, sırf vade sebebiyle artırılacak olsa, artırılan kısım karşılıksız kalacak ve dolayısıyla da, riba olacaktır. Halbuki, malların değeri izafi olup, şahıstan şahısa değişebildiği için, sırf vade sebebiyle artırılan kısım, karşılıksız kalmayıp, artırılan kısmın karşılığında da mal bulunmaktadır. Dolayısıyla da, selem satışlarında sabit olan aynı durum, vadeli satışlarda da geçerlidir. Yani, selemde malın bedelinin düşük

43 Çalışmamızın ikinci kısmında bu konuda genişçe bilgi verilecektir.

44 Konunun bu açıdan değerlendirilmesi hakkında bkz., Karaman, Hayrettin, 37-38.

45 Bu konuda taf.bkz., el-Mavsili, Mecdüddin Abdullah, el-İhtiyar, Kahire-1951, II, 34.

46 Bu durum, fıkıh kitaplarında, "el-muaccele hayrun mine'l-müeccel" veya "el-hâletu hayru'n mine'l müecceleti" ifadeleriyle belirtilmektedir. Bkz, el-Kasani, V, 200.

47 Bu konuyu bütün boyutlarıyla tahkik edip, değerlendiren eş-Şevkani, araştırmaları sonucunda vadeli satışlardaki vade farkının caiz olduğu kanaatine ulaşmış ve bu konuyla ilgili bilgi ve değerlendirmeleri "Şifau'l-Ğulel Fi Hükmi Ziyadeti's-Semen li Mücerred'l-Ecel" isimli müstakil bir risalede toplamıştır. Biz bu risaleye ulaşamadık; ancak müellifin konuyla ilgili görüşü hususunda Neylu'l-Evtar isimli eserinden faydalandık.

tutulması ve bunun sonucunda da, peşin parayla daha fazla mal alınıyor olması caiz olduğu gibi, malın peşin olması halinde de fiyatın yüksek tutulup, bunun sonucunda, aynı miktar peşin mal karşılığında daha fazla para alınıyor olmasında, şer'an her hangi bir mahzur yoktur.

Sonuç olarak, bir malın satımı esnasında, satışın peşin veya vadeli olması haline göre, ayrı ayrı fiyat belirlemede her hangi bir mahzur yoktur. İslam alimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Bu görüşün tabii sonucu olarak da, vadenin kısa olması halinde bu farkın az, uzun olması halinde ise fazla tespit edilerek satış yapılmasında yine her hangi bir mahzur yoktur.

AKİF'E DİNİ SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR

Büyük düşünürlerin görüşleri ve fikirleri üzerinde durma sıklığı ile toplumsal problemlerin çözümü arasında doğrusal bir ilişki vardır. Hele cemiyetin, çeşitli faktörlerin etkisiyle hayli ümitsizliğe düştüğü bir dönemde herşeyini bu uğurda feda etmeye hazır milli şairimiz Akif üzerinde ne kadar durulsa azdır.

Dini içtimai, millî karakterdeki şiirlerinde ebedileşen fikirlerinin fonksiyonel olabilmesi de, herşeyden evvel mütefekkir aydınımızla, kitle arasında kurulan diyalogların yaygınlaşmasına bağlıdır. Bu durumu Akif, "adeti yüze bile vurmayan, erbab-ı fikir ve nazarımız hayalen göklerde uçanlar da nasib-i nurunu maddeten bağlı bulunduğu topraktan bekleyen şu milyonlarca halkı bir kere olsun hatırlarına getirmezler"¹ diyerek özlü bir biçimde dile getirir. Orhan Okay Hocamız da "devrine kadar da hatta belki ondan sonra da Akif kadar şiiri sokağa, kalabalıklar arasına, alelâde insanlar arasına sokan bir şair bulunmamaktadır"² demek suretiyle Akif'in cemiyete dönük bir düşünür olarak toplumsal görevini pratikte de yerine getirdiğini ifade etmektedir. İktisat Tarihçisi Lionel Robins 20. yüzyılın iktisatçılarından söz ederken, araştırmanın yalnız teknik verilerle kalmayıp çağın edebi mahsullerinin de inceleme durumunda olduğunu, hatta bazen tek bir eserden toplumun üzerine yazılmış düzünelerce kitabın vereceğinden kat kat fazlasını öğrenmenin mümkün olacağını söylerken³ adeta, Akiften toplumsal

¹ Kurnaz. C.. Akif'in Şiirlerinde Halka Hitap Etme Düşüncesinden Kaynaklanan Özellikler, Milli Kültür. Sayı:55.1986.s.36.

² Okay, O. Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi, Ankara, 1989.s. 60.

³ Ülgener. S.F., Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler Ankara. 1983.s.28.

hayatımızla ilgili çok şeyler öğrenebileceğimizi sanki bize hatırlatmaktadır.

Yine Milli Şairimiz Akif; sizler avam dediğimiz halk tabakasının idrakini yükseltmedikçe. köylülerinizi, bugünkü hallerinde bıraktıkça, farz-ı muhal olarak dünyanın en büyük adamlarını yetiştirseniz yine boştur yine boş⁴ diyerek bu önemli noktaya dikkat çekmektedir. Zaten aydınların görevi toplumda gerçek ve taze bir iman doğurmak değil midir? Herhalde medeniyetler de böyle bir istek, irade ve iman ürünüdür.

Akif, adeta kendisini özetlediği dev eseri Safahat'ta bu iman ve iradeyi şu mısralarla gözler önüne sermektedir:

"Hülasa hepsi çalışmak yorulmak isteyecek
Fakat çalışmak için önce şart olan: istek
O yoksa hangi vesileyle biz ilerleyelim
Sıkıntısız mütefenni, Üzüntüsüz alim⁵

Burada şairimizin, ruhsuz mütefekkir ve fen adamlarımızla millet arasındaki kopukluğu veciz bir biçimde dile getirdiğine şahit olmaktadır.

Büyük İslam şairi, edib-i âzam Akif, şîr dilini içtimaî ve ahlakî faydalar sağlayan önemli bir vasıta olarak görmüş, içinde yaşadığı toplumun bütün problemleriyle ilgilenmiş, uygun çözümler getirmiştir. Herşeyden evvel O'nun kanaatleri, fikirleri, hisleri uzun uzadıya ilmi usuller dairesinde tahlil edilecek kıymetli, zengin mevzulardır. Dini inançla içtimaî hadiseler arasındaki ilişkiye geçmeden evvel çok kısa Akif'in metodu üzerinde duralım.

Değerli fikir adamı Akif, gerçeği olduğu gibi görüp olanı olduğu gibi gözlemlemek suretiyle toplumla ilgili tabloları gerçekçi ve canlı bir

⁴ Abdulkadiroğlu.N., Mehmed Akif Ersoy'un Makaleleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987. s. 197.

⁵ Ersoy. M.A.. Safahat, Haz.M.Ertuğrdul Düzdağ, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 242.

şekilde gözler önüne sermiştir. Herhalde Akif'in bu metod anlayışı kendi aleyhimize olsa bile hakikati söylemenin aldığı pozitif eğitimden değil, Kur'an'ın bir emri olmasından kaynaklanmaktadır. İşte Akif'in Batıların peşin hükümlülüğü ve çifte standartlılığı karşısındaki bu objektifliği kendisine hayatı boyunca bir rehber, bir yol gösterici olmuştur. Akif'in bu kısa metodik yaklaşımından sonra dini inançla toplumsal hadiseler arasındaki ilişkilere geçebiliriz.

Bilindiği gibi her din, mensupları üzerinde bir dünya görüşü veya zihniyet meydana getirir ve bununla onların davranış ve faaliyetlerini etkiler. Diğer taraftan her mütefekkirin fikri yapısı da din tarafından etkilenir. Ancak zihniyet o dine bağlı olanların tümüyle etkiliyken, bunları aşabilenlerin yani fikir üretkenlerin sayısı çok azdır. Şüphesiz değerli fikir adamı Akif'in kişiliğinin oluşmasında ve fikri yapısının gelişmesinde dinin çok özel bir yeri vardır. Zira o herşeyden evvel dindar bir aileden gelmiş ve kuvvetli bir dini terbiye ile yetişmiştir.

Yaşadığımız dünyanın kişiyi çepeçevre kuşatan bir cansız tabiattan ibaret olmadığı hususu sosyologların üzerinde fikir birliği sağladıkları ender konulardan biridir. O halde dinin yol göstericiliği altında, toplumsal meselelere çözüm arayan Akif'in tavır, davranış ve düşüncelerine dönemin ve toplumun özelliklerinin de tesir etmesi kaçınılmazdır. Akif, içtimai karakterli şiirlerinde cemiyetin hiçbir derdine kayıtsız kalmayarak sosyal bozuklukları çarpıcı bir biçimde gözler önüne sererken bunların düzeltilmesi yolunda çözümler üretmek, insanları motive etmektedir. Nitekim, Akif ve arkadaşları, Sebül'r-Reşad'ın ilk sayısında hele içtimai derterini dökmekten, yaralarımızı açıp göstermekten hiç çekinmeyeceklerini ifade etmişlerdir. Böylece temel problemleri ilmi açıdan dile getirmeyi kendisine ilke edinmiş olan Akif, toplumsal değişme ve ilerlemenin ferde ve topluma hayat veren İslami düşüncenin rehberliğinde geliştirilen teorilerin pratiğe aktarılmasıyla mümkün olabileceğine inanmış bir aydındır. O halde genelde Osmanlı toplumunun

değişmesi ve gelişmesini sağlayan dinamikler nelerdir?

Bilindiği gibi bu konuda çeşitli sosyoloji ekolleri birbirinden ayrılmakta her biri hususi bir faktöre ağırlık vermektedir. Meseleye genel İslami çerçeve içerisinde yaklaşan Akif ise toplumsal gelişme ve değişmelerin, bazı kurallar çerçevesinde meydana geldiğini, yani içtimaiolguların tabiatına uygun bir seyir takip ettiğine inanmaktadır. Akif bir yazısında şöyle demektedir: Kur'an-ı Kerimi tilavet ederken birçok yerlerde sünnet lafz-ı celiline tesadüf edersiniz. Mesela "velen tecidelisünnetillahî tahvilâ" (İsra 17/77) Kitabullah'taki sünnet Rasulullah'ın sünneti değildir. Peygamberimizin sünneti cümlemizin malumu, Kur'an'ın sünneti ise" Cenab-ı Hakkın ezeli ve ebedi olan kanunu demektir.⁶

Akif ilk sebep olarak Allah'ın iradesini kabul ettikten sonra, ceryan eden olayların zahiri sebeplerini, "sünnetullahı" incelemeyi, yani olaylarla sebepler arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Akif, ileri sürdüğü görüşlerini ya bir ayet ya bir hadis ya da İslam büyüklerinin görüşleriyle destekleyerek hadiseleri dini açıdan ele almaktadır. Akif, tevhid dini olan İslamiyette tefrikaya yer olmadığından müslümanların tefrikayı bırakarak dayanışma içinde olmaları gerektiğini, "tefrikadan, ayrılık hislerinden uzak olunuz" (Alı İmran 3/103) mealindeki ayeti belirttikten sonra Osmanlıların toprak kayıplarını, yenilgilerini, iç problemlerini hep tefrikanın neticesine bağlamaktadır.⁷

Akif toplumsal sorumluluğu, yani toplumda kaçınılmaz sabit kanunlar olması realitesini toplumsal gelişme ve değişimde ferdi sorumlulukla beraber düşünerek birbirlerini tamamladıklarını ima etmektedir. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak ilahî bir cevher taşıyan insanın toplumun kurallarının işleyişine müdahale ederek

⁶ Boşnakoglu, H.. İstiklal Marşı Şairimizin İstiklal Harbindeki Vaazları, İstanbul, 1981. s. 48.

⁷ Ersoy, A. Safahat. VII.s. 429-431.

daha iyi bir gelecek oluşturabileceğine inanmaktadır.⁸ Akif düşünce yapısında hür ve irade sahibi olan insanın yeteneklerini rahatça ve özgürce gelişmesine elverişli ortamların meydana getirilmesiyle toplumsal ilerlemenin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.

Kısaca bütün müesseselerin ve değerlerin kaynağını teşkil eden dinin sosyal dayanışmayı güçlendiren temel bir fonksiyonu vardır. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi Akif'in dine atfettiği içtimaî fonksiyon düşünce sisteminin en sağlam ve tutarlı tarafını teşkil eder. Bu konuda Akif ile aralarında en fazla benzerlik bulunan din ve toplum ilişkilerini karşılıklı etkileşim ilkesi çerçevesinde ele alan Max Weber'dir.⁹

Akif'in maddeye karşı ruhu savunması Weber'dekiyle bir benzerlik gösteriyorsa da Akif ondan çok daha yüksek bir iman ve irade sahibi olarak aktif insan tipini sergilemektedir. Çünkü Akif'te çalışmak sanki vasıta değil gayedir. Gözünde muvaffak olmak yok, çalışmak vardır. Hakkın Sesleri'nde hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? mealindeki ayetin altına yazdığı şiirinde¹⁰ çalışma ile içinde bulunan menfi durumun üstesinden gelinebileceği açıkça belirtilmektedir.

Akif Batı insanı ile doğu insanı arasındaki temel farkın aktiflik pasiflik farkı olduğunu ifade ederek insanımızı hayat karşısında aktif bir tavır almaya teşvik eder. Akif'in Asım'la müşahhaslaşan aktif insan tipi, Weber'in aktif riyazetçi¹¹ olarak tanımladığı ve Kapitalizmin oluşumunda temel rol oynayan Protestanlığın Kalvinci kanatınca temsil edilen tipe benzemektedir. Yani Akif, dünyadan kaçan huzur ve selameti basit bir teslimiyetle arayan kontemplatif-mistik insan tipinin tam karşısına, hırs ve ihtiras taşkınlığını

⁸ Abdulkadiroğlu. A. a.g.e.s. 80.

⁹ Celkan.H.. "İttihad-ı İslam ve Mehmed Akif, Ölümünün 50. Yılında Mehmed Akif Ersoy, Marmara Üni. Yay. İstanbul. 1986.s.173-175.

¹⁰ Ersoy, Safahat, III.s.193.

¹¹ Ülgener. S.F.. Zihniyet ve Din, İstanbul, 1981. s. 31-35.

disiplinli bir nefis terbiyesiyle göğüsleyip altedecek bir insan tipini yerleştirir.

Akifin üzerinde durulmağa değer en mühim noktalarından biri de insanla Tanrı arasındaki dikey ilişkinin yanısıra. İnsan-İman, insan çevre¹² ve insan-zaman¹³ arasındaki ilişkileri dinin ışığı altında ele almasıdır. Akif insanın ihtiyaçlarını tatmin yolunda madde çevre ve zaman arasındaki çok yönlü ilişkiyi dengeli bir biçimde kurmasını bilmiştir. Kısaca insanın madde, çevre ve zamana karşı tutum ve davranışlarını belirleyen "iktisat ahlakı" Akifin fikri hayatında önemli bir yer tutar. Şüphesiz Akifte de dünya hayatının düzenlenmesinde dünya ve ahiret dengesi daima göz önünde bulundurulmuştur.

O halde Akifin gözünde kuvvetli bir iman sahibi ve iradî güçle mücehhez hür insan, toplumsal sorumluluklarının idrakinde, bilgi ve becerilerini toplumun ilerlemesi yönünde yoğunlaştıran bir tiptir. Buyüzdün Akif, Batının yapay yönlerinden çulğuna dönmüş Batıcıların karşısına Batının daha ciddi ve önemli yanı olan ilmi başarıları, teknik becerileri ve kurumsal kabiliyetlerini benimsemenin zaruretinin göstererek çıkmıştır.

Batıyı kayıtsız şartsız taklit etmenin gereğine inanan, dini ilerlemeye mani gören, yapılan tenkitlere kulak vermeyen ve kendini daima üstün görme psikoloji içine girmiş aldurmazlık içinde bulunan aydınlarla Akif, terakkinin başka milletlerin taklit edilmesiyle değil, kendi ruhumuza sarılmakla mümkün olabileceğini göstermiştir. Nitekim, "Hakkın Seslerinde" Balkan savaşı, felakete sürüklenen ve parçalanmaya yüz tutan milletin adalet, hissizlik, yolsuzluk, siyasi yolsuzluklar, cehalet ve tefrikanın kurbanı olduğunu söylerken, kurtuluşun dine ve ilme sarılmaktan geçtiğini vurgulamaktadır. Zaten Batıda din duygusunu besleyen kaynaklar, aslında ihmal

¹² Ersoy, Safahat, I. s. 64.

¹³ Boşnakoglu. H..a.g.e.s.38-50.

edilmemiş, makine ile din yan yana aynı derecede yüksek seviyede tutulmuştur. Akife göre bilimsel ilerleme istikrarlı bir medeniyeti sağlamak için belki gerekli ama yeterli değildir. Medeniyet teşkilinde özellikle adalet, hürriyet, merhamet gibi yüce değerleri sağlamada din ve onun ahlaki emirlerine gerek vardır. Zaten Asım'da "fazilet" ve "marifet" le bu ideal özellenmiştir.¹⁴

Cehalete, tenbelliğe, hurafeye ve taassuba şiddetle karşı çıkan Akif, Ülkenin içinde bulunduğu içtimaî ve ruhî buhranın başlıca sebebi olarak, milli ruhun en büyük kaynağı olan ulvî duyguların zedelenmesi, dinsiz bir zümre ile batıl inançları din sanan kitlenin karşı karşıya bulunmasını gösterir.

Bütün bunlardan açıkça görüleceği üzere Akif'in tüm çabası, insanları hayatlarını anlamlandıran ulvî gayelere yönlendirme, inanç ve yüce değerler uğruna gerektiğinde hayatlarını çekinmeden ortaya koyabilme duygusu aşılama yani İbn Haldun'un deyişiyle güçlü bir asabiyet duygusunun yaratılması şeklinde hulâsa edilebilir. Zaten asabiyeti oluşturan gücün yüksek bir değeri, inancı ifade eden manevî bir motifin bir ideal olduğunda şüphe yoktur. Yeis ve ümitsizliği küfür ile bir tutan Akif, azim, gayret ve imanı teşvik ederek, inançlar sisteminin yüceliği hususundaki inancı canlı tutmak istemiştir. O halde toplumsal ilerlemenin ana dinamiklerinden biri olarak nesep asabiyetiyle sebep asabiyetinin iyi bir noktada dengelenmesi gerekir. Nitekim Akif de terakkinin sırnını taklitte değil, kendi ruhumuzda ve yüce değerlemize sarılmakta görmesi bu dengeyi aksettirmektedir. Asım'daki din ve millet sentezi de bunun bir tezahürüdür. Akif'te toplumsal ilerlemenin bir diğer unsuru "birlik" fikridir. Batı'ya yetişmek istiyorsak işbirliği ve iş bölümüne önem vermemizin gerektiğine işaret eden Akif, Batı'da bütün işlerin şirketler, cemiyetler tarafından meydana getirildiğini ifade etmektedir. Aslında Akif'in bu konudaki görüşleri, Batı'nın ilerlemesinde amil olan faktörlerden

¹⁴ Ersoy, A.Safahat. VI.s. 323-408.

birine, yani, "cemiyet" fikrine önem veren Reşit Rıza'nın fikirlereyle benzerlik göstermektedir. Rıza'da "cemiyet" kavramı şirket biçimindeki mali birliklerden, ilmi ve eğitim ile ilgili cemiyetlerden dini ve yardımla ilgili birliklere kadar çok geniş manada kullanılmıştır. Aslında Akif de birlik fikriyle ekonomik, sosyal ve siyasi gelişme arasında bir ilişki kurarken, müslümanların kendi medeniyetlerini muhafaza etme ve geliştirmedeki başarısızlıklarını, bunların birlik veya müesseselerden ziyade bireyleredayanmalarına bağlar gözükmektedir.

Gerek teori gerekse pratikte müslüman, birlik ve müesseselerden ziyade, yüz yüze ilişkilere güvenmektedir. Hâlâ İslamî bir cemiyette antropomorfik görüşler mevcuttur. Bunu bir yazısında Akif şöyle dile getirir: "Yazıklar olsun ki, hacılarımızın içinde Medine'de Peygamber yatıyor, Kâbe'de Allah¹⁵ diyenler var. Akif, şahıs isimleri etrafında dönen ideolojilerin çok dar bir mana ifade ettiğini belirterek, bizim şahsi sembollere değil, ebedi fikirlere, gerçek ideallere ihtiyacımız var." demek suretiyle soyut fikirlerin İslami karşılıklarının sağlanarak bunların kendi kendini motive eden bir cemiyetle ilgili fikirler haline getirilmesinden yanadır.

Daha evvel Akif'in bir sosyal reformcu olarak sosyal bozuklukları teşhis ederken, onların düzeltilmesi yolunda herkesi göreve çağırdığını belirtmiştik. Mesela "Meyhane"¹⁶ şiirinde meyhane ile onun cemiyet bozucu gücü arasındaki ilişki çarpıcı biçimde gözler önüne serilir. "Mahalle Kahvesi"¹⁷ şiirinde de zamanın kenar mahallerinin sosyal hayatı ve insanlar arası münasebet tarzları mısralar arasında sıkışmış olarak akseder.

Bilindiği gibi kenar mahallelerdeki sosyal hayat oldukça büyük sosyal problemleri de bünyesinde geliştirir. Şehirlerin kenar mahallelerinde dinin hayat içindeki yeri biraz mitoloji ile de iç içedir.

¹⁵ Abdulkadiroğlu, A. a.g.e..s.53.

¹⁶ Ersoy, A. Safahat, I. s. 32-36

¹⁷ Ersoy, A. Safahat, I. s.102-110.

Kuvvetli birliklerin meydana gelmesiyle insanların şehirleşmesi kendine yeten hayattan ayırdınmaları ve başka kimselerle karşılıklı birbirine muhtaç hale gelmeleri iş bölümü ve ihtisaslaşmayı da beraberinde getirir. Oysa zümre hakimiyetleriyle sosyal kaynaşma ve bütünleşme engellenmiş olur. Her kültürün bir topluluğun eseri olması ve o topluluğun organizasyonu ile de sıkı sıkıya ilişkili olması vakasından hareketle bu durumu "Seyfi Baba" ve "Küfe" şiirlerinde de görmek mümkündür. Yüz yüze ve sınırlı ilişkilerin yaşanması, zamanın dakik biçimde tasarruf edilmemesi, soyutlama ve genellemeye fazla imkan tanımayan bir hayat tarzının yaşanması, başlıca bireycilesine şeklinde isimlendirebileceğiniz temel toplumsal normlardan uzaklaşmayı ve ikinci olarak da güvensizlik ve korkuyu beraberinde getirir. Her- halde bu durum, Akif'in kaleninde tembellik, atıllık, gevşeklik ve uyuşukluk şeklinde gert kalmışlığın sebepleri arasında gösterilmiştir. Akif, babasından mektepten aldığı irfanla ve mezun olduğu baytar mektebinden de kazandığı marifetle cemiyet meselelerini çok yönlü olarak düşündüğünü belirtmiştik. Bu yönüyle cehalete, hurafeye ve taassuba şiddetle karşı çıkan Akif, müslümanların gert kalışlarının sebepleri arasında, yanlış bir kadercilik anlayışını, İslam'ın aslından ve ruhundan uzaklaşılmasını, İslam'ın özünde olmayan bidat ve hurafelerin İslamdanmış gibi addedilmesini görür.

Bu konuda Akif'in gerek Mısır ve gerekse Hint dini ihya ekollerinin tesiri altında kaldığı iddia edilir. Oysa Akif'in şahsiyetinde İslami ihya, mezkur ekollerin ve fikir adamlarının kopye edilmesiyle değil, İslam, Akif'in kendi toplumundaki tezahürüyle ilgilidir. Yani Akif, halkta küllenmiş de olsa var olmaya devam eden hususları canlandırmayı denemiştir.

ARAPÇA ve FARŞANIN TÜRKÇEYE TESİRİ*

Prof.Dr. Süleyman Tülüctü

I- Eski Araplar ve Türkler :

Türklerin Araplarla olan ilişkileri milâdın VI. asrı sonlarından itibaren gelişmeğe başlamıştır. İslâmiyetten önce gelen Câhiliyye devri şairlerinin şürlerinde Türklerden bahsetmeleri de iki millet arasındaki tanışma eskiliğini gösteren belgelerdendir.

Arapçada Türklerin anıldığı ilk yer belki M.VI.yüzyılın sonlarına düşer:

Tanınmış Câhiliyye devri şairlerinden en-Nâbiğa ez-Zübyânî¹ (öl.M.595-612 yılları arasında), Gassânî hükümdarı en-Nu'mân b. el-Hâris b. Ebî Şemir için yazdığı mersiyede mealen şöyle demektedir:

"Gassân, Türkler, yabancı halklar ve Kâbil oturmuş, onun geri dönmesini ümit ederler."²

Yine Câhiliyye çağı şairlerinden el-A'sâ³ (Meymûn b.

* Bu yazı, "Arapça ve Farsçadan Türkçe Yazı Diline Şekil Değiştirerek Geçen Kelimeler" (Erzurum 1978) başlıklı, Doktora öncesi Seminer çalışmamızın I. ve II. Bölümlerini teşkil etmektedir. Yazıya cüz'î nisbette bazı ilâveler yapılmıştır.

¹ Şair hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Ateş, an-Nâbiğa ad-Dubyânî, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar, ŞM, I-III (1956-1959); aynı mlf., Nâbiğa Zübyânî, İA, IX, 7-13.

² en-Nâbiğa ez-Zübyânî, Divân, nşr. M.Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1990, s.122, beyit: 30; Ahmed Ateş, Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler (X.Yüzyıla Kadar), Reşid Rahmeti Arat için, TKAE, Ankara 1996, s.7; Ramazan Şeşen, Eski Arablara Göre Türkler, TM, XV (1968), s.13.

³ Şair için bk. İbn Kuteybe, Kitâbü's-Şi'r ve's-Şu'arâ, Mısır 1322, s. 44 v.d.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Kitâbü'l-Ağânî, nşr. Dârü's-Sekâfe, Beyrut 1957, IX, 104-125.

Kays)'nın, çevresinde Türk ve Kâbil halkının bulunduğu şarap meclislerinde nasıl şarap içtiğini⁴ ifade eden bir beytinde "Türk" sözünün geçtiğini görüyoruz⁵.

Kaynakların bize bildirdiğine göre, daha Câhiliyye devrinde Araplar, Türkleri az da olsa tanıyorlardı. Fakat Arapların Türklerle doğrudan doğruya temasa geçmeleri İran'ın Araplar tarafından ortadan kaldırılmasından sonra, Hz. Ömer'in son senelerinde vuku bulmuştur. Bunlar Horasan Türkleriydi⁶. Taberi'nin naklettiği bir rivayete göre Cürcân beyi olan Türk Sül ile Arap komutanı Süveyd b. Mukarrin, hicretin 18.yılında (M. 639) bir antlaşma yapmışlardır. Bu rivayet doğru ise Türklerle Arapların karşılaşmaları Kâdisiyye zaferinden iki yıl sonra ve Nihâvend zaferinden dört yıl önce olmuştur. Horasan'daki Türk beylerinden Nizek Tarhân ve Toharistan'daki Karluk Yabgusu, Arap ordularıyla hicretin 31.yılından itibaren bazen çarpıştılar, bazen de barıştılar. Nihayet Haccâc'ın ve M. 705-711 yıllarında Horasan valisi⁷ olan Kuteybe b.Müslim⁸'in sert ve merhametsiz siyasetleri Horasan'da güveni

⁴ el-A'sâ, Divân, Beyrut 1966, s.157; L. Cheikho, Kitâbü Şu'arâ'l-Nasrâniyye, Beyrut 1890, s.386; krş. Zekeriya Kitapçı, Hz. Peygamberin Hadislerinde Türk Varlığı, 2.baskı, İstanbul 1989, s.51.

⁵ Naim Hâzım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu I,TDK, İstanbul 1944, s.18.

⁶ Câhiz, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri, çev. Ramazan Şeşen, TKAE, Ankara 1967, çevirenin mukaddimesi, s.28.

⁷ A.Dilâçar, Kutadgu Bilig İncelemesi, TDK, Ankara 1972, s.18.

⁸ Kuteybe'nin askeri faaliyetleri ve Orta Asya'da İslâmiyetin yayılması hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi'l-Târih, nşr. Dârü Sâdir - Dârü Beyrut, Beyrut 1385/1965, IV-V; el-Belâzürî, Kitâbü Fütûhi'l-Büldân, nşr. Salâhu'd-Dîn el-Müneccid, Kahire 1957, kısım III,s.499 v. dd.: Ahmed b.Zeyni Dahlân, el-Fütühâtü'l-İslâmiyye, Kahire 1387/1968, I; Hasan Ahmed Mahmûd, el-İslâm fi Âsiya'l-Vüstâ, Mısır 1972; Zekeriya Kitapçı, et-Türk fi Mü'elleftâti'l-Câhiz, Beyrut 1972, s.54-91; H.A.R. Gibb, Orta Asya'da Arap Fütuhâtı, trc.M.Hakkı, İstanbul 1930; W. Barthold, Turkestan Down

sağladı. Araplar Mâverâ'ü'n-nehr'e girdiler. Buhara ve Semerkand fethedildi. Kuteybe'nin muzaffer orduları hicretin 95. (M.713) senesinde Fergane ve Taşkent üzerine yürüdü⁹. Kuteybe, Buhara, Semerkand, Şaş(Taşkent) şehirlerinde ilk camileri inşa etti. Arap ordularının bu ilerlemesi şarkta ikinci Göktürk Devletinin kuruluşu ve inkişafı zamanına rastlar¹⁰. Bununla beraber Arap orduları Emeviler devrinde Horasan'ı, özellikle Mâverâ'ü'n-nehr'in tümünü ele geçirememişlerdir. Bu yolda Kuteybe b.Müslim'in bütün çabaları boşa çıkmıştır. Sonunda bu bölge, Abbasiler devrinde Ebû Müslim Horâsânî zamanında kesin olarak Arap egemenliği altına girmiştir¹¹. Hicretin III.yüzylında Mâverâ'ü'n-nehr, İslâm memleketi oldu. Fergane'de ve aşağı Sır-Deryâ boylarında müslüman Türkler çoğaldı. İslâmiyetin Türkler arasında yayılması ancak hicretin IV. yüzylında oldu¹². Fuad Köprülü'nün ifadesine göre Mâverâ'ü'n-nehr'in tama-

to the Mongol Invasion, second edition, London 1958; Julius Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, çev. Fikret İşıltan, Ankara 1963, s.204 v.dd.; T.W. Arnold, İntişar-ı İslâm Tarihi, Türkçesi: Hasan Gündüzler, Ankara 1971, s.293-310; A.Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş I, II.Baskı, İstanbul 1970, s.75 v.dd.; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s.13-20; aynı mlf., Talas Savaşı Hakkında Bazı Düşünceler, Cumhuriyetin 50.Yılına Armağan, Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1973, s.71-82; A.Sayılı-R.N. Frye, Selçuklular'dan Evvel Ortaşarkta Türkler, Belleten, c.X, sayı 37(1946), s.97-131; A.N. Kural, Kuteybe b. Müslim'in Hıvârtizm ve Semerkand'ı Zabtı, DTICFD, c.VI, sayı 5 (1948), s.385-425; K.V. Zetterstéen, Kuteybe, İA, VI, 1051-1053; keza bk. Zekeriya Kitapçı, Türkistanda İslâmiyet ve Türkler, Konya 1988, s.101 v.dd.; aynı mlf., Yeni İslâm Tarihi ve Türkistan, 2.basım. İstanbul 1991, s.206 v.dd.

⁹ Abdülkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, TTK, Ankara 1968, s.462.

¹⁰ Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, I,137.

¹¹ Ağâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, İkinci basım, TDK, Ankara 1960, s.2.

¹² Abdülkadir İnan, a.g.e., s.463.

miyla müslüman olması Sâmâniler zamanına¹³ rastlamaktadır.

Abbasiler, daha Emeviler zamanında İslâm ordularında görev alan Türk kuvvetlerinden çok faydalanmışlardır. Gerek sınır boylarında halifeler hesabına çarpışan, gerek türlü bölgelerde çıkan ayaklanmaları bastıran orduların en ileri safında Türkler bulunuyordu¹⁴. Sogd, Fergane, Uşrûsana, Şaş havalisinden yetişen Türkler Halife Mu'tasım'ın hassa ordusuna alınıyordu¹⁵. Mu'tasım tarafından M.841'de Türkler için Bağdat yakınlarında Sâmerâ şehrinin kurulması ve önemli memurlukların onlara verilmesi, Türklerin saygılı tutulduğuna en açık bir tanıktır¹⁶. Me'mûn'u müteakip hilâfet makamına geçen halifeler, başta Mu'tasım olmak üzere uzun müddet Türklerin nüfuzu altında kalmışlardır. Halife Mu'tasım, Araplar arasında, ana tarafından nesebe büyük bir kıymet verildiği bir zamanda, sırf hilâfet idaresini elinde tutabilmek için, bir Türk kadını ile izdivaç etmiştir. Bu sihrîyet sayesinde Mu'tasım, çağının Arap örfüne dayanarak hem Arap dünyasında mensup olduğu uruğa, Araplar tarafından yardım edilmesini temin etmiş, hem de güçlü cengâver bir Türk kütlesini kendisine bağlamağa muvaffak olmuştur¹⁷. Halife Me'mun zamanında temayüz ederek Mu'tasım'ın halifelğinde ordu idaresini ellerinde tutan Türk kumandanları arasında oldukça etkili olanlar az değildir. Bunlar arasında Boga el-Kebîr et-Türki¹⁸ ve İnak et-Türki¹⁹ gibi mühim şahsiyetler de

¹³ Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, ikinci basım, Ankara 1966, s.9.

¹⁴ Agâh Sırrı Levend, a.g.e., s.3.

¹⁵ Fuad Köprülü, a.g.e., s.9.

¹⁶ Agâh Sırrı Levend, a.g.e., s.3.

¹⁷ Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi II, ikinci baskı, İstanbul 1974, s.8; krş. bir de Hakkı Dursun Yıldız, Mu'tasım'ın Halife Olmasında Türklerin Rolü, İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı, TTK, Ankara 1975, s.19-29.

¹⁸ Hakkı Dursun Yıldız, Abbasiler Devrinde Türk Kumandanları I, Boga el-Kebîr et-Türki, TKA, II, sayı 1-2 (1965), s.195 v.dd.

¹⁹ Aynı mlf., Abbasiler Devrinde Türk Kumandanları II, İnak et-Türki, Tarih Enstitüsü Dergisi, II (1971), s.51-58.

bulunuyordu²⁰.

II) Fars Edebiyatının Gelişmesinde Türklerin Rolü:

Türk-İran ilişkileri, oldukça eski bir tarihe uzanmaktadır. Çok eski devirlerde olduğu gibi, Kubâd zamanında (M. 488-541) Türkler, İran iç işlerinde mühim bir rol oynuyorlardı. Bundan çok önce ise Arap Lahmîler Sâsânî idaresi altına girmişlerdi.

Nüşîrevân (M. 531-579), Hâkân'ın kızı Fâkım ile evlenmiş, bu evlilikten oğlu ve halefi Hürmüz IV (M. 579-596) dünyaya gelmiştir. Fizyonomi bakımından Türklere benzediği için ona "Türk oğlu" denirdi²¹.

Câhiz'in ifadesine göre Husrev Perviz, Hâkân'ın kızı ile evlenmiş, bu evlilikten sonraları Sâsânî hükümdarı olan Şîreveyh doğmuştur²² (M. 629).

Bundan başka M.629 senesinde Sâsânî tahtına çıkan Husrev III, Türk illerinde yetişmişti²³.

Milâdın VI. asrı sonlarında vuku bulan Arap-İran harplerine Türk ordularının da karışmış olduğunu tarihî kaynaklardan öğreniyoruz; Bazı Arap tarihçilerinin yazdıklarına göre Nüşîrevân ordusunda birçok Türk askeri bulunuyordu. Bunlar Deylemlilerle birlikte Nüşîrevân'ın Yemen seferine iştirak etmişlerdi²⁴.

²⁰ Aynı mlf., İslâmiyet ve Türkler, s.69, 74 v.b.

²¹ A. Zeki Velidi Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş I, s.72; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, s.3.

²² Câhiz, a.g.e., s.90

²³ Ramazan Şeşen, a.g.m., TM, XV (1968), s. 11-13.

²⁴ es-Se'âlibi, Gururü Mülûki'l-'Acem, Fars. trc. Hidâyet Mahmûd, Tahran 1369 H., s.297'ye istinaden: Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, s.3; krş. bir de Naim Hâzım Onal, a.g.e., s.17; Ramazan Şeşen, a.g.m., TM, XV (1968), s.12; Zeki Velidi Togan, a.g.e., s.72.

Eski Türk-İran dil ilişkileri hakkında az bilgiye sahibiz. Fakat yeni Fars edebiyatının gelişmesinde Türklerin önemli rolleri olduğunu biliyoruz. Türk hükümdarlarının sarayları, büyük şöhretleri kendine çekmeğe başlamış ve hükümdarlarla vezirlerin koruyuculuğu, yeni Fars edebiyatının Arapça baskısından kurtulup yavaş yavaş gelişmesini sağlamıştır. Meselâ, 'Am'ak-ı Buhârî, Necîb-i Fergânî ile Reşîdî gibi şairler Karahanlılardan teşvik görmüşlerdir.

Hindistan'la birlikte hemen bütün İran'ı egemenliği altına alan Gazneli Sultan Mahmud ile ardalarının sarayı ise, şair, bilgin ve sanatçıların sığındığı bir yerdi. Firdevsî'den başka 'Unsurî, Ferruhî, Esedî, Minûçihri, Hakîm Senâ'î, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Ebû'l-Ferec-i Rûnî gibi şairlerin sanatlarına yol hazırlayan Gazneliler olmuştur.

Büyük Oğuz yığınlarının başında İran'a gelip yerleşen Selçuklular (M. 1040-XIII. yüzyıl) ve bunları takip eden Harzemşahlarla Atabeyler de, İran edebiyatının gelişip ilerlemesine geniş ölçüde yardım ettiler. Nâsır-ı Husrev, Hayyâm, Enverî, Hâkânî, Sâ'ib, Reşîdû'd-dîn-i Vatvât ve Nizâmî gibi Fars edebiyatının en değerli şairleri bu devirde yetişmişlerdir.

Hindistan'da da Tuğlukiler zamanında yetişen büyük şairlerden Emîr Husrev Dehlevî'yi kaydedebiliriz.

Yakın-Doğu'da ve İran'da Moğol egemenliğinin kurulduğu devirde ise, ilk yayılma hareketlerinin yarattığı huzursuzluk geçtikten sonra, Fars dilinin en büyük nesir üstatları yetişmiştir. Vassâf ve 'Alâ'ü'd-dîn Cüveynî gibi münşiler, eserlerini İlhanlıların kendilerine bağışladığı imkânlar sayesinde meydana getirmişlerdir.

XV. yüzyılda ün kazanan şairler ve bilginler ise, Timuroğullarıyla öteki Türk hükümdarlarının sarayında en büyük itibarı görmüşlerdir. Hâfız divanını yeniden tertip ettirenin Hüseyin Baykara olduğunu burada hatırlayabiliriz.

Türk şair ve bilginleri de, eserlerini Farsça yazarak bu edebiyatın gelişmesine hizmet etmişlerdir. Nitekim, Ferruhî ve Nizâmî başta

Türkçenin söz varlığı geniş ölçüde Arap ve İran kültürünün etkisi altına girmiştir. Bu durum ilk İslâmi eserlerle dikkati çekmektedir. XI. yüzyıl eserlerinden Kutadgu Bilig'de yeni din ile ilgili kavramların yabancı kelimelerle karşılandığı görülmektedir³⁰.

Arapçanın etkisi, müslümanlığın çıkışından sonra, Arapların Türk ellerine savaş açmaları ile başlamıştır. Farsçanın etkisi ise, Türklerin İran'a komşu olmaları, onlardan sonra müslümanlığı kabul etmeleri ve özellikle İran'a girerek hükümet kurmaları ile ilgilidir³¹.

Emevilerden Abdü'l-Melik, aldığı yerlerde Arapçayı devlet dili olarak kabul ettirmiş ve çok geçmeden Arapça, bütün İslâm dünyasında devlet ve bilim dili olarak yerleşmiştir. Aynı şey Türklerin yerleşip gelişmeğe başladığı sırada Anadolu'da da olmuştur.

"Halep, Harran, Nuseybin ve Musul gibi Arap kültürünün mühim mekezleri başta olmak üzere bütün Anadolu'nun cenubunu sarmış olan şehirlerin hemen kâffesinin ve aynı zamanda Türk ırkının henüz yerleşmiş olduğu Diyarıbekir bölgesi beldelerinin o devirde Arapça tekellüm etmekte oldukları göz önünde tutularak, Bizans'tan alınmış olan, asıl Anadolu kıtasında teşekkül eden Sultanlıkta ve emâretlerin çoğunda devlet ve hükümet lisanının Fârisiden ziyade Arapça olacağı tahmin ve istidlâl edilebilir."³²

Türkler hiçbir yerde Arap ve İran medeniyetine tamamen tâbi olmuş değildiler ve Türklerin kendi lisanlarını unutmaları da hiçbir yerde vaki olmamıştır. Bununla beraber Arap ve İran medeniyetinin Türklere tesiri o kadar kuvvetli idi ki Türk lisanı hiçbir yerde devlet ve

³⁰ Kâmile İmer, Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi, TDK, Ankara 1976, s. 61.

³¹ Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu (Tarih Açısından Bir Açıklama), Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe, TTK, Ankara 1978, s.20.

³² Mükrimin Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s.160'a istinaden: Ağâh Sırrı Levend, a.g.e., s.6.

medeniyet lisanı olmadı. Türk devletinin en garbi kısmı olan Küçük Asya memleketinde XIII. asra kadar devlet lisanı Arapça idi; bu malûmat XIV. asırda Küçük Asya'da yazılan müellifi meçhul bir Farsî eserde³³ mevcuttur³⁴.

Arapçanın bu etkisi XII. yüzyılın sonlarına kadar sürer. XII.yüzyılın sonlarında Arapçanın yavaş yavaş önemini kaybettiği, buna karşılık Farsçanın önem kazanarak Arapçanın yerine geçtiği görülür³⁵. Bu devrede ve müteakip asırda, Türkçe olarak bazı eserler yazılmış olmasına rağmen, medrese dili, ilim dili, dış yazışmalar ve şer'î işler dili olarak Arapça, edebiyat dili ve dıvan yazışmaları dili olarak da Farsça yerleşmiş bulunuyordu. XIII.yüzyılda Anadolu'nun büyük merkezlerinde İslâm kültürü güçlenmiş, medreseler açılmış; hükümdarlar adına Arapça ve Farsça eserler yazılmıştır. Bu ürünlerin XIII. yüzyılda altın devrine ulaştığı da bilinmektedir. Selçuklu sultanlarının Abbasî halifeleri, Eyyubî prensleri ve Memlûkler ile yaptıkları yazışmalarda, Arapçayı hâkim kıldıkları, kitabeler ve vakfiyelerle tanıklanmaktadır³⁶. Resmî dil dışında Farsçanın hakimiyeti aydın zümreye seslenen edebî eserlerin dilinde de kendini göstermiştir. Arap ve Fars dilleri, Orta Asya 'daki Büyük Selçuklu İmparatorluğunda da aynı şekilde hâkim durumda olduğundan , bu tutum Anadolu Selçuklularına Orta Asya'dan aktarılmış bir gelenek halindedir³⁷. Anadolu Selçukluları Fars kültürünün o derece etkisi altında kalmışlardır ki, kendilerini İran hükümdarlarına benzeterek

³³ W. Barthold'un "müellifi meçhul bir Farsî eser" diye kaydettiği eser, Kerimü'd-din Mahmud Aksarâyî'nin "Müsâmeretü'l-Ahbâr" (nşr. Osman Turan, TTK yayınlarından, Ankara 1944) adı tarihidir.

³⁴ W.Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s.119'a istinaden: Agâh Sırrı Levend, a.g.e., s.6.

³⁵ Agâh Sırrı Levend, a.g.e., s.6-7.

³⁶ Zeynep Korkmaz, Selçuklular Çağı Türkçesinin Genel Yapısı, TDAY 1972, Ankara 1973, s.19.

³⁷ Zeynep Korkmaz, Cumhuriyet Döneminde Türk Dili, Ankara 1974, s.21.

Keykubâd, Keyhusrev, Keykâvus gibi adları takınmayı bir artam saymışlardır³⁸.

Çeşitli tarihi ve sosyal sebeplerle, Anadolu Selçuklularında Arap ve Fars dillerine ve kültürüne karşı yerleşmiş bu derin tutku, kalıntılarını bir süre daha devam ettirmiştir. Nitekim, bazı tarihi kaynaklarda, Anadolu'nun bazı bölgelerinde menşurların, mektupların, hesapların, defterlerin ve hükümlerin XIV. yüzyılda bile Farsça yazıldığına dair kayıtlar yer almaktadır³⁹.

XV. yüzyıl ortalarında Osmanlı Devletinin sınırlarının genişlemesi ve siyasi birliğin kurulması ile, Anadolu'da bir yazı dili birliği de kurulmuş oluyordu. Ne var ki Osmanlılardan önceki dönemde Türk saraylarına merkezlik etmiş şehirlerle şehzâdelerin valilik ettiği bazı illerin ve İstanbul'un birer kültür merkezi durumuna gelmiş olması ile, buralarda, Selçuklular devrinde olduğu gibi, Arap ve Fars kültürleri yeniden önem kazanmıştır. Medreselerdeki öğrenime Arapça⁴⁰ ve Farsça eserler örneklik etmiş⁴¹, Türk saraylarında yabancı şairlere daha çok önem verilmeğe başlamıştır. Bu ve benzeri sebeplerle kuruluş devrini tamamlamış olan Türk yazı dilinin gidişinde kısa zamanda büyük değişiklikler olmuştur. Bu değişiklikler saray erkânı ve aydınlar arasında koyu bir Osmanlı-İslâm sisteminin yer alması, Arap ve Fars dillerinin çok daha yoğun bir şekilde Türkçeye işlenmesi ve Türkçenin yetersizliğinden söz edilerek hakir görülmeğe başlaması şeklinde ortaya çıkmıştır. Öyle ki aydınlar

³⁸ Agâh Sırrı Levend, Tarih Boyunca Türk Dili, TDAY 1965, Ankara 1966, s.133.

³⁹ Zeynep Korkmaz, Cumhuriyet Döneminde Türk Dili, s.21.

⁴⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı, TTK, Ankara 1965; Nasuhi Ünal Karaarslan, L'Enseignement en Langue Arabe Chez les Turcs Ottomans Jusqu' aux Tanzîmât, Doktora tezi, Paris 1976.

⁴¹ Zeynep Korkmaz, Türk Dilinin Tarihi Akışı içinde Atatürk ve Dil Devrimi, Ankara 1963, s.10.

arasında bir eserin Arap ya da Fars dili ile yazılmış olması bir öğünç, Türkçe yazılması ise bir utanç vesilesi olmuştur⁴².

Âşık Paşa,
Türk diline kimsene bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi

Türk dahi bilmez idi ol dilleri
İnce yolu ol ulu menzilleri⁴³

diyerek münevver sınıf arasında Türkçenin o zaman ne kadar ihmal ve terkedilmiş olduğunu göstermeğe çalışır; *Sûheyl ü Nevbahâr* manzumesinin sahibi şair Mes'ud b. Ahmed, Farsçadan terceme ettiği bu büyük manzum hikâyenin sonunda, Türkçenin darlığını, Arapça ve Farsçaya göre geriliğini, Türkçe manzum yazmaktaki büyük müşkülleri anlatarak, o manzumeyi yazıncaya kadar yarı vücudunun hacâletten (utançtan) eridiğini⁴⁴ söyler⁴⁵.

XVI. yüzyılda Klasik Türk Edebiyatı oluşumunu çoktan tamamlamış, sanat bakımından da en yüksek noktasına ulaşmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu edebiyatın Türkçe yönü de büyük bir gerilemeye uğramıştır. Aşağı yukarı bir yüzyıllık bir zaman içinde bile o kadar çok Arapça ve Farsça kelime sokulmuştur ki, edebiyat ve ilim dili Arapça-Farsça ve Türkçenin karışmasından kurulmuş bir yapma dil oluvermiştir⁴⁶. Bilindiği gibi bu yapma dile Tanzimat döneminde

⁴² Aynı mlf., Cumhuriyet Döneminde Türk Dili, s.23.

⁴³ Ağâh Sırrı Levend, a.g.e., s.8; Ali Karamanlıoğlu, a.g.e.,s.68;krş. bir de Faruk K.Timurtaş, Türkçecilik Cereyanının Tarihi, TürkDünyası El Kitabı, TKAÉ, Ankara 1976, s.331.

⁴⁴ Cem Dilçin: Mes'ud bin Ahmed, Sûheyl ü Nev-bahâr, İnceleme-Metin-Sözlük, Ankara 1991, s.574, beyit: 5601; Ağâh Sırrı Levend, a.g.e., s.10.

⁴⁵ Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları, TTK, Ankara 1966, s.273-274.

⁴⁶ Zeynep Korkmaz, a.g.e., s.24.

"Osmanlıca" adı verilmiştir. Siyasî birliği kurmak maksadıyla "millet-i Osmâniye" tamlamasını uyduran Tanzimatçılar, Osmanlı ülkesinde konuşulup yazılan Türkçeye de "Osmanlıca" dediler. Tanzimattan sonra yazılmağa başlanan Türkçe gramer kitaplarına "kavâid-i lisân-ı Osmâni" adı verildiği gibi, Türk dili de "Türkçe, Arapça ve Farsçadan mürekkep bir lisan" olarak tarif edildi⁴⁷.

Osmanlıca :

XIII. yüzyıl başlarından bu yana Doğuda ve Batıda ayrı ayrı, fakat benzer şartlar içinde gelişen iki Türk yazı dilinden birincisi Çağatayca, ikincisi Osmanlıca⁴⁸ adları ile anılmışlardır. XX. yüzyıl başlarına kadar süren bu devreye Doğuda ve Batıda Orta Türkçe diyoruz. Birbirlerine büsbütün yabancı kalmayan Osmanlıca ve Çağatayca o zamanki Farsça gibi şiddetle Arapçanın ve üstelik Farsçanın etikisi altında bulunmuşlardır. Saray ve medrese çevrelerinden uzaklaşmış, devlet dili (langue officielle) olmakla beraber oldukça dar sınıf dilleri (langue spéciale) halini almışlardır⁴⁹.

Tahsin Banguoğlu, eski yazı dilimizi dil tarihi bakımından üç devrede incelemektedir:

1- Eski Osmanlıca: Selçukluların son zamanlarında kalan eserlerle birlikte henüz oldukça sade, Türkçe kelime dağarcığı zengin bir dil (1250-1450).

2- Orta Osmanlıca: Sınırsız olarak Arapça ve Farsça kelimeler, deyimler ve gramer şekilleri ile yüklü, konuşulmaz ve halkça anlaşılmaz bir dil (1450-1840).

⁴⁷ Ağâh Sırrı Levend, a.g.e., s.11.

⁴⁸ Muharrem Ergin (Türk Dil Bilgisi, ikinci baskı, İstanbul 1962, s.15), Batı Türkçesini, 1- Eski Anadolu Türkçesi, 2-Osmanlıca, 3- Türkiye Türkçesi diye üç bölümde mütalâa etmekte, böylece, Osmanlıca'yı Batı Türkçesi içerisinde bir merhale saymaktadır.

⁴⁹ Tahsin Banguoğlu, a.g.e., s. 16-17.

3- Yeni Osmanlıca: Batı medeniyetinin getirdiği ihtiyaçları Osmanlıcanın zengin vasıtalarıyla karşılamaya çalışan ve bir hayli başarılı olan bir dil, fakat yine sınıf dili kalıbı içinde ve bu yüzyılın gerektirdiği millet dili (langue nationale) olmak imkânından mahrum bir dil (1840-1910)⁵⁰.

Tanzimattan sonra, Cumhuriyet devrine kadar, Osmanlı İmparatorluğunun yönelmek istediği Batı kültür ve medeniyetinin mefhumlarını karşılamak üzere Türkçe yerine Arapçadan faydalanılmak istendiği, bu suretle Arapça kelime köklerinden, Arapçada bulunmayan anlamlara gelen içtimaiyat, hars, mefkûre v.b. gibi birçok kelimeler meydana getirildiği oldukça iyi bir şekilde bilinmektedir. Arapçanın Türkçe üzerindeki bu çok geniş ve derin tesirinin teferruatı birçok noktalarda incelenmeğe ve araştırılmağa muhtaçtır. Nitekim Arapçadaki ž (ض) sesi Türkçe bazı kelimelerde z (msl. zâbit), bazılarında d (msl. kadı)'dir. Bunlar birtakım mahallî Arap lehçelerinin tesiri ile mi, yoksa kelimenin Türkiye'de kullanıldığı çevre ile mi (msl. medresede her halde daha ziyade klasik Arapça şekiller kullanılmış olmalıdır; diğer şekiller de halkın teması

⁵⁰ Aynı mlf., a.g.e., s.17;krş. bir de aynı mlf., Türk Grameri. I.Bölüm, Sesbilgisi, TDK, Ankara 1959, s.16; A. Dilâçar, Türk Diline Genel Bir Bakış, TDK, Ankara 1964. s.137-138. Türk dillerinin sınıflandırılması meselesi için bk. A. Dilâçar, a.g.e., s.40 v. dd. Muharrem Ergin (Türk Dil Bilgisi, s.16) Osmanlıcanın sınıırı ile ilgili olarak şunları yazmaktadır: "Osmanlıca Batı Türkçesinin ikinci devri olup XV. asrın sonlarından XX. asrın başlarına kadar devam etmiş olan yazı dilidir."

A. Dilâçar (a.g.e., s.137), bu konuda şunları kaydetmektedir: "Osmanlı (Osmanoğulları) Devleti (bk. A. Dilâçar, Devlet Dili Olarak Türkçe, TDK, Ankara 1962), ancak 1299'da kurulmuş olduğundan dolayı, Eski Osmanlıca (Altosmanisch) terimi, bu dilin XIII. yüzyıldaki devri için yanlış bir ad olsa gerek. Buna Eski Anadolu dili , veya Eski Anadolu Türkçesi (Alt-anatolisch-Türkisch) demek daha doğru olur." A. Dilâçar'a göre (bk. a.g.e., s.138), Eski Anadolu Türkçesi 100, Eski Osmanlıca ise 150 yıl devam etmiştir.

neticesinde girmiş bulunabilir) izah edilmelidir⁵¹?

Yukarıda açıklandığı gibi, Arapça ve Farsçanın Türkçeye etkileri Selçuklulardan başlayarak Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışına kadar devam etmiştir. Bu iki dilden Türkçemize geçen birçok kelime ve tabir halâ yaşamakta (msl. kalem, lügat, selâm, ayna, namaz, oruç, v.b.) olup, bazıları da unutulup artık kullanılmaz olmuştur (msl. memşâ, mültezim, tahtelbahir, peyâm, pây-ı taht v.b.).

Tanzimattan sonra, hatta zamanımızda bile, Batı dillerinden (msl. gişe<Fr. guichet, spiker<İng. speaker, kokteyl<İng. cocktail, piyango<İtal. bianco, bilet<İsp. billette⁵² v.b.) de pek çok kelime ve tabir dilimize girmiş bulunmaktadır.

KONUNUN ETİMOLOJİ VE FONETİK (SES BİLGİSİ) YÖNÜNDEN İNCELENMESİ

A) Etimoloji (Kökbilgisi, Ar. İştikak, Fr. Etymologie) :

Kelimelerin kökünü veya menşetini⁵³, gelişimini kök ve ek bakımından inceleyen bilgi⁵⁴. Yunanca "etymon" (doğru, gerçek anlam) ve "logos" (söz, ilim) kelimelerinden kurulmuş olan etimoloji (etymologie) kelimesi, bilindiği gibi bir dilbilgisi terimidir⁵⁵. Eskiler

⁵¹ Ahmed Ateş, Arapça Yazı Dilinde Türkçe Kelimeler (X, Yüzyıla Kadar), Reşid Rahmeti Arat İçin, s.26.

⁵² Krş. A. Dilâçar, Dil, Diller ve Dilçilik, TDK, Ankara 1968, s.36, dipnot.

⁵³ "Etymology", Encyclopaedia Britannica, U.S.A., 1957, VIII, 790.

⁵⁴ Vecihe Hatıboğlu, Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü, 2.baskı, TDK, Ankara 1972, s. 65; krş. "Etimoloji" mad., Türk Ansiklopedisi; Ankara 1968, XV,498; "Etimoloji" mad., Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, İstanbul 1971, IV, 415; Georges Mounin, Dictionnaire de la Linguistique, Paris 1974, p,130.

⁵⁵ Zeynep Korkmaz, Halk Etimolojisi ve Folklor, I.Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, I.Cilt, Genel Konular, Ankara 1976, s.185.

bilhassa, Grekler için etimoloji gerçek bilgisi idi. Bugünkü bilime göre etimoloji bir kelimenin bütün üremelerini göz önünde bulundurarak onun ses ve mâna bakımından kabul edilebilecek en eski şekline varmak⁵⁶, yani bir kelime içerisinde saklı olan kavram çekirdeğini ve bu kavram çekirdeğinin değerini ortaya koymak demektir. Msl. Türkçe "dar" kelimesi ile akraba olan bütün üremeleri bir araya toplayarak onun çok eskiden bir tar- veya dar- köküne vardığını, bunun da, "sürmek, ekmek, zer'etmek" mânasına geldiğini bulmamız ve değerlendirmemiz gibi. Fakat etimolojiye her zaman güvenmek yerinde olmaz; etimolojinin doğru olabilmesi için fonem kanunlarının tamamen tesbit edilmiş olması gerektir⁵⁷.

Yunanca "gerçek mânayı araştırma ilmi" demek olan etimoloji terimini ilk defa Hellenistik çağda Halikarnassoslu Dionysios kullanmış, Heracleitos, Deniocritos da bu konuyla ilgilenmişlerdir.

Orta Çağda etimoloji, bütün dillerin belli bir dilden doğduğu inancı üzerine kurulmuş ve bütün dillerin kökeninin İbraniceye dayandığı iddia edilmiştir. Manage, bu görüşten hareketle, Fransızca'yı, Latinceye, Latinceyi Grekçe (Yunanca)'ye, Grekçeyi de İbraniceye dayandırarak bir yayılma silsilesi meydana getirmiştir. XX. asrın başlarında tarihi ve mukayeseli gramer araştırmalarıyla modern etimoloji çalışmaları başlamıştır. 1816'da Franz Bopp, Sanskritçeyi Germence, Yunanca, Latince ile karşılaştırarak incelemiş ve büyük diller arasındaki ilgileri ortaya çıkarmıştır.

Dilbilgisinin en güç kollarından biri olan etimoloji çalışmaları için fonetik kanunlarının tesbiti, kelimelerin mânasının dikkate alınması ve dil coğrafyası, önemli ölçüde yardımcı olmaktadır.

⁵⁶ Necip Üçok, Genel Dilbilim (Lengüistik), Ankara 1947, s.41-42; krş. Zeynep Korkmaz, a.g.m., s.185; "Etimoloji" mad., Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1978, III, 117.

⁵⁷ Necip Üçok, a.g.e., s.42.

Etimoloji araştırmalarında prensipler, şöyle özetlenebilir:

1- Kelimelerin en eski şekillerini araştırmak ve kronolojik olarak kelimelerin kullanışını tesbit etmek.

2- Tarih ve coğrafyayı inceleyerek, kelime alış-verişlerinin olup olmadığını ortaya çıkarmak.

3- Fonetik kanunlar tesbitiyle bunlara dikkat etmek.

4- Birbirine benzer iki kelimedenden az hecelisini orijinale daha yakın kabul etmek.

5- Akrafa olmayan diller arasındaki küçük şekil benzerliklerini dikkate almak.

6- İki dildeki birbirine benzeyen kelimelerden birinin diğerinden alındığını kabul etmek. Bir dilden bir dile kelime de baskılarla, edebî kurumlarla ve yerleşmelerle geçer. Buna göre bir dildeki kelime:

a) Dilin kendi malıdır (ata).

b) Yabancı kelimelerin yerleşmiş şeklidir (F.nerdbân>merdiven).

c) Yabancı olup yerlileşmiş olmakla birlikte fonetik ve imlâda yabancılığını gösteren kelimeler (Ar. kâtib>kâtıp).

d) Tamamen yabancıdır (Ar. kâtil, Fr. otobüs).

Çok eskiden beri filozofların ve ilim adamlarının üzerinde durduğu etimoloji, halkın da ilgisini çekmiştir. Halk, aralarında genetik hiçbir yakınlık olmayan bazı kelimeleri kök ve mânâ bakımından açıklamaya kalkışmıştır. Gangren (Fr. gangren)'e kankıran, gardrob (Fr. garde robe)'a gardolap, direkt (İng. direct)'e direk denmesi gibi. Buna halk etimolojisi denmektedir.⁵⁸ Yunanca prason'dan geldiği kabul edilen pırasa'nın⁵⁹, 'dolu, anlamındaki F."pür" sıfatı ile Ar."hâşşa" tesir, (bol tesirli) kelimelerine; maydanoz (Yun. makedonesi)'un mi'de-nüvâz'a (mide okşayan) bağlanışı böyle

⁵⁸ "Etimoloji" mad. , Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, III, 117-118; krş. bir de "Etimoloji" mad., Türk Ansiklopedisi, XV, 498.

⁵⁹ Ragıp Hulûsi Özdem, Dilimizde Yerleşmiş Yabancı Unsurlar, İst. Üniv. Ed. Fak. TDED, I/2 (1946), s.139.

birer halk etimolojisi örneğidir⁶⁰.

B) Konumuz ve Etimoloji:

Bu çalışmamızın I. bölümünde açıkladığımız gibi, Arapça ve Farsçadan yazı dilimize pek çok kelime ve terim geçmiş bulunmaktadır. Bunların ekserisi morfolojik ve fonetik yönden, hemen hemen hiç bir değişikliğe uğramadan intikal etmiştir: Ar. âsî, Ar. kalem, F. namaz, F. terâne v.b. gibi. Bazıları ise değişiklik göstermiştir: kalbur<Ar. ğırbâl, muşamba<Ar. muşamma*, tavla<Ar. tavile, karpuz<F. ħarbut, kösele<F. gâvsâle v.b. gibi.

a) Türkçeye mal olup da değişiklik gösteren kelimelerin bir kısmı menşe itibariyle Arapçadır: afakan<Ar. ħafaħân, davul<Ar. tabl, kale<Ar. kal'a v.b.

b) Veya Farsçadır: çarşaf<F. çâder-ı şeb, çeyrek<F. çâr-yek, dümbelek<F.dunbek v.b.

c) Bazıları aslen Farsça olup, Arapça aracılığı ile geçmiştir: çorap<Ar.cevreb<F.güreb, patlıcan<Ar. bâdincân<F. bâdincân=bâdingân gibi.

d) Birtakım kelimeler de kök itibariyle Yunanca (> Lat.) olup, muhtemelen Farsça veya Arapça aracılığı ile dilimize girmiştir: abanoz<F. âbnûs (Ar. âbanûs=abnûs)<Lat. ebenus<Yun. ebenos gibi. Nitekim Ar. "sâsem" kelimesi izah edilirken, eski Arap dilcilerinden el-Esma'i (öl. H.216/M.831), bunun,"âbanûs" ve Ebû'Ubeyde (öl. H. 210/M.825) de "şîz" demek olduğunu⁶¹ ifade etmişlerdir. Arapçadan Türkçeye meşhur "Aĥterî-i Kebîr" lüğatinde de "şîz", "abanoz ağacı denen siyah bir ağaç" diye izah edilmiştir.

⁶⁰ Zeynep Korkmaz, a.g.m., s.193; krş.Bedros Kerestedjian, Dictionnaire Etymologique de la Langue Turque, Londres 1912, s.127, 323; Meydan-Larousse, Büyük Lûgat ve Ansiklopedi, İstanbul 1973, VIII, 476.X, 111.

⁶¹ Ebû't -Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmî'l-'Arab, nşr., İzzet Hasan, Dimaşk 1382/1963, I,363.

e) Arapça veya Farsça asıllı bazı kelimeler de Batı dilleri aracılığıyla Türkçeye mal olmuşlardır: amiral<Fr. amirale (İng. admiral)<Ar. emîrû'l-mâ' veya emîrû'l-baħr (su=deniz beyi) gibi.

C) Çalışmamızla İlgili Fonetik Özellikler:

a) Fonetik (Sesbilgisi, Fr. Phonetique) :

Boğumlanmalı dili meydana getiren ses elemanlarını inceleyen ilim dalı. Fonetik dil ilminin (lengüistik) mânalardan tamamıyla ayrılmış olan özel bir bölümünü meydana getirir⁶². Dilin seslerini, bunların birleşme ve değişmelerini inceler⁶³.

Bu çalışmada tesbit edilen fonetik değişiklikler ve özellikler şunlardır:

1) *-s> -h* değişmesi:

melâ'>matah, şâli'>talih, şama'> tamah.

2) *-b> -f* değişmesi:

çâder-i şeb> çarşaf, çirk-âb>çirkef, hûş-âb>hoşaf.

3) *b> m*-değişmesi:

bakara>makara, benefşe>menekşe.

Bunun aksı de olabilir: mubâr> bumbar.

4) *b> p* (-b->p-) değişmesi:

bâdincân>patlıcan, bâzâr>pazar, bâzû>pazı, bellû>pellit, kebâde>kepaze.

5) *-b> -v*- değişmesi:

gebr>gâvur, kârbân>kervan, nerdbân>merdiven, tâbe>tava, zebâne>zıvana.

⁶² "Fonetik" mad., Türk Ansiklopedisi, XVI, 415; krş. "Fonetik" mad., Meydan Larousse, Büyük Lûgat ve Ansiklopedisi, IV, 747; Vecihe Hatiboğlu, a.g.e., s.82; Doğan Aksan, Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim), 1.Cilt, TDK, Ankara 1977, s.25-28; Neşe Atabay v.b., Türkiye Türkçesi Gelişmeli Sesbilimi, TDK, Ankara 1978, s.9-10.

⁶³ Tahsin Banguoğlu, Türk Grameri, I.Bölüm, Sesbilgisi, s.20; aynı mlf., Türkçenin Grameri, s.20.

- 6) c->ç- değişmesi:
câme-şüy>çamaşır, cevreb>çorap, cihâz>çeyiz, cuhûd>çift.
- 7) d->t- değişmesi:
dârçin>tarçın, debbâğ>tabak, dest-gâh>tezgâh.
- 8) ğ->ğ (-ğ->-ğ-) değişmesi:
ğrâre>harar, bâğçe>bahçe.
- 9) ğ->k- değişmesi:
ğâ'ib>kayıp, ğalabalık(ğalebelik)>kalabalık.
- 10) g->k- değişmesi:
gâvsâle>kösele, gilim>kilim, güşe>köşe.
- 11) ħ->k- (-ħ->-k-, -ħ->-k) değişmesi:
ħaffâf>kaval, ħaftân>kaftan, ħalife>kalfa, ħarbuз>karpuz, maşhara>maskara, nuşha>muska, çarħ>çark, maḫbah>mutfak.
- 12) n->m- değişmesi:
nerdbân>merdiven, nuşha>muska.
- 13) -n (b)->-m (b)- değişmesi:
cunbiş>cümbüş, çâr-şenbih>çarşamba, sunbul>sümbül.
- 14) -r->-l- değişmesi:
merhem>melhem, servî>selvi.
- 15) s- veya ş->z- değişmesi:
sunba>zumba, sûrnâ>zurna, şamğ>zamk.
- 16) ş->ç- değişmesi:
şabân veya şubân>çoban, şegâl>çakal, şeltük>çeltik, şürek>çorak.
- 17) t- veya ṭ- (-ṭ-)> d- (-d-) değişmesi:
tût=tûş>dut, ṭabl>davul, kaṭife>kadife, ṭûṭi>dudu.
- 18) z->s- değişmesi:
za'farân>safran, zuḳâk>sokak.

19) *Konsonların düşmesi:*

a) Sondan düşme:

âb-dest>aptes, çap-râst>çapraz.

b) İkiz konsonların tekleşmesi:

çille>çile, debbâg>tabak, haffâf>kavaf, hammâl>hamal, kuffe>kûfe, sarrâc>saraç.

20) *Vokallerin düşmesi:*

âhîret>ahret, 'Â'îşe>Ayşe, âyine>ayna, hâlîfe>kalfa.

21) *Kaynaşma:*

Hâcî Evhad>Hacivat, ahz u l'tâ>aksata.

22) *Vokal türemesi:*

rişte>erişte, Ruhâ'>Urfa, rûspî>orospu, rûze>oruç.

23) *Konson türemesi:*

âveng>hevenk, miḥakk>mihenk, ṭabl-bâz>tavlubaz>davlumbaz.

24) *Çatışma (=Hiatus):*

Söz içinde iki vokalin ardarda gelmesine çatışma denir. Söyleyişte vokaller arasındaki konsonlar boğumlanmayı kolaylaştırır. Umumî olarak ardarda vokallerin söylenişi ise daha güç olur. Bu sebeple dilimiz bilhassa kelime içindeki çatışmaları türlü usullerle gidermeye çalışır. Örnekler:

Kâḍî(kâzî)'asker>kazasker, fâ'ide>fayda,

kâ'im maḳâm>kaymakam, ma'üne>mavna,

mu'ârâza>maraza, na'l>na'ıl> nal, şaḥîfe>sayfa.

25) *Benzeşme (=Assimilation):*

Bir gramer birliğinde, bir kelimedede bazen yan yana gelen veya biraz aralıklı olarak bir arada bulunan iki sestem birinin diğetine tesir ederek onu kendisine benzettiği, böylece iki sesin birbirine benzeştiği görülür. İşte bu hadiseye benzeşme denir. Örnekler:

divâr>duvar, fırsat>fırsat, ḥamîr>hamur,

nevbet>növbet>nöbet, tevbe>tövbe,

anbâr>ambar, benefşe>menekşe, penc-şenbih>perşembe.

26) *Ayrışma (=Dissimilation)*:

Konsonlar arasında benzeşmenin tamamıyla zıddı olan bir gelişmeye de rastlanır. Kelimedeki monotonluğu gidermek ihtiyacından doğan bu değişmeye ayrışma denir. Örnekler:

'aṭṭâr>aktar,muşamma>muşamba,pergâr>pergel,sebzevât>zerzevat, sūḥte>softa, tennûr>tandır⁶⁴.

⁶⁴ Bu konuda geniş bilgi için şimdilik bk. Tahsin Banguoğlu, Türk Grameri, I.Bölüm, Sesbilgisi, s.61-178; aynı mlf., Türkçenin Grameri, s. 23-113; Muharrem Ergin, Türk Dil Bilgisi, s. 48-90; Neşe Atabay v.b., Türkiye Türkçesi Gelişimel Sesbilimi, s. 16-64; İsmail Akçay, Arapça ve Türkçe Seslerin Telaffuzu ve Aralarındaki İlişkiler, Tez Yöneticisi: Doç.Dr. Süleyman Tülücü, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1994.

KISALTMALAR

- DTCFD : Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara.
 İA : İslâm Ansiklopedisi, İstanbul.
 ŞM : Şarkiyat Mecmuası, İstanbul.
 TDAY : Türk Dili Araştırmaları Yıllığı -Belleten, Ankara.
 TDB : Türk Dili Türkçe-Fransızca Belleten, Ankara.
 TDED : İst. Üniv. Ed.Fak.Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul.
 TDK : Türk Dil Kurumu, Ankara.
 TKA : Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara.
 TKAE : Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
 TM : Türkiyat Mecmuası, İstanbul.
 TTK : Türk Tarih Kurumu, Ankara

RESULULLAH'TA "MUHATABA GÖRE HAREKET" VE "TEDRİC" PRENSİPLERİ

Prof. Dr. İbrahim CANAN

12 .Sayı'dan devam

muâmelelerimize müteallik değildir. Dinin neşri, insanlara İslam inancının götürülmesi müslümanların siyâsî mahkumiyetten kurtarılıp, hürriyetlerine kavuşturulması ve hatta hâkim duruma getirilmesi gibi başka meselelere de şâmilidir.

Dünyanın her tarafında müslümanların esaretten kurtulma mücâdelesini verdiği içinde yaşadığımız şu asırda, daha temkinli, daha müessir adımlar atabilmek için Resulullah'ın bu paralelde sunduğu örneklerin bilinmesi ve onlara uyulması her zamankinden daha çok ehemmiyet kazanmıştır.

Zamanımızda, İslâm'a hizmet heyecanına kapılan genç nesiller, Aleyhissalatu vesselam'ın vazettiği İslamî hizmet metodlarını bilmedikleri için, Batı menşeli ve insan fıtratının bir kısım zaatlarını istismara dayanan "Hitler tipi" veya "Komünist tipi" propagandanın cazibesine kapılmaktadırlar. Halbuki İslama hizmet İslamî metodla mümkündür. İslam dışı metodlar, ne kadar mutantan, ne kadar cafcaslı, ne kadar göz kamaştırıcı olursa olsun, saman alevi misali, neticesi akimdir. İşte faşistlerin âkıbeti ve nihâyet komünistlerin âkıbeti. İslam âleminde de İslamî olmayan prensiplerle atılan adımlar akim kalmış, heyecanlar çabuk boğulmuştur. Mısır'da, Suriye'de ve en son Tunus ve Cezayir'de İslamî hareketlerin yedikleri darbeler, büyük ölçüde, hizmet vetîresinde yer verilen gayr-i İslamî unsurlardan ileri gelmiştir. Resulullah hiç bir zaman akşamdan sabaha hâkimiyet peşinde koşmamış, sokağa dökülmemiş, zemin teşekkül etmeden tepeden inmeciliğe yer vermemiştir. O'nun metodunda gelişmeye tâbi

olmak, muhatabın ve çavrenin ahvâline göre adım atmak esastır. İcabında üç yıl boyu gizli kalmak, beş yıl boyu gece gündüz çalışmaya karşı kazanılan kırk kişiyi az görmemek, onüç yıl boyu her çeşit istihza, işkence, eziyet, hakaret ve hayatî tehditlere karşı sabretmek esastır.

Muhammedî tebliğde sunulan muhteva, muhataba göre esnektir. Zamana zemîne göre farklıdır. Aynı meseleye temas eden aynı sorulara cevap olarak gelen teferruat, pek çok durumda, en azından zahirde değişiktir. Tıpkı aksiyonda görülen *sabır*, *hicret*, *cihâd* farklılıkları gibi.

Zımında asırlara ve nesillere çare olma kapasite ve zenginliği meknûz, bu rahmanî vetireyi bilmeyenler veya anlamayanlar hadislerde tenâkuz iddia edebilir ve hatta, vürûd şartlarına bakmadan işine gelen birini rastgele seçme dalaletine düşebilir. Bu davranışlar samimi de olsa, islami zaferi geciktirmeden başka bir fonksiyon icra edemez.

Öyle ki bizler, hem ferdi kurtuluşumuz, hem de çevremizin ve insanlığın kurtuluşu için Resulullâh aleyhissalatu vesselam'ın sünnetini anlamaya her zamankinden daha muhtacız. Zira Ezeli Kelâm bize *لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة* "Allah'ın Resûlünde sizler için (her hususta) en güzel örnek vardır." diye seslenmektedir. 17.8.91.

MÜSTAKİL BİR FIRKA OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI VE DİNİ TEFEKKÜR ALANINDAKİ METODU AÇISINDAN MU'TEZİLE

Doç. Dr. Mevlüt ÖZLER

I- MÜSTAKİL BİR FIRKA OLARAK MU'TEZİLE'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Lügatte ayrılmak, uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek manalarına gelen "İ'tizâl"¹ kelimesinden türemiş olan Mu'tezile, ıstilahta, İslâm'da ilk zuhur eden ve İslâm akâidinin akli esaslarını ortaya koyan büyük kelâm ekolüne verilen isimdir².

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve bu isimle anılmasının sebebi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunları şöyle sıralamak mümkündür :

a) Geleneksel açıklama : Bu izah tarzına göre Mu'tezile ismi, onlara Ehl-i Sünnet tarafından verilmiş bir isimdir. Bu adın onlara ne zaman verildiği kesin olarak bilinmemekle beraber³ ismin verilmesine sebep olan hadise; Hasan Basrî (v.110/728) 'nin talebesi olan Vâsıl b. Ata (v.131/748) 'nin mürtekib-i kebîre konusunda hocasına muhalefet etmesi olarak gösterilmektedir. El-Bağdâdî (v.429/1037) 'nin ifâdesiyle, mürtekib-i kebîre konusunda ümmetin

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mûkrım, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, 1388/1968, XI,440; ez-Zebidî, Muhammed Murtadâ, Tâcu'l-'Arûs, Beyrut, 1386/1966, VIII, 14-15.

² 'Abdulhamid, 'İrfân, Drâsât fi'l-Fırak ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1404/1984, s. 103.

³ Rahmân, Fazlur, İslâm, trc: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul,1981, s. 109.

görüşünden ayrıldıkları için müslümanlar onları Mu'tezile diye isimlendirmişti⁴. Buna göre Mu'tezile ismi Ehl-i Sünnet'e karşı çıkmayı ifâde eden bir nevi zem ve açık bir itham manâsı taşımaktadır. Bu manâda Mu'tezili lafzı "muhalif olan, ayrılan" kıstıyla ifâde eder⁵.

b) Bazı müsteşriklere göre : Müsteşriklerden bir kısmı onların müttakî ve en küçük şeyle tatmin olan ve bu dünya hayatının lezzetini terkle nefislerini ezen kimseler oluşları dolayısıyla bu ismi aldıklarını söylemektedirler. Bu anlamda Mu'tezile ismi, bu sıfatlarla muttasıf olanların dünya hayatında zâhid olduklarını göstermektedir⁶. Bu görüşte olanlardan birisi de Goldziher'dir⁷.

Ancak bu görüş müslüman araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. İlk Mu'tezile'nin dindar karakterinden şüphe edilmemekle beraber⁸ bu fırka mensuplarının hepsi anlatılan sıfatlarla muttasıf değildiler. Aralarında müttakiler olduğu gibi, günahlarla itham edilmiş olanlar, yani hem iyi hem de kötüler vardı⁹.

⁴ el-Bağdâdî, 'Abdulkâhîr b. Tâhîr, el-Fark beyne'l-Fırak, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid, Beyrut, tsz. s. 115, 118; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerim, el-Milel ve'n-Nihal, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut, 1395/1975, I, 48; er-Râzî, Fahrüddin, İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Beyrut, 1402/1982, s.39.

⁵ 'Abdulhamid, a.g.e., s. 104.

⁶ Bkz. Ebû Zehra, Muhammed, Târihü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Baskı yeri belli değil, tsz. (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), s. 125.

⁷ Bkz. Goldziher, Ignaz, el-'Akîde ve's-Şerî'â fi'l-İslâm, Arapçaya trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ-A. H. 'Abdulkâdir-'Abdulazîz 'Abdulhak, Mısır, 1378/1959, s. 100.

⁸ Rahman, a.g.e., s. 110.

⁹ Ebû Zehra, a.g.e., s. 125.

MÜSTAKİL BİR FIRKA OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI VE DİNİ TEFEKKÜR ALANINDAKİ METODU AÇISINDAN MU'TEZİLE

Doç. Dr. Mevlüt ÖZLER

I- MÜSTAKİL BİR FIRKA OLARAK MU'TEZİLE'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Lügatte ayrılmak, uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek manâlarına gelen "İ'tizâl"¹ kelimesinden türemiş olan Mu'tezile, istilahta, İslâm'da ilk zuhur eden ve İslâm akâidinin aklî esaslarını ortaya koyan büyük kelâm ekolüne verilen isimdir².

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve bu isimle anılmasının sebebi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunları şöyle sıralamak mümkündür :

a) Geleneksel açıklama : Bu izah tarzına göre Mu'tezile ismi, onlara Ehl-i Sünnet tarafından verilmiş bir isimdir. Bu adın onlara ne zaman verildiği kesin olarak bilinmemekle beraber³ ismin verilmesine sebep olan hadise; Hasan Basrî (v.110/728) 'nin talebesi olan Vâsıl b. Ata (v.131/748) 'nin mürtekb-i kebîre konusunda hocasına muhalefet etmesi olarak gösterilmektedir. El-Bağdâdî (v.429/1037) 'nin ifâdesiyle, mürtekb-i kebîre konusunda ümmetin

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadî Cemâleddîn Muhammed b. Mûkrım, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, 1388/1968, XI,440; ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ, Tâcu'l-'Arûs, Beyrut, 1386/1966, VIII, 14-15.

² 'Abdulhamîd, 'İrfân, Drâsât fi'l-Fırak ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1404/1984, s. 103.

³ Rahmân, Fazlur, İslâm, trc: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul,1981, s. 109.

görüşünden ayrıldıkları için müslümanlar onları Mu'tezile diye isimlendirmiştir⁴. Buna göre Mu'tezile ismi Ehl-i Sünnet'e karşı çıkmayı ifade eden bir nevi zem ve açık bir itham manâsı taşımaktadır. Bu manâda Mu'tezili lafzı "muhalif olan, ayrılan" kişiyi ifade eder⁵.

b) Bazı müsteşriklere göre : Müsteşriklerden bir kısmı onların müttaki ve en küçük şeyle tatmin olan ve bu dünya hayatının lezzetini terkle nefislerini ezen kimseler oluşları dolayısıyla bu ismi aldıklarını söylemektedirler. Bu anlamda Mu'tezile ismi, bu sıfatlarla muttasıf olanların dünya hayatında zâhid olduklarını göstermektedir⁶. Bu görüşte olanlardan birisi de Goldziher'dir⁷.

Ancak bu görüş müslüman araştırmacılar tarafından kabul edilmemektedir. İlk Mu'tezile'nin dindar karakterinden şüphe edilmemekle beraber⁸ bu fırka mensuplarının hepsi anlatılan sıfatlarla muttasıf değildiler. Aralarında müttakiler olduğu gibi, günahlarla itham edilmiş olanlar, yani hem iyi hem de kötüler vardı⁹.

⁴ el-Bağdâdî, 'Abdulkâhîr b. Tâhîr, el-Fark beyne'l-Fırak, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut, tsz. s. 115, 118; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerim, el-Mîlîl ve'n-Nihal, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut, 1395/1975, I, 48; er-Râzî, Fahrüddîn, I'tikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Beyrut, 1402/1982, s.39.

⁵ 'Abdulhamîd, a.g.e., s. 104.

⁶ Bkz. Ebû Zehra, Muhammed, Târihü'l-Mezâhibü'l-İslâmiyye, Baskı yeri belli değil, tsz. (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), s. 125.

⁷ Bkz. Goldziher, Ignaz, el-'Akide ve's-Şerî'â fi'l-İslâm, Arapçaya terc. Muhammed Yûsuf Mûsâ-A. H. 'Abdulkâdîr-'Abdulazîz 'Abdulhak, Mısır, 1378/1959, s. 100.

⁸ Rahman, a.g.e., s. 110.

⁹ Ebû Zehra, a.g.e., s. 125.

c) Siyasî İzah Tarzı : Bu görüşü benimseyenler arasında müsteşriklerden İtalyan Nallino ile İsveç'li Nyberg ve Ahmed Emin vardır. Bunların görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür. İtızalin doğuşu siyasî bir temele dayanmaktadır. Dini Mu'tezile Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ve 'Amr b. 'Ubeyd (v.144/761) in tabileridir. Aslında bunlar düşünce ve fikir sahasında kendilerinden önce ortaya çıkmış siyasî ve ameli Mu'tezile'nin bir devamıdır. Siyasî ve ameli Mu'tezile ise Süffin harbinde ve daha önce Cemel vak'asında zuhur etmiştir. Bu isim onlara müslümanlar arasındaki çekişme ve husumetlerden uzaklaşan insanlar olarak, onların mevkilerini göstereceğini diye verilmiştir¹⁰.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışında siyasî bir hadisenin varlığını ilk defa ileri süren meşhur mezhepler tarihçisi el-Malatî (v. 377/987)'dir. el-Malatî bu konuda şunları söylemektedir :

*"Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan hilafeti Hz. Muaviye'ye terkedip ona biat edince Hz. Ali taraftarı olan bir grup, Hz. Hasan, Muaviye ve bütün insanlardan ayrılarak evlerine ve mescidlere çekildiler ve biz ilim ve ibadetle meşgul oluyoruz dediler. Bundan dolayı onlar kendilerini Mu'tezile diye isimlendirdiler"*¹¹.

Görüldüğü üzere el-Malatî (v. 377/987) de Mu'tezile'nin menşesinde siyasî bir hadisenin varlığını kabul etmektedir. Ancak ona göre Mu'tezile'nin ortaya çıkışına sebep olan hadise ilk iç savaşlar değil; Hz. Hasan ile Hz. Muaviye arasındaki hilafet meselesi, yani Hz. Hasan'ın hilafeti Hz. Muaviye'ye teslim etmesidir. Ayrıca el-Malatî'ye göre, Mu'tezile tamamen tarafsız bir fırka değildir, onlar tarafsız oldukları için değil Hz. Ali tarafını tuttıkları için diğer insanlardan ayrılmışlardır.

¹⁰ 'Abdulhamid, a.g.e., s. 109.

¹¹ el-Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida', nşr. Sven Dederling, İstanbul, 1936, s. 28-29.

Ekseriyet, Mu'tezile'nin Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ile başladığı görüşünde olmakla birlikte, Mu'tezile kendi kaynaklarında, mezheblerinin Vâsıl'dan önce ortaya çıktığını savunur. Hatta onlar, Hz. Ebû Bekır (v.13/634), Hz. Ömer (v.23/644), İbn Mes'ûd (v.32/653), İbn Abbas (v.68/687), İbn Ömer (v.73/692) gibi zevat başta olmak üzere bir çok sahabiyi ve âl-i beytten pek çoğunu kendi mezheblerinden saydıkları gibi¹², Vâsıl b. Atâ'nın hocası Hasan Basrî (v.110/728)'nin de kendilerinden olduğunu söylerler¹³.

Günümüz araştırmacılarından Ebû Zehra'ya göre de Mu'tezile mezhebi Vâsıl'dan daha önce başlamıştır. Ancak Vâsıl Mu'tezile'nin en açık davetçilerinden biridir¹⁴.

Basra ve Bağdat Mu'tezile'si diye ikiye ayrılan Mu'tezile'nin ilk zuhur yeri Basra'dır. Bağdat Mu'tezile'si ise itizal fikrini Basra'dan almıştır¹⁵.

Mu'tezile, temel görüşleri paylaşan¹⁶ ve ferî meselelerde ihtilaf eden¹⁷ yirmi kola ayrılmaktadır¹⁸. el-Malatî (v. 377/987)' ye göre Basra ile Bağdat Mu'tezile'si arasında sayısı binden çok meselede ihtilaf vardır ve bu ihtilaf noktalarında Mu'tezile'nin bir kısmı diğerlerini tekfîr etmektedir¹⁹.

¹² Bkz., 'Abdulcebbar, el-Kâdî 'Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyin, Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, thk. Fuâd Seyyid, Tunus, 1393/1974, s. 214.

¹³ 'Abdulcebbar, Fadlu'l-İ'tizâl, s. 214 vd.

¹⁴ Ebû Zehra, a.g.e., s. 125.

¹⁵ el-Malatî, a.g.e., s. 30.

¹⁶ Mu'tezile'nin, Tevhîd, 'Adl, Va'd ve Va'id, Menzile beyne'l-Menzileteyn ve Emr bi'l-Ma'rûf Nehy 'ani'l-Münker diye bilinen beş temelprensibi için bkz. 'Abdulcebbar, el-Kâdî 'Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyin, Şerhu'l-Usûl'l-Hamse, nşr. 'Abdulkerim 'Osman, Kahire, 1384/1965, s. 149 vd.

¹⁷ el-Malatî, a.g.e., s. 28.

¹⁸ el-Malatî, a.g.e., s. 28; el-Bağdâdî, el-Fark, s. 24 ; el- İsfereyîni, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir, et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkatil'n-Nâciyetil 'ani'l-Fırakil-Hâlikîn, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır, 1955, s. 30-31, 60 vd.

¹⁹ el-Malatî, a.g.e., s. 32; krş. el-Bağdâdî, 'Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Milel ve'n-

Değerlendirme :

Mu'tezile'nin bir fırka olarak ortaya çıkış sebebi hakkında mezhebler tarihi müellifleri arasında bir görüş birliğinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Mezhebler tarihi sahasında elimize ulaşmış ilk eseri telif eden ve kendisi de daha önce bir Mu'tezili olan el-Eş'ari (v. 324/936)'nin bu fırkanın ne şekilde ve hangi sebeblere istinaden ortaya çıktığı hakkında bir şey söylememesi dikkat çekicidir²⁰.

el-Eş'ari'den sonra gelen mezhebler tarihçileri ise bu konuda farklı kanaattedirler. el-Malatî (v. 377/987), yukarıda işaret edildiği üzere, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını hilafet gibi siyasî bir hadiseye bağlarken²¹; el-Bağdâdî (v.429/1037), eş-Şehristânî (v.548/1153) ve er-Râzî (v.606/1210) gibi müellifler bu fırkanın ortaya çıkışını mürtekib-i kebire konusundaki tartışmaya bağlamaktadırlar²². Bu tartışmanın nasıl cereyan ettiği hususunda farklı izahlar olsa da en çok meşhur olan ve benimsenen anlayışa göre, Basra mescidinde ders okutmakta olan Hasan Basrî (v.110/728)'nin meclisine giren bir kişi ona yönelerek, mürtekib-i kebire konusunda insanların farklı şeyler söylediklerini, bu hususta kendi kanaatinin ne olduğunu sormuştu. Hasan Basrî konuyu düşünürken öğrencisi olan Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ileri atılmış ve hocasından önce cevap vererek; mürtekib-i kebirenin ne mümin ne de kâfir olduğunu, imanla küfür arasında bir menzilede (el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn) bulunduğunu söylemiş-

Nihal, Beyrut, 1986, s. 135. Mu'tezile üzerine yapılan, doktora çalışması mahiyetinde, iki müstakil araştırma için bkz. Cârullah, Zühdi Hasan, el-Mu'tezile, Kâhire, 1366/1947; Işık, Kemal, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara, 1967.

²⁰ Bkz., el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1400/1980, s. 155 vd.

²¹ Bkz. el-Malatî, a.g.e., s. 28-29.

²² Bkz. el-Bağdâdî, el-Fark, s.115, 118; eş-Şehristânî, a.g.e., I, 48; er-Râzî, a.g.e., s. 39.

tir²³. Bundan sonra Vâsıl b. Atâ hocasının ders halkasından ayrılarak mescidin bir diğer köşesine çekilmiş ve orada etrafına toplanan insanlara kendi görüşlerini anlatmaya başlamıştır. Durumu gören Hasan Basri "Vâsıl bizden ayrıldı" demiş ve böylece O ve etrafndakiler "ayrılanlar" anlamında Mu'tezile diye isimlendirilmişlerdir²⁴.

Bu yaygın kanaati benimseyenlere göre Mu'tezile ismi bu fırkaya muhalifleri tarafından, cemaati terkeden, ayrılanlar anlamında zem, yani ayıplama, kınama manâsı içeren bir isim olarak verilmiştir. Halbuki el-Malatî (v.377/987) bu ismin onlara, bir bakıma ihtülaftan, çekişmeden uzak kalanlar anlamında, bir övgü ismi olarak, bizzat kendileri tarafından verildiği kanaatindedir²⁵. Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin bir fırka olarak ortaya çıkış sebebi hakkında olduğu gibi, bu ismin onlara kim tarafından ve hangi sebebe binaen verildiği hususunda da bir görüş birliği yoktur.

İlk dönem kaynakları arasında yer alan bu farklı izah tarzları sonraki devirlere de aynen yansımış ve benimsenmiştir.

Ancak, Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla alakalı olarak ileri sürülen bu sebeplerden hiç birisi bu fırkanın zuhuru için yeterli, doyurucu ve ikna edici görünmemektedir.

Başta el-Malatî (v.377/987) olmak üzere daha sonraları bazı müslüman ve batılı çağdaş araştırmacılar tarafından benimsendiği şekliyle, Mu'tezile'nin menşeiini Cemel ve Süffin vak'aları ya da Hz. Hasan ile Muaviye arasında cereyan eden hilafet meselesi gibi ilk devir siyâsî olaylarında tarafsız kalan insanlar arasında aramak ve bu zümreyi Mu'tezile diye isimlendirmek güçtür. Mu'tezile ile o insanlar arasında, genel çoğunluktan uzaklaşmak gibi, bir tavır benzerliği olsa

²³ "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" için bkz. 'Abdulcebbar Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 697 vd.

²⁴ Bkz. eş-Şehrîstânî, a.g.e., I, 48; er-Râzî, a.g.e., s. 39.

²⁵ Bkz. el-Malatî, a.g.e., s. 28-29.

da, adı geçen siyasî olaylarda tarafsız kalan insanlarla, daha sonraları karşımıza çok yoğun ve ciddi bir düşünce mektebi olarak çıkan Mu'tezile arasında tam bir görüş birliğinin olduğu isbat edilmeden bu kanaati benimsemek zordur.

Daha yaygın ve meşhur bir görüş olarak benimsenen ve Mu'tezile'nin zuhurunu mürtekib-i kebîre konusunda cereyan eden olaya bağlayan anlayış ise kaynaklarda yer aldığı şekliyle yetersiz ve bu kadarıyla tatmin edici değildir. Kanaatimizce, kaynaklarımız bu olayın arka planını ve bu konunun tartışılmasına neden olan, devrin sosyal, siyasî ve kültürel gelişmelerini zikretmediklerinden tek başına bu tartışma hikâyesi havada kalmakta ve sonuçta Hasan Basri (v.110/728) ile talebesi Vâsıl b. Atâ (v.131/748) arasında meydana gelen ayrılık, özellikle bunun müstakil bir mezheb oluşmasına sebep teşkil etmesi mantikî bir zemine oturmamaktadır.

Mu'tezile gibi ciddi ve tutarlı görüşlere sahip olan, fikirleriyle Ehl-i Sünnet'i oldukça meşgul eden ve zaman zaman zorlayan bir fırkanın böylesine basit ve çok tabii bir tartışma neticesinde ortaya çıktığını kabul etmek çok zor, hatta imkânsızdır. Bir hoca ile talebesi arasında meydana gelen bu kadar basit bir olay iki insanı bir daha bir araya gelmeyecek ve müstakil bir mezheb oluşturacak şekilde nasıl ayırabilir ! Olayın arka planı irdelenmeden bunu anlamak güçtür. Halbuki kaynaklara baktığımızda sanki hadise birkaç dakika içerisinde olup bitmiş gibi gözükmektedir : Dışarıdan mescide bir adam giriyor ve ders okutmakta olan Hasan Basri'ye bir soru yöneltiyor, ama o bir şey söylemeden talebesi Vâsıl b. Ata cevap veriyor, sonra kalkıp bir başka köşeye çekilip etrafına insanlar topluyor ve böylece müstakil bir fırkanın nüvesi oluşmuş oluyor.

Talebe konumunda bulunan bir insanın hocasından önce davranarak, hocasına sorulmuş bir suale cevap vermesi edebe mugayir bir tavır olsa da hocasının meclisini terketmeye ve hele müstakil bir cemaat ve mezheb oluşturmaya sebep teşkil etmese

gerekir.

Abdulkâhîr el-Bağdâdî (v.429/1037) 'de yer alan bir ifade, müşkilî tam çözmese de olaya biraz açıklık getirmekte ve bize bir kapı aralamaktadır. el-Bağdâdî'ye göre Vâsîl b. Atâ hocası Hasan Basrî'nin meclisinden kendiliğinden ayrılmamış; hocası onu, ümmetin bu konudaki görüşüne muhalif anlayışından dolayı kovmuştur. Bundan dolayı Vâsîl, Hasan Basrî'nin meclisinden uzaklaşmış ve başka bir köşede müstakîl bir halka oluşturmuştur²⁶. Meclisten kendiliğinden ayrılma ile oradan kovulma neticesinde ayrılmak arasında şüphesiz önemli bir fark vardır ve birinciye nazaran ikinci, yani kovularak ayrılış, müstakîl bir cemaat oluşturmanın, en azından psikolojik bir zeminini açıklığa kavuşturması bakımından önemlidir.

el-Bağdâdî'nin bu ifadesi oldukça önemlidir. Bu demektir ki çeşitli sosyal, siyâsî ve kültürel birikim ve hadiseler sonucu toplumda ciddi şekilde tartışılan mürtekb-î kebîre konusu Hasan Basrî gibi, dönemin ileri gelen ve saygı duyulan kişisi önüne getirilerek bir çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Muhtemeldir ki, toplumda yoğun şekilde tartışıldığı için bu konu aslında daha önceleri de Hasan Basrî'nin ilim halkasında da tartışılıyordu. Konu, dışarıdan birisinin bu halkaya getirmesiyle yeniden ve daha ciddi şekilde tartışılmaya başlandı ve belkide çok uzun süren tartışmalar sonucu bu ve benzeri diğer konularda Vâsîl b. Ata hocasıyla anlaşamadı. Toplumda ciddi şekilde meşgul eden ve dinin ibadet, muamelât ve ahlâk sistemleriyle yakından alakalı olan bu mevzuda Hasan Basrî ile talebesi Vâsîl arasında ciddi bir biçimde beliren görüş ayrılığı sonuçta fiilî bir ayrılığa dönüştü ve Vâsîl şu ya da bu şekilde hocasının meclisini terk etti ve kendi görüşleri çevresinde yeni bir cemaat oluşturdu.

Hiç bir düşünce ve hareket kendiliğinden oluşmaz. Her yeni fikir ve oluşumların arkasında mutlaka sosyal, siyasal ve kültürel bir takım etkenler vardır ve gerçekte bu fikir ve oluşumlara yön veren de

²⁶ Bkz. el-Bağdâdî, el-Fark, s. 118 ; a. mîfel-Mîlel ve'n-Nihal, Beyrut, 1986, s.

hep arka planda kalan bu etkenlerdir. Dolayısıyla fikirlerin ve hareketlerin arka planında yatan sebepler göz ardı edilirse gelişen hâdiseleri ve oluşumları doğru biçimde anlamak mümkün olmaz ve bazende insanı yanlış sonuçlara da götürebilir.

Kanaatimizce Mu'tezile fırkası hakkında da durum aynıdır ve Mu'tezile, kendisini doğuran sosyal ve siyasal etkenler açısından yeniden ele alınmaya muhtaçtır. Mu'tezile'yi ortaya çıkaran gerçek sebepler net bir biçimde anlaşılmadan bu fırkanın fikirleri de doğru bir şekilde anlaşılamayacaktır²⁷. Günümüzü anlayabilmek için öncelikle geçmişin doğru bir şekilde anlaşılmasının gerekliliği de hatırdan çıkarılmamalıdır.

II- DİNİ TEFEKKÜR ALANINDAKİ METODU

A- AKIL ANLAYIŞI :

İslâm'da ortaya çıkan ilk kelâm ekolü olan²⁸ Mu'tezile'nin dinî ve felsefî tefekkürün gelişmesinde büyük rolü olmuştur. İslâm tefekkür tarihinde akla en çok önem veren ekollerden birisi olan Mu'tezile İslâm'a akli düşünceyi sokan ve bu düşünce tarzını müdafaa eden bir ekoldür²⁹. Mu'tezile dinî inançların akli esaslarını bulmaya çaba gösteren bir düşünce tarzı olmuş ve bu vasfı ile devam etmiştir³⁰. Mu'tezile İslâm tarihinde akılcı bir fırka olarak tanınmıştır. Onun akla büyük bir değer vermesine tesir eden birtakım amiller şüphesiz ki mevcuttur. Bu sebeplere geçmeden önce Mu'tezile'nin akıldan ne anladığına ve onu nasıl tanımladığına kısaca

²⁷ Mu'tezile hakkında bu doğrultuda yapılan yeni bir araştırma için bkz.

Amrara, Muhammed, Mu'tezile ve Devrim, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1988.

²⁸ 'Abdulhamid, a.g.e., s. 103.

²⁹ Goldziher, a.g.e., s. 102; Işık, a.g.e., s. 79.

³⁰ 'Abdulhamid, a.g.e., s. 125.

bir göz atmakta fayda vardır.

Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849) akılı şöyle tarif eder : Akıl; ilim kazanma, insanın kendisini eşyadan ve eşyaları da yekdiğerinden ayırma melekesidir³¹.

el-Cübbâi (v. 303/916) de akılı "ilim" diye anlatmakta ve tarifine şu ifadeleri eklemektedir: İnsan, akıl sayesinde bir delinin yapmaktan kaçınmayacağı fiilleri işlemekten kendini korur³².

Genel olarak Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî'ler akılı ilim kazanma melekesi olarak tanıtmak istemişlerdir.

Mu'tezilî düşünürlerden el-Câhız (v. 255/868) akılla tartılmayan hiç bir bilginin yakın ifade etmeyeceğini ve herşeyin sebebini aramanın insana mahsus bir özellik olduğunu söylerken³³, tanınmış Mu'tezilî fırkalarından birini temsil eden Sümâme (v.213/828) ise bütün bilgilerin akıl ve düşünce yolu ile bilinebileceği kanaatinde³⁴.

B- AKILCI SİSTEMİNE TESİR EDEN SEBEPLER

Yukarıda söylediğimiz gibi, İslâm tarihinde akılcı bir ekol olarak tanınan Mu'tezile'nin akılcı bir tefekkür tarzına yönelmesinde etkin olan birtakım amiller vardır. Bunları, dâhilî ve hâricî tesirler adı altında iki ana grupta toplamak mümkündür.

1- Dâhilî Sebepler:

Dâhilî sebepler içerisinde başlangıçta Kur'an-ı Kerîm'i zikretmek gerekmektedir. Bilinen bir husustur ki din kendisine yalnız akıllı insanları muhatap kabul etmekte ve sadece onları dinî mükellefiyetlerle yükümlü tutmaktadır. Tek başına bu gerçek bile

³¹ Çubukçu, İbrahim Ağâh, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, cilt : XII, Ankara, 1964, s. 58.

³² Çubukçu, a.g. Mak., s. 58.

³³ Işık, a.g.e., s. 79.

³⁴ Işık, a.g.e., s. 80.

İslâm'ın akla ve akli tefekküre verdiği önemi açıkça göstermektedir. İslâm'ın temel kaynağı Kur'an, başta insanın bizzat kendi nefsi olmak üzere, çevresinde görüp hissettiklerinden başlamak suretiyle hem görünen maddi âlem, hem de görünmeyen metafizik âlem üzerinde düşünüp akletmeye davet etmektedir. Varlık ve oluş Kur'an'ın ana konularından biridir ve o, insanın bu noktalarda kafa yormasını istemektedir.

Öte taraftan Kelâm ilminin kendisine konu edindiği bir çok mesele de şüphesiz Kur'an kaynaklıdır. Başta kader, insan iradesi ve fiilleri, insanın bağımlılığı ya da hürriyeti olmak üzere direkt olarak insanla alakalı birçok konuya Kur'an ışık tutmaktadır. Bunların dışında Kelâm ilminin ilâhiyat, nübüvvet ve âhîret ahvali ile ilgili konularında Kur'an az ya da çok bir şeyler söylemektedir. Allah kelâmı Kur'an, temel prensipleri veciz ifadelerle vaz eden bir kitap olması yönüyle, temas ettiği konularda bile her şeyi bütün yönleriyle ele almadığı için birçok noktada konu insanın anlayışına bağlı kalmaktadır. Böyle olunca meseleler akli prensipler ışığında tartışılmaya başlanmıştır. Kur'an'ın insan akli için araladığı bu kapıdan giren Mu'tezile bu alanda kendisine oldukça güvenmiş ve Kur'an nassını akli te'vil ve tefsirle izaha çalışmıştır.

Kur'an'ı yorumlamada aklına fazlasıyla güvenen Mu'tezile'nin, İslâm cemaatine mensup birtakım fırka ve şahıslarla karşılaşp onlarla münakaşa ve mücadele etmesi de onların akılcılığına tesir eden bir başka âmil olmuştur. Bu fırkalar arasında Mürcie, Havâric, Sümeniyye, Râfida, muhaddisler ile Cehm b. Safvân (v. 128/745) gibi şahısları saymak mümkündür³⁵.

³⁵ Bkz. Haşim, 'Ali Fehmi, en-Nez'atu'l-'Akliyye fi Tefkiri'l-Mu'tezile, Trablus-Libya, 1967, s. 31 vd.

2- Hâricî Sebepler :

a) Yahudilik :

Müslümanlar, Yahudilerle tâ Medine devrinde başlayarak münasebet içinde bulunmuşlar ve mücadele etmişlerdir. Bu münasebet daha sonraları da devam etmiştir. Böyle bir münasebet içerisinde yahudilerin muhtelif inançları İslâm itikadına sokmaya çalışmaları ve bir İslâm fırkası olarak Mu'tezile'nin de onlarla mücadelede bulunmuş olması tabiidir. Hatta bazı araştırmacılara göre Mu'tezile'nin zuhurunda yahudilerin inkâr edilemeyecek tesirleri vardır. Bunlara göre Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesinde Mu'tezile yahudilikten etkilenmiştir. Çünkü yahudilerde Tevrat'ın mahlûk olduğu fikri vardır³⁶. Yahudî Mu'tezilesi Tevrat'ı felsefî düşünce tarzının gerektirdiği şekilde tefsir ederlerdi. Mu'tezile de Kur'an-ı Kerim'de mevcut bulunan bütün vasıfları aynen onlar gibi felsefî düşünce tarzının icab ettirdiği şekilde tev'vil ediyordu³⁷.

İbn Kuteybe'ye göre ilk defa Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen Muğire b. Saîd el-'icli yahudi Abdullah b. Sebe'nin etbandandır.

Mu'tezile'nin üzerinde durduğu cebr, ihtiyar, teşbih, tenzih ve rû'yet meseleleri yahudi ulemâsı arasında da bilinen meselelerdir.

Hatta bazılarına göre Mu'tezile'nin ismi bile bir yahudi taifesinden, "Ferîşiyîn" veya "Ferûşim" den gelmektedir ki bu kelime ayrılan, itizal eden mânâsıdır³⁸.

b) Hristiyanlık :

Bazı araştırmacılara göre gerek İslâm ve gerekse hristiyanlıkta teşbih, tenzih, cebr, ihtiyar gibi meselelerin var olması ve sonra

³⁶ Haşim, a.g.e., s. 44-45.

³⁷ Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 125.

³⁸ Haşim, a.g.e., s. 45.

müslümanların, hristiyanlarla karışık bir arada yaşamaları ilk mütekellimler olan Mu'tezile'ye etkide bulunmuştur. Bazı İslâm tarihçileri ve müsteşrikler bu kanaattedirler.

Meselâ büyük tarihçi el-Makrizî (v. 841/1441) 'ye göre kader konusunda ilk konuşan Mabed el-Cühenî (v. 80/699) bu fikri bir hristiyandan almıştır. İbn Kuteybe (v. 276/889) de Kadriye'nin büyüklerinden olan Gaylan ed-Dimeski'nin aslında kıptî olduğunu ifade ederek Vâsıl b. Atâ (v. 131/748)'nın bu fikri ondan aldığını kaydeder³⁹.

Son devir araştırmacılarından Fazlur Rahman'a göre, sıfatlar konusunda ve özellikle kelâm sıfatıyla ilgili olarak Mu'tezile, özellikle hristiyanların ortaya koyduğu şekliyle kelâm hakkındaki helenistik fikirlerden etkilenmiştir⁴⁰.

c) Felsefe :

Mu'tezile'nin akılcılığına te'sir eden haricî amillerin başında felsefe gelir. Mu'tezile felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme edildiği bir devrede yaşamıştır. Onlar felsefeden istifade etmeye çalışan ve bu sahada en çok gayret gösteren fırka olmuştur. Yunan felsefesinden istifade ile kendi görüşlerini kuvvetlendirmeye çalışan Mu'tezile⁴¹ bu dinin gerektiği gibi savunulmasının ancak hasımlarının kullandığı metod ve silahları kullanmakla kabil olabileceğine inanıyordu. İşte bu inancın bir neticesi olarak kendilerini yabancı kültürlerle özellikle Yunan felsefesine karşı büyük bir ilgi göstermiş olarak görmekteyiz⁴². Mu'tezile, Yunan felsefesini bir meslek haline getirmiş ve akaldin bazı müşkil taraflarını bu felsefe ile açıklamaya çalışmıştır⁴³. Mu'tezile her ne kadar bu felsefeyi İslâmî bir renge

³⁹ Haşim, a.g.e., s. 40-44.

⁴⁰ Rahman, a.g.e., s. 112.

⁴¹ Haşim, a.g.e., s. 38-40.

⁴² Işık, a.g.e., s. 48.

⁴³ Koçyiğit, Talât, Cehmiyye (Mu'tezile) de Akılcılık, Ankara Üniversitesi

boyamak istemişse de ister istemez onun te'sirinde kalmış, bazı noktalarda ona muhalefet etmekle beraber çoğu kez Aristo felsefesini takip etmiştir⁴⁴. İşte Mu'tezile'nin görüşlerinde aşırı gitmesinin temelinde yatan sebeplerden biri de felsefeyle çok uğraşmış olmalarıdır. O kadar ki onlar ile felsefeciler arasında pek fazla bir fark kalmamış⁴⁵ giderek Mu'tezile felsefenin her dediğinin doğru olduğunu kabul etmeye başlamıştır⁴⁶.

Bu konudan misaller vererek bahseden eş-Şehristâni (v.548/1153) Mu'tezile taraftarlarının felsefî kitapları mütâlaadan sonra sıfatları nefyettiklerini kaydederek⁴⁷, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (v.226/840) sıfatlar konusundaki fikrini felsefeden iktibas ettiğini⁴⁸, el-Câhız (v.255/869)'ın birçok felsefî eserler okuduğunu ve sıfatların nefyinde felsefenin görüşünü benimsediğini⁴⁹, yine Mu'tezile'den İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (v.231/845) hayır ve şer konusundaki fikrini kudema-i felâsifeden aldığını ifade eder⁵⁰.

Bu konuyu burada bitirmeden şunu belirtmekte fayda vardır: Mu'tezilerin akılcı sistemine bazı haricî sebeplerin tesirde bulunmuş olması mümkün olmakla birlikte bu fırkanın tamamen ve mutlak mânâda felsefe, hristiyanlık ve yahudiliğin etkisinde kalmış olması düşünülemez. Ne varki İslâm'ın, çeşitli kültürlerin mevcut olduğu bir ortamda yaşaması, hristiyanlık ve yahudilik gibi dinler ve felsefe gibi akımlarla ortak bazı meselelerin bulunmuş olması tabii olarak, en azından üslûb ve metotta da olsa, Mu'tezile'yi tesir altında bırakmış olabilir. Ancak bu mutlak bir tesir değildir. Hatta bazen aynı

İlähiyat Fakültesi Dergisi, cilt : XVI, Ankara, 1968, s. 107.

44 Haşim, a.g.e., s. 38-40.

45 Cârullah, a.g.e., s. 241-242, 249.

46 Cârullah, a.g.e., s. 257.

47 eş-Şehristâni, a.g.e., I, 46.

48 eş-Şehristâni, a.g.e., I, 50.

49 eş-Şehristâni, a.g.e., I, 75.

50 eş-Şehristâni, a.g.e., I, 54.

meselelerin her iki din mensupları tarafından tartışılmış olması ve bazan görüş birliğine rastlanması da tabiidir. Çünkü beşer akli için yol birdir ve akıl, farklı zamanlarda aynı meseleler üstüne kafa yormuş⁵¹ ve hatta aynı sonuçlara ulaşmış olabilir. Bu, çok tabii bir durumdur.

C- AKILCI METODU VE TEZAHÜRLERİ :

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefâtından sonra yapılan büyük fetihlerle birlikte yeni bir takım fikirler de dinî tefekkür sahasına girmiştir. Bu fikirlerin çeşitli fırkaların zuhurunda önemli tesirleri olmuştur. Bu fırkaların bir kısmı siyasi maksatlarla ortaya çıkarken, diğer bir kısmı, İslâm düşüncesini ifsad etmek gayesiyle, maksatlı olarak ortaya çıkmıştır. Bunların tahripkâr faaliyetlerine mani olabilmek için onlarla mücadele etmek zaruri idi. Ancak bu mücadelede kullanılacak silâhın çeşidini tayin etmek çok önemliydi.

Bu mücadelede tek başına Kur'ân ve Sünnet kâfi değildi. Çünkü onlar temelde zaten Kur'ân Sünnet'e inanmıyor, hükümlerini tasdik etmiyorlardı. Bu durumda elde mevcut tek silah olarak akıl kalıyordu. İşte Mu'tezile böyle bir zarurettten dolayı akli metoda yönelmiştir⁵².

Mu'tezile yabancı din salıklarıyla girdiği mücadelede bunların cidal ve münakaşa yönünden çok daha kuvvetli olduklarını ve çok daha müessir silahlarla karşı koyduklarını farkediyordu. Bu kuvvetin menşei felsefe ve diğer akli ilimler idi. Mu'tezile'yi eski Yunan felsefesine ait kitapları mütâlaaya sevk eden âmil, hasımlarının sahip oldukları aynı silahları elde etmek arzusudur⁵³. Onun içindir ki Mu'tezile başlangıçta İslâm akidesini aklın bürhanlarıyla müdafaa etmek ihtiyacını hissetmiş, İslâm'ın muhaliflerinin anladığı dilden

51 Haşim, a.g.e., s. 45-46.

52 Haşim, a.g.e., s. 49-51.

53 Koçyiğit, a.g.mak., s. 107'de 13 nolu dipnot.

konuşma zaruretinin duymuş⁵⁴, böylece akli naklin hizmetinde kullanmaya çalışmıştır⁵⁵. İşte başlangıçta böyle bir zarurete binaen akli metoda yönelen Mu'tezile ilk zamanlar akli naklin hizmetinde kullanmayı benimsemiş, ancak sonraları bu gayeden uzaklaşarak akılla naklin arasını uzlaştırmaya çalışmış ve hakikatı temsil etmede akılla naklin aynı seviyede bulunduğuna itikad etmişti. Bu noktada da durmayan Mu'tezile bir adım daha ileri atarak aklın nakilden önce geldiğine ve hatta ondan üstün olduğuna inanmaya başlamıştır⁵⁶. Böylece Mu'tezile akli Sünnet ve inancın hizmetinde değil, Sünnet ve inancı aklın hizmetinde kullanmaya başlamıştır⁵⁷.

Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezile görüşlerini daha çok zındık, mülhit ve sapık fırkalarla mücadele ederken kullandığı cedel ve münazara şekillerine göre oluşturmuştur. Bu durum onların hasımlarının az-çok te'siri altında kalmalarına sebep olmuştur⁵⁸.

Mu'tezile'nin itikadî esasları kavrama yolu tamamen saf bir akılcılık idi. Her ne kadar Kur'ân'a ait bir nassa aykırı fikirde bulunmamaya çalışıyorlar idiyse de şayet kabul ettikleri bir görüşle ele aldıkları bir nas arasında nassın zahirine göre bir tenakuz göze çarparsa hemen nassı manâsından bir şey kaybetmeyecek ve kendi görüşlerine muhalif olmayacak bir şekilde tevil ederlerdi. Bu yol şüphesiz ki aklın doğruluğuna güvenme esasına istinad eder. Halbuki akıl için her an aldanma ve yanılma mevzu bahisdir⁵⁹. Ne var ki felsefe, Mu'tezile'nin kalbine aklın dinin ahkâmına hakim olduğu inancını yerleştirmişti. Bundan dolayı eğer dinî nassın zahiri aklın hükümlerine aykırı düşmüşse o nassa aklın kabul edebileceği bir manâ vermek zorunluluğunu hissetmişlerdir. Böylece Mu'tezile,

54 Cârullah, a.g.e., s. 246.

55 Cârullah, a.g.e., s. 247.

56 Cârullah, a.g.e., s. 256.

57 Haşim, a.g.e., s. 50.

58 Topaloğlu, Bekir, Kelâm İlmî. Giriş, İstanbul, 1981, s. 184.

59 Ebü Zehrâ, a.g.e., s. 134.

akılları, te'vile kalkıştıkları âyetlerin herhangi bir te'vil suretini görüşlerinden biriyle mutabakatını tasdik etmişse o görüşü âyetin manâsı olarak almakta tereddüt göstermemişlerdir. Yani Mu'tezile nazarında akla aykırı düşen nakil değerini kaybetmiş ve aklın hükmü ona tekaddüm etmiştir⁶⁰.

Kendi akılcılığını, dini hakikatın keşfinde, akılla naklin eşit düzeyde olduğunu iddia edecek kadar ileri götüren Mu'tezile, aklın nakle üstünlüğünü beyan etmekle yetinmeyip onu dinî bir delil olarak Allah'ın kelâmıyla aynı düzeye yerleştirdi. Tamamen Yunanlılara ait bir fikir olarak akli Allah'ın aslı unsuru kabul ettikleri için kesin sonuç akli nakilden üstün tutmak oldu⁶¹.

Mu'tezile kelâm ilminin tamamen nakle bağlı sem'iyat bahislerine bile akıyla müdahale etmiş, âhiret alemini dünya kanunlarıyla mukayese edip, ızah etmeye çalışmıştır. Böylece ahiret ahvâliyle ilgili delillerden tevatür yoluyla sabit olmayanları redde, mütevâtir olanların da bir kısmını te'vile kalkışmıştır⁶².

Akda karşı beslenen bu büyük itimat Mu'tezile'yi diğerlerinin metodlarından, özellikle nakilci hadis âlimlerinin metodundan uzaklaştırmıştır. Sonuçta Mu'tezile, hadis âlimlerini cehaletle suçlamış, onlara Haşviyye (naslara nüfuz edemeyen, sadece lafzî manâlardan öteye geçemeyenler) lakabını takmış ve yalancılıkla itham etmiştir⁶³.

Nitekim dinin kaynağı olmak bakımından Kur'an-ı Kerim'in yanında yer alan hadisler hakkında Mu'tezile te'vil perdesine bile lüzum hissetmemiş, onları, uyduruldukları iddiasıyla reddetmiştir⁶⁴. Hadis ravilerini yalancılıkla itham eden Mu'tezile⁶⁵ Kur'an'a

60 Çubukçu, a.g. mak. s. 57; Koçyiğit, a.g. mak., s. 109.

61 Rahman, a.g.e., s. 112-113.

62 Topaloğlu, a.g.e., s. 184.

63 Cârullah, a.g.e., s. 248; Abdulhamid, a.g.e., s. 128.

64 Koçyiğit, a.g. mak., s. 121.

65 Cârullah, a.g.e., s. 248.

müracaatla beraber itikadi konularda hadisi ele almamış ve onu delil olarak kullanmamıştır⁶⁶. Çünkü onlara göre haberi âhad ilim ifade etmez ve hadislerin hepsi de âhad haberlerdir. Haberi âhad ilim ifade etmeyince, öyle ise hadisten bir şeyle istidlâlde bulunmak doğru değildir, batıldır. Böylece onlar hadislerin hepsini temelden iptal etmeye çalışmışlardır⁶⁷.

Akla böyle büyük bir yer ve değer veren Mu'tezile nazarında âyetlerin veya daha umûmi bir mânâ ile naklin akla aykırı düşmesi, yahut akıl ile nakil arasında tearuz vuku bulması halinde aklın takdim ve tercih edilmesi keyfiyeti, "Akıl ile nakil tearuz ettiği zaman aklın takdmi gerekir" gibi bir prensibin formüle edilmesine yol açmıştır⁶⁸.

Çağımız düşünürlerinden Tâhâ Hüseyin, Mu'tezile'yi, Yunan felsefecilerini takib etmekten ve akıl alanının tamamen dışında kalan meselelerde aklın işleyişine güvenmekten dolayı eleştirerek şöyle der :

*"Mu'tezile, Kur'ân, insanları Allah'ın varlığı konusunda etraflıca düşünmeye ve muhakeme etmeye yönelttiğinden bu muhakemenin diğer metafizik konulara da uygulanabileceği gibi bir yanlış düşünce ile Allah'ın sıfatlarını tartışmıştır. Akıl, Yunan, hristiyan ve müslüman filozofların düşündüğü ölçüde bir kuvvet ve etkiye sahip değildir. İnsan aklı insana verilen kabiliyetlerden biridir. Bu yüzden gücü diğerleri gibi sınırlıdır. Bazı şeyleri anlayabilir, ama diğerleri için yeterli güçlü değildir."*⁶⁹

Kısaca söylemek gerekirse, İslâm Tarihi, felsefi görüşlere sahip, akli her şeyin üstünde tutan ve akıl yolu ile halledilmeyecek hiç bir

⁶⁶ Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 139.

⁶⁷ Cârullah, a.g.e., s. 248; Çubukçu, a.g. mak., s. 61.

⁶⁸ Cârullah, a.g.e., s. 247; Haşim, a.g.e., s. 75; Koçyiğit, a.g. mak., s. 113.

⁶⁹ Sıddiki, Mazharuddin, İslâm Dünyasında Modernist Düşünce. türkçesi : Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul, 1990 s. 46-47 (Tâhâ Hüseyin'in Mir'âtu'l-İslâm, Kahire 1959, s. 278, 210'dan naklen).

şeyin bulunmadığına inanan Mu'tezile gibi bir mezhebin vücuduna şahit olmamıştır. Bu bakımdan Mu'tezile, zuhurundan itibaren yalnız yabancı din salıklarıyla mücadele etmemiş, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'de müteşabih olarak gelen âyetlerin şerh ve izahında kendilerini selâhiyelli görerek onları felsefî yönden açıklamağa çalışmıştır⁷⁰. Yani Mu'tezile, dini aklın hizmetinde kullanmış, aklın verdiği hükümleri din ile teyid etmiş ve ikisi arasında bir tezat olduğunda aklın hükmünü üstün tutmuştur⁷¹. Bu durumuyla Mu'tezile'nin birçoğu Kur'ân nassına dayanmaktan daha çok akla ve akli verilere güvenip dayanıyorlardu⁷².

Mu'tezile'nin bu akılcı metodunun örneklerini çeşitli kelâm meselelerinde görmek mümkündür :

Mu'tezile'nin akla fazla önem vermesi ve onun üstün gücüne inanmasının en bariz örneğini Hüsün ve Kubuh meselesinde görmekteyiz.

İnsanın işlediği fiiller ve eşya bizzat kendi öz varlıklarından mı iyi ve kötüdür yoksa onları güzel ve çirkin yapan şeriat mıdır, noktasında Mu'tezile'nin anlayışı sistemleri gereğince akli olmaktadır. Onlara göre akli bir iyi olduğu gibi akli bir fena da mevcuttur. Mu'tezile'ye göre eşyanın zatında güzellik ve çirkinlik vardır. Dolayısıyla emir ve nehiy gibi hâricî bir illetten dolayı eşya hüsün ve kubuhla vasıflanmaz. Aksine eşya kendi zatında kötü olduğu için Allah ondan nehyetmiş, yine zatında iyi olanı da Allah emretmiştir. Bu kanaatinden dolayı Mu'tezile vahyin nüzulünden önce Allah'ın varlığının bilinmesi gerektiği kanaatine varmış, hatta bu konuda bir adım daha ileri atarak hüsün (iyi) olanın yapılmasının, kubuh (kötü) olandan da kaçınılmasının vacip olduğu neticesine varmıştır⁷³.

⁷⁰ Koçyiğit, a.g. mak., s. 108.

⁷¹ Haşim, a.g.e., s. 75.

⁷² De Boer, T. J., Târihu'l-Felsefe il'İslâm, Arapçaya terceme : Muhammed Abdulhâdi Ebû Ride, Tunus, 1980, s. 114.

⁷³ el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn 'Abdulmelik b. 'Abdullah, el-İrşâd ilâ

Onlara göre şeriat bazı şüpheli fiillerin ahlâki bakımdan tesbitinde rol oynar. Yine şeriat bazan aklın halledemeyeceği teferruata dair meseleleri halleder. Bir bakıma şeriat akılla bilinenleri tamamlar ve açıklar⁷⁴.

Hüsün ve Kubuh konusunda akla hiç yer vermeyen Eş'ariyye'ye karşılık⁷⁵Mâturîdiyye şeriatın gelmesinden evvel Allah'ın akılla bilinmesi gerektiği noktasında Mu'tezile gibi düşünmekle beraber⁷⁶ hüsün ve kubuh konusunda onlar önemli bir noktada Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar. Mâturîdilere göre akıl bazı eşyanın hüsnünü bazısının kubhunu anlayabilir⁷⁷. Aklın iyi gördüğü şey aslında iyi, kötü gördüğü de aslında kötüdür. Akıl fiillerin güzellik ve çirkinliğini anlamada bir vasıtaadır. Ancak eşya ve fiiller hakkında hüküm veren, yapılmasını veya terkedilmesini gerektiren akıl değil şeriattır⁷⁸ ve Allah'ın bu hususta verdiği hükmün aklın anladığı güzellik ve çirkinliğe göre olması da gerekmez⁷⁹.

Mu'tezile'nin akılcı tutumunun örneklerini onların benimsemiş oldukları beş esasın hemen hepsinde görmek mümkündür.

Adalet probleminde olduğu gibi ilâhî sıfatlar konusunda da Mu'tezile aşırı gitmiştir. Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareketle Kur'ân ve hadiste teşbih ihtiva eden bütün sözleri akılcı bir ruhla ızah etmişler ve

Kavâli'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'ukâd, nşr. M. Y. Mûsâ-A. A. 'Abdulhamîd, Mısır, 1369/1950, s. 258; eş-Şehristânî, a.g.e. I, 45; Ebû Zehra, a.g.e., s. 130; Haşim, a.g.e., s. 62-64.

⁷⁴ Işık, a.g.e., s. 80.

⁷⁵ Bkz. el-Cürçânî, Seyyid Şerîf, Şerhü'l-Mevâkıf, Bulak, 1266 h. s. 529 ; İbn Hümâm, Kemâlüddin, el-Musâyara, Bulak, 1317 h. s. 153-154; Şeyhzâde, 'Abdurrahîm b. 'Alî, Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid, Mısır, 1317 h.s. 35.

⁷⁶ Şeyhzâde, a.g.e., s. 35-37.

⁷⁷ Şeyhzâde, a.g.e., s. 35, 37.

⁷⁸ İbn Hümâm, el-Musâyara s. 158.

⁷⁹ İbn Hümâm, el-Musâyara, s. 155.

sonunda zattan ayrı olmaları anlamında bütün ilâhî sıfatları inkâr etmişlerdir. Onlara göre Allah sırf zattır. O'nun (Zatından ayrı) ezeli isim ve nitelikleri yoktur. O'nun ezeli isim ve niteliklerini tasdik etmek bir çeşit çok tanrıcılık (şirk) tir⁸⁰.

Mu'tezile yine akılcı metodundan hareketle salah (iyi) ve aslah (en iyi) fiilin Allah için vacip olduğuna hükmetmiştir. Eşyada zâtî bir güzellik ve çirkinlik bulunduğu için Allah'ın zatıyla çirkin olan bir fiili emretmesi ve güzel olan bir fiili de nehyetmesi muhaldir diyen Mu'tezile, Allah'dan kendisinde salah bulunmayan fiillerden başkasının sadır olmadığını ve salah'ın O'nun için vâcib olduğunu iddia eder⁸¹.

Rü'yetullah'ı (Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğini) kabul etmeyen Mu'tezile'nin bu inancında akılcı tutumu ve vahyi akla uydurma çabası etkin olduğu gibi⁸², onların Kur'ân-ı mahlûk saymaları da aklî görüşlerinin ve tevhid sistemlerinin bir neticesidir⁸³.

İslâm düşüncesinde, özellikle itikad sahasında akla rol verilmediği bir devirde ortaya çıkmış olan Mu'tezile nassa bağlılık iddia etmekle beraber, akla fazla önem vermiş, âdeta aklına mağrur olmuştur. Bu hem o asırlarda alışılmayan bir şeydi, hem de her noktada isabetli değildi⁸⁴.

Selef, felsefenin tartışma sahasına getirdiği meselelerle uğraşmaktan insanları men ederken Mu'tezile'nin bu konularda

⁸⁰ Rahman, a.g.e., s. 112; Zat - Sıfat ilişkisi konusunda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in görüşleri için bkz. Özler, Mevîüt, İslâm Düşüncesinde Tevhid İstanbul 1995 s.185 vd.

⁸¹ Ebû Zehra, a.g.e., s. 130; Ayrıca bkz. Gölcük, Şerafettin, Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, İstanbul, 1979, s. 301 vd.

⁸² Çubukçu, a.g. mak., s. 56; krş. 'Abdulcebbâr, Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse, s. 232 vd.

⁸³ Çubukçu, a.g. mak., s. 57.

⁸⁴ Topaloğlu, a.g.e., s. 184.

uğraştığını görünce, Mu'tezile'ye hücum etmiş ve Mu'tezile'nin ortaya koymuş olduğu kelâm metodu ve kelâm ilmi aleyhinde sözler söylemiştir⁸⁵.

Mu'tezile'nin bu akılcı tavrı karşısında ona bir tepki olmak üzere Hanbeliyye dışında ortaya çıkan iki hareket daha vardır ki bunlardan biri Kerrâmiyye, diğeri Zâhiriyye'dir⁸⁶.

Kerrâmiyye, Mu'tezile'nin aksine, Allah'ın sıfatlarını isbatta aşırı gitmiş, neticede teccim ve teşbihe düşmüştür. Böylece Mu'tezile ile Kerrâmiyye arasında şiddetli münakaşalar olmuştur⁸⁷.

Fikhî bir hareket olan Zâhiriyye ise Kitap ve Sünnet'in zahirine şiddetle sarılmış ve itizal hareketi gibi, te'vile ve akli düşünceye ağırlık veren her harekete karşı çıkmıştır⁸⁸.

Ancak Mu'tezile'nin bu akılcı tutumu bir yandan gerek Kerrâmiyye ve gerekse Zâhiriyye mezheplerinin gelişmesini önlerken⁸⁹, diğeri taraftan Cebriyecilerin insanlığı tembelleğe sürükleyen kaderci görüşlerini de çürütmüştür⁹⁰.

Mu'tezile dışardan gelen Mecûsilik, Âriflik ve Maddecilik (Dehrilik) in saldırıları karşısında İslâm'ın savunulması için amansız ve başarılı bir mücadele vermiştir⁹¹. Vâsıl b. Atâ (v.131/748), Amr b. Ubeyd (v.144/761), en-Nazzâm (v.231/845) ve el-Allâf (v.235/850) gibi Mu'tezile ricali sapıkları, zındıkları, materyalistleri reddeden birçok kitaplar yazmışlardır⁹². Onlar kitaplarını Râfıza, Cehmiyye, Cebriyye, Seneviyye, Mecûsiler, Dehriler, Sümeniyye ve başkalarını red için

85 Cârullah, a.g.e., s. 249-250.

86 Cârullah, a.g.e., s. 253-254.

87 Cârullah, a.g.e., s. 254.

88 Cârullah, a.g.e., s. 253-254.

89 Çubukçu, a.g. mak., s. 59; Işık, a.g.e., s. 80.

90 Çubukçu, a.g. mak., s. 53.

91 Rahman, a.g.e., s. 110.

92 Cârullah, a.g.e., s. 39.

yazmışlardır. Onlar sadece kitap yazmakla kalmamışlar, gerek Vâsıl b. Alâ ve gerekse onun takipçileri etrafa heyetler göndererek çeşitli inançlara bağlı insanlarla münazara, mücadele etmişler ve onları susturmuşlardır⁹³.

Başlangıçta ihlas sahibi fikri bir güç olarak ortaya çıkan, İslâm ve inanç düşmanlarının tuzaklarını bozmak için cesaretle mücadele eden⁹⁴ Mu'tezile'nin bazı düşünceleri daha sonraları Şi'a ve kolları tarafından benimsenmiş ve böylece fikri varlığını bir dereceye kadar sürdürebilmişse de⁹⁵ müstakil bir fırka olarak varlığını devam ettirememiş ve ortadan kaybolmuştur.

Denebilir ki Mu'tezile'nin düçar olduğu akibet kayıtsız şartsız aklına güvenip mağrur olan kişilerin düştüğü sonuçtur. Bu tutumuyla Mu'tezile'yi sadece duyular dahilinde çalışan pozitif ilmi gerçeklerin yegane ölçüsü kabul eden ve onun dışında hiç bir hakikat tanımayan pozitivistlere benzetmek mümkündür⁹⁶.

III- MU'TEZİLE'NİN TEKFİRİ :

Tarihte, geleneksel çizginin dışına çıkarak gerek benimsediği farklı metodu, gerekse ortaya koyduğu yeni düşünce ve anlayışları savunan her harekette görüldüğü gibi, Mu'tezile de başta Allah'ın sıfatları ve insan hürriyeti konularındaki fikirleri olmak üzere, ortaya çıktığı dönemin hâkim geleneksel düşünce ve anlayışına ters düşen bazı görüşleri⁹⁷ nedeniyle muhalifleri tarafından tekfir edilmiştir.

Bu mesele bu incelemenin ana konularından birini oluşturan, Mu'tezile'nin dini tefekkür alanındaki metoduyla alâkalı olduğu için bu hususa da kısaca temas etmek istiyoruz.

⁹³ Bkz. İbnü'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahya, Tabakâtu'l-Mu'tezile, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1380/1961, s. 32 vd.

⁹⁴ 'Abdulhamid, a.g.e., s. 127.

⁹⁵ 'Abdulhamid, a.g.e., s. 116 vd.; Çubukçu, a.g. mak., s. 53.

⁹⁶ Topaloğlu, a.g.e., s. 184.

⁹⁷ Bkz., el-Cürcânî, a.g.e., s. 600.

Bir müslümanı küfre nisbet etmek manâsına gelen tekfîr, İslâm tarihi boyunca toplulukların elinde muhalif gruplara karşı bir silah olarak kullanılmıştır. Hangi inanış ve hareketin kişiyi İman sınırından çıkardığı hicrî birinci asırdan başlayarak münakaşa edilmeye başlamıştır. Ne var ki bu konuda fırkalar çok ileri gitmişler ve büyük bir taassuba düşmüşlerdir. Öyle ki bazı gruplar kendilerinin mensup oldukları fırkanın dışında kalan diğer bütün fırkaları tekfîr etmekten çekinmemişlerdir⁹⁸.

Halbuki bir kişiyi veya grubu tekfîr etmek öyle basit bir hadise olmayıp, bunun hem dünya hem de ahirete taalluk eden çok ciddi sonuçları vardır. Tekfirden ne kastedildiğini ve onun gerektirdiği hükümleri bilmeyenler geçmişte olduğu gibi günümüzde de ulu orta istedikleri herkesi veya grubu sorumsuzca tekfîr etmektedirler. Böyle ciddi bir mesele ile ilgilenen kişinin her şeyden önce tekfirden kastedilen manâyı çok iyi bilmesi gerekir.

Tarihi seyir içerisinde tekfîr nokta-i nazarından Mu'tezile'ye nasıl bakıldığına geçmeden önce tekfirden ne kastedildiğini açıklamakta fayda vardır. el-Gazzâli (v.505/1111) bu konuda şunları söylemektedir : "*Bunun (tekfîrin) manâsı o kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağına dair ahiretteki durumundan ve onun öldürülmesiyle kisas gerekmeyeceğine, bir müslüman kızla nikâhlanmasının mümkün olmadığına, canının ve mallarının helâl olduğuna ve bunlara benzer diğer hükümlere dâir dünyadaki hükmünden haber vermektir*"⁹⁹.

Mütekellimler ile fıkıhçıların çoğunluğu tarafından benimsenen ve "*büyük günah işleseler bile Ehl-i Kible'den kimse tekfîr edilemez*" şeklinde ifade edilen bir prensip vardır. Bu prensibe bağlı olan âlimler umumen Ehl-i Kible'yi tekfîr etmemektedirler. Ancak bu prensibin

⁹⁸ el-Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-İktisâd fi'l-İtikâd, nşr. İ. A. Çubukçu-H. Atay, Ankara, 1962, s. 246.

⁹⁹ el-Gazzâli, el-İktisâd, s. 246-247.

dışında olanlar da vardır ve bunlar Ehl-i Kible'yi bu arada Mu'tezile'yi tekfir ederler¹⁰⁰.

Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet tarafından tekfir edilip edilmediği meselesine geçmeden önce Mutezile'nin kendi arasında birbirlerini tekfir edip etmediklerine kısa bir göz atmakta fayda vardır.

el-Malatî (v.377/987) 'nin belirttiğine göre Basra ile Bağdat Mu'tezile'si arasında sayısı binden çok meselede ihtilaf vardır ve bu ihtilaf noktalarında Mu'tezile'nin bir kısmı diğerlerini tekfir etmektedir¹⁰¹.

el-Bağdâdî (v.429/1037) de Mu'tezile'den Basra'lılar Bağdat'lıları, Bağdat'lılar da Basra'lıları karşılıklı olarak tekfir etmektedirler ki her iki fırka da diğerini tekfirden haklıdır der¹⁰².

Ayrıca el-Bağdâdî, Mu'tezile'den en-Nazzâm (v.231/845) 'ın, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v.235/850) ve el-Cübbâî (v.303/916) gibi bizzat Mu'tezililer tarafından tekfir edildiğini kaydeder¹⁰³.

¹⁰⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz., İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Ali b.Ahmed, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal, Mısır, 1317 h. III, 247 vd.; el-Gazzâlî, el-İktisâd, s. 246 vd.; Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zındıka, nşr. Muhammed Bedrüddin en-Na'sânî, Mısır, 1325/1907, s. 4, 16; el-Âmidî, Seyfüddin Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed, Ebkaru'l-Efkâr, Süleymaniye ktp. nr. 747, vr. 265 a vd.; eş-Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî, el-Muvâfakat fî Usûlî's-Şerî'a, nşr. 'Abdullah Drâz, Beyrut, tsz., IV, 192-193; a. mlf. el-l'tisâm, Mısır, tsz., II, 185 vd.; et-Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makâsıd, thk. Abdurrahman 'Umeyra, Beyrut, 1409/1989, V, 228 vd.; el-Cürcânî, a.g.e., s. 600 vd.; İbn Hümâm, Kemâleddin, el-Müsâyara, Bulak 1317 h., s. 322 vd.; a. mlf. Şerhu Fethi'l-Kadir, Beyrut, tsz., V 334; İbn 'Âbidin, Muhammed Emin b. 'Ömer, Reddül-Muhtâr 'ala'd-Dürri'l-Muhtâr, Beyrut, tsz., III, 309-310; Kılavuz, Ahmed Saim, İman-Küfür Sınırı, İstanbul, 1982, s. 167 vd.

¹⁰¹ el-Malatî, a.g.e., s. 32; krş., el-Bağdâdî, el-Milel, s. 135.

¹⁰² el-Bağdâdî, el-Fark, s. 182.

¹⁰³ el-Bağdâdî, el-Fark, s. 132.

Mu'tezile' İslâm'da araştırmacı aklı temsil etmiştir ve hatasına rağmen onlar İslâm'ın hayrını gözetmiş ve ona yardımcı olmak istemişlerdir¹⁰⁴. Onun içindir ki Ehl-i Sünnet'ten mutedil olanlar Mu'tezile'ye müsbet bir nazarla bakmışlardır. Onlardan bazı mutaassıp davrananlar bir tarafa bırakılırsa Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye karşı insafı davrandığı görülür. Meselâ Şemsüddin el-Makdisî (v.356/966) onların övgüye layık bir mezheb olduğunu ifade ederken¹⁰⁵, el-Gazzâlî (v.505/1111) onları bir ictihad erbabı olarak kabul eder¹⁰⁶, eş-Şehristânî (v.548/1153) ise onlardan yumuşak bir dille bahseder ve hücum etmez¹⁰⁷. Ehl-i Bid'at mezheplerine karşı zaman zaman sert tavırlar takınan el-Malatî (v.377/987) buna rağmen Mu'tezile'nin hakkını teslim etmekten geri kalmaz. O, Mu'tezile için şunları söylemektedir :

*"Mu'tezile ricali kelâm erbabıdır. Onlar cedelle uğraşan, temyiz sahibi, akli tefekkür yeteneği bulunan, (naslardan) hükümler çıkararak, kendilerine muhalefet edenlere karşı deliller bulabilen, kelâmın her çeşidini bilen, nakli ilimlerle akli ilimleri tefrik eden, hasımlarıyla münazarada insaf sahibi kişilerdir"*¹⁰⁸.

Ayrıca Ehl-i Sünnet'in Mu'tezilî ricâlden hadis naklinde bulunduğu da bilinen bir husustur¹⁰⁹.

Ancak Mezhepler tarihi ve Kelâm kaynaklarına baktığımızda görmekteyiz ki Ehl-i Sünnet âlimlerinden Mu'tezile'yi tekfir edenler de

¹⁰⁴ Haşim, a.g.e., s. 123.

¹⁰⁵ Bkz. el-Makdisî, Şemsüddin Ebü 'Abdillâh Muhammed b. EbiBekr el-Bennâ el-Beşâri, Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim, nşr. M. J. De Goeje, Leiden, 1906, s. 37.

¹⁰⁶ Bkz. el-Gazzâlî, el-İktisâd, s. 250-251.

¹⁰⁷ Bkz. eş-Şehristânî, a.g.e., I, 43 vd.

¹⁰⁸ el-Malatî, a.g.e., s. 28.

¹⁰⁹ Bkz. ez-Zebidî, zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. 'Abdullatîf, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, trc. Kâmil Miras, Ankara, 1975, I, 330.

vardır. Burada biz tarihi sırası üzerine belli başlı bazı müelliflerin bu konuda nasıl düşündüklerine kısaca temas edeceğiz.

Hayatının kırk yılına yakın bir kısmını Mu'tezile içerisinde geçiren el-Eş'ari (v.324/936) Makâlat'ında İslâm toplumunda meydana gelen fırkalaşmaların tümünün İslâm dairesi içerisinde düşünülmesi gerektiğini ve İslâm'ın bütün bu fırkalara şâmil olduğunu söyleyerek, fırkaları tekfirden yana bir tavır takınmazken¹¹⁰; el-İbâne'sinde, Mu'tezile'nin, Rû'yetullah konusundaki bazı menfî tavırlarının neticesi itibarıyla insanı İslâm'dan çıkarabileceğine dikkat çekmekle yetinir¹¹¹.

el-Eş'ari'nin bağlularından olan ve onunla aynı asırda yaşamış bulunan el-Malatî (v.377/987) mezhepler tarihine dair yazdığı eserinin baş kısımlarında Ehl-i Tevhid'in tekfir edilemeyeceğini Ehl-i Sünnet'in bir prensibi olarak zikretmesine rağmen¹¹² İmamîyye¹¹³ ve Havâric'i¹¹⁴ olduğu gibi Mu'tezile'yi de tekfir etmektedir¹¹⁵.

el-Bağdâdî (v.429/1037) ise el-Fark beyne'l-Fırak'ın da, zaman zaman, bazı görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'yi ve bazı ileri gelen şahıslarını tekfir ettiğine işaret eder¹¹⁶ ve o, Usûlü'd-Dîn isimli eserinde Vâsıl b. Atâ başta olmak üzere Mu'tezile'nin ileri gelenlerini bazı görüşlerinden dolayı tekfir eder¹¹⁷.

Yukarıda zikredilen müelliflere nazaran tekfir konusuna daha dikkatli ve teferruatlı bir şekilde temas eden el-Gazzâlî (v.505/1111) tekfir meselesinde fırkaları altı gurupta ele almaktadır. Bu fırkalar

¹¹⁰ Bkz. el-Eş'ari, Makâlât, s. 1-2.

¹¹¹ Bkz. el-Eş'ari, el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne, Kâhire, 1385, s. 15.

¹¹² Bkz. el-Malatî, a.g.e., s. 12.

¹¹³ el-Malatî, a.g.e., s. 19.

¹¹⁴ el-Malatî, a.g.e., s. 41.

¹¹⁵ el-Malatî, a.g.e., s. 33.

¹¹⁶ Bkz. el-Bağdâdî, el-Fark, s.327-329.

¹¹⁷ el-Bağdâdî, 'Abdulkâhir b. Tâhir, Usûlü'd-Dîn, İstanbul, 1346/1928, s. 335-337.

şunlardır :

- a) Yahudi ve Hristiyanlar
- b) Brahmanlar ve Dehriiler
- c) Filozoflar
- d) Mu'tezile, Müşebbihe ve diğer İslâmi fırkalar.
- e) Hz. Peygamber (s.a.v.)'den tevâtüren rivâyetle bilinen

esaslardan birini inkâr edenler.

İ) Doğruluğu sadece icmâ ile bilinebilen bir şeyi inkâr edenler¹¹⁸.

Bu fırkalardan konumuzla ilgili olarak Mu'tezile ve diğerleri hakkında el-Gazzâlî şunları söyler : *"Bunların görüşleri içtihad durumundadır. Binaenaleyh bunlarla ilgili olarak yapılması gereken şey, elden geldiği kadar bu kimseleri tekfir etmekten kaçınmaktır. Çünkü kibleye dönerek namaz kılanların ve kelime-i tevhidi açıkca söyleyenlerin canlarının ve mallarının mubah kılınması hatadır. Bir kâfiri hayatta bırakmak suretiyle yapılan hata bir hacamatcının bir müslümanın kanını akıtmada yaptığı en ufak bir hatadan daha ehvendir"*¹¹⁹.

Bu fırkalar arasında görüşlerinde ileri giden, mübalağaya kaçan ve İktisada riayet edenler bulunduğunu belirten el-Gazzâlî tekfir gibi bir konuya giren kimselerin ekserisini tahrîk eden şeyin kuru bir taassuba kapılma ve heva ve hevese uymak olduğunu belirterek şöyle der : *"Bunların tekfir edilmesini men eden delil şudur : Bizim nazarımızda nas ile sabit olan, Peygamberi tekzib edenin tekfir edilmesidir. Oysa bunlar asla böyle bir yalanlamada bulunmamışlardır. Bundan başka bizim nazarımızda te'vilde hataya düşenin de tekfiri gerektireceği sabit olmamıştır. O halde bunların tekfiri için başka bir delilin bulunması zorunludur"*¹²⁰.

¹¹⁸ el-Gazzâlî, el-İktisâd, s. 248-254.

¹¹⁹ el-Gazzâlî, a.g.e., s. 250-251.

¹²⁰ el-Gazzâlî, a.g.e., s. 251.

Görüldüğü üzere Ehl-i Kible fırkalarının tekfirinden yana olmayan el-Gazzâli, bu fırkaları tekfir edenlerin de kesin bir delile dayanarak bunu yaptıklarını kabul etmemektedir¹²¹.

et-Taftâzânî (v.793/1390) de tekfire taraftar olmayanlardandır. Şerhu'l-Akaid'inde Mu'tezile'nin tekfiri konusunu kısaca tartışan müellif netice olarak Mu'tezile'nin tekfir edilemeyeceği kanaatine varmaktadır. et-Taftâzânî, ayrıca, Ehl-i Sünnet'in bir taraftan "Ehl-i Kible'den hiç bir kimse tekfir edilemez" derken diğer taraftan bazı fırkaları tekfir etmelerinin müşkil bir durum olduğuna da dikkat çekmektedir¹²².

el-Cürcânî (v.816/1413) Mu'tezile'nin altı meseledeki görüşünden dolayı tekfir edildiğini belirterek bunları şöyle sıralar :

a) Allah'ın sıfatlarını kabul etmemeleri,

b) Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını benimsememeleri,

c) Kur'ân'ın mahluk olduğunu iddia etmeleri,

d) Allah'ın bazan bir şeyi dilediği halde olmaması ve dilemediği bir şeyin meydana geldiğini söylemeleri,

e) Ma'dum'un şey olduğunu kabullenmeleri,

f) Rûyetullah'ı kabul etmemeleri.

Zikredilen bu altı meseleyi kısaca inceleyen el-Cürcânî, Mu'tezile'nin bu meselelerin hiç birinden dolayı tekfir edilemeyeceğini söyler¹²³ ki el-Cürcânî zaten umûmen Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceği kanaatindeydi¹²⁴.

Son devir araştırmacıları da Mu'tezile'nin bazı görüşlerindeki aşırılık ve hatalarından dolayı dinden çıkmadıklarını, dolayısıyla

¹²¹ el-Gazzâli, a.g.e., s. 251.

¹²² et-Taftâzânî, Sa'düddin Ömer, Şerhü'l-'Akaid, İstanbul, 1310 h., s. 191; krş. Şerhu'l-Makâsîd, V, 228 vd.

¹²³ el-Cürcânî, a.g.e., s. 601-602.

¹²⁴ Bkz. el-Cürcânî, a.g.e., s. 600.

onların tekfir edilemeyeceği kanaatindedirler¹²⁵.

SONUÇ

Netice olarak diyebiliriz ki İslâm düşüncesinde akli sistemi temsil etmekte olan ve düşünceleriyle İslâm kültürüne önemli katkılarda bulunan Mu'tezile'nin ortaya çıkış tarihi hakkında farklı kanaatler mevcut olmakla birlikte, bir fırka olarak onun Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ile ortaya çıktığı ekseriyet tarafından kabul edilmektedir.

Bu genel kabule rağmen, kanaatimizce, bir fırka olarak Mu'tezile'yi ortaya çıkaran sosyal, siyâsi ve kültürel şartlar henüz tam olarak bilinmemektedir. Bundan dolayı, mezhebin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ'yı (v.131/748) hocası Hasan Basrî (v.110/728)'nin meclisinden ayırarak farklı bir cemaat ve fırka oluşturmaya sevkeden sebebler ve fikri birikimler de bu çerçevede net olarak aydınlanmış değildir. Ne varki, bizce, savunduğu görüşleri itibarıyla, bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmış olan Mu'tezile'nin fikirlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için onu ortaya çıkaran şartların çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Aksi halde, fikirleri oluşturan, onların arka planındaki hadiseler ve oluşumlar anlaşılmadan ya da göz ardı edilerek, günümüzü olduğu gibi geçmişle de net bir biçimde doğru olarak anlamak mümkün değildir. Bundan dolayı, biz, ortaya çıktığı asrın kültürel, sosyal ve siyâsi şartları çerçevesinde, Mu'tezile'nin müstakil bir fırka olarak ortaya çıkışının yeniden ele alınması gereğine inanıyoruz.

Başlangıçta İslâm düşüncesini korumak ve müdafaa etmek için samimi gayret gösteren Mu'tezile bazı sebebler sonucunda müstakil bir fırka olarak varlığını sürdürmemiş ve ortadan kaybolmuştur. Ancak Şi'a'nın Mu'tezili fikirleri benimsemesi neticesinde Mu'tezile fikri varlığını bu ekol içerisinde sürdürmüştür.

¹²⁵ Bkz. Cârullah, a.g.e., s. 242; Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 137.

İslâm'da araştırmacı akli temsil eden Mu'tezile ilk önce akli naklın hizmetinde kullanmış ise de daha sonraları dâhilî ve hâricî birtakım sebeplerin etkisiyle akli naklın üstünde tutmaya başlayarak, akla aykırı gibi görünen âyetleri te'vîl etmiş, Sünnet'i ise bir delil olarak kabul etmemiştir.

Kendi içerisinde birbirini tekfirle suçlayan Mu'tezile'yi, Ehl-i Sünnet içerisinde tekfir edenler bulunmakla birlikte, bu noktadaki görüşlerini bizim de benimsediğimiz, günümüz araştırmacıları da dahil, ekseriyet onları tekfir etmemiştir.

Müstakil bir ekol olarak yaşadığı asırlarda onunla içiçe birarada yaşamış Ehl-i Sünnet uleması Mu'tezile'yi tekfir ederken; Mu'tezile'nin varlığını kaybetmesinden sonra, özellikle el-Gazzâlî (v.505/1111)'den itibaren gelen halef ulemasının bu fırkayı tekfir etmemesi dikkate değer bir husustur.

Kanaatimizce, bu farklılığın temelinde birtakım sosyolojik ve psikolojik sebepler vardır. "*Halku'l-Kur'ân*" tartışmaları ile "*Mihne Devri*" gibi, Mu'tezile tarafından başlatılan dinî-sosyal hadiseler ve bunların toplumda meydana getirdiği psikolojik etki bu noktada ilk akla gelenlerdir.

Bunlar ve benzeri olayları bizzat yaşamış olanlar ile, hadiseleri, sonradan birer tarihî vak'a olarak seyredenlerin olayların faillerine ve onların fikirlerine bakış tarzları tabiatıyla farklı olmuştur.

Onun için bu ve benzeri konular ele alınırken fikirleri doğuran sosyal hadiseler ve onların psikolojik etkileri gözden uzak tutulmamalıdır. Tezahürleri dinî de olsa, tarihî vak'aları sıhhatli bir şekilde değerlendirebilmek için bu zarurîdir.

BİBLİYOGRAFYA

- 'Abdulcebbâr, el-Kâdî 'Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn (v. 415/1025),
 _____ Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, nşr. (Dr.) 'Abdulkerîm 'Osmân, Kâhire, 1384/1965.
- _____ Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, thk. Fuâd Seyyid, Tunus, 1393/1974.
- 'Abdulhamîd, (Dr.) 'İrfân,
 _____ Drâsât fi'l-Fırak ve'l-'Akâidi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1404/1984.
 (Tercemesi için bkz. İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1981).
- el-Âmidî, Seyfüddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Muhammed (v. 631/1233),
 _____ Ebkâru'l-Efkâr, Süleymaniye ktp. nr. 747.
- Ammara, Muhammed,
 _____ Mu'tezile ve Devrim, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1988.
- el-Bağdâdî, 'Abdulkâhir b. Tâhir (v. 429/1037),
 _____ el-Fark beyne'l-Fırak, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut, tsz.
- _____ el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, 1986.
- _____ Usûlü'd-Dîn, İstanbul, 1346/1928.
- Cârullah, Zühdi Hasan,
 _____ el-Mu'tezile, Kâhire, 1366/1947.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (v. 816/1413),
 _____ Şerhu'l-Mevâkıf, Bulak, 1266 h.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn 'Abdulmelik b. 'Abdullah (v. 478/1085),
 _____ el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd, nşr. M. Y. Mûsâ - A. A. 'Abdulhamîd, Mısır, 1369/1950.

- Çubukçu, (Prof.Dr.) İbrahim Ağâh,
 _____ Mu'tezile ve Akıl Meselesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat
 Fakültesi Dergisi, cilt : XII, Ankara, 1964.
- De Boer, T. J.,
 _____ Târîihu'l-Felsefe fi'l-İslâm, Arapçaya terceme : Muhammed
 'Abdulhâdî Ebû Rîde, Tunus, 1980.
- Ebû Zehra, Muhammed,
 _____ Târîihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Baskı yeri belli değil, tsz. (Dâru'l-
 Fikri'l-'Arabî).
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il (v. 324/936),
 _____ Makâlâtu'l-İslâmiyyîn, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden,
 1400/1980.
 _____ el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne, Kahire, 1385.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111),
 _____ el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, nşr. (Dr.) İ. A. Çubukçu (Dr.) H. Atay,
 Ankara, 1962.
 _____ Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zındıka, nşr. Muhammed
 Bedrüddîn en-Na'sânî, Mısır, 1325/1907.
- Goldziher, Ignaz,
 _____ el-'Akîde ve's-Şerî'a fi'l-İslâm, Arapçaya trc. Muhammed Yûsuf
 Mûsâ - A. H. 'Abdulkadîr - 'Abdulazîz 'Abdulhak, Mısır,
 1378/1959.
- Gölcük, (Prof. Dr.) Şerafeddin,
 _____ Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, İstanbul, 1979.
- Haşîm, 'Alî Fehmî,
 _____ en-Nez'atu'l-'Akliyye fi Tefkiri'l-Mu'tezile, Trablus-Lıbya, 1967.
- Işık (Prof. Dr.) Kemal,
 _____ Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ankara, 1967.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. 'Ömer (v. 1252/1836),
 _____ Reddül-Muhtâr 'ala'd-Dürri'l-Muhtâr, Beyrut, tsz.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed (v. 456/1064),
_____ el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal, Mısır, 1317 h.
- İbn Hümâm, Kemâleddin (v. 861/1457),
_____ el-Musâyara, Bulak, 1317 h.
_____ Şerhu Fethi'l-Kadir, Beyrut, tsz.
- el-İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir (v. 471/1078),
_____ et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkatî'n-Nâciyeti 'anı'l-Fırakî'l-Hâlikîn, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır, 1955.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mûkrîm (v. 711/1311),
_____ Lisânu'l-'Arab, Beyrut, 1388/1968.
- İbnu'l-Murtadâ, Ahmed b. Yahya (v. 840/1437),
_____ Tabakâtu'l-Mu'tezile, nşr. Susanna Dıwald Wilzer, Beyrut, 1380/1961.
- Kılavuz, (Doç. Dr.) Ahmed Saim,
_____ İman-Küfür Sınır, İstanbul, 1982.
- Koçyiğit, (Prof. Dr.) Talât,
_____ Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt : XVI, Ankara, 1968.
- el-Makdisî, Şemsüddin Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşârî (v. 356/966),
_____ Ahsenu't-Takâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm, nşr. M. J. De Goeje, Leiden, 1906.
- el-Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (v. 377/987),
_____ et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida', nşr. Sven Dederng, İstanbul, 1936.
- Özler, (Yrd.Doç.Dr.) Mevlüt,
_____ İslâm Düşüncesinde Tevhid İstanbul 1995
- Rahman, (Prof. Dr.) Fazlur,
_____ İslâm, trc. (Doç. Dr.) Mehmet Dağ- (Doç. Dr.) Mehmet-Aydın, İstanbul, 1981.

- er-Râzî, Fahrüddin (v. 606/1209),
_____ İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn, Beyrut, 1402/1982.
- Sıddîkî, Mazharüddin,
_____ İslâm Dünyasında Modernist Düşünce, trc. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul, 1990.
- eş-Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâti (v. 790/1388), el-el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a, nşr. 'Abdullah Drâz, Beyrut, tsz.
_____ el-İ'tisâm, Mısır, tsz.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerim (v. 548/1153),
_____ el-Milel ve'n-Nihal, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrut, 1395/1975.
- Şeyhzâde, 'Abdurrahîm b. 'Ali (v. 944/1537),
_____ Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid, Mısır, 1317 h.
- et-Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. 'Ömer (v. 793/1390),
_____ Şerhu'l-Makâsid, thk. (Dr.) 'Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut, 1409/1989.
_____ Şerhu'l-'Akâid, İstanbul, 1310 h.
- Topaloğlu, (Prof. Dr.) Bekir,
_____ Kelâm İlmi, Giriş, İstanbul, 1981.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ (v. 1205/1791),
_____ Tâcu'l-'Arûs, Beyrut, 1386/1966.
- ez-Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. 'Abdullatif (v. 998/1487),
_____ Sahîh-ı Buhârî Muhtasarı Tecrid-ı Sarîh Tercemesi, trc. Kâmil Miras, Ankara, 1975.

ALLAH'IN ZATININ MAHİYETİ VE AKLEN İDRÂKİ MESELESİ

Doç. Dr. Mevlüt ÖZLER

Ortaçağ felsefesi alanında çağımızda yetişen büyük uzmanlardan birisi olan Etienne Gilson (1884-1978) orijinal adı "L'Athéisme Difficile" olan ve dilimize "Ateizmin Çıkmazı" diye çevrilen eserine şu satırlarla başlar :

*"Sık sık Tanrı'nın varlığına dair deliller gettirmem istendi benden. Bazen bu iş için zorlandım ve hatta zaman zaman buna tahrik edildim. Bu konuya karşı asla büyük bir ilgi duyamadım. Bizzat bendeki ve dünyadaki aşkınlaştırıcı bir gerçekliğin Tanrı kelimesine karşılık olduğuna o kadar emindim ki, böylesine emni olduğum bir konuyla ilgili bazı deliller arayıp bulma fikri, bana hiç de ilginç gelmiyor. Bu deliller bana sadece bildiğimden daha fazla bir şey öğretmeyeceği gibi, kendi isbatlarının bir neticesi olmaktan daha çok, onların sebebi durumunda olan ve önceden kazanılmış bu gerçekliklerin biri lehine kafa yormak gibi bir duyguya da sahip olacaktım üstelik."*¹

Gerçekten, günümüzde Allah'ın varlığına inananlardan daha çok, O'nun varlığını kabul etmeyenlerin delilleri merak konusudur². Çünkü Allah'ın varlığının delilleri, kendi eseri kâinat üzerindedir ve O'nun varlığını bilmediğini ileri sürmesi insan için affedilmez bir şeydir. Zira bu âyetlerin en açığı, akli ve iradesiyle, bizzat insanın kendisidir³. Onun içindir ki, insanoğlu yaratıldığından beri, tarihin hemen her döneminde, içinde daima her şeyin rabbi ve yaratıcısı olan bir zatın varlığı fikrini taşımıştır. Çünkü Allah inancı insanlarda fitri,

¹ Gilson Etienne, Ateizmin Çıkmazı, çev. Veysel Uysal, İstanbul, 1991, s. 7.

² Gilson, a.g.e., s. 7.

³ Bkz. Gilson, a.g.e., s. 58.

umumî ve zarurîdir. Fıtratı bozulmamış insan bir ilâha yönelme arzu ve ihtiyacını kendi içinde daima duyar ve O'nun varlığını kuvvetle hisseder. Yeryüzünde yaşayan insanların hemen tamamının dillerinde Allah'ın zatını ifade eden bir kelimenin bulunması da ilâh fikrinin evrenselliğini gösterir.

Onun için ilâhî bir dinin asıl hedefi, bir ilâha ihtiyaç duygusunu ortaya çıkarmak değil; tanrı tanıyıp da onu anlamak ve kavramakta yanılan insanın bu konudaki düşüncesini tashih etmek, Allah'ı ona, gerçek anlamda dosdoğru tanıtmaktır.

İnsan, hayatının bağlı bulunduğu mutlak varlık olan Allah'ı her zaman bilmeğe ve anlamağa çalışmıştır. Ancak, Kur'an bize Allah'ın zatını tanıtırken sadece O'nun kemal sıfatlarından bahseder ve bunun ötesinde bir bilgi vermez. İşte bu noktada aklımıza şöyle bir soru takılmaktadır : İnsan, Allah'ı kemal sıfatlarıyla tanıyınca, O'nun zatının mahiyetini de tanımış ve bilmiş olur mu ? Bir başka ifadeyle, insan Allah'ın zatının mahiyetini bilmeye kabiliyetli ve ehil midir ?

İşte biz bu çalışmamızda bu sorulara cevap aramaya ve insan düşüncesinin Allah'ın zatının hakikatını kavrayıp kavrayamayacağını izah etmeye çalışacağız.

"Ma hüve? " veya "Ma hiye? " terkiibinden oluşan "Mahiyet" Türkçeye "Nedir O? " veya "O nedir? " şeklinde tercüme edilir.

Bu soru mantıkta, bir şeyin hakikatını, mahiyetini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur ve verilen cevap da, soruya tam uygunluğu halinde, o şeyin hakikatını özünü gösterir⁴.

Binâenaleyh mahiyet, varlığın aslını, yapısını oluşturan temel özellik, bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan şey diye tarif

⁴ Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983, s. 25; krş. a. mlf. Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara, 1974, s. 13 vd. Krş. Keklik, Nihat, Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan, İstanbul, 1967, s. 34 (136 nolu dibnot).

edilir⁵.

Mahiyet kavramı, zat, hakikat ve 'ayn kelimeleriyle de ifade edilebilir⁶.

Bu anlamda Allah'ın zatının mahiyeti ya da hakikatından kastımız; özünde ve aslında zatının nasıl ve ne şekilde olduğu, keyfiyetinin neden ibaret bulunduğudur.

İslâm düşüncesinde Allah'ın mahiyetinin bilinebilir olup olmamasından önce, O'nun mahiyetinin olup olmadığı tartışılmıştır.

Bazı Mu'tezili düşünörlere, bu arada Kâdi Abdulcebbar (v. 415/1025)'a göre, Allah'ın sıfatlarının dışında O'nun için bir mahiyetin varlığından söz edilemez. Bir başka ifadeyle, Allah'ın mahiyet ve künhünü O'nun sıfatları teşkil eder. Bunun haricinde ayrı bir mahiyetten bahsedilemez. Çünkü bunun için bir delil

Yoktur ve biz Allah'ı sıfatları dışında başka herhangi bir yolla bilemeyiz⁷.

Ehl-i Sünnet içerisinde, Allah'ın mahiyeti olmadığını, teşbihi gerektireceğinden dolayı O'nun için mahiyetten söz edilemeyeceğini söyleyenler var ise de⁸, Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğuna göre Allah'ın mahiyeti vardır⁹. İslâm filozoflarından bazıları da bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşünü paylaşırlar¹⁰.

Bu her iki görüş de mevcut olmakla birlikte, bizim kanaatimize göre, Allah'ın zatının mahiyeti olduğunu söyleyenlerin görüşleri daha

⁵ el-Cürcanî, Seyyid Şerîf 'Alî b. Muhammed, Ta'rifât, İstanbul, 1300 h.

⁶ Yurdağür, Metin, Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsnâ, İstanbul 1984, s. 148.

⁷ 'Osman, 'Abdulkerîm, Nazariyyetü't-Teklif, Beyrut, 1391/1971, s. 154; a. mlf. Kâdî'l-Kudât 'Abdulcebbar Ahmed el-Hemezânî, Beyrut, 1386/1967, s. 138.

⁸ Bkz. en-Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed, el-'İtimâd fi'l-'İtikâd, yazma, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, bl. no: 1692/2, vr. 49 a.

⁹ en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, a.g.e., vr. 49 a.

¹⁰ Bkz. İbn Hazm, Ebü Muhammed 'Alî b. Ahmed, el-Fas fi'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal, tah. İbrahim Nasr- 'Abdurrahman 'Umeyra, Cidde, 1982, II, 359; krş. 'Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 154.

isabetlidir. Çünkü var olan bir şeyin mahiyetinin olması kaçınılmazdır. Ancak, Allah zatı ve sıfatları ile hiç bir şeye benzemediği için, O'nun mahiyetinin de diğer varlıkların mahiyetlerine benzemeyeceği açıktır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Kur'an'da Allah kendisini bize sadece ekmel sıfatlarıyla tanıtır ve bunun ötesinde bir bilgi vermez. Yani Allah'ın zatının mahiyeti olup olmadığı hususunda Kur'an'da açık bir ifade bulunmamaktadır. Bunun sebebi, Allah'ın zatının mahiyeti olmaması değil; var olan mahiyetinin insan tarafından kavranılabilir olmamasıdır. Biz bunu, Allah'ın zatını bize en güzel şekilde tanıtan el-İhlâs suresinin nüzul sebebinden anlıyoruz.

Bu sürenin nüzül sebebi hakkındaki farklı rivayetlerin tamamının ortak noktası; Hz. Peygamber (s.a.v.)'den Allah'ın zatının mahiyeti ve keyfiyetinin sorulmuş olmasıdır. Müşrikler veya yahudiler, yahut hristiyanlar Allah'ın zatının, altın, gümüş, yakut veya başka bir kıymetli nesneden mi ibaret olduğu, yani O'nun zâtının neden teşekkül ettiğini, mahiyetinin neden ibaret olduğunu soruyorlardı¹¹.

Taştan, ağaçtan ve benzeri değişik maddelerden yaptıkları putlarının ve onlara tapınmanın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından reddedildiğini gören cahiliye insanı, madde planını bir türlü aşamamış olmalı ki, yalnız kendisine ibadete çağırıldıkları Allah'ın zatını da madde cinsinden bir şey gibi düşünmüş ve O'nun zâtının hangi kıymetli maddeden teşekkül ettiğini sormuştu. Yani bu insanlar akıllarınca şöyle bir muhakeme yapmışlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) bizim bu tahtadan, taştan yaptığımız putları beğenmediğine göre demekki bizi çağırdığı kendi ilâhı bunlardan daha kıymetli bir maddeden müteşekkildir! İşte böyle düşünmüş ve düşündüğünü aynen sormuştu.

¹¹ Bkz. er-Râzi, Fahrredîn, Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebîr), Tahran, tsz. (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye), XXXII, 175; Yazır, Elmahlı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, tsz. IX, 6271.

Bu sorulara karşılık olarak gelen ilâhî cevap el-İhlâs suresidir. Allah şöyle buyurmaktadır :

"De ki: O, Allah birdir. Allah Sameddir. O doğurmamış ve doğurulmamıştır. Hiç bir şey O'na eş ya da denk değildir"¹².

Böylece Allah, kendi zatının onların zannettikleri şekilde olmadığını, insanların görüp alışageldikleri hiç bir şeye benzemediğini, kendinin dengi olmadığı için, insan aklının ve hatta hayalinin O'nu kavramak, mahiyetini anlamak şöyle dursun, tahayyül bile edemeyeceğini ifade buyurmuştur.

Anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber (s.a.v.)'e gelerek Allah'ın mahiyetinden soran müşriklere cevap olarak gelen el-İhlâs suresinde, Cenâb-ı Hak zatının mahiyetinden bahsetmek yerine; kendisinin, sahip olduğu yüce sıfatlarla; nitelendirilemeyeceği vasıfları açıklamıştır¹³. Böylece Allah, kendi mahiyetini araştıranlara, zatının mahiyetinin bilinmeyeceğini işaret etmiş; bunun yerine insanların kendisini, sahip olduğu ekmel vasıflarla tanımalarını istemiştir. Nitekim Firavun Hz. Musa'ya "Âlemlerin Rabbi nedir?"¹⁴ diye sorduğu zaman, Hz. Musa O'nun mahiyetinden bahsetmek yerine, yüce sıfatlarıyla cevap vermiştir¹⁵.

Şu halde Kur'an'a göre insan Allah'ın zatının mahiyeti ve keyfiyetini bilmeye ehil değildir. "İnsan ümen Allah'ı kavrayamaz"¹⁶. Ancak, belirtmek gerekir ki, Allah'ın varlığı ile, O'nun zatını idrâk etmek birbirine karıştırılmamalıdır. Allah, varlığıyla çok açık, fakat zatının mahiyeti itibariyle insanın idrâk alanı dışındadır : "O zâhirdir ve bâtındır"¹⁷. Zâhirdir, çünkü varlığı sayısız delillerle gün gibi açıktır. Bâtındır, çünkü zatının hakikati duyular ve akılla idrâk

¹² el-İhlâs, 112/1-4.

¹³ Bkz. el-İhlâs, 112/1-4.

¹⁴ eş-Şu'arâ, 26/23.

¹⁵ Bkz. eş-Şu'arâ, 26/24, 26, 28.

¹⁶ Tâhâ, 20/110.

¹⁷ el-Hadîd, 57/3.

edilemez.

Hız. Peygamber (s.a.v.) de bir hadislerinde, "Siz Allah'ın yarattıklarını düşünün, zatının hakikatını düşünmeyin. Çünkü siz O'nun hakikatını kavrayamazsınız."¹⁸ buyurarak Allah'ın zatının mahiyetinin kavranılama-yacağı açıkça ifade etmiştir.

Hız. Ebû Bekr'e (v. 13/634), "Rabbini ne ile bildin, tanıdın?" diye sorulduğu zaman, "Rabbimi Rabbimle tanıdım" demiş; "O'nu nasıl tanıdın?" denilince de, "Hakikati idrâkten aczini bilmek Allah'ta bilmeye yeterlidir" diyerek¹⁹ Allah'ın mahiyetinin bilinemeyeceğini belirtmek istemiştir. Böylece Hız. Ebû Bekir Allah'ın terkib, tasvir ve kıyas yoluyla bilinemeyeceğini ifade etmiştir²⁰.

Hız. Alî (v. 40/660)'de Allah'ın keyfiyetinden sorulduğu zaman, "Keyfiyeti yaratanın keyfiyetinden sorulamaz" diye cevap vermiştir²¹.

Bununla beraber, Allah'ın mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği hususu tartışılmıştır. Mütakellimlerin cumhuru bunun aklen caiz olduğunu, zira mümteni olduğuna dair bir delil bulunmadığını söyleyerek derler ki; Allah'ın bazı peygamberlerine bunu zarurî bir ilim veya mükâsefe yoluyla öğretmiş olması mümkündür. Ancak, bunun olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır²². Muhakkık âlimler bunun vuku bulmadığını söylerlerken, Felâsifenin cumhuru ile, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) ve el-Gazzâlî (v. 505/1111) ile Sofiyeden bir cemaat bunu mümkün görmemişlerdir²³. Bu ihtilafa

¹⁸ Bkz. el-'Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs, nşr. Ahmed el-Kalâş, Beyrut, 1405/1985, I, 377, no: 1005.

¹⁹ el-Hatîb, 'Abdulkerîm, Allah, Zâten ve Mevdû'an, Beyrut, 1395/1975, s. 465.

²⁰ el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir, et-Tabsîr fi'd-Din, Mısır, 1955, s. 143.

²¹ el-İsferâyînî, a.g.c., s. 144

²² el-Karsî, Dâvud b. Muhammed, Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nüntiyye, (el-Hayâlî Şerhi ile birlikte), İstanbul, 1317, s. 47-48.

²³ ed-Devvânî, Celâleddin Muhammed b. Es'ad, Şerhu'l-'Akâidü'l-'Adudiyye, (Celâlî), İstanbul, 1314, s. 16; el-Karsî, a.g.e., s. 47-48; Rahman, Fazlur, İslâm, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, s. 119.

rağmen Allah'ın hakikatının aklen bilinmeyeceği hususunda ittifak vardır.

İmam Mâturidî (v. 333/944) Allah'ın ne zatının ne de sıfatlarının benzeri olmadığı için, zat ve sıfatlarının mahiyetinin bilinmeyeceğini²⁴, Allah'ı bilmenin yolunun ancak O'nun kendisinin bildirmesi olduğunu söyler²⁵.

Bundan dolayı Müslümanlar Allah'ın zatının hakikatından bahsetmeyi uygun görmemişlerdir. Çünkü noksan birtakım düşüncelerle ebedî bir hakikat hakkında konuşmak ve hüküm vermek yanlış²⁶. Biz insanlar, akıllarımız sınırlı kaldığı müddetçe, sınırsız olanı doğrudan doğruya idrâk edemeyeceğiz. Yüce yaratıcının mahiyetini öğrenmeye çalışmak en zeki insanı bile hayretler içinde bırakır²⁷. İnsanın mevcut aklı maddî âleme ait bilgileri anlamaya yeterlidir, ama bu âlemden ilâhî âleme, bu akılla intikali ve oraya vakıf olması imkânsızdır. Bunun için ayrı bir fitrat ve akıl gerekir ki o ise insan için mümkün değildir²⁸. Şu halde akıl İslâm'ın kabul ettiği Allah inancının üstünde daha rasyonel bir

Mertebeğe ulaşamaz²⁹. Allah'ın "Muhâlefetün lillahâdîs", yani yaratıklardan hiç bir şeye benzememesi sıfatını O'nun bu manâda ifade edilemezliği şeklinde anlamak doğru olur³⁰.

²⁴ el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitâbu't-Tevhid, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 107.

²⁵ el-Mâturidî, Akaid Risalesi, nşr. Yusuf Ziya Yörükân, İstanbul, 1959, s. 16.

²⁶ Osman, Kâdî'l-Kudât, s. 137.

²⁷ Morrison, A. Cressy, İnsan Kâinat ve Ötesi, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 1986, s. 111.

²⁸ er-Râzî, Fahreddîn, Esâsu't-Takdîs fi 'l'İlmî'l-Kelâm, Mısır, 1354/1935, s. 14; krş. a. mlf. el-Mebâhîsu'l-Meşnkiyye, tah. Muhammed el-Mu'tasımîllah el-Bağdâdî, Beyrut, 1410/1990, II, 521 vd.; a. mlf. Me'âlimu Usûlî'd-Din, Mısır, tsz., s. 74.

²⁹ Akkâd, Abbas Mahmûd, Kur'an Felsefesi, çev. Ahmed Demirel, Ankara, tsz. s. 57; krş. el-Hatîb, a.g.e., s. 299-300.

³⁰ Farûkî, İsmail R., Tevhid, çev. Dilâver Yardım, İstanbul, 1987, s. 223.

Almanların filozof şairi Goethe şöyle der :

"Ulu yaratıcının künhünü, hakikatini idrâk etmek mümkûn değildir. İlâhî zat için insanda belirsiz bir bilinçten, zannî birtakım suretlerden başka bir şey yoktur. Buna rağmen Allah'ın varlığı nefislerde de görülmekte, ufuklarda da. Böyle olduktan sonra bizim için O'nun künhünü, hakikatini bilmekten, yahut bilmemekten ne çıkar. Hem Allah'ın mahiyetini biz nereden bileceğiz ? Bizim sezgimiz, tahminimiz O mahiyeti kucaklayacak gibi geniş değilki, çok dar. Maamafih katî bile olsa bundan bize ne fayda hasil olacak ? Var sayın ki Allah'ı hadsiz, hesapsız isimleri ve sıfatlarıyla isimlendirdim ve nitelendirdim. Bakıyorum ki O yine ebedî olarak bunların üstünde. Madem ki en büyük varlık benim "Allah" dediğim ulu zattır, O yalnız insanda tecelli etmez; aksine büyük küçük bütün işlerde ve tabiatın fennî ebedî bütün görüntülerinde, suretlerin her türlüünde parlar durur. Şimdi şu söylediklerimize rağmen, acaba, insanî sıfatlarla karşılaştırarak Hakk'ın künhünü, hakikatini kavramaya insan düşüncesi için güç düşünülebilir mi?"³¹.

Allah'ın zatının künhünü öğrenmek beşer aklının erişmesinin mümkûn olmadığı bir şeydir³². Çünkü Hâlık ile muhluk arasında hiç bir mukayese noktası yoktur. Allah'ın zatını tefekkür etmek; beşerin güç yetiremeyeceği bir hedefe yönelmek demektir. Bu ise abesle ve tehlikeli bir şeyle uğraşmaktır. Abestir, çünkü insanın güç yetirip idrâk edemeyeceği bir şeyle uğraşmaktır. Tehlikelidir, çünkü her türlü tanımın ötesinde olanı tanımlamaya ve her türlü sınırı aşanı sınırlamaya ve neticede inancın karışmasına götürür³³.

Allah'ın zatı hakkındaki bu bilinmezlik, sıfatları için de geçerlidir. O halde bize düşen O'nun bu yüce sıfatlarla muttasıf

³¹ Çavuş, Abdulaziz, Anglikan Kilisesine Cevap, çev. Mehmet Âkif, sadeleştiren, Süleyman Ateş, Ankara, 1974, s. 89.

³² 'Abduh, Muhammed, Risâletü't-Tevhid, Mısır, 1386/1966, s. 41.

³³ 'Abduh, a.g.e., s. 41.

olduğunu bilmektir. Bunun ötesinde olanı sadece Allah bilir ve bizim aklımızın O'na ulaşması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, gerek Kur'an ve gerekse önceki ilâhî kitaplar Allah'ın zatını ve kemal sıfatlarını tanıyabilmemiz için bakışlarımızı yalnızca yaratılan şeylere (mahlukata) çektiler. O'nun kemal sıfatlarla tavsif edilmesinin keyfiyetine gelince bu bizim idrâk ve inceleme sahamızın dışında kalmaktadır. Daha eşyanın hakikatini bilmekten âciz olan insan kendisini ve eşyayı yaratan Hâlıkın künhünü nasıl bilebilir?³⁴

Bu hususta bizim üzerimize gerekli olan şey; Allah'ın mevcut, ezeli ve ebedî olduğuna, hiç bir surette varlıklara benzemediğine ve şeriat tarafından varlığı haber verilen tüm kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna inanmak ve öylece bilmektir³⁵.

Şu halde Allah'ın zatının hakikatini bu dünyada idrâk etmek mümkün değildir. Bu noktada aklımıza; acaba, ahirette, Allah'ın zatı, cennette görüldüğünde idrâk edilebilecek midir? sorusu gelmektedir.

Kasîde-i Nûniyye müellifi, Hızır Bey (v. 863/1458) mezkûr eserinde; "*Allah'ın zatının hakikati bu dünyada idrâk edilemedi, İslâm âlimleri ahirette idrâk edilip edilemeyeceği hususunda tereddüt etmektedirler*"³⁶ diyerek bu hususta açık bir şey bulunmadığını söylemek ister. Ahiret âlemine ait bilgilerimiz tamamen vahyî bilgiye dayandığı için ve bu hususta açık bir nas da bulunmadığından herhangi bir hüküm verilemez.

Konuyla ilgili olarak neticede şunları söyleyebiliriz :

İnsan aklı ne ölçüde gelişirse gelişsin onun kavrama gücü yine de sınırlıdır. O halde, sınırlı bir aklın yine sınırlı bir âlemde çevresinde görüp müşahede ettiklerinden hareketle, bu âlemle hiç bir şekilde benzerliği olmayan, her şeyin yaratıcısı Allah'ın hakikatını kavraması nasıl mümkün olur? Eser Müessirini ve Sanatkârını nasıl tarif

³⁴ Abduh, a.g.e., s. 41.

³⁵ Abduh, a.g.e., s. 41.

³⁶ Hızır Bey, Kasîde-i Nûniyye, (el-Karsî ve el-Hayâlî Şerhleriyle birlikte), İstanbul, 1317, s. 48; krş. Yazıcıoğlu, M. Saîd, Hızır Bey, Ankara, 1987, s. 51.

edebilir ? Onun vazifesi O'nu tarif etmek değil, sadece O'nun varlığına delalet etmektir. Ancak sanatkâr eserine ilave bir kütabe ile kendisi hakkında bilgi vermişse hepsi o kadar. Allah Kur'an'da kendisini bize nasıl tanıttı ise insanın bilgisinin hepsi o kadardır. Ondan ötesi ise düşüncenin jimnastiğinden ibaret olup, O'nun hakikatini bilme noktasında tahmin ve tahayyül bile değildir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) 'nin bu konudaki şu sözleri çok isabetlidir :

"Kim kendini yaratıp idare eden Allah'ı anlamaya çalışırda fikrinin ulaştığı bir varlıkta karar kılsa, o müşebbih (Allah'ı mahluka benzetmiş) tir. Eğer mutlak yoklukta karar kılsa, o muattil (Allah'ı inkâr etmiş) dir. O'nun varlığında karar kılar da hakikatini idraktan âciz olduğunu itiraf ederse, işte o muvahhitir. Hz. Ebû Bekr'in, "İdrâkten acziyyetini bilmek idrâktir", sözünün manâsı da budur"³⁷.

Böyle bir düşünce tarzı, yani Allah'ın zatının hakikatini düşünmeyi tavsiye etmek, ya da onu yasaklamak, düşünce özgürlüğünü kısıtlamak, veya aklın hareket alanını daraltmak anlamına gelmez. Çünkü bu, akli yanlış sonuçlara götürecektir ve sonuç alınamayacak uğraşlardan menetmek hedefine yönelik bir tutumdur ve bu anlamda akla, akli düşünceye engel değil, bilakis onu kendi yetki alanına çekerek, ona yardımcı olmaktır. Çünkü insanın elindeki imkânlar ne derece çoğalırça çoğalsın, bütün bunlar Allah'ın zatını kavrama noktasında işe yaramaz³⁸. Onun için, müslümanın, Allah'ın ne zatı ve sıfatlarının künhü hakkında ne de çağrılarının ve Resullerle konuşmalarının keyfiyeti ve kendisiyle bu konuşmanın gerçekleştiği meleğin künhü hakkında, aklına ve reyine göre hüküm vermemesi gerekir³⁹.

³⁷ el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn, 'Abdülmelik b. 'Abdullah, el-Akîdetü'n-Nizâmiyye, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1367/1948, s. 16.

³⁸ Havva, Said, İslâm İnançında Allah'a İnanmak, trc. Faruk Yılmaz, İstanbul, 1986, s. 158.

³⁹ Rıza, M. Reşîd, Muhammedî Vahiy, trc. Salih Özen, Ankara, 1991, s. 23.

Mahiyetlerinin bilinip bilinemeyeceği açısından, varlık âlemini çok bilinmeyenli bir denkleme benzetirsek, Allah'ın zatının hakikati bu denklemin en son halkasını teşkil eder. Binâenaleyh, biz henüz bu denklemin birinci halkası durumunda olan madde âleminin bile sırlarını çözememişken, böyle bir denklemin en sonuncusunu nasıl çözebiliriz, bu mümkün müdür?

İlmin ve ilmi keşiflerin başdöndürücü bir hızla ilerlediği günümüzde dahi beşer aklı eşyanın hakikatini bile idrâk etmekten acizdir. İlim hâlâ kâinat ve tabiat hakikatlerinin birçoğunun önünde âciz durmakta, son sözü söyleme gücünü bulamamaktadır⁴⁰. Biz, elimizin altında bulunan, kendilerine dokunup yokladığımız, duyu organlarıyla irtibat kurduğumuz varlıklar ve konular hakkında dahi, onların öz varlıkları ve mahiyetlerine ait pek fazla bir şey bilemediğimiz halde; bütün bunları yaratan Allah'ın zatı ve mahiyeti hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliriz ?

Renkler hakkında, anadan doğma körün yapacağı bir şey varsa o da, mahiyetinden vazgeçerek, görenlerin, "*Renk vardır*", dediğine inanmaktır. Allah'ın zatının mahiyeti hakkında insana düşen ise, peygamberlerin sözlerine iman etmek ve onunla yetinmektir⁴¹. Bu, Allah'ı kâfi derecede bilmiş olmak için yeterlidir ve insanın mükellefiyeti de bu kadardır. Bu hususta Ebû Hanîfe (v. 150/767) şöyle demektedir : "*Biz, Allah'ı Kur'an'da zatını tavsif ettiği yüce sıfatları ile bildiğimiz için hak (doğru, gerçek) bilgi ile biliriz*"⁴².

Şu halde Allah'ın mahiyeti hakkında insanın bilebileceği en doğru ve kapsamlı bilgi yine O'nun bilinmezliği bilgisidir. Binâenaleyh,

⁴⁰ Sâbık, Seyyid, Âyet ve Hadislerle İslâm Akaidi, çev. İbrahim Sarımsı, Konya, 1981, s.

49.

⁴¹ Kam, Ömer Ferit, Dini Felsefi Sohbetler, sadeleştiren, S. Hayri Bolay, Ankara, tsz. s.

95.

⁴² Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, el-Fıkhu'l-Ekber, (Ebu'l-Muntehá Şerhiyle birlikte), İstanbul, 1307, s. 24.

şairin dediği gibi, "*Bildim seni ey Rab, bilinmez meşhur*"⁴³ demekten başka, insanın yapabileceği bir şey yoktur. O halde O'nun varlığına inandıktan sonra, mahiyeti hakkında,

"İdrāk-ı meâlî bu küçük akla gerekmez.

*Zîra bu terazi o kadar sıklett çekmez"*⁴⁴

deyip susmak herhalde en doğru davranış biçimi olacaktır.

⁴³Kısakürek, Necip Fazıl, Çile, İstanbul, 1974, s. 18.

⁴⁴Ziya Paşa, Külliyyât-ı Ziya Paşa, İstanbul, 1342/1924, s. 138 (Terkîb-i Bend'den).

Bu konuda ayrıca bkz. er-Râzî, Fahreddîn, el-Metâlibu'l-Âliye, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, 1407/1987, II, 88 vd.; el-Bâkullânî, Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib, Kitâbu't-Temhîd, nşr. Richard J. Mc CARTHY S. J., Beyrut, 1957, s. 263-264; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, Beyânu Muvâfakati Sarîh'l-Ma'kûl li Sahîh'l-Menkûl, (Minhâcû's-Sünne ile birlikte), Mısır, 1321, I, 119-120; el-Cürcânî, Seyyid Şerîf 'Alî b. Muhammed, Şerhu'l-Mevâkîf, Bulak, 1266 h., s. 514-515; Yüksel, Emrullah, Kelâm Dersleri (İlâhiyat ve Nübüvvet), Erzurum, 1986, s. 1-7.

BİBLİYOGRAFYA

- 'Abduh, Muhammed (v. 1323/1905),
_____ Risâletü't-Tevhid, Mısır, 1386/1966.
- el-'Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed (v. 1162/1749),
_____ Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs, nşr. Ahmed el-Kalâş, Beyrut,
1405/1985.
- Akkad, Abbas Mahmud,
_____ Kur'an Felsefesi, çev. Ahmed Demirci, Ankara, tsz.
- Atay, (Prof. Dr.) Hüseyin,
_____ İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara, 1983.
_____ Fârâbî ve İbn Sîna'ya Göre Yaratma, Ankara, 1974.
- el-Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (v. 403/1013),
_____ Kîtâbu't-Temhid, nşr. Richard J. Mc CARTHY S. J., Beyrut,
1957.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf 'Alî b. Muhammed (v. 816/1413),
_____ Şerhu'l-Mevâkıf, Bulak, 1266 h.
_____ Ta'rifât, İstanbul, 1300 h.
- el-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn 'Abdülmelik b. 'Abdullah (v. 478/1085),
_____ el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire,
1367/1948.
- Çavuş, Abdülazîz,
_____ Anglikan Kilisesine Cevap, çev. Mehmed Âkîf, sadeleştiren,
(Prof. Dr.) Süleyman Ateş, Ankara, 1974.
- ed-Devvânî, Celâleddîn Muhammed b. Es'ad (v. 908/1502),
_____ Şerhu'l-'Akâidü'l-'Adudiyye (Celâl), İstanbul, 1314.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit (v. 150/767),
_____ el-Fıkhu'l-Ekber (Ebu'l-Müntehâ şerhiyle birlikte), İstanbul,
1307.

- Fârûkî, İsmail R.,
_____ Tevhîd, çev. Dilâver Yardım, İstanbul. 1987.
- Gilson, Etienne,
_____ Ateizmin Çıkmazı (L'Athéisme Difficile), çev. (Dr.) Veysel Uysal,
İstanbul, 1991.
- el-Hatîb, 'Abdulkerîm,
_____ Allah, Zâten ve Mevdû'an, Beyrut, 1395/1975.
- Hawva, Said,
_____ İslâm İnancında Allah'a İnanmak, trc. Faruk Yılmaz, İstanbul,
1986.
- Hızır Bey (v. 863/1459),
_____ Kasîde-i Nûniyye, (el-Karsî ve el-Hayâlî şerhleriyle birlikte),
İstanbul, 1317.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed (v. 456/1064),
_____ el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal, tah. (Dr.) İbrahim Nasr-
(Dr.) 'Abdurrahman 'Umeyra, Cidde, 1982.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir (v. 471/1078),
_____ et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkatî'n-Nâciyeti 'ani'l-Fırakî'l-
Hâlikîn, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır, 1374/1955.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abdulhalîm (v. 728/1328),
_____ Beyânu Muvâfakati Sarihi'l-Ma'kûl li Sahihi'l-Menkûl,
(Minhâcü's-Sünne ile birlikte), Mısır, 1321.
- Kam, Ömer Ferîd,
_____ Dinî Felsefî Sohbetler, sadeleştiren, (Prof. Dr.) S. Hayri Bolay,
Ankara, tsz.
- el-Karsî, Dâvud b. Muhammed (v. 1169/1755),
_____ Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye, (el-Hayâlî Şerhi ile birlikte),
İstanbul, 1317.
- Keklik, (Doç. Dr.) Nihat,
_____ Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan,
İstanbul, 1967.

- Kısakürek, Necip Fazıl (v. m. 1983),
_____ Çile, İstanbul, 1974.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (v. 333/944),
_____ Kitâbu't-Tevhîd, tah. (Dr.) Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.
- _____ Akaid Risalesi, nşr. (Prof. Dr.) Yusuf Ziya Yörükân, İstanbul, 1959.
- Morrison, A. Cressy,
_____ İnsan Kâinat ve Ötesi, trc. (Prof. Dr.) Bekir Topaloğlu, İstanbul, 1986.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed (v. 710/1310),
_____ el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü, no : 1692/2.
- 'Osman, (Dr.) 'Abdulkerîm,
_____ Nazariyyetü't-Teklîf, Beyrut, 1391/1971.
- _____ Kâdî'l-Kudât 'Abdulcebbâr Ahmed el-Hemezânî, Beyrut, 1386/1967.
- Rahman, (Prof.Dr.) Fazlur, İslâm, çev. (Prof.Dr.) Mehmet Dağ-(Prof. Dr.) Mehmet Aydın, İstanbul, 1981.
- er-Râzî, Fahreddin (v. 606/1209),
_____ Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr), Tahran, tsz. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).
- _____ el-Metâlibu'l-Âliye, tah. (Dr.) Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut, 1407/1987.
- _____ Esâsu't-Takdis fî 'İlmi'l-Kelâm, Mısır, 1354/1935.
- _____ el-Mebâhisu'l-Mesrkiyye, tah. Muhammed el-Mu'tasîmîllah el-Bağdâdî, Beyrut, 1410/1990.
- _____ Me'âlimu Usûli'd-Dîn, Mısır, tsz.
- Rıza, M. Reşîd,
_____ Muhammedî Vahiy, trc. Salih Özen, Ankara, 1991.

- Sâbık, Seyyid,
_____ Ayet ve Hadislerle İslâm Akâidi, çev. İbrahim Sarmış, Konya,
1981.
- Yazıcıoğlu, (Prof. Dr.) Mustafa Said,
_____ Hızır Bey, Ankara, 1987.
- Yazır, Elmalı Muhammed Hamdi (v. m. 1942),
_____ Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, tsz.
- Yurdagür, (Doç. Dr.) Metin,
_____ Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna, İstanbul, 1984.
- Yüksel, (Prof. Dr.) Emrullah,
_____ Kelâm Dersleri (İlâhiyat ve Nübüvvet), Erzurum, 1986.
- Ziya Paşa (v. 1298/1880),
_____ Külliyyât-ı Ziya Paşa, İstanbul, 1342/1924.

METİN TENKİDİ VE MÜŞKİL HADİSLER

Yrd.Doç.Dr.İbrahim BAYRAKTAR

GİRİŞ

A-TENKİD, TARİHİ ve ÇEŞİTLERİ

1- Tenkid:

İslam'da yazılı eserlere ve güzel sanatlara karşı tenkid kapısı açık tutulduğu gibi, yüksek mevkiye sahip olan idarecilere dahi tenkid kapısı açık tutulmuştur. Bu tenkidden maksat ise yanlışları göstermek, düzeltilmelerini temin etmektir. Tarih boyunca İslam âlimleri, gördükleri kusurları çeşitli şekillerde yazdıkları reddiye, şerh ve mektuplarla düzeltmeğe çalışmışlardır.

Biz bu çalışmamızda şerh usulünü ve reddiye tarzını değil, tenkid yapılırken dayanılacak esasları, değerlendirmede itibar edilecek ölçüleri ve ölçü olup olmayacak esasları inceleyeceğiz. Burada tenkid mevzu edilen metinler, hadis metinleridir; ölçüler de, onların karşılaştırıldığı ilim ifade eden ölçülerdir.

Tenkid kelimesini iyi ile kötüyü ayıklama manasında yani nakd ve intikad manasında kullanarak, önce onun ilmi araştırmalar yönünden tarifini verecek, daha sonra ilimlere uygulanırken kazandığı diğer manalarını kaydedeceğiz.

Asırlar öncesinde kaleme alınıp, sonraki nesillere aktarılması istenen fikir ve görüşlerin doğru olarak ulaşma işi, ancak müelliflerinin kendi kelimelerini, cümlelerini tesbit etmekle mümkün olabilmektedir.

Asli ifadelerinin tesbiti de, ancak **metin tenkidi** yoluyla sağlanabilmektedir. Batıda bu metoda textual criticism, textcritik ve textcritique gibi adlar verilmektedir. Arapça karşılığı olarak da tahkiku'l-mutun, tahkiku'n-nusus, nakdu'n-nusus şeklinde ifadeler

mevcuttur. Bu suretle hazırlanıp, yayınlanan neşirlere de tenkidli neşir, edisyon kritik adları verilmektedir.

Metin tenkidinin umumi tarifi şöyle yapılmaktadır:

"O, esas nüsha metnini veya o metne en yakın bir metni ortaya koymak maksadıyla yapılan bir ameliyedir¹. Bu umumi tariftten sonra onun başlıca tarih, hadis ve diğer ilimlere uygulanırken kazandığı manaları gözönünde tutarak, değişik ve hususi tariflerini de kaydedeceğiz.

2-Tarihçe:

Eski Latin metinlerini ortaya çıkarmak için batıda geliştirilen metod, Osmanlılar devrinde hâmişlere ve hâşiyelere, doğru olan kelime ve cümleleri not etmek suretiyle yapıldı. Ayrıca yazma nüshaları kendi aralarında karşılaştırıp icâze, kıraat ala's-şeyh ve benzeri metodlarla müelliflerin asıl metinleri bulunmaya çalışıldı. Bugünkü anlamda metin tenkidî, ülkemizde 1950 yıllarına doğru girmiştir.

Diğer taraftan hadisciler, gerek senedin gerekse metnin doğru kelimelerini bulabilmek için çok kıymetli usuller ortaya koymuşlardır. Mesela İmam Müslim (ö. 261/874), birden çok hadiscinin bir hadisin aynı metnini rivayet etmesi halinde, tercih ettiği hadiscinin lafzını yazmış; ve onu belirtmek için de "ve'l-lafzu li fulân" ibaresini kullanmış ve diğer hadiscilerin ise senede isimlerini yazmakla yetinmiştir. Ayrıca hadis râvilerinin değişik lafızlarını birleştirdiğinden de ise "tekârabâ" lafzını kullanmıştır. Yine sened aynı, metinler farklı ise "ve bi'l-İsnad", yani aynı malum senedle değişik metin zikredilecektir, manasındaki lafzı kullanmıştır. Sened farklı, metin aynı ise sened zikredildikten sonra "mislehu", "nahvehu" yani önceki metin gibidir, şeklinde ifadeler kullanır. Senedin daha başka varyantı varsa, bu varyantın evveline "Ha" harfini yazmıştır. Manası tahvil demektir. Bu ise senedin ikinci bir rivayet zincirini oluşturmaktadır².

¹ Kavakçı, Yusuf Ziya, İslam Araştırmalarında Usul, s. 80-82, Ankara 1976.

² Daha fazla bilgi için bkz. Müslim es-Sahih, I, 46, 71, 73, 95, Beyrut tsz. ; Çakan,

3-Çeşitleri:

Tenkid, kullanıldığı sahalara göre ölçü edinmiş ve ona göre yapılan tariflere sahip olmuştur. Mesela, akla muhalif görülen bir hadis metninin sahih olup olmadığını tesbit etmek için aklı selim, aklın bedâhet derecesindeki ilkeleri ölçü alınır. Bunun gibi dîni naslara ve müsbet ilme zâhîren muhalif düşen metinler için de, dîni naslar ve müsbet ilim esas ve ölçü yapılır. Bu itibarla tenkid ölçüsü yeni tarifler kazanmış olur. İlerde bu tariflere yer verilecektir. Bu arada tenkidin uygulandığı ilimlerle, hadis tenkidinin çeşitleri üzerinde ayrıntılı bilgiler vermekte sayda olacağı kanaatindeyiz.

Modern tarih ve ona tâbî olan hadis, başlıca iki tenkid metodu kullanmıştır:

a)- Dış Tenkid:

Metnin kaynağının doğruluğunu araştırmak, dış tenkid demektir. Kaynak yazılı belgeler, çeşitli kalıntılar v.s. olabilir. Yazılı metin ise ne zaman ve nerede yazıldığı, yazarının olayı bizzat görüp görmediği; sözlü bilgi ise kimden ve ne zaman duyduğu araştırılır. Hadislerin kaynağı, sahabeyle ait sahifeler ve onlardan dinlenen haberlerdir. Sahabe "udul" sayıldığı için "sikalık" yönünden incelenmeleri gerekmezse de, ikinci nesilden olan Tabiîn'e cerh ve tadil prensipleri uygulanmıştır.

b)- İç Tenkid:

Muhtevanın tenkidi olan iç tenkid, iki kısma ayrılmaktadır:

1- Selbî Tenkid:

Selbî tenkid, müellif ve râvinin sikalı, cerh ve tadil prensiplerine, kesin ilim ifade eden ölçülere göre değerlendirilir. Netice itibariyle de bu tenkid, iki kısma ayrılmış olmaktadır:

Birincisi, müellif veya râvinin dürüst olup olmadığı, herhangi bir menfaat veya baskının altında bulunup bulunmadığı, haberinin

alındığı zaman ve mekanın tesbiti yapılmaya çalışılır. Haberinin değerlendirilmesi de bunlara göre yapılır.

Hadis nakleden râvilerde bu şartlarla birlikte, râvinin Allah'ın emirlerini tutup tutmadığı, haramlardan kaçınıp kaçınmadığı, kişiliğine zarar veren bir davranışa sahip olup olmadığı iyice araştırılır.

Diğer taraftan râvinin akli dengesi, hafıza gücünün durumu da incelenir³. Hadisciler buna zabt derler⁴. Adalet de olduğu gibi zabt hususunda da hadisciler daha titiz davranmışlardır. Ulumu'l-Hadis kitaplarında daha ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

Selbi tenkidini ikinci kısmı da, tarih ve hadis metnini konu edinmektedir. Ancak bazı ilim adamları, bunu tenkid isminden ziyade **Muaraza** (karşılaştırma, asla vurma) ismiyle işlemişlerdir. Biz bu tenkid şeklini çalışmamızda mevzu ederek, adına metin tenkidi diyoruz. Hadis metinlerini, karşılaştırdığımız esasları da tenkid ölçüsü olarak kullanacağız.

2-Müsbet Tenkid:

Bu tenkid, tarihi metnin kaynağını ortaya koymak, manasını idrak etmek maksadıyla o metni tahlil etmektir. Bu sebeble kaynağı açıklamak için şu hususlara önem vermek gerekir:

1-Bazı kelimeler asırların geçmesiyle değişik manalar kazanırlar. Tarihçi bu durumu ve asrındaki kelimelerin hangi manalarda kullanıldığını bilmelidir.

2- Kullandığı dilin lehçelerini de bilmesi gerekir.

3- Yazarların üslupları yani ifade tarzları farklı olabilir. Bunu da bilmek gerekmektedir.

³ Polat, Selahattin, Hadiste Metin Tenkidi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 114-115, Kayseri 1989; Togan, Zeki Velidi, Tarihte Usul, s. 83-84, İstanbul 1985; bkz. İç Tenkid için Togan, a.g.e. s. 97-100.

⁴ Bkz. tarihi olayları nakledenlerde aranan hususlarla, râvilerde aranan şartları mukayese için, el-Cezâiri, Teveihü'n-Nazar, s. 25-33, Beyrut tsz.

Hadisleri yazma ve bir araya cem (tedvin) gayretleri, Emevi Halifesi Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/ 719)'in valilerine yazdığı emir-nâmeleriyle resmîyet kazanmıştır. İbn Şihab ez-Zuhri (ö. 124/741)'nin, halifelerin isteğine uyarak yazdığı defterleri, Ömer b. Abdilazîz tarafından istinsah ettirilerek büyük İslam şehirlerine gönderilmiş ve muhafaza altına alınmıştır⁷.

Daha sonraları bütün hadisleri toplamayı hedef alan müsnedler, musannefler vücuda gelmiştir. Onlardan istinsah (çoğaltma), ıktıbas (alıntı) suretiyle yazılanlardan günümüze kadar gelenler olduğu gibi, bazı eserlerin orijinalleri de gelmiştir. Günümüzde kütüphanelerde ki yazmalara yönelik ve onların asıl metinlerini ortaya çıkarma faaliyeti görülmektedir. Bunlar takdire şayan çalışmalardır. Bu vesile ile Muhterem Muhammed Hamidullah'ın, Ebu Hüreyre (ö.58/696)'nin Hammam b. Münebbih (ö. 138/755)'e yazdırdığı sahifesinin orjinal metnini ortaya çıkarmasını şükranla yadedereziz. Ayrıca Zeyd b.Ali (ö. 122/ 740) 'nin el-Mecmuu'l-Fikhî adlı eseri de elimizde mevcuttur.

Yemen'in muhaddisi Ma'mer b. Râşit (ö. 152/769)'ın Camlî, ve Medine'nin büyük âlimi İmam Malik (ö. 179/795) 'in Muvatta'ının hem bir fıkıh hemde bir hadis mecmuası olarak bin yıldan beri istifadelerimizde bulunduğu bilinmektedir.

Sünnetle ilgili birinci asrın ikinci yarısında ve ikinci asırda telif edilen bazı eserlerin orjinallerinin bize kadar gelmesi, Goldziher ve diğer müsteşriklerin sünnetin üçüncü asırda yazıldığını iddia edip, ortaya sürdükleri görüşlerinin yanlış olduğunu açıkça göstermektedir.

Burada kısaca kaydedelim ki, Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan ve Cemal, Siffin savaşlarıyla meydana gelen siyasi mücadele, Haricilik ve Şia mezheplerinin doğmasına imkan vermiştir. Bu dönemde Şia, görüşlerini takviye için ilk olarak İslam tarihinde hadis

1992 .

⁷ el-Azemî, Muhammed Mustafa, Dirasetün fi' Hadisi'n-Nebevî, I, 71-74 ; M. Accâc el-Hatîp, el-Muhtasarü'l-Veciz fi Ulumu'l-Hadis, s. 76-78 , Beyrut 1987 .

4- Tarihi ibareleri, nasları gözönünde tutarak elindeki metnin kelimelerini, tefsir edebilmelidir.

Aynı prensiler, hadis rivayet eden râviler ve metinleri için de geçerlidir. Bu tür açıklamaları şârihler, Garîbû'l-Hadis kitapları ve büyük Arapça lügatlar yapmaktadırlar. Daha fazla bilgiler için onlara bakmak gerekmektedir.

B- HADİSLERİN KORUNMASI VE YAZILMASI

İslamın birinci derecede esası olan Kur'an-ı Kerim'in korunacağını "Zikri (Kur'an-ı) biz indirdik, elbette biz onu koruyacağız" (Kur'an, el-Hicr, 9) âyeti ilan ederken; başka bir âyette de "Sana zikri indirdik ki, insanlara ne indirildiğini beyan edesin" (Kur'an, en-Nahl, 44) buyurularak, Hz. Peygamberin beyan etmekle vazifelendirildiğinden söz edilmektedir. Şüphesiz ki, O'nun beyanı söz ve fiillerden ibarettir. Kur'an'ın korunma teminatı elbette Hz. Peygamberin beyanını da ihata edecektir. Aksi takdirde O'na verilen beyan işi yerine getirilmiş olmayacaktır.

Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri, peygamberliğinin ilk günlerinden itibaren dost ve düşmanının dikkatini çekmiş, alaka duyulmuş ve bu durum, onların tesbitine imkan vermiştir. Esasen "Resulullah'da sizin için güzel örnek vardır..." (Kur'an, el-Ahzab, 21) âyeti de bu tesbiti gerekli kılmaktadır. Daha önce de açıklandığı gibi, hayatı boyunca az bir kısmı yazılan, ancak müzakere konusu olup tatbik edilen sünnet, O'nun vefatından sonra da örnek alınmıştır. Sünneti neşretmeyi kılıç tehdidi altında da olsa yapma imkanı bulduğu takdirde yapacağını söyleyen Ebu Zerr⁵ ve hayatlarını hadisın bir araya getirilmesi ve neşrine vakfeden İbn Ömer (ö. 73/ 692), Ebu Hüreyre (ö. 59/ 678) ve Hz. Aişe (ö. 58/ 677) gibi büyük muhaddislerin gayretleriyle sünnet neşredilmiş, bilahere yazılmış ve muhafaza altına alınmıştır.

İkinci neslin (Tabiinin) büyük muhaddisleri de, aynı yolu takip etmiş, hatta Tabi'in yanında hadislerin yazıldığı büyük formalar teşekkül etmiştir⁶.

⁵ el-Buhârî, İlim, 11, İstanbul 1315 H .

⁶ el-Azemi, Muhammed Mustafa, Dirasâtün fi'l-Hadisi'n-Nebevî, I, 92-112, Beyrut

uydurma faaliyetini başlatmıştır. Bunlarınkarşısına cerh ve tadil ilmi, sened ve metin tenkidinin esasları çıkarılmış ve tatbik edilmiştir. Şimdi elimizde hadis rivayeteden bütün âlimlerin sîretleri, cerh ve tadil ile ilgili büyük eserler bulunmaktadır.

C- HADİSLERİN HAYATA TATBİKİ

Hareket ve davranışları ve bir cümle hayatı Kur'an'ın tatbikinden ibaret olan Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'an'ın ifadesiyle "... Yüce ahlaka sahipti." (Kur'an, el-Kalem, 4); O, aynı zamanda insanlık için en güzel örnekti". Nitekim, "Resulullah da sizin için güzel bir numune-i imtisal vardır..." (Kur'an, al-Ahzab, 21) âyeti de bunu ifade etmektedir.

Darü's-Sünne adını alan Medine'de bir hayat tarzı haline gelen Hz. Peygamber'in davranışları, örnek alınmıştır. Böylece Hz. Peygamber, Kur'an'ın hayata tatbikinin en güzel meyvelerini vermiştir.

İşte bu sebeble Medine'nin yetiştirdiği meşhur âlim İmam Malik, "Benim nazarımda Medine'nin tatbikatı ve âdeti meşhur sünnet mertebesindedir." demiştir.

Yaşanarak bize kadar gelen nice İslami örf, âdet hatta ibadetler vardır ki, tarihin hiç bir döneminde kopukluğa uğramış değildir⁸. Böylece de manevî mütevatır derecesine çıkan bu manevî miraslar, nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar gelmiştir. Bu İslami gelenek, İslami bir çok âdetin tezahürü, sünnetin yazılı metinlerinin yanında nesilleri birbirine bağlayan manevi bir harc olarak korunmuştur. Hatta bu bilgiler, ikinci asırda Hanefi müctehidleri tarafından kitaplara kaydedilmiştir.

⁸ Nitekim 1917 Bolşevik İnkılabında Ruslar, Ortaasya da tarihin bir benzerini görmediği zulümler, katliamlar yapmışlar , insanlardan 73 yıl mütemadiyen İslam fikrini söküp atmak istemişlerse de , bunda muvaffak olamamışlardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

I- METİN TENKİDİ

Bu başlıkla hadis metinleri ve tenkidi kastedilmiştir.

Hadis, sonraları müradifi olarak kullanılan sünnet, Hz. Peygamber'e ait hertürlü haberlere denmiştir. O, Resulullah'ın yaşadığı hayat tarzı ve bir bakıma Fatiha suresinde zikredilen sırâtı müstakim, yani dosdoğru yoldur. Bu yol, İslam nimetine ve her çeşit ihsana müstehak olan Hz. Peygamber'in ve ashabının yolu olup, Hıristiyan ve Yahudi yoluna ve onların hayat tarzına muhalıftır.

Tarihde Hz. Peygamber gibi hayatının bütün yönleri tefarruatıyla belirlenip, nakledilen bir başka kimse görülmemiştir. O'ndan iştilen, nakledilen haberlerin esası Kur'an'dadır. Zira O'nun hayatı Allah'ın istediği hayat tarzı ve Kur'an'ın tatbikatından ibarettir. Hadisin, Hz. Peygamber'den suduru sırasında çoğunun yazıya geçirilmediği, hafızalarında tutacak kişilerin beşeri anzalarla, nısyanla malül olduğu, hatta (Kur'an, Taha, 15) iftira ile karşılaşmış bulunduğu bilinmektedir.

Bu sebeble **metin tenkidi** (Nakdül-Metin) yapılması, cerh ve tadil ilminin prensiplerine, vurularak metinlerinin ayıklanması, daha açık olarak sahih, zayıf ve mevzu olup olmadıklarının tesbit edilmesi gerekmektedir. Buna aynı zamanda iç tenkid de denmektedir.

A-SÜNNET ve TENKİDİ:

Sünnet bir ıstılah olarak, el-Hatib el-Bağdadi (ö. 463/1071)'den sonra gelenler tarafından, hadisle müteradif bir manada kullanılmıştır. Bu itibarla Hz. Peygamber'e nisbet edilen her habere, sünnet denir.

Sünnet, mahza hayır olarak indirilen Kur'an'ın yanında, onu açıklayan ve hüküm ortaya koyan dinin ikinci derecede kaynağı ve dinî hayatın bir tezahürüdür.

Sünnete ittiba etmek, sıratı müstakime girmekle; muhalefet de gazaba uğrayan Yahudi, sapıklıkta devam eden Hıristiyanların yolunu takip etmekle gerçekleşir (Kur'an, el-Fatıha, 6,7).

Gerek Hz. Peygamber'e haset eden Ehl-i Kitap (Kur'an, el-Bakara, 109) ve atalarının yolundan gittiklerini söyleyen müşrikler (Kur'an, ez-Zuhruf, 22), gerekse de Hz. Peygamber'i kendisine vahiy gelmeyen bir beşer olarak telakki eden maddeci ve müsteşrikler (Kur'an, el-Furkan, 7-8), sıratı müstakimin haricinde kalmışlardır.

Ümmetin vasat ölçüsünü (Kur'an, el-Bakara, 43) kaybedip, ifrat ve tefride sapan, batıl teville meyleden (Kur'an, Al-i İmran, 7), Ehl-i bidat ve hak'dan uzak kalanlar da aydınlık yolunun dışına çıkmışlardır.

İnsanlara Kur'an'ı ve hikmeti yani sünneti öğreten Hz. Peygamber, beşer olma özelliğinin gereği yemiş, içmiş, beşer olarak yaşamış, evlenmiş hasta olmuş ve sıhhat bulmuştur⁹. Ruhani yönüyle de vahye mazhar olmuş, vahyin eseri olan Kur'an-ı Kerim'in bir tefsiri ve beyanı olan sünneti, her iki vasfın tecellisi olarak ortaya koymuştur. Ancak İslam'ın birinci derecede kaynağı olan Kur'an, ilk nazil olan âyetiyle birlikte yazılıp ezberlendiği halde, sünnetin yazılması ilk dönemlerde bazı durumlardan dolayı mahzurlu görülmüştür. Zira ilk ve yeni müslümanlardan bazılarının Kur'an-ı Kerim'in özelliklerini idrak edememeleri, aynı sahifeye yazılan hadisle karışmalarına zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı Hz. Peygamber "Benden bir şey yazmayınız, kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazmışsa onu silsin..." (Müslim, Zühd, 72) buyurmuştu. Bilahare bu karışma ihtimali kalkınca, Hz. Peygamber yazmaya müsade etmişti (Ebu Davud, İlim, 3)¹⁰.

İslam ümmeti, Hz. Peygamberin getirdiği her çeşit ilahi ahkâmı, fıkhi haberleri, nasih ve mensuhu, muhkem ve müteşâbihi,

⁹ Çakan, İsmail Lûtfi, Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, s. 113-125, İstanbul, 1989.

¹⁰ Bundan dolayı el-Buhârî, yazdığı ilk ,sırf sahîh hadislerden müteşekkîl eserine " el-Camiu's-Sahîh el-Muhtasar min Umuri Resulillâhi ve Eyyamihî" ismini vermiştir (el-Aynî, Umde, I, 5, Beyrut, tsz.).

sünnetinden olan söz ve fiillerini, uyku ve uyanık halindeki davranışlarını, giyim ve kuşamını bilcümle bütün hayat tarzını tesbit etmişlerdir¹¹.

Ona nisbet edilen bu haberlerle ilgili çalışmalar, günümüze kadar iki kısma ayrılarak gelmiştir. Bunlardan hadis lafızlarının muhafaza ve naklinde hata edilmemesi, tedvin, tasnif, tahrir gibi çalışmalar birinci kısmını; rivayetlerin hakikatı, şartları, çeşitleri, ifade ettikleri ahkâm, râvilerin halleri, şartları, metinlerinin kısımları ile ilgili şeyler, metinlerinin izahı ve benzeri meseleler de ikinci kısmını meydana getirmiştir.

Bizim bu çalışmamız, mezkur ikinci kısmın içinde yer alıp cerh ve tadil ilmiyle ilgilidir.

Mevzumuzu ad olarak verdiğimiz **metin tenkidi** terkibinde yer alan tenkid kelimesi, dilimizde, genelde kusur ortaya koyma manasına gelmektedir¹². Ancak biz tenkid kelimesiyle nakd ve intikad manalarını kastedtiğimizi daha önce belirtmiştik. Buna göre tenkid, iyiyi kötüden ayırt etmek demektir. Nakd manasında kullandığımız tenkil kelimesinin hadis istilahındaki manası "Adil, sika, hafız ve mutkin râvilerle gafil, vehim sahibi, yalancı, yalan hadis nakleden râvileri ayırt etmek ve bunlardan makbul hadis rivayet edenlere **âdil**; reddi gerekli hadisleri rivayet edenlere de **cerh** hükmünü vermektir" şeklindedir¹³. Yalan hadis nakledenleri ayırt etmek, yani metnin sahih ve sakimini seçmek, metin tenkidinin konusu olmaktadır.

Buna göre, metin tenkidi sözüyle kısaca, **kesin ilim ifade eden dinî naslara, bedîhi aklın prensiplerine ve müsbet ilmin kanunlarına aykırı düşen haberleri ayırtetmek ve mevzu(uydurma) olanlarını bildirmek**, kastedilir. Fakat henüz ilmin kesin bir neticeye ulaşmadığı

¹¹ el-Hatip ,el-Bağdâdi, Kitabü'l-Kifâye, s. 34-35, Mısır 1972 .

¹² Doğan, Mehmet , Büyük Türkçe Sözlük, s. 969 , Ankara 1981.

¹³İbn Ebi Hâtım , Takdimetü'l-Marife li Kitab'l-Cerhi ve't-Ta'dil, s. 5-6, Beyrut 1952 .

bazı hususlarla bağdaşır görünmeyen hadisleri de, hemen mevzu saymak doğru değildir.

Diğer taraftan çalışmamızın ikinci bölümü olan **Müşkil Hadisler** terkinin de sahih ve sakımlık açısından bir tarifini burada vererek, tafsilatı ikinci bölüme bırakacağız.

Bilindiği üzere hadislerin edebî sanatlara sahip olmaları, sahih olduklarını gösteren birer emaredir. Müşkil hadisler ise, **"Mevzu olma alâmeti sayılan lafız ve mâna yönünden bozukluğu ve zayıflığı olan hadisler"** dir.

Eğer râvi bozuk lafız Hz. Peygamber'e nisbet etmezse, bozuk ve zayıf ifade tarzları mevzuluk alâmeti sayılmaz. Zira ilk zamanlarda manen rivayete izin verildiğinden, fasih olmayan lafızların hadis metinlerine karıştığı bilinmektedir.

Mananın kapalılığına, gizli olup zor anlaşılmasına gelince bu kapalılık (ışkal) tefsir, tevil ve benzeri işkâli gideren metodlarla kaldırılabılır, garip manaların garabeti giderilebilirse, o hadisin mevzu olduğuna hükmedilmez.

Doğruyu eğriden, sahihi sakimden ayırdetmek için İslâm ülemâsı çeşitli orjinal ayıklama metodları edinmişlerdir¹⁴. Bu metodlar başlıca cerh-ta'dil kaideleri, dîni deliller, kesin ilim ifade eden akli veriler ve diğer bir takım esaslardır. Cerh ve ta'dil ilmi sayesinde hadis rivâyet eden kişilerin sıkı(güvenilir) olup olmadıkları tesbit edilmiştir. Cerh edilen râvi sebebiyle bazen hadisin tümü zayıf sayılmış ise de, uygulama da her zaman senedin zayıflığının metnin zayıflığını gerektirmesi mutlak manada bir kâide telakki edilmemiştir. Nitekim İbn Salâh, "Zayıf senedli bir hadis gördüğün zaman, bu hadis bu senedle zayıftır demelisin; yoksa metni de mutlaka zayıftır demen doğru değildir. Zira o metnin başka bir sahih senedle nakledilmiş olabilmesi ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla da ikinci senedle hadis

¹⁴ Hatipoğlu, Mehmet Sait, Hz. Aişe'nin Hadis Tenkidciliği, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Cum. 50. yılı, c. XIX. ayın basım Ankara 1973.

sahih olarak alınabilir." demiştir¹⁵. Seneddeki râvinin fâsık, günahkar olması, hafızasının bozukluğu hadisinin mevzu olmasını gerektirmezse de, Resullulah'a bir şeyi uydurup nisbet etmesi hadisin mevzu olduğunu ve reddini gerektirir.

İslâm ulemâsı, senedin incelenmesine ağırlık vermekte beraber, metnin araştırılmasını da ihmal etmemiştir. Meselâ, sahîh hadisin şartlarından birisi de hadis metninin "şaz" olmamasıdır, denmiştir. **Şaz**: sika bir râvinin yine kendisi gibi sika râvilere muhalif olarak rivâyet ettiği hadis, demektir. Muhâlefet veya muvâfakat ancak mezkur râvilerin metinlerini mukayese etmekle bilinebilir¹⁶. Bu mukayese de metin tenkidinden başka bir şey değildir. Ayrıca Hadis usulü kitaplarında yer alan muallel, müdrec, maklup, muzdarip hadislerin zayıflıkları çok kere metinlerinden dolayı hasıl olmuştur. Bazı müsteşriklerin, müslümanlar metin tenkidine yer vermemiştir, şeklindeki sözlerinin asılsız olduğu böylece de anlaşılmiş olmaktadır¹⁷.

Senedin sahihliği, cerh-tadil ilmi muvâcehesinde tesbit edildiği gibi, metnin sahihliği de metin tenkidi prensipleri ölçülerine vurularak tesbit edilebilir.

Biz bu ölçüleri başlıca ilmi ölçü, pratik ölçü olmak üzere iki kısıma ayırdık. Ele alınan bir hadis metni, eğer akıl ve onun grubunda mütâlaa edilen verilere muhalif görülüyorsa, o metni mezkûr ölçülere göre değerlendirmek gerekir. Bu muameleyi mevzu eden bir tarifte Metin Tenkidi; "Akıl prensipleri, ilgili yerlerde tarih, coğrafya ve müsbet ilimlerin kaide ve verileri ölçüsüne vurulması..." şeklinde tarif edilir. İşte bu tenkidle de hadisin sahîh ve mevzu olması tesbit edilmiş olur. Bu arada hadisin kapalılığını temin eden hususlar varsa izah edilerek mevzu olma ihtimali giderilmiş olur.

Eğer hadisin metni hadis usulü kaidelerine muhalif bulunuyorsa, bu açıdan yapılan tenkid ameliyesi şöyle tarif edilir:

¹⁵ [bnü's-Salâh, Ulumu'l-Hadis ,s. 92-93, Halep 1966.

¹⁶ el-Azemî, Muhammet M.,Menhecü'n-Nakd s. 83 .

¹⁷ el-Cezâiri, Tevcihü'n-Nazar s.252-256.

"Tenkid, sahih hadisi zayıfından ayırmak, râvilerle cerh ve tadil hükmünü vermektir ". Bu ölçü sebebiyle de işkallın çözümlerine tabi tutulan hadislerden vaz' ihtimali kaldırılmış olur.

B- TENKİD AÇISINDAN HADİS ÇEŞİTLERİ:

Hadisler çeşitli şartlar muvacehesinde ilmi tenkide tabi tutulmuş ve başlıca dört kısma ayrılmıştır. Tenkidle ilgili bu kısımların dört olması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nisbetlerinin kuvvetliliği ve zayıflığı itibarıyla'dır.

Sahih Hadisler:

Hadis nakleden râviler zincirindeki kişilerin sıkı (âdil ve zâbit) oldukları ve birbirlerinden ilim alışverişinde buldukları bilinir, metinleri diğer sahih hadis metinlerine muvafık düşer ve başka bir açık veya gizli kusurları bulunmazsa, böyle hadislerle sahih hadis denmektedir¹⁸. Sahih ve zayıf hadisler karışık olarak aynı mecmualarda bulunduğu gibi, sırf sahih hadisleri ihtiva eden hadis mecmuaları da yazılmıştır. el-Buhâri ve Müslim'in sahihleri ikinci şikkın yani sırf sahih hadisleri ihtiva eden eserlerin misalidirler.

Hasen Hadisler:

Yukarıda zikredilen râvilerle ilgili şartlardan râvinin zabtında yani hafıza gücünde ve sahifesini korumasında, bir noksanlık (unutkanlık, vehim ve karıştırma gibi şeyler) olursa böyle râvilerin hadislerine hasen denir. Hasen hadisler, sahih hadis gibi hüküm koyarlar. Bu tür hadisler, diğer farklı sıhhat derecesine sahip mecmualarda, mesela Ebu Davut'un Sünen'inde bulunmaktadır.

Zayıf Hadisler:

Sahih ve hasen hadislerin şartlarında meydana gelen bir noksanlık, hadislerin Hz. Peygamber'e nisbetinde bir zayıflık vücuda getirmekte ve böyle hadislerle zayıf hadis denmektedir. Sened sebebiyle

¹⁸ el-Cezâiri, Tevcihü'n-Nazar, s. 69.

hadisler zayıf sayıldığı gibi, bazı kusurlar māvacehesinde zayıf metinler de ortaya çıkmıştır. Hatta sadece zayıf râvi ve metinleri ihtiva eden hadis mecmuaları da yazılmıştır.

Mevzu Hadisler:

Hız. Peygamberin ümmeti üzerindeki büyük etkisini gören bir taraftan iyi niyetli olmasına rağmen gafil bir çok insan, diğer taraftan da kötü niyetli ve İslamı yıkmak isteyen bazı insanlar, O'nun adına sözler söylemişler ve haberler nakletmişlerdir. Bu haberlere mevzu yani uydurma, iftira edilmiş hadisler denmiştir. Bu tür haberler ve bu haberleri çıkarana tarîh boyunca takip edilmiş, tesbit edilmiş, sadece bunlara yer veren mecmualar telif edilmiş, bunları uyduran insanlar cezalandırılmış, onların biyografilerini anlatan eserler yazılmış ve bunlar günümüze kadar gelmiştir.

Biz burada bütün uydurma hadislerle ilgili ayırdedici ölçüleri kısa bir şekilde ifade etmeye çalışacağız.

C-TENKİDDE İTİDAL:

İtidal ve vasat halinde bulunmak İslam ümmetinin fârik vasıflarındandır. Hadislerin ayırdedilmesinde en önemli usul, râvilere güvenmek için onları cerh ve tadil kaidelerine göre değerlendirmek yani onları tenkide tabi tutmaktır.

Cerh kelimesi, sözlükte yaralamak anlamına gelir. O, bir istilâh olarak: "Hafız ve mütehasıs bir hadis bilgininin günahkarlık, tedlis, yalancılık gibi bazı sebeplerle bir râvinin rivayetini reddetmesidir" şeklinde tarif olunmaktadır.

Ta'dil, tezkiye etmek manasına gelen bir kelime olup hadis usulünde: "Bir râviyi rivayeti kabul olunacak şekilde vasıflandırmak" manasına gelmektedir.

Hadislerin râvileri ile ilgili olarak doğup gelişen cerh ve ta'dil ilmi, hicri ikinci asrın sonlarına doğru kendine has müstakil eserlere kavuşmuş ve bunların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir.

Cerh ve ta'dil, râvilerle ilgili bir istilâh olduğu gibi; Tenkid de, metinlerin ayırdedilmesi manasında bir istilâh olmuştur. Buna göre

metin tenkidî diğeri bir ifade ile iç tenkid: "Hadis metninin akıl, tarih, coğrafya, ve tabii ilimlerin verilerine ve kaidelerine göre incelenmesi, her birinin değeri hükmüne bağlanması"demektir.

Râvilerin sıkı olup olmadıklarını belirli metodlarla inceleyen kimseler, aynı seviyede ve aynı tutumda değildir. Önceleri ez-Zehebî (ö.748/1347) bilâhère Leknevî (ö.1304 / 1888), titizlik bakımından bunları üç kısma ayırmışlardır:

1- Cerhetmede aşırı giden ve iki, üç hatadan dolayı râviyi reddedenler:

Bunlar bir kimsenin sıkı olduğunu söylerlerse, derhal kabul edilmelidir. Kınadıkları râviler hakkında acele etmemek ve bunlara uyararak o râviyi kınayan başka bir kimse varsa, işte o zaman râviyi dolayısıyla hadisi zayıf saymak lazımdır. Eğer başkaları bahis mevzuu olan râviyi iyi göstermişlerse, birincilerin sebep göstermeden yaptıkları cerhlerine itibar edilmemelidir. Ebu Hâtim, İbn Ebî Hâtim, en-Nesâî, Şu'be, İbnu'l-Katlân ve İbn Ma'in bu kısma girmektedir.

2- Bilhassa cerh konusunda müsamahalı olanlar:

Bunlar, durumu mestur olan râvileri tadil ederler. et-Tirmizi, el-Hakim, el-Bezzâr, et-Tabarânî, et-Tahâvî, ve İbn Hazm bu kısmın ilim erbabından sayılır.

3- Tam manasıyla inceleyen, fakat aşırı derecede titizlik göstermeyen mutedil münekkidler:

Ahmet b Hanbel, ed-Dârekutnî ve İbn Adıyy gibi ilim ehli de bu sınıfa girmektedir. ¹⁹

Diğeri taraftan bazı kişiler, râvilerin durumunu inceledikten sonra metnin durumu ile ilgili herhangi bir şey söylememişlerdir.

¹⁹ el-Cezâiri Tahîr Tevcihün'-Nazar s.116-117

Ancak Ibnu'l-Cevzî (597/1200)'nin Kitabı'l-Mevzuat'ına baktığımızda; onun kusurlu bulduğu bir metni ele aldığı, daha sonra senedin kusurunu söyleyip, metin içinde münker diyerek, daha toplu bir ifade kullandığını görürüz.

İlim ehli, aşırı giden müelliflerin sözlerini, kararlarını araştırmadan hemen kabul etmemek gerekir, derler.

Evla ve ihtiyatlı olan yolun, metin tenkidi yaparken acele etmemenin ve izah edeceğimiz ölçülerle iyice araştırma yapmanın gerekli olduğu şeklindedir.

II-TENKİDDE ÖLÇÜ

A-İLMİ ÖLÇÜLER:

1- DİNİ NASLAR:

a-Kur'an-ı Kerim ve Sahih Sünnet:

Kur'an-ı Kerim'in sübutu, Allah'ın kelamı olduğu kesin ise de bir hüküm ortaya koyabilmesi bazen açıktır, ifade ettiği ilim kesindir; bazen de bazı müşkil ve müteşâbih âyetlerde olduğu gibi açık değil zannidir ve ifade ettiği ahkâm da kesin değil ihtimal etmektedir. Bu sebeble bir hadisi, Kur'an'ı Kerim'le karşılaştırırken, Kur'an nassında ki bu durumu bilmek lazımdır.

Kur'an-ı Kerim'le karşılaştırılan hadisler için başlıca iki durum ortaya çıkar. Şayet âyet açık ise, aynı manadaki hadis onu tekid; mücmel ise beyan eder²⁰. Üçüncü şık ise yeni bir ahkâm getirmesidir. Bu hususta da ihtilaf edilmiştir.

Kur'an'la taaruz eden sünnet için **Muhtelifü'l-Hadis** prensipleri tatbik edilmelidir. Bu durum da Kur'an-ı Kerim'in tercih edildiğini söyleyenler olduğu gibi, bunun aksini söyleyenler de vardır. Şafîiler, sünnetin Kur'an-ı neshedemeyeceğini söylemişlerse de; Hanefîler, meşhur sünnetin âyetle taaruzu halinde başka bir durum yoksa, sünnetin âyeti neshedeceğine hükmetmişler ve buna "Vârise vastyyet

²⁰ eş-Şafî, er-Risale s. 51-52. Mısır 1969.

yoktur” meşhur hadisini misal vermişlerdir. Hadisin vurud zamanında vârislerin mirasla ilgili hakları âyetlerle ortaya konduğundan, hadisin buradaki neshi meseleye açıklık getirmekten ibarettir.

Diğer taraftan âyet ve hadislerde müteşâbih kelimeler ve ifadeler varsa, o zamanda **Müşkilü'l-Kur'an** ve **Müşkilü'l-Hadis** prensipleri tatbik edilmelidir. Yani âyet ve hadisin müşkil kelimeleri tefsir ve tevîl edilmeli, lügat manalarına bakarak, siyak ve sibâkı gözönünde bulundurulularak manalandırılmalıdır. Eğer bunlar haberi sıfatlarla ilgili ise Tevhîdî Bârî'ye muvafık manalarla izah edilmelidir. Ayrıca bu konuyu ileride tekrar ele alacağız. Âyet ve hadislerin taaruzu ile ilgili kaynaklarda yer alan bir misali burada zikretmenin faydalı olacağı kanatindeyiz. Dünyanın ömrünün yedi bin sene olduğunu beyan eden hadisi (Aliyyulkâri, Mevzuât, s.114), "... De ki kıyametin ilmi yalnız Rabbimin katındadır." (Kur'an, el-A'raf, 187) âyetine muhalif olduğu için sahîh telakki edilmemiştir.

Bir hadisin Kur'an-ı Kerim'e muhalif düşmesi halinde, o hadisin iyi bir tevîli yapılamazsa, tevakkuf etmeli yani durumu belli oluncaya kadar beklenmeli, inkar yoluna gidilmemelidir.

1-Hadislerin Kur'an ile Mümasebetleri ve Doğruluklarının tesbiti:

Hadis metinlerinin doğruluğunu tesbit için onları başlıca Kur'an-ı Kerim'e, aklı selime ve bunlara katılıp kesin ilim ifade eden esaslarla karşılaştırmak gerekir. Bu karşılaştırma iki şekilde yapılabilir: Birincisi, sünnetin Kur'an'a muhalif düşmesi şeklindedir. Bu durum telif, tercih ve nesh yapılarak bir çözüme kavuşturulursa, sünnet Kur'an'a dayanmış ve doğruluğu tesbit edilmiş olur. Bunların hiçbirinin yapılması normal olarak gerçekleşmezse, bu durum hadisin mevzu olmasının bir alâmeti sayılır.

İkincisi, sünnetin Kur'an-ı beyan etmesidir. Bu durumda da sünnet Kur'an'a dayanmış olur. Şimdi bu iki durumu biraz daha ayrıntılı olarak izah etmeye çalışalım.

a-Hadîslerin Âyetlere Muhalif Düşme Meselesi:

Sünnet, Allah'ın kitabını açıklayan en büyük ve orjinal bir tefsirdir. Kitabullahı tefsir ettiği gibi, takviye de etmiş, onun gibi emirler ve nehiyeler getirmiştir. Böylece de Kitabullahın bir tamamlayıcısı olmuştur.²¹

Sünnet konusunda İslam ümmeti başlıca iki kısma ayrılmıştır: Bunlardan Bid'at Ehli, peşin görüşlere sahip olarak, prensiplerine uymayan âyetleri tevil, hadîsleri inkar etmişlerdir. Böylece de İslamın temel bir kaynağı yok edilmiş olmaktadır. Ancak Bid'at Ehli'nden bazıları, bir takım ağır şartlarla bazı hadîsleri kabul etmişlerdir. Mesela Câhız (ö.255/868), bir hadîsin kabul addedilmesi için dört kişi tarafından rivâyet edilmesinin şart olduğunu söylemiştir. Şia'nın bir çoğu da hadîsin makbul sayılması için onun Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in tarikinden gelmesinin şart olduğunu ileri sürmüşlerdir²².

Ehli sünnet ulemâsı ise, âyetlere muhalif düşen sahih hadîsler için çözüm olarak önce telif ve cem yapılmasını, tabii olarak yapılamazsa, tercih ve nesh edilemeyeceğini araştırırlar. Bunların hiçbirini yapılmaması halinde dahi, sahih hadîsleri inkar yoluna gitmemişler ve bu durumdaki hadîsleri reddetmeyip, tevakkuf etmişlerdir.

Bazı kişiler de hadîsin âyetle taaruz edeceğini söylemiş ve, "...Eğer bir hadîs Kur'an'a muhalif düşerse, onu ben dememişimdir."²³ sözleriyle isbat etmek istemişlerdir. Ancak bu hadîsin, zayıf hatta mevzu olduğu bilinmektedir²⁴ Bununla beraber, "Size iki şey bıraktım (Kur'an ve sünnet), onlara sarıldıkça sapıtmazsınız..."²⁵ hadîsi, Kur'an ile sünnet arasında taaruz olmadığını,

²¹ eş-Şafii, er-Risâle, s. 104.

²² Koçkuzu, Ali Osman, Rivâyet İlimlerinde Haberi Vahit, s. 210.

²³ eş-Şafii er-Risâle, s. 104.

²⁴ el-Aclûnî, Keşfü'l Hafâ 1., s.86.

²⁵ İbn Mâce, M ukadime, , 4 (hadis no. 5).

zâhîren vaki olanın da bir tevîlinin, izahının yapılabileceğini ifade etmektedir.

Ayetlerle hadisler arasında ihtilaf prensipleri tatbik edildiği gibi, hadislerin arasında da aynı kaideler tâtbiik edilir. Ayrıca bunun için iyi bir araştırma yapmak, sonra da karar vermek gerekmektedir²⁶. Diğer taraftan müteahhirin ulemâya göre, hadisle müteradif olan sünnetin sahih olmayanını olanlardan ayırmak için, akıl ve muhkem âyetler birer ölçü olarak kabul edilmiştir. Ancak bu ölçü her doğru ve makul görünenlerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ortaya koymaz.

Aslında sünnet üçe ayrılır:

- 1-Sıhhatı bilinenler,
- 2-Fesadı bilinenler,
- 3-Nasıl olduğu bilinmeyenler.

Bu şekildeki taksimatta fesadı bilinenlerin akla, mütevatır sünnete ve icmaya muhalif oldukları malumdur. Bu, fesadı bilinenler için bir ölçüdür. Geriye kalan iki kısım için, usul kaidelerinin dışında kendilerini tanıtan bir ölçü yoktur. Usulü'l-Hadis'in yanında, hadisin, Kur'an-ı beyan etmesi de karşımıza ikinci tanıtıcı bir delil olarak çıkmaktadır.

b-Hadislerin Ayetleri Beyan Etmesi:

Bu konuya önce beyanın tarifıyla başlamak gerekir. Beyan, "Manayı kapalı kılan şeyden kurtarmak ve muhataba onu izah edip, yol göstermektir"²⁷ şeklinde tarif edilmiştir. Hz.Peygamber, nâzil olan âyetleri bizzat kendisi açıklamıştır. Esasen Hz.Peygamber'in bir vazifesi de budur.

Sünnetin Kur'an-ı açıklaması, Hz.Peygamber'in sözleriyle olduğu gibi fiilleriyle de olur. Mesela, Cebrail'in iki gün Hz. Peygamber'e namaz kıldırmasıyla, fiilen namaz vakitlerini beyan

²⁶ el-Kardâvi, Sünneti Anlamada Yöntem, s. 109.

²⁷ es-Sarahsî, Usulü's-Serahsî, II, 26. Beyrut 1973.

etmiştir. Hz. Peygamber de, "Benim kıldığım gibi kılın"²⁸ demiş ve namazın rekat sayılarını, kılınış şeklini filleri ile beyan etmiştir.

Hadisin âyeti beyan etmesinin bir çok çeşidi vardır. Kısaca onları izah edelim:

1-Mücmeli açıklar:

Bakara suresinin 196 'ncı âyetinde mevzu edilen "...başından eziyeti bulunursa..." âyetini, "İhramlı iken şahsı bitler istila ederse..."²⁹ hadisi açıklamıştır. Yani başta olan eziyet, onun bitlenmesidir.

2-Gaybden haber veren bir çok âyetin haberini sünnet açıklar:

Nitekim bir çok hadiste geçmiş ve geleceğe ait bilgiler verilmiştir. Mesela kıyametin küçük ve büyük alâmetleriyle ilgili bir çok hadis, ayrı konuyu işleyen âyetlere açıklık getirmiştir.

3-Umumi mana ifade edenleri tahsis eder:

Nitekim "Size meyte, kan, domuz eti... haram kılındı."³⁰ âyetindeki meyte'den "...balık ile çekirgenin..."³¹ istisna edilmesi hadis ile yapılmıştır.

4-Mutlakı takyid eder:

"... Fatıhasız namaz noksandır."³² hadisi, "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz"³³ âyetini takyit etmiştir. Yani Fatıha, âyetten istisna edilip, okunulması vacip telakki edilmiştir.

²⁸ el-Buharî, el-Ezan 18 ,(1,155)

²⁹ Yıldırım, Suat, Peygamberimizin Kur'an Tefsiri, 205-268; el-Buharî et-Tefsir 12; (V,158).

³⁰ Kur'an-ı Kerim, el-Maide , 3 .

³¹İbn Mâce , el-Etime , 31 (II , 1102 , hadis no. 3341) .

³² Müslim, es-Salât , 34 (I , 295 , hadis no.394) .

³³ Kur'an-ı Kerim , el-Müzzemmil , 20.

5-Müşkil âyetleri izah eden hadisler:

Bir âyette "Hepiniz cehenneme mutlaka uğrayacaksınız..."³⁴ buyrulur. Buradaki mana kapalılığı, Câbir (r.a.)'ın rivayet ettiği "...Mümin cehenneme uğrar, ama ona serin ve selametli olur. Tıpkı İbrahim (a.s.) 'a serin olduğu gibi" hadisiyle açıklanmış olur.

6-Müphem beyan etmesi:

" İyi iş, güzel amel yapanlara en güzel iyilik, bir de ziyade vardır..."³⁵ âyetindeki müphem olan **ziyade** kelimesini "Rahmanın yüzüne bakmaktır" manasındaki hadisler izah etmiştir³⁶.

7-Hadis Kur'an âyetlerini nesh, tefsir ve takrir eder.

Bunların her biri bir beyandır.

Beyanın bir çok çeşidi vardır. Burada sadece ismini vermekle yetineceğiz. Bunlardan İstisna' ya, Beyanü't-Tağyir; şartla ta'lik edilene Beyanü't-Tebdîl; kelimenin vaz'ının dışındaki bir şeyle, mesela konuşmacının hali gibi şeylerle yapılan beyâna da, Beyanü'd-Darure denir³⁷. Bütün bu beyânlar, beyan edilen Kur'an'ın gerek konu birliği gerekse ifade tarzının benzerliği ve diğer emâre hatta delillerle Kur'an âyetlerinin hadisin doğruluğuna şahit ve birer delil olacağını ortaya koymaktadır. Diğer bir ifade ile Kur'an ile hadise istişhad edilmektedir ve bu aynı zamanda bir metin tenkidi olmaktadır.

Hadislerin Kur'an-ı beyân durumu, müslümanları Kur'an'la devamlı bir münasebet kurmaya yöneltmekte, söylenen sözlerin ve verilen hükümlerin mutlaka bir delille dayanması icap ettiğini bildirmektedir. Böylece de Hz. Peygamber'in işlediği her şeyin, Kur'an'dan bir esasa dayandığını ve Kur'an esaslarının açıklayıcısı

³⁴ Kur'an-ı Kerim , Meryem , 72 .

³⁵ et-Tirmuzî, et-Tefsir , 11 (V , 286 , hadis no. 3105).

³⁶ İbn Kesir, Tefsirü'l-Kur'ani'l -Azim, III , 498.

³⁷ es-Serahsî , Usulü's-Serahsî, II, 26-53.

olduğunu öğrenmiş oluruz. Bu mesele bir iddia değil bazılarının göre, hatta her hadisin bir âyete râci olduğunu ileri sürenlere göre umumi bir kaidedir. İmam eş-Şâfiî, "Resullullah bütün hükümleri Kur'an'dan fehmetmiştir " diyerek bunu bir esas yapmıştır.

eş-Şâtibî, Kur'an'ın sünneti göstermesinin prensiplerini yedi madde halinde özetlemiştir:

1-Umumi Delâlet: Nitekim "...Allah'a ve Resulüne itaat edin..."³⁸ âyeti, hadislere ittiba etmeyi gerekli kılmaktadır.

2-Namaz, oruç, zekat, hac ve diğer fıkhî bablarda yer alan hadislerin bu konulardaki âyetleri beyân etmesi,

3-Kur'an'ın maslahatı celp, mefsedeti de def prensibinin hadislerde de görülmesi, diğer bir ifade ile sünnette yer alan bu esasların onun doğruluğunu göstermesi,

4-İki şey arasında yani helal ile haram arasında yer alıp, Peygamber'in açıklaması ve ulemânın icthadı ile bir tarafa katılmasın da da, sünnetin doğruluğunu gösteren bir emâre vardır.

5-Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir asla kıyas etmesi,

6-Kur'an'ın müteferrik delillerinin ifade ettiği hükmün, hadis tarafından bir kaide şeklinde takdim edilmesi. Mesela "Zarar ve mukabelei bizzarar yoktur" hadisi, zulmü nefyeden âyetlerin bir neticesidir (bkz. Bakara, 231, 233; Talak, 6).

7-Kur'an'daki mücmel âyetleri hadislerin, ayrıntılı olarak izah etmesi.³⁹

eş-Şâtibî, bu maddeler hakkında bir çok misaller vermiştir. "Peygamberimizin Kur'an Tefsiri" adlı kitabında Suat Yıldırım, bu konularda daha başka kaynaklardan da istifade ederek çeşitli misaller getirmiş ve faydalı bilgiler vermiştir.

Diğer taraftan sünnetin, Kur'an'a rücuunun şart olmadığını söyleyenler de vardır. Bunların delilleri de dört madde halinde hülâsa edilebilir:

³⁸ Kur'an-ı Kerim , en-Nisa , 59 .

³⁹ eş-Şâtibî, el-Muvafakat IV,18,III,289-296.

1-Allah Teâla bir çok âyetinde Peygamberine uyulmasını emretmektedir (Nisâ, 59; Maide 92; Haşr 7). Bu durum, Peygamber'in emrinin Allah'ın emrinden farklı bir şey olabileceğine işaret etmektedir.

2-Sünneti bırakıp sadece âyetlere uyacağını söyleyenlerin geleceğini ve onların kınandığını beyan eden hadisler de, sünnetin müstakil olduğunu gösterir.⁴⁰

3-Sünnette olduğu halde Kur'an'da olmayan bazı hükümler vardır. Kadının halası ve teyzesinin üstüne nikahlanmamasını bildiren hadisler gibi.

4-Kalblerinde eğrilik olanlar müteşâbih âyetlere sarılıp, kendi görüşlerine uygun manalar çıkarmışlardır. Hz. Ömer, böylelerine karşı hadislerle istidlal edip, mücadele etmek gerekir demiştir.

Kısmen hadislerin Kur'an'a râci olduğunu beyan eden mutedil görüş de vardır.

Bu son iki görüşde Kur'an'la, sünnetin sıhhatine istişhad etmenin doğru olacağını gösterir. Zira bu iki görüşte de, sünnetin beyan etme yönleri inkar edilmemektedir. Ayrıca bunlarda da sünnetin Kur'an'dan farklı hükümler getirdiği mevzu edilmektedir. Aralarında taaruz yoksa, bunların görüşleri birinci görüşle birleşmiş olur. Ziyade varsa o da bir beyandır. Nesh varsa, o da bazılarına göre bir beyan sayılmaktadır.

Şu halde Kur'an ile sünnete istişhad etmeye mani bir durum yoktur.

Gerek sahâbe ve gerekse müctehid İmamlar devrinde bu meseleler üzerinde yeterince durulmuş, bilhassa Fıkıh Usulü kitapları'nda, gerek mezheplerin kendi İmamları gerekse diğer mezhepler arasında münakaşalar, ilmi mücadeleler yapılmış, sonunda da hadisler değerlendirilmiştir.

Bu mücadeleler ictihad seviyesindeki İlim adamları arasında sürdürülmüştür.

⁴⁰ Ebu Davut Sünne, 6 (V, 10 h.No: 4604 Hıms, 1973)

Bu izahlardan sonra yeniden sünneti değerlendirmek isteyenler olabilir. Bunun için ilmi iclihad kapısını açık tutmak gerekir.

Kur'an ile hadis tezat halinde bulunur, diğer bir ifade ile hadis Kur'an'ın açık ifadesine muhalif düşerse, bu hadis Muhtelifü'l-Hadis ölçülerine göre değerlendirilir.

c-Beyân Vaki Olan Sünnetin Getirdiği Ziyâde de Beyândan Sayılır:

Sünnet, Kur'an âyetlerini tafsil ettiği gibi, ziyade bir hüküm de getirir. Bunların hepsi hadisin ifade ettiği beyânın altına girer. Nitekim "Sana zikri (Kur'an-ı) indirdik ki, insanlara ne indirildiğini açıklayasın..."⁴¹ âyeti, sünnetin getirdiği ziyadeyi de ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an-ı açıklaması demek, O'nun Kur'an metninde olmayan bir takım ek bilgileri ortaya koyabilmesi demektir.

Sünnetin açıklamaları bir takım âyetlerin kelime anlamlarıyla ilgili olabileceği gibi, kelime anlamı açık olduğu halde uygulamada müphem yönleri bulunan âyetlerle de ilgili olabilir.

Sünnetin açıklamaları, müphemliği gidermekle ilgili olduğu gibi, hükümlerle de ilgili olabilir. Bu müphemliği, bazı emirlerin farz mı, mendup mu ifade etmesinde de görebiliriz.

Sünnetin beyân vazifesi görmesi, bize iki yoldan gelmektedir. Bunlardan birincisi; **Yaşayan Sünnet** veya **Amelî Sünnet** adı verilen ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının nesilden nesile aktarılması suretiyle bize ulaşan **İcma** şeklindeki rivayet yoludur. (Manevi mütevâtirin içinde yeralan) Bu tür nakil yolunda kesinlik bulunduğu ve yanlış ya da asılsız olma ihtimali bulunmadığı, bugüne kadar genel kabul görmüş bir husustur.

Diğer taraftan sünnetin bize ulaştığı ikinci yol ise, **Ferdi rivayet** yoluyla bize ulaşan hadislerdir. Bu hadisler, birinci kısımdakiler gibi kesinlik ifade etmezler. Ancak tamamı da yanlışdır, denilemez. Bu

⁴¹ Kur'an-ı Kerim, en-Nahl, 44.

gerçek, İslamın ilk asırlarından beri kabul edildiği içindir ki, **İsnad** tekniği bilâhare **Hadis İlmî** geliştirilmiş ve bu alanda muazzam bir literatür meydana gelmiştir. Bütün bu açıklamaları gözönünde bulundurmadan metin tenkidi yapmak elbette isabetli olmaz.

d-Sahih Sünnet ve Ölçü Alınışı:

Metin tenkidinde ilk ve temel ölçü Kur'an'dır. Onun sünnetle olan münasebetini zikretmiş ve hadislerin tashihinde herhangi bir âyetin ölçü alınması için bazı araştırmaların yapılmasının gerekli olduğunu az önce beyân etmiştik. Sünnetin, Kur'an'ın muhkem âyetleriyle karşılaştırılması sırasında âyetlere muhalif görülen hadisler reddedilebilirse de, böyle yerlerde acele etmemek ihtiyata daha muvafiktir.

Hadislerin birbirine zıt düşmesi halinde şu şekilde bir çözüm yolu takip edilir:

İki hadis veya daha çok hadisler taaruz ettiği zaman, ilk önce zıt görülen hadislerin bir noktada birleştirilmeleri mümkünse, birleştirilir. Mümkün olmadığı zaman aralarında neshin cereyan edip etmediği araştırılır. Nesh varsa, nâsîh olanı alınır ve kendisiyle amel edilir. Eğer aralarında neshin cereyan etmediği tesbit edilirse, o zaman tercih yapılıp yapılamayacağı araştırılır. Birinde tercih sebepleri bulunursa o racih sayılır ve kendisiyle amel edilir. Diğer bırakılır. Tercih yapılacak emâre ve deliller yoksa, tevakkuf edilir. Bu muamelenin mezheplere göre değişik şekilde tatbik edildiği de bilinmektedir.

Bazıları, taaruzun olması için delillerin sıhhat yönünden birbirine denk olmaları lazımdır derler.

Taaruzun olmaması için ise aşağıda beyân edilecek iki durumun bulunması lazımdır:

Birincisi, deliller arasında müsâvaat olmamalıdır. Mesela, Kitabın açık delili ile mütâvâtir haber, haberi vâhidle kıyas, müsâvî değildir. Bundan dolayı aralarında taaruz olamaz. Zira birinciler

tercih edilirler. Bu kısım, delillerin rüknü ile ilgilidir.

İkincisi de, delillerin şartı ile ilgili olanıdır. Taaruz olmaması için iki hükmün bir noktada birleşmesi lazımdır. İki hüküm arasında mahal, hal, kayd, itlâk, hakikat, mecaz ve zamanda ihtilafın bulunması, taaruzu gerektirmez. Zira bunların bir nokta da cem edilmeleri mümkündür. Taaruzun ızalesi ve tercih edilenle amel etmek de bir nevi metin tenkididir.

Hadisin, mütevâtir sünnete muhalif düşmesi vaz' (hadis uydurma) alâmeti sayıldığı gibi; sahih sünnete de muhalefeti, mevzu olmayı veya sadece vaz' alâmeti sayılmayı gerektirmiştir. Değerlendirmeleri bu esaslara göre yapmak lazımdır.

e- İcma:

Metin tenkidi muamelesinde hadisle icma arasında taaruz olduğu takdirde, yapılacak işlemler hakkında aşağıda bilgi verilecektir:

Bir hadisin ifade ettiği hükmün, icma ile tezat halinde bulunabilmesi için, hadisin sahih olması ve icmanın dayandığı hadis ile taaruz etmesi halinde mümkün olur. Aksi takdirde icma, hadisi nesh edemez. İcmanın bir çeşidi de tarih boyunca İslam ümmetinin kahir ekseriyetinin bir hadisle amel etmemesi hususunda hasıl olan icmadır. Bu şekilde amel edilmeyen bazı hadisler vardır.

Bir hadiste "Resullullah abdest aldı ve sarığına mesh etti."⁴² buyrulur. İslam ümmeti, bu hadisle daha kuvvetli delillerden dolayı amel etmemiştir.

İbn Abbas, "Hz. Peygamber 'in Medine'de öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarını korku ve mısafirlik hali olmaksızın cem etmiştir"⁴³ der.

Ehli sünnet ulemâsı, diğer hadisleri tercih ederek bununla amel etmemiştir. Ayrıca namazın vakitler dahilinde eda edilen bir ibadet olmasını da göz önünde tutmuşlardır.

⁴²Ebu Davut et-Taharet, 7 (101 h. No:146).

⁴³Müslim Salatül-Musafirin, 49 (I,489,h.No.:705)

f-Kıyas:

"Hakkında nas bulunmayan bir meselenin hükmünü, ortak illet dolayısıyla nassı bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır." şeklinde tarif etmişlerdir.

Mesela Hanefiler istihsanı, kıyasın külli kaidelerine tercih etmişlerdir. Ancak mürsel olan (senedinde sahabenin ismi yer almayan) kakkaha ile ilgili hadisi,⁴⁴ namazın dışında abdesti bozmazken, namazın için de bozmasının kıyasa aykırı olduğunu söyleyen Ebu Hanife, mezkûr hadisi kıyasa tercih etmiştir.

g- Kuran-ı Kerim ve Hadisi Şeriften Çıkarılan Esaslar:

Kur'anı Kerim ve Hadisi Nebevî, İslamın temel iki esasıdır.

Bazı kaynaklarda Kur'an ve hadisten alınan esasların da, metin tenkidinde bir ölçü olduğunu görmekteyiz⁴⁵. Bu sebeble çeşitli ilimlerde birer külli kaide haline gelen bu esaslardan bahsetmek istiyoruz.

İslamî ilimlerin asli ilmini vücuda getiren Kelâm ilminin meseleleri, başlıca haberi sâdık, sağlam duyu ve aklın ortaya koyduğu delillere dayanır.

Bunlar da, mutlak manada haberi sadık, mütavattir haber ve dîni nasları kapsamaktadır.

Mütavattir haber, nübüvveti mucizelerle teyid edilmiş, Hz.Peygamber'in vahyile aldığı Kur'an'ın tümü, söz ve fiil olarak yaşadığı sünnetinden tevatür derecesine ulaşmış olanlardır.

Kelâm ilminde kullanılan delillerden elde edilen prensipler farklı sayıda olmuştur. Mesela İsferyâni (ö. 461/1078) et-Tabîr adlı eserinde, Ehli sünnetin esaslarını vücuda getiren prensiplerin 47 tane olduğunu söylemiş ve bunları birer birer zikretmiştir⁴⁶. Bu prensipler

⁴⁴el-Mevsîlî, el-İhtiyar (I,II); el-Hindî, kerz (IX,h.No.:26281).

⁴⁵el-Ezherî, Tahzîru'l-Müslim s. 18.

⁴⁶Bkz. et-Tabîr, s. 135-164 ; Bayraktar, İbrahim, Edep ve İlmî Açından Hadis iNebevî

bir hadisi açıklamaya ışık tutsa da, hadisi nesh edemez veya tamamen mevzu olduğunu ortaya koyamaz.

İslamî ilimlerin fer'i ilmi telakki edilen fıkıhda da, Kur'an ve hadisten alınıp, kaidei külliye yapılarak fıkıhın esasını vücuda getiren prensipler vardır.

Bu prensipler, külli kaideler olarak manaları, umum ve veciz metinler haline getirilmiştir. Böylece derli toplu olarak ve kolayca Fıkıh ilmini öğrenmeye imkan vermiştir. Bunlardan 99 madde, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin dibacesinde yer almıştır. Bu maddelerin her biri, ya bir kaç âyet ve hadisin veya sadece bir âyet ve bir hadisin mefhumudurlar. Ancak kaide-i külliye şeklindeki bu maddelerin mefhumları, mutlak olmayıp istisnâî tarafları vardır. Hakkında nas bulunan bir ahkam, mezkur prensiplerle değiştirilemez (Mecelle, madde 14).

Hüküm ve ahlak hususunda umumi kaidelere muhalif olan hadislerin muhalefeti, mevzu olduklarını gösteren bir alâmet sayılmıştır. Ancak umumi olan kaideler aklın, müsbet ilmin ve kesin ilim ifade eden nasların mahsulü olmalıdır. Böyle esaslara muhalif olan hadislerin, Muhtelifü'l-Hadis ve Müşkilü'l-Hadis prensipleri ile izah edilmeleri mümkündür. Bu izahlarla açıklık kazanamayan hadisler hakkında da tevakkuf etmek, anlaşılmasını zaman ve zemine bırakmak gerekir

Umumi kaidelere muhalif bir haberde "Türkün zulmü olsun da Arabın adaleti olmasın" denir. Zira bu haber, ırkçılığa davet etmektedir ve aynı zamanda da el-Hucurât suresindeki 13. âyete muhaliftir.

Bu arada şu hususu da zikredelim ki, bir hükümün delili araştırıldığı zaman Hanefî ulemâsı, Kur'an-ı Kerim'i, ondan alınan prensipleri öne almıştır. Kur'an'da yeterli açıklıkla herhangi bir hükümün delili bulunmazsa, o zaman sünnete başvurulur. Şâfiiler ise,

(Kelam İlmünde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi), İzmir 1993.

istidlâl etme işinde Kur'an ve hadise birlikte müracaat etmişlerdir.

Bu hususta bazı prensipleri ve ortaya koydukları ahkâmı kısaca zikrederim:

Misil (Denklik) Prensipli:

Kur'an-ı Kerim'de bir çok âyet her işte misliyeti, denkliği emretmektedir. Nitekim bir âyette "Kim sizin üzerine saldırırsa, siz de aynen ona, size yaptığı tecavüz gibi saldırın. Allah'tan korkun ve bilin ki, Allah takvâ sahipleri ile beraberdir" buyrulmaktadır.

Âyeti kerimeden, misil²¹, ayniyet manasını ifade eden bir prensibin var olduğu anlaşılmaktadır. Bu prensibe şu hadisi şerif muhalif düşmektedir: "Günlerce sağılmayıp, sütü yığılmış bir hayvanı bir kimse satın alırsa, (Aslında sütlü olmayan hayvanın, günlerce sağılmadığı için sütlü zannedilip, alıcının kandırılmasına imkan veren bu satış muamelesi kusurludur), onu îade etsin. Yanında da bir sa' hurma versin (Bu hurmayı istifade edilen sütün karşılığı olarak verecektir).

Şâfîiler, hadisin zâhiri ile amel etmiştir. İmamı Azam Ebu Hanife der ki: "Alıcı muhayyer sayılmaz ve hayvanı geriye îade edemez. Hadis sahihtir, ama metrukü'l-ameldir. Çünkü sütün karşılığı olan hurma, ona misil değildir. Halbuki bir şeyin aynısını vermek mümkün olmadığı takdirde, mislini veya kıymetini vermek vaciptir. Belli ölçüde olan hurma süte misil nasıl olabilir. Hurmanın miktarı belli, sütün ise belli değildir. Bu nedenle hadis, âyetten istifade edilerek ortaya konan prensibe muhaliftir⁴⁷.

3-Akıl ve Onun gurubuna Giren Veriler:

a) Akıl:

Kur'an-ı Kerim'de insanlar hep akıllarını kullanmaya davet edilmiş, mükellef olabilmek için akıllı olmak şart kılınmıştır.

⁴⁷ İbn Melek, Mebârikü'l-Ezhâr, I, 32-33.

Şimdi kısaca aklın izahına temas edelim.

Akıl, Arapça bir kelime olup, hayvanın ayağına vurulan bağ manasına gelir. Bu manadan hareketle, "insanın davranışlarını bilmesine, yargılamasına ve bilgiler edinmesine yarayan bir kabiliyettir" şeklinde tarif edilmiştir. Hadisciler, gerek hadis alırken ve gerek naklederken akla önem vermişler, hadislere sahih, zayıf ve mevzu hükümünü verirken hep akli kullanmışlardır.

Kelam ve fıkıh ilimlerinde asli deliller, sem'i (dini) delillerle birlikte istimal edilmiştir. Zira aklın başlı başına şeri'at koyucu (şâ'ri) olmadığı bilinmektedir. Yine aklın, eşyanın güzelini ve çirkinini tek başına tesbit edemediğini ulemânın çoğunluğu kabul etmektedir. Bunun neticesi olarak şeri' ahkâmın akıl ile iptal edilmesi de caiz görülmemiştir.

Hadisin aklın muktezasına muhalif olması, onun mevzu olmasını gerektiren bir alâmet sayılmış ise de, bu tür hadislerin sahih olanlarının bir tevlinin ya da açıklamalarının olduğunu kaynaklarda görmekteyiz. Bu itibarla akla muhalefet, bir bakıma müşkil bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunların geniş izahı ilerde Müşkilü'l-Hadis başlığı altında yapılacaktır.

Dini naslarda gerek âyetler arasında ve gerekse hadisler arasında görülen ihtilaf, izalesi mümkün olan zâhiri bir durumdur. Bunun izalesi de mümkündür. Zira bunların hepsinin akla ve makûl olan esaslara muhalif olmaması gereklidir.

Buna rağmen zâhiren akla muhalif görülen naslar vardır. Dikkatle incelendiği takdirde, onların bir izahının ve tevlinin olduğu görülecektir. İbn Kuteybe, akli selime muhalif hadisler için "Delil Olarak Aklın Reddettiği Hadisler" başlığı altında, mezkûr hadislerin tevlini kaydetmiştir. Mesela "Sağ elinle ye, zira şeytan sol eliyle yer..." manasına gelen hadisin, akla muhalif olduğu söylenmiştir⁴⁸. Zira ruhani varlıkların yemeye, içmeye ihtiyaçları yoktur. Şeytan da ateşten yaratıldığı için latif bir cisme sahiptir, ruhanî bir yaratıktır,

⁴⁸ İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelif'l Hadis, s. 326-328.

nasıl beşer gibi yer ? sorusuna şu şekilde cevap verilmiştir: Şeytanın yemesi, koklama şeklinde bir yemektir. O, koklamasını sol tarafıyla yapmaktadır. Yahut hadiste mecazi bir mana vardır. Yani sol eliyle yiyen, şeytanın sevdiği şekilde yiyor, demektir⁴⁹. Çünkü Hz. Peygamber, temizlik işlerinin sol elle yapılmasını istemişti. Yemeğin sol elle yenilmesi, temizlikte kullanılan elin, diğer elle karıştırılmasını; o da insanın sıhhatinin bozulmasına sebep olur. Şeytan hayırsızlığı, zararı ve kötülüğü temsil eder. Aynı zamanda da böyle kötü şeylere insanları sevk eder. Nitekim âyeti kerimede "...Şeytan, kötülüğü ve çirkinliği emreder..." buyrulur, bu hakikata parmak basılmıştır.

Yine "...Kur'an, insanları en doğru yola hidayet eder" buyrulmuşsa da başka bir âyeti kerimede, "...Kalblerinde eğrilik bulunanlar, doğruyu hoşlanmayıp, eğriden zevk almışlardır. buyrulur. Zira onlar, muhkem (manası açık) âyetleri bırakıp, Kitabın müteşâbih âyetlerini esas ittihaz edinmişlerdir. şeklinde ifade edilerek, bu konulara dikkat çekilmiştir. Sünneti Kur'an'la karşılaştırdıkları sırada yine doğruyu ortaya koymamışlardır. Bu hususta aklı selim şaşmaz bir ölçü görülse de, onun da bir haddi ve hududu vardır. Zira bir sözün makül olması, onun hadis olmasını gerektirmediği gibi; zâhiren akla muhalif görülen nice haberler vardır ki, derin düşünüldüğü ve araştırıldığı zaman akla muhalif olmadıkları anlaşılmış olur. Ayrıca hakka bağlı olmayan akıl da, bir ölçü değildir. Filozoflar birbirini nakzetmişler; vahye bağlanan Peygamberler de birbirini tasdik etmişlerdir. Bu hususta değişmez ölçü, Kur'an'ın muhkem ve açık hükümleridir. Bunun için muhaddisler, ona muhalif haberi mevzu telakki etmişlerdir.

Aklın ve mantığın makbul telakki etmediği bazı hadisler vardır ki, bunlarla hanefiler amel etmemişlerdir.

İlgili bir hadisi şerifte şöyle buyrulur: "Bir kimse başkasının evine izinsiz bakarsa, ev sahibine, bakanın gözünü çıkarması helal olmuştur".

⁴⁹ İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifi'l Hadis, s. 327.

İmam eş-Şafî, hadisin zâhiri ile amel etmiş ve "Şayet gözünü çıkarırsa, bu durumda da herhangi bir tazminat gerekmez" demiştir⁵⁰.

İmam Ebu Hanîfe, "şayet gözünü çıkarırsa, tazminat gerekir" demiş ve akla tâbî olmuştur. Ona göre bakmak, içeri girmeden daha büyük bir kötülük değildir. Başkasının evine izinsiz gireni, ev sahibinin gözünü çıkarma hakkı değildir. Öyleyse daha hafif olan bakmaktan dolayı, bakanın gözünü, ev sahibinin çıkarması evleviyetle hakkı değildir. Hadis, bu işi menetmek hususunda ağır bir mesuliyeti ifade etmektedir. denmiştir.⁵¹

Akla muhalif görülen her hadisle amel edilmemelidir, denilemez. Zira akla muhalif görülen bazı hadisleri incelediğimiz zaman, herbirinin bir izahı olduğunu görmekteyiz. Çünkü akla muhalif gibi görülen hadisin, bir teville kapalılığı veya çeşitli olan işkâli kalkabilir ve bu durum da hadisin doğru anlaşılmasını intac etmiş olur.

Hadislerde çözümü gereken problemlerin, bir izahı veya makbul olmayan bir tevili yapılamaz. Bunu ancak, ilimde derinleşmiş kimseler yapabilir.

b-Sağlam Duyular:

İnsanın sahib olduğu zâhiri beş duyu ve diğer bâttini duyuların (sevinç, keder v.s.), ortaya koyduğu bilgiler zorunludur. Ancak duyuların bilgileri sınırlıdır. Mesela, kulak saniyede 16 ile 20.000 arasındaki titreşimleri ancak duyabilir.

Gözün, duru suya batırılan değneği eğri ve çöldeki serabı deniz gibi görmesi, onun yanılabilceğini gösterirse de; bu yanılmayı tashih etmenin mümkün olması, duyularla da ilim elde edileceğini göstermektedir. Hislerle elde edilen ilim, aklın mahsulü olan ilim gibidir.

⁵⁰ İbn Melek, Mebârikü'l-Ezhâr , I , 33.

⁵¹ İbn Melek, Mebârikü'l-Ezhâr , I , 33.

3-Müsbet İlimler:

a- Deneyler ve Müsbet İlimler:

Bilindiği gibi önce nazari olarak başlayan, sonra duyular ve akıl ile denenen ve kesinlik kazanan müsbet ilimler 18. yüzyılın ortalarında meydana çıktı, hızla gelişti ve hatta dini ilimlerin rakibi oldu.

Modern bilimle İslami bilgi (ilim) arasındaki farkı ortaya koyabilmek için kısaca tariflerini kaydedip, mukayese etmemiz gerekir.

İslami bilgi geleneksel, mukaddes ve aslı ilâhî olup, insan ürünü olan kültürlerden de daha kapsamlı ve mükemmeldir. Bu bilgi, ancak kaynağı olan Allah'dan öğrenilir. İlkesi, temel ve zaruridir.

Modern bilgi ise, sadece duyularla hissedilen dünya bilgisidir. Her seviyede sınırlıdır. Modern bilim, metafizik alanını ihata edemez. Bu bilgiler, müslüman olmayan kişilere nisbet edildiğinde, bu şekilde izah edilmiştir. Aslında bütün ilimler Allah'tandır. Tarif ve taksimler insanlarındır. Gerçekte hiç kimsenin, bir ayrılık çıkarmaya hakkı yoktur.

İslam'da kültür, düşünce, gerçek sanat ve bilimsel faaliyetin her dalına önem verilmiş; insanların muhtaç olduğu ilim ve sanatların aslı farzı Kılâyeye sayılmıştır⁵². Herhangi bir ayırım da yapılmamıştır⁵³.

Bir hadisin, bilimsel verilere muhalif olması, hadisin mevzu olacağına bir alâmetidir. Ancak bir izah ile açıklık kazanabilir. Açıklık kazanmayanların (müşkilatı giderilmeyenlerin) İslam'a bedahet mertebesinde muhalif olmaması halinde, tamamen reddedilmemesi, bilakis zamanın ve zeminin izahına havale edilmesi gerekir.

b-Hadis Ahkâmında Mantıki Ölçüler:

Sevap ve günah konusunu işleyen hadisler, az amel karşılığında çok sevap verileceğini bildirmişlerse de, yine de sevaplarla,

⁵² el-Gazzâli, İhyâü'l-Ulumiddin, I, 17.

⁵³ Bulaç, Ali, dergi, s. 74.

çekilen sıkıntılar; cezalarla, işlenen günahlar arasında mantıki bir ölçü vardır.

Bunun için hadislerin manalarında görülen ölçsüzlük de bir uydurma alâmeti (mevzu) sayılmıştır. Ancak ölçsüzlüğü bildiren hadislerle, Allah'ın lütfunun genişliğini müjdeleyen hadisleri birbirine karıştırmamak lazımdır.

Ölçsüzlüğe misal olarak şu sözü verebiliriz: "Kim La İlähe İllallah derse, Allah bu sözden bir kuş yaratır. Bunun yetmiş bin dili vardır, her dil yetmiş milyon lisanla, onun namına Allah'a istiğfar eder..." Bu rivayetteki aşırılık dikkati çekmektedir.

Diğer taraftan teşvik ve korkutmak için amellerin sonunda bazı neticeler, sevaplar ve cezalar bildirilmiştir. Keza bunlarda da yapılanlardan daha fazla karşılığın varolduğu dikkati çekmektedir. Mesela, "Bir kimse bir defa La İlähe İllallah... derse, on köle azat etmeye denk sevab kendisine verilir. Ayrıca yüz hasene (iyilik) yazılır, yüz kötülüğü de silinir..." Bu hadis hem sahih hem de Allah'ın lütfunun bolluğunu göstermekte ve insanları kelime-i tevhidi söylemeye teşvik etmektedir.

4-Metin Tenkidinde Mantıki Ölçü:

a-Mantıki Olarak Metnin doğruluğunun İsbatı:

Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin sözleri başlıca iki kısma ayrılır:

Görünmeyen şeylerle ilgili sözleri, Gözle görülüp elle tutulan şeylerle ilgili sözleri.

İnsan, ancak ikinci bölümü deneyebilir. O'nda Hz. Peygamber'in doğruluğu sabit olursa; sözlerinde de doğruluğu, Cenab-ı Hakkın kendisine verdiği diğer alametlerle sabit olur. Bunlar, mucizeler ve istikbale ait bir peygamberin hüccet haberleridir. Mucizeleriyle doğruluğu sabit olduktan sonra, ona teslim olmaktan başka bir çare kalmaz.

Biz burada, peygamberin ve hadislerinin doğruluğu hususunda önemli bir kaç noktaya değinmek istiyoruz:

Hadisler üzerinde inceleme ve etüd yapmadan önce, hadisin sahih olup, peygamberden kesin olarak geldiğini bilmek lazımdır. Çünkü aslı olmayan bir çok sözler de kendisine atfedilmiştir. O halde hadisler üzerinde incelemelerin sağlam bir temele dayanabilmesi için, hadis bilginlerinin doğruluğunu tesbit ettikleri hadislerle baş vurmamak ve onları incelemek gerekmektedir. Resulullah ile ilgili bütün incelemeler böyle yapılmalıdır⁵⁴.

Arap dilinde bazı kelimeler lügat manasından alınıp, fikhî manalara nakledilerek, her iki manada da kullanılmaktadır. Kur'an ve hadislerde geçen bu kelimeler bazen lügat, bazende ıstılah manasında kullanılmıştır. Onun için bu konuda inceleme yapan kimse, önce bu kelimelerin hangi manada kullanıldığını bilmesi gerekmektedir. Mesela, "Semâ" kelimesi Kur'an'da bazen lügavî olarak "Yüksek" anlamında kullanılmış, bazende melekleri ve gaybî olan şeyleri içine alan bir yer olarak kullanılmıştır. Bu itibarla nassın tahlilini yapmak isteyen kimse, önce semâ kelimesinin hangi manada kullanıldığını öğrenmeli, sonra da tahlilini yapmalıdır. Bir çok kimse, kelimelerin işaret ettiği asıl manayı kavrayamadığından, âyetler üzerinde yaptığı yorumlarda haliyle yanıltıcı olabilmektedir. Bu şekilde araştırma yapanlar, asılda olmayan bir çok şeyi naklettiklerinden, anlatılması gereken asıl gerçekler unutulmakta veya inkar yoluna gidilmektedir. Dolayısıyla da bu gibi kimselerin yaptıkları hatalar, İslama mal edilmektedir.

Bazı şeyler vardır ki, bir çok âmillerin neticesidir ve bu amillerin herbiri sonucu etkilemektedir. Şayet bir kimse sadece bir sonuçtan söz edip, diğer sebepleri anlatmazsa, onları inkar etmiş sayılmaz. Mesela tenbellik, sıcak, soğuk, yorgunluk veya üzüntüden meydana gelmiş olabilir. Bütün bu sebepler de bir insanda bulunabilir. Böyle bir insana, "sıcaklık seni tembelleştirmiştir" desen; bu söz diğer

⁵⁴ Havva, Said, er-Resul s. 46-47.

sebepleri inkar etmek anlamına gelmez. İşte bunun gibi Cenab-ı Allah, bir çok şeyleri görünen veya görünmeyen sebeblere bağlamıştır. Mesela ölümün iki sebebi vardır: birisi görülen hastalık, diğeri ise gaybî olan ve bize görülmeyen ruhi kabzetmeyle ilgili olan melektir. Kur'an-ı Kerim ve hadisi şerifler, bazen bir mesele için hissedilebilir bir sebepten söz ederken; başka bir yerde ise aynı meselede hissedilmeyen bir sebepten bahseder. Bu, birinin diğeri için çürütmesi anlamına gelmez. Bundan dolayıdır ki, bazı nasların anlaşılması hususunda bir çok kımsenin yanıltıldığını görmekteyiz. Bir meselenin hem gaybi hemde hissi sebepleri olduğu halde, nas sadece gaybi sebepten söz ettiğinde; nassın, hissi sebebi inkar ettiğini zannediyorlar. Bunun tersi düşünülmesi de aynı anlama gelmektedir. Bu ise, büyük bir cehalettir. Ancak, bir şeyin görünen sebebinin zikredip, asla yalan söylemeyen peygamberin, sözünü ettiği gaybi haberini inkar edenin cehaleti ona denk olabilir.

İnsanların başına gelen musibet ve afetlerin, mutlak olarak bir sebebi vardır. Fakat bu sebepler, insanların işledikleri günah sebebiyle intikam almak ve onları masiyetten uzaklaştırmak için Allah'ın kudret ve iradesinin müdahalesine ters düşmemektedir. Cenâb-ı hak buyuruyor ki: "Eğer Kur'an ile dağlar yürütülmüş veya yeryüzü parçalanmış, yahut ölümler konuşdurulmuş olsaydı, kafirler yine de inanmazdı. Oysa bütün işler Allah'a aittir. Allah dilese, İnsanların tamamını doğru yola eristirebilir. Gerçeğini akıl kesmedi mi? Allah'ın sözü yerine gelinceye kadar yaptıkları işler sebebiyle, inkar edenlere bir belanın dokunması veya evlerinin yakınına inmesi devam eder durur. Allah verdiği sözlerden hiç şüphesiz vaz geçici değildir. "

b- Keşf ile İsbat Meselesi:

Gayb âleminin bir kısmının Sûfilere açılıp görüldüğü hususunda, İslamî tasavvuf kitapları bir hayli yer ayırmıştır. Herhangi bir kimse, onların yaptıklarını yaparsa, vardıkları dereceye ulaşmaları mümkün olacak ve insanın imanını artıracak bazı halleri müşahede

edecek diye kaydedilmektedir. Bu gibi sözlerin bir kısmının doğru olduğuna dair müslümanlar ittifak halindedir. Şüphesiz ki, bu da peygamberlerin risaletini tasdik eden belgelerden biridir.

Bu gibi sözlerin kabulü mümkün olanlar için, sınır çizmek gayesiyle, bir kaç esası zikretmek istiyoruz:

Belirli şartlar dahilinde gaybi olan şeylerin bir kısmını görmek mümkündür. Peygamber (s.a.v.), buna işaret etmiş ve bazı sahabeler bunu görmüştür. Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamberin kabır azabını işittiği bir sırada, sahabesine şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Kalbiniz kirlî ve lüzumsuz konuşmanız olmasaydı, işittiğim şeyleri sizler de işitecektiniz ".

Müslim de, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in, Hz. Ebubekir ile Hz. Hanzala'ya söylediği şu hadisi rivayet etmiştir: "Ruhum yedi kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, yanımda iken olduğunuz hal üzere kalır ve zikre devam ederseniz; melekler, yataklarınızın üzerinde ve yollarda sizin ile tokalaşacaklardır. Fakat Ey Hanzala ! Bir saat böyle, bir saat şöyle, bunu üç defa tekrar etti. "

el-Buhârî, Üseyd b. Hudeyr'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: " Gece vaktinde Bakara suresini okurken, yanımda bağlı bulunan atım dolaşmaya başladı. Bunun üzerine okumaya ara verince, durdu. Tekrar okumaya başlayınca atım yine dolaşmaya başladı. Oğlum Yahya, ata yakın olduğu için gidip onu uzaklaştırdı. Sonra başımı göğe doğru kaldırıncı, içi fenerlerle süslenmiş, gölgeliğe benzer bir şey gördüm. Sabah olunca başımdan geçenleri Hz. Peygamber'e anlattım. Hz.Peygamber (s.a.v.), bana:

— Onun ne olduğunu bilir mısın ? diye sorunca,

— Hayır, diye cevap verdim. Hz. Peygamber de bunun üzerine:

— Onlar meleklerdi. Sesin için sana yaklaştılar. Okumaya devam etseydin, herkes onları görecekti ve gizlenmeyeceklerdi, diye buyurdu ".

el-Buhârî, Müslim ve et-Tirmizî, Berâ'nın şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: "Atı yanında bağlı bulunan bir kimse, Kehf suresini

okuyordu. O sırada yukarıdan bir bulut inmeye başladı. Bulut yaklaşınca at ürkmeye başladı. Sabah olunca Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in yanına giderek, başından geçen olayı anlattı. Hz. Peygamber(s.a.v.), o Sekine idi, Kur'an için yere indi, diye cevap verdi ”.

Buna benzer bir şey gördüm diye iddia eden bir kimsenin sözünü, ancak şu esaslar dahilinde kabul edebilirsiniz:

1-Şehadeti kabul edilen kimselerden olması gereklidir. Aksi takdirde fasık, ehli bidat ve sapık kimselerin sözleri bu hususta muteber değildir.

2-Bu tür iddiada bulunan kimsenin, Kur'an ve sünnete bağlı bulunması gereklidir. Hz. Peygamber(s.a.v.)'in gösterdiğinden başka bir yolda giden kimsenin, böyle bir keşfe muttali olduğuna dair söylediği sözü kabul edemeyiz. Çünkü böyle bir yola süluk eden ber kimse, fasık sayılır. Fasıkın ise şehadeti kabul değildir.

3-Muttali olduğu gaybın, o konu ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediği söze tevafuk etmesi gereklidir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söylediği söz, asla yanlış değildir. Allah (C.C.), O'nu her hususta huccet olarak kabul etmiştir. Bunun için, naslara ters düşen bir kimsenin sözünü asla kabul etmeyiz.

4-Gördüğünü iddia ettiği şeyin, dünyada görünmesi dinen mümkün olmayan veya üzerine İslama ters düşen bir konun terettüp etmemesi gerekir.

Bu saydığımız şartlara haiz olan bir kimse, "Ben böyle keşflere sahip oldum" dese, bu sözünü kabul etmemizde herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü bir şeyin doğruluğunu bildikten sonra, yalanlamanın bir anlamı yoktur. Hurafeye dayanan akıl ile, ilim ve mantığa dayanan akıl arasındaki fark, birinin tahkikat ve incelemeye dayalı olmasıdır. Yoksa gereksiz yere inkara kalkışmak değildir. Yeterli sebeblere dayanmadan bir şeyi inkara kalkışmak, akıl hastalığına bir delildir⁵⁵.

⁵⁵ Havvâ, Said, s. 49-50 : eş-Şâtîbî , el-Muvâfakât, II, 263-266.

c-Rüya İle İsbat Meselesi:

Gözle görülmeyen ve hissedilmeyen bir çok gaybî gerçekler vardır. Onları inceleyip, hangi türden olduklarını tesbit etmek gereklidir.

Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a-Rüya,

b-Hipnotizma,

c-Ruh çağırma,

d-Cinlerle ilişki kurma,

e-Telepati (uzaktan haber alma).

Bu teoriler, gerçek meseleler kategorisinde yer almıştır ve herbirisi kendi zaviyesinde birer belge ve delil niteliğinde olup, gayb alemine inanmayı gerektirmektedir. Peygamberlerin haber verdikleri gayb âleminin var olduğuna işaret ederler. Bu söylediklerimiz, aynı zamanda ondan bir cüzü teşkil etmektedir.

Uyku halinde iken, insanın geleceğe ait bir şeyi görmesi ve bir çok zaman da gördüğü şeylerin vuku bulması, bizim için görünmeyen ve istikbali ihata eden bir bilginin varlığının bir belgesidir. Hipnotizma, açık olarak ruhun varlığına ve kendisine has kanunlarının bulunduğu delalet etmektedir. Hipnotizma ameliyesinden sonra meydana gelen uykuda, insanların bütün organları muattal kalıp, normal görevlerini yapamaz hale gelirler, adeta uyuşurlur. Bu durumda bulunan bir kimseyi iğne ile dürtsen, onu hissetmez. Fakat kendisine uzak olan bazı şeyleri sorsan, onları görür gibi sana haber verir. Halbuki uyanık iken, onları bilmemektedir. Uykudan uyandığında önceki durumunda verdiği cevapları hatırlayamaz ve ne sorudan ne de cevaptan haberi vardır. Daha doğrusu bunları hiç hatırlayamamaktadır.

Bugün ruh çağırma meselesi, hipnotizmada olduğu gibi her yerde yaygın bir haldedir. Bu olaylar, gayb âleminin varlığına delalet etmektedir. Çünkü çağrılan ruh hakkında ihtilaf vardır. Kimilerine göre bu ruh, beşer ruhudur; Kimilerine göre ise cin ruhudur. Ama ne

olursa olsun görünmeyen cisimlerin mevcut olduğunu kabul ettikten sonra, mesele kalmamaktadır. Ruh alemine ait olduğu için görünmediği ortaya çıkmaktadır.

Bazı insanlarda görülen telepatî 'de, insanda, cisimden başka bir varlığın mevcut olduğunu göstermektedir. Çünkü bu yolla, harikülâde bir şekilde çok uzak olaylar bilinmektedir.

Cinlerle görüşüp, münasebet kurmak da bazı yerlerde yaygın bir haldedir. Bütün bunlar, gâyb âleminin mevcut olduğunu göstermektedir. Ancak bunlar, bilgi edinilmesine yarayan bir vasıta olmadıkları gibi, bir hidayet yolu da değildirler. Çünkü bunlardan hiç biri hakkında, verdiği bilgilerin daima doğruluk ifade edeceklerine dair kesin bir delil yoktur. Bunlarda doğru ile yalan, hak ile batıl, şeytanın ruhu ile insanın ruhu birbirine karışmaktadır. Ayrıca bu konularda sorumlu kimse bulunmadığı için, işin içerisine hile ve desiseler de girmektedir.

O halde gaybi bilebilmek için elimizde güvenilir bir tek yol kalmaktadır. O yolda, gaybın mucizeleriyle desteklendiği peygamberlerin yoludur. Gaybın bu şehadetli, hakka delalet eden güvenilir bir şehadettir. Ayrıca gayb hakkında bilgi veren zat, kendisini çok yakından tanıdığımız, güvenilir bir şahsiyettir. Gayb âleminin bilgisi için biricik kaynak olan bu zat, Allah (C.C.)'in elçisi Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğuna göre, gayb ilgili meseleleri, hidayet ışığı altında incelemek gerektiği gibi; hakkın yönünü bilmek için bize ulaşan herhangi bir gaybi meseleyi de yine O'nun hidayet ışığı altında incelemek gerekmektedir⁵⁶.

Yukarıda verilen bilgileri bir emare telakki etmek ve onların kesinliği hususunda daha ihtiyatlı davranmanın lüzumlu olacağı kanatindeyiz.

⁵⁶Hawâ, Saîd, s. 49-50 ; Hz. Yakup'un, Mısır'dan yola çıkan Yusuf'un gömleğinin

kokusunu Kenan'da hissetmesi de gaibden açılan harikülâde bir hadisedir. Bu gibi şeyleri sade bir müslüman da hissedebilir. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde böyle bir harikülâde hadisenin başından geçtiğini ifade etmektedir [Bkz. Hak Dini Kur'an Dili, IV, 2918 -2922].

5-Terğib ve Terhib:

Teşvik etmek ve sakındırmak manasına gelen "Terğib" ve "Terhib" kelimeleri, tatbik edildiği sahalarda bir müeyyide vazifesi görmektedir.

Allah Teâlâ'nın kullarına bir lutfu ve in'amı da, peygamberlerine amellerin sonunda hasıl olan sevabı ve azabı vahyederek, bildirmesidir. Bunun sonucu olarak toplumun kalpleri korku ve arzu ile dolmuş olur. Böylece de kendileri içten gelen bir etki ile şeri'at'a bağlanırlar. Nitekim bir âyeti kerime 'de, "Bir de sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Gerçi bu nefsinize ağır gelir. Fakat huşu sahibi kimselere değil"⁵⁷ buyrularak, içten yapılan amelin önemi ve ağır gelmemesi anlatılmaktadır.

Terğib ve terhibin bazı kısımlarına dayanan kaide-i külliyeler de vardır. Sahâbe fakihleri, bu kaideleri tafsilatlı değilse de icmâlen biliyorlardı⁵⁸. Nitekim bir hadisi şerifte "Babasının yerine bazı ibadetleri yapıp yapamayacağını soran adama Resulullah, "Babanın borcu olsaydı onu öder miydin ? " diye sormuş, adam "evet" deyince Hz. Peygamber, "Allah'ın hakkını ödemek daha münasıptır" buyurmuştur. İşte bu durum, ahkâmın külli kaidelere bağlandığını göstermektedir.

Terğib ve terhibin bir çok metodu vardır. Her metodun da kendine has incelik ve sırları mevcuttur. Şimdi bu metodlardan hiç olmazsa en önemlilerini sıralamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1-Yapılan işin sonunda nefsin temizlenmesini ve iffetli olmasını bildiren hadisler:

Nitekim nefsi terbiye ettiğini anlatan bir çok hadis vardır. Mesela oruç tutmak nefsin kırılmasını, terbiye edilmesini temin eder.

⁵⁷ Kur'an-ı Kerim, el-Bakara, 45.

⁵⁸ ed-Dehlevî, Huccetullahi'l-Bâliğa, I, 113.

2-Yapılan işin sonunda şeytandan korunmanın elde edileceğini bildiren ve bu yolu öğreten hadisler:

Nitekim aşağıdaki hadiste bu durumu görmekteyiz:

"Bir kimse bir günde yüz kere **أَعُوذُ بِاللَّهِ** derse, ona on köle azat etmeye denk sevap verilir, yüz iyilik yazılır, yüz kötülüğü silinir, o gün boyunca şeytandan korunmuş olur, ancak bu kelimeleri daha fazla okuyanlar hariç, hiç kimse de bundan daha fazla bir amel yapmış olamaz⁵⁹. Bunun sırrı da bu gibi dualarla dile, iç aleme galib gelinmiş ve nefis iyiliklerle donanmış, nefsin kötülüklerden, dolayısıyla da şeytandan böylelikle korunmuş olmasıdır.

3- Sonunda Rızkın Çoğalacağını Bildiren Hadisler:

Bir hadisi şerifle, " Kulum bana sığırırsa ben de onu korurum, bir şey isterse onu da veririm " buyrulmaktadır.

4-Neticesinin Ahirette Görüleceğini Beyan Eden Hadisler:

Saâdeti temin eden temel ahlâkî esaslarla münasebetinin olduğunu belirten ve dolayısıyla ahiret de sevap ve ceza olacağını bildiren hadisler, bu nevidendir.

Temel ahlâkî esaslar şunlardır: Temizlik, Allah korkusu, huşu, cömertlik, insanlar arasında adaleti temin etmek v.b.

Başka bir şeyin tesiri olmaksızın Allah'ın Celâlini hatırlayarak, kılınan iki rekat namaz ve noksansız alınan abdestin önemini gösteren haberler gibi. Bu durum manevî ve maddî temizliğimizin varlığını ortaya koymaktadır.

Cömertliğin tesiriyle malı harcamak, zulmü affetmek, ruhun cömertliğini gösterir. Açları doyurmak da maddî cömertliği mevzu eder.

İnsanların arasını bulmak, adaletin tesisini, âlemi islamın islahını mevzu eder.

Bazı ilim erbâbı, az fülle çok sevap veya çok ceza verilmesi şeklindeki bir ölçüsüzlüğü, mevzu hadislerin tesbiti için bir alâmet

⁵⁹ ed-Dehlevî, Fuccetullahî'l-Bâliğa, I, 113.

olarak telakki etmiştir. Ancak bu şekilde esas alınan ölçü, her zaman hadisin mevzu sayılmasının bir alâmeti değildir. Çünkü Allah'ın az bir fiile çok sevap vermesi caizdir, lutfundan ümit edilir. Nasıl ki, toprağa atılan bazı taneler, bire yedi hatta yedi yüz başak ve her başakla yüz tane olması takdirinde yedi yüz, yedi bin misli artar, hatta haşhaş gibi bitkilerin, yetişen tohumlarının daha çok olduğu bir gerçek ise; aynı şekilde de bazı gün ve gecelerde, Ramazan ayında hatta Kadir gecesinde, bin aydan daha fazla sevap kazanılacağı ve bu durumun fiil ve ceza denkliği ölçüsünün kesin bir ölçü olmadığını gösterir.

Ancak yine de terğib ve terhibin belli bir oran ve ölçüsü vardır. Kur'an-Kerim ve hadisi şeriflerde ki terğib (teşvik) ve terhib (korkutma) ifadeleri belli ölçülere sahiptir. İnsanları ne haddinden fazla bir ümide, ne de aşırı korkuya kaptırmadan ahenkli bir dünya ve ahiret sevgisi ve canlılığı içinde bulundurmak gayesiyle, belli oranlarda verilmiş gibidir. Nitekim bunun böyle olduğunu gösteren hadisi şerifler vardır. Enes b. Mâlik (ö. 93/711) 'in rivayetine göre, Muaz b. Cebel (ö. 18/639), bir deveye binmiş olan Hz. Peygamber'in terkisinde bulunuyordu. Hz. Peygamber, üç defa "Ya Muaz" diye seslendikten sonra şöyle buyurdu: "Hiç bir insan yoktur ki, bütün kalbiyle inanmış olarak Allah'tan başka ilah olmadığını ve Muhammed (s.a.v.) 'in O'nun elçisi olduğuna şahadet etsinde, Allah Teâla onu cehennem ateşine haram etmesin "Bunun üzerine Muaz, "Ya Resulullah ! bunu halka söyleyeyim de sevinirler mi?, Hz. Peygamber: " Hayır söyleme, zira buna güvenirlere de tembellik ederler " buyurdular. Muaz (r.a), bu hadisi, vefatı anında gûnahtan kurtarmak düşüncesiyle haber vermiştir.

Terğib hadisleri, müslümanları - bazılarının zannettiği gibi - dünyayı ihmal ederek, her zaman nafîle ibadetle meşgul olmaya sevk etmemiş hatta çoğu defa - Hz. Peygamber'in neticesinden korktuğu üzere - onların farz ibadetleri dahil ihmal etmelerine yol açmıştır...⁶⁰.

⁶⁰ Kandemir, Yaşar, Mevzu Hadisler, s. 192-193.

Bilhassa terğib ve terhib maksadıyla hadis uyduran âbid ve zahit kılıklı müslümanlar, bu hareketi İslam'a hizmet maksadıyla yaptıkları ve bundan dolayı da Allah'tan mükafat beklediklerini, istedikleri kadar söylesinler; İslam'a zarar verdikleri gözden kaçacak gibi değildir.

Aslında aşırı bir ümit veya aşırı bir ahiret korkusu terğib ve terhib için ölçü olmamaktadır.

6-Tarihi Gerçekler:

Buradaki tarihten maksat İslam tarihi, gerçekler ise; hadiscilerin sahih telakki ettikleri haberler ve onların isbat ettiği gerçeklerdir. Senet tenkidinde tarih kullanıldığı gibi; metin tenkidinde de aynı şekilde tarih kullanılmıştır.

Buna el-Hatib el-Bağdâdi (ö. 463/1070) 'nin yaptığı bir tenkidini misal vermekle yetinmek istiyoruz.

Ebu'l-Hasan el-Hemezânî der ki: Hz. Peygamber'in Hayberli Yahudiler'den cizyeyi kaldırdığına ait Yahudiler, bir yazıya ortaya çıkardılar. Devrin veziri bu yazının doğruluğunu tesbit için el-Hatib'e gönderdi. el-Hatib, belgeyi inceledikten sonra **tarihle tesbit** ölçüsünü kullanarak, belgenin sahte olduğunu ortaya çıkardı. Şöyle ki, bu belgede şahit gösterilen Hz. Muaviye, Hayber'in feth edildiği gün henüz müslüman olmamıştı. Zira Muaviye, Hayber'den sonra Mekke'nin fethedildiği yılda müslüman olmuştu. Yine Said b. Muaz'ın da şahitliği vardı. Halbuki bu zat da, Hayber'in fethinden iki sene önce ölmüştü. Dolayısıyla belgenin sahte olduğu anlaşılmış oldu ⁶¹

Tarihi bilgiler, tashihe yaradığı gibi; sahte bilgiler de tahrife yaramıştır. Mesela müsteşrik Goldziher'in, ez-Zuhrî ile ilgili sözleri tahriften başka bir şey değildir. Goldziher, tarihçi Yakubi'ye dayanmaktadır. O, Zuhrî'nin hadis uydurduğunu söylemektedir. Güya Halife Abdümelik, Kudüs'te yaptırdığı mescide halkı davet etmiş

⁶¹ M. Accac, el-Hatib, es-Sünne, s. 245-246.

ve Zuhri'nin bu hususta hadis uydurmasını istemiş o da, "Üç mescide seyahat yapılır" hadisini vaz etmiştir. Halbuki Kudüs'te mescid yaptırın o değil Velid'dir.

7-Hadisi Büyük Bir topluluğun Duyduğu İddia Edildiği Halde, Onu Sadece Bir veya İki Ravinin Nakletmesi:

Bazı râviler bir hadisi naklederken, orada büyük bir toplumun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki mezkur olayı nakleden kimse bir veya iki şahıstır.

Bu tür rivayetler, râvinin lehine ise ve zikrettiği toplumdaki bilen veya nakleden başka bir kimse yoksa, o hadisi, kendisinin vaz ettiği ihtimali yükselmiş olur.

Şüer, Gadirhum'da Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hilafeti verdiğini hemde bunun büyük bir toplumun huzurunda gerçekleştiğini söylerler. Halbuki böyle bir toplum söz konusu değildir. Hatta orada bulunduğu söylenenler, sadece bir iki seneden nakledilmiştir ve direk hilafet ile ilgili de değildir.

el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf adlı eserinde şöyle demektedir: "Gadirhum hadisinin, Hz. Ali'ye söylendiği malum değildir. Zira o sırada Hz. Ali Yemen'de bulunuyordu ".

8-Tarihi Belirtilerek İstikbalden Haber Veren Hadisler:

Bir çok hadiste, istikbalden haber verildiğini görmekteyiz. Ancak bu tür hadislerde, bazı yönlerden açıklık olsa dahi, bu sadece bazı yönleri temsil şeklindedir ve kapalıdır.

Hadisi rivayet eden ashâbı kıram'ın bazıları, hususi konularda bilgi vermişlerdi. Mesela Ebu Hüreyre 'nin, "üç kap ilim hıfzettiğini, bunlardan ikisini söyleyip neşrettiğini, sonradan...geri kalanını söylesem başım kesilirdi " (Buhârî, İlim, 43) dediği nakledilmiştir. Bu bilgilerin istikbalde vaki olan fitne olayları ile ilgili olduğu

anlaşılmaktadır⁶².

Hız. Hüzeyfe'nin, Hız. Peygamber'den bazı sırlar öğrendiğini kaynaklarda görmekteyiz (Buhâri, V,31). Bu arada daha önce, dünyanın ömrünün yedi bin sene olduğunu mevzu eden hadisin, kıyametin ilminin Allah'ın yanında olduğunu beyan eden âyetiyle taaruz ettiğini böylece de mevzu sayıldığını söylemiştik. Bu durum istikbalden haber veren hadisler hakkında ihtiyatlı olmamız gerektiğini ifade etmektedir.

9- Bazı Mesleklerle İlgili Hadisler:

Bazı kimseler Yunan, Hind, İran ve Arap filozoflarına ait bir takım hikmetli sözleri Hız. Peygamber'e nisbet etmişlerdir.

Hadislerle birlikte yazılan bu türden bazı sözler vardır ki, bazı meslek erbâbının sözleri olma ihtimali kuvvetlidir. Tıpla ilgili sözler, tıbbın prensiplerini mevzu ediyorsa, senedi ve metni de sahih ise onun hadis olduğunu inkar etmek doğru değildir. Ancak metni sahih olan bazı tabib sözleri vardır ki, hadis diye ileri sürülmüş ve bazı eserlerde yer almışlardır. Bunların ayırt edilmesi de Peygamber'imizin tebligatına muvafık olup olmaması veya mesleğe ait bir bilgiyi ortaya koyup koymaması ile tesbit edilir.

Tasavvuf ehlinde bazıları, mesela Ebu Turab en-Nahbeşi, İmam Ahmed'in "Fılan zayıftır, filan sikadır" şeklindeki sözlerini gıybet telakki etmişlerdir. Ancak sûfilerin büyük bir kısmı, hadis ilmine sarılmıştır. Hatta meşhur Ebu Turab dahi, sonradan hadis talebinde bulunmuştur. Sûfilerin arasında hadis va'z edenler azdır⁶³. Ancak senedleri bilinmeyen bazı haberler sûfilerden duyulmaktadır. Bu gibi sözleri, onların şahsî sözleri kabul etmek ve ihham telakki etmek en makbul bir hareket olacağı kanaatindeyiz.

Bazı zahit ve mutasavvıflar, salih amellere teşvik amacıyla Hız. Peygamber'in söylemediği bazı sözleri hadis diye o'na nisbet etmişlerdir.

⁶² M. Accac, el-Hatip, es-Sünne, s. 426.

⁶³ Aydınlı, Abdullah, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, s. 189.

Bu arada bazı kişilerin de keşf yoluyla hadis aldıkları ve tashih ettiklerinden kaynaklar haber vermektedir.

eş-Şearâni, Şeyh Ahmed-ı Zevâvi'den naklederek şöyle demiştir: "Biz hadis hafızlarının zayıf gördükleri bazı hadisi şerifleri Resulullah'tan işittir ve ona göre amel ederiz".

Ancak keşf yoluyla hadis alma kapısı açılırsa, zındıklar müslümanların kafalarını karıştırırlar. Üstelik keşf sayesinde tam olarak hakka ulaşamayacağı da söylenmektedir⁶⁴. Hz. Peygamber'in icthadı vahiyden sayılmıştır. Zira O, masumdu. O, hata etmezdi. Hata ettiği farzedilse bile hata üzerinde karar kılmazdı. Ama Hz. Peygamber'in dışındaki insanlar, O'nun gibi değildirler. Hz. Peygamber'in hükmettiği, haber verdiği, ister rüyada isterse de keşf halinde olsun, hepsi meleğin getirdiği gibi vahiyden sayılırlar.

Ümmetinden ise hiçbir kimse masum değildir. Bilakis keşf ve ilham sahibinin karıştırması, hata etmesi, rüyasının bir hulm (düş) veya keşfinin yanlış olması da muhtemeldir⁶⁵.

Bu arada şunu da zikrederim ki, tasavvuf kitaplarında senedi olmayan bir çok hadis yer almaktadır. Bunların hakkında ilk anda verilecek hüküm, hadis olmadıklarını söylemektir. Ancak bunların bulunduğu şerhlere bakıldığında ya da içinde meşhur hadis bulunan kitablara bakıldığında, "Bunlar hadis değildir, ama manaları doğrudur. Çünkü bu manada âyet veya başka hadis vardır" denmektedir.

10-Hadis Karşısında Ürperme ve Hadisin Aydınlığı:

Bazı kişiler, Hz. Peygamber'in sözlerinin, insan ruhu üzerinde tesirler bıraktığını ve onların gündüzün aydınlığı gibi bir nura, ışığa sahip olduklarını söylemişler ve bunu da bir ölçü olarak telakki etmişlerdir.

⁶⁴ Akfırat, H. Osman, Erenlerin kalb Gözü (trc. A.A.), s. 118 -122.

⁶⁵ Akfırat, H. Osman, Erenlerin kalb Gözü (trc. A.A.). s. 118 -122.

11-Hadisın Edebî Hususiyetlere Sahip Olması:

Bir hadisin sözlerinin düşük, bayağı kelimelerden meydana gelmiş olması, onun mevzu olduğunu gösteren bir alâmet sayılmıştır. Zira Hz. Peygamber'in fasih ve belîğ ifadeler kullandığı bilinmektedir. Düşük sözlerin ölçüsü, fıtratı bozulmamış kimselerin kulağına hoş gelmemesidir.

Burada şunu da kaydedelim ki, hadis olarak isimlendirdiğimiz haberlerin, sadece Hz. Peygamber 'in kavli olan ve manen rivayetle kelimelerin değişmemiş bulunanların fesahatı ve belâğatı Hz. Peygamber'e aittir. O'nun filleri, bedenın ve ahlakının tasviri ve sîreti ile ilgili hadislerin sözleri, sahâbeye ait olduğu gibi; fesahat ve belâğatı da onlara aittir. Ayrıca sonradan gelen hadiscilerin, manen rivayetin müsadesi dahilinde, sözleri hadise karışmış olabilir. Bu sebeble hadislerin lafızlarında görülen bazı ifade bozuklukları, mevzu olmalarını gerektirmez.

Mananın düşük olması, hadisin mevzu olduğunu gösteren daha kuvvetli bir delil sayılmıştır. Ayrıca mananın çeşitli sebeplerle anlaşılmas, ihtimalli, kapalı olması halinde ortaya Müşkilü'l-Hadis durumu ortaya çıkmaktadır. Bu işkâlin izalesi için bazı metodlar ortaya konmuştur. İleride bunları zikredeceğiz.

B-MEVZU HADİSLERLE İLGİLİ PRATİK BİLGİLER

Kısa yoldan râvilerin hallerini öğrenmek için, onların çeşitli yönlerinden bahseden kitaplar telif edilmiştir. Ayrıca bazı konulardaki hadislerin değerlendirilmesi yapılmış ve genel bilgiler verilmiştir. Bir hadisin ve râvının durumunu, mezkûr eserlerden kısa yoldan öğrenmek mümkündür. Bu mevzuda biraz daha detaylı bilgi vermenin ve ilgili eserleri tanıtanın faydalı olacağını düşünmekteyiz:

1-Râvilerin Hayatlarını, Ahlak ve Zihin Yönünden Sika (güvenilir) Olup Olmadıklarının Tesbitini Yapan Eserler:

Bu şahada muteber sayılan eserlerden bazıları şunlardır:

1-el-Buhârî(ö. 256/869)'nin Tarihleri. Bunlar arasında bulunan et-Târihu'l-Kebir adlı eserinin bu sahada çok önemli bir yeri vardır. Bu eser rical tarihi niteliğinde olup, râvilerin sikalığından bahsetmektedir. Haydarâbâd'da hicrî 1363 senesinde 9 cilt olarak basılmıştır.

2- İbn Adî (ö. 365/975) 'in Kitâbü'l-Kâmil adlı 12 ciltlik eseridir. Bu eser basılmıştır. Zayıf râvilerin tanıtımı yer almaktadır.

c-ez-Zehbî(ö. 748/1347) 'nin Mîzânü'l-İtidâl adlı eseridir. Bu eserde zayıf râvilerin halleri hakkında bilgiler verilmiştir.Dört cilt olarak basılmıştır.

2-Mevzu (Uydurma) Hadisleri Toplayan Eserler:

Bu konuda, el-Cuzekânî(ö. 543/1487), uydurma hadisleri bir araya toplamış ve yazdığı eserin adına Kitâbü'l-Mevzuât el-Ebâtil demiştir. Ayrıca Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) 'nin Kitâbü'l-Mevzuât adlı üç ciltten meydana gelen bir eseri vardır ve matbudur. Bu eser üzerinde es-Suyutî (ö. 911/1505) ve İbn Arrak tarafından yapılan ilave ve itirazlar mevcuttur. İbn Arrak'ın eserinde iki bine yakın râvi, bir o kadar da hadis mevcuttur. Sahasının en faydalı eseridir ve matbudur.

3-İçinde Bazı Mevzu Hadis Bulunan Eserler:

Bazı kişiler bu hususta kitap isim listesi oluşturdular. Bu eserler arasında el-Gazzâlî'nin İhyâu'l-Ulum adlı eseri de vardır. Ancak el-Gazzâlî, bu eserinde itikad, haram ve helal konularında sahih olmayan hadisleri almamıştır. Bundan dolayı bu listeye onun eserinin alınması, tarafımızdan doğru bulunmamaktadır.

4-Bazı Konularda da Mevzu Hadisler Vardır Diye Oluşturulan Konu Listeleri:

Bu listelerdeki hadislerin hepsinin mevzu olduğunu iddia etmek gerçeklere aykındır. Zira bu listeler içerisindeki hadisler arasında mevzu olanlar olduğu kadar, hasen olanları da vardır.

5-İsrâilî Oğullarına Ait Kıssalardan Bahseden Hadisleri, Kitap ve Sünnet İle Karşılaştırarak, Değerlendirme Yapmak Gerektilir:

Zira İsrâilî oğulları ile ilgili hadislerin hepsi mevzu kategorisinde değildir.

6-Kaidelerle Mevzu Hadisleri Tesbit Etmek, Bazı Yerlerde Geçerli Olmaktadır:

İbn Kayyım, bazı kaideler koymuştur. Ancak bunlar, her zaman ve her yerde geçerlidir, demek doğru değildir. Bu kaidelerden bazıları şunlardır:

1-Resulullah'ın söylemesi ihtimal dışı olan ve tahmine dayanan haberler,

2-Vakıanın hadisi yalanlaması; Mesela "Hadisin okunduğu zaman aksırmak, hadisin sahih olduğunun delilidir" şeklindeki haber gibi. Çünkü aksırmak, bir hadisin sahih olduğunu göstermesi mümkün değildir.

3-Rivayet edilen metnin bayağı ve gülünç ifade ve fikirlere sahip olması,

4-Kur'an ve sahih hadisin sarahetlerine muhalif olan haberler,

5-Büyük bir topluluğun huzurunda işlendiği iddia edildiği halde, gerçekte böyle bir rivayetin bize kadar gelmemesi ya da onu sadece bir veya iki râvinin nakletmesi,

6-Vakıaya uymayan batıl bir haber olması,

7-Peygamber sözüne benzememesi,

8-Belirli tarih vermek suretiyle istikbalden haber veren hadisler,

9-Akıl ile ilgili hadisler,

10-Mecut vakıanın onu reddetmesi; "Kaf dağı zeberceddendir, dünyayı ihata eder" gibi rivayetler,

11-Kudüs şehrinde ve el-Mescidü'l-Aksâ'nın yanında bulunan es-Sahra (büyük kaya parçası) ile ilgili hadisler, bu hususta bazı sahih hadislerin olduğunu da belirtmekte yarar vardır.

12-Bazı günlerde kılınması tavsiye edilen namazlarla ilgili haberler, Günlerle ilgili olan hadisleri sadece zayıf sayanlar da vardır.

Bunlara bir kaç tane örnek verelim:

a-Reğâib gecesinde kılınması istenen namazlarla ilgili haberler,

b-Recep ayında tutulması istenen oruçla ilgili haberler,

c-Şaban ayının yarısının gecesinde kılınması istenen namazlarla ilgili gelen haberler,

13-Hadisın lafızlarının zayıf, kulağa hoş gelmeyen kelimelerden olması ve tabiata muhalif olması,

14-Habeş ve Sudanlıları zemmeden hadisler,

15-Türkleri ve bazı melikleri mutlak surette zemmeden hadisler,

16-Hayber Yahudilerinden cizyenin kalktığını haber veren hadis,

17-Güvercini sevmek, horoz sahibi olmak gibi bazı müteferrik konularla ilgili hadisler. Beyaz Horozla ilgili hasen mertebesinde olan bir hadis vardır.

18-Evlâdü iyâli kötöleyen hadisler,

19-Aşure gününde süslenmekle ilgili hadisler,

20-Kur'an'ın başından sonuna kadar surelerinin faziletlerini ifade eden rivayetler.

Haklarında sahih hadis bulunan bazı sureler şunlardır: Fatıha, Bakara, Al-i İmran, Nisâ, Mâide, En'am, A'raf, Tevbe, Yâsin, Duhân, Mülk, Zelzele, Nasr, Nas, Kâfirun, İhlas, Muavvizetân.

21-Hz. Ebubekir ile ilgili bazı haberler,

22-Hz.Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilgili bazı haberler,

- 23**-Hz.Muâviye'nin leh ve aleyhindeki haberler,
24-Ebu Hanife ve Şafîi hakkındaki haberler,
25-Hz.Abbas ve Amr b. As ile ilgili haberler,
26-İmanın artması ve eksilmesi ile ilgili hadisler,
27-Cariye edinmek ve bekarlığı öven hadisler.
28-Mercimek, pirinç, bakla, patlıcan, nar, üzüm, hindebâ, pırasa, karpuz, devenin başı ve kolu, peynir, kavrulmuş un ile ilgili haberler,
29-Güllerin faziletleriyle ilgili haberler,
30-Akık taşıyla ilgili haberler,
31-Abdâl, Aktâb, Ğavslar, Nükebâ, Nücebâ ve Evtâd'larla ilgili hadisler,

Bunlar hakkında haberlerin bir kısmı zayıf ise de, şâhit ve mütâbileri ile hasen hadis mertebesine ulaşmışlardır.

32-Çocukların kıyamet günü analarının isimleriyle çağrılacaklarından bahseden hadisler,

Halbuki gerçek olan, babalarının isimleriyle çağrılmalarıdır.

33-Hz. Peygamber'in raksettiğini bildiren haberler,

34-Hz. Mehdi ve Hz. İsa ile ilgili sahih, zayıf ve mevzu hadisler mevcuttur. Hz. Mehdi'nin Ehli Beyt'ten olacağını, adaletle hüküm edeceğini beyan eden rivayetler sahihtir. "Dünyadan bir gün kalsa da yine Mehdi çıkacak" hadisiyle ihticac edilemez. Hz.İsa'nın onun arkasında namaz kılacağını beyan eden haberlerin bazılarının senedleri batıldır.

Netice itibariyle Mehdi ile ilgili görüşler dörttür:

- a**-Mehdi, gerçekte Hz. İsa'dır,
b-Mehdi, Peygamberimizin amcası Hz.Abbas'ın neslindedir,
c-Hz. Ali'nin soyundan olup, ahir zamanda gelip, dünyayı adaletle idare edecek bir adamdır,
d-Râfiziler, Mehdi beklenen Muhammed b. Hasan el-Askeri'dir dediler; Mağripliler ise Muhammed b. Tumert denilen zalım bir adamın olduğunosylenmişlerdir.

b-ed-Dehlevî'ye Göre Hadis Mecmualarının Mertebeleri:

Hadisler, sıhhatları ve şöhretleri itibarıyla dört tabakaya ayrılırlar:

- 1-Mütevâtir hadisler,
- 2-Makbul ve kendileriyle amel yapılan hadisler,
- 3-Müstefiz hadisler,
- 4-Sahih ve hasen hadisler.

Yine o, bütün sünnet kitaplarını beş dereceye ayırmıştır:

- 1-el-Buhârî, Müslim ve el-Muvattâ',
- 2-Ebu Davut, et-Tirmizî, en-Nesâî, İmam-ı Ahmed'in Mûsnedi,
- 3-es-Sahiheynden önce veya sonra yazılan mûsned ve musannaflar; sahih ve zayıf hadisleri ihtiva ederler Ebî Ali'nin Mûsnedi, Abdurrezzak'ın Musannaf, Ebu Bekir b. Şeybe'nin Musannafı, Abd b. Humeyd'in, et-Tayâlisî'nin Mûsnedleri, el-Beyhakî, et-Tahâvî ve et-Taberânî'nin kitapları gibi,

4-Zayıf hadis nakleden vâiz, ehli hevâ ve İsrâil oğullarının menkıbelerini, haberlerini nakleden sahâbî ve tabiîn haberleri. Bu tür haberlerin bir kısmı, çok zayıf rivayetlerden meydana gelmelerinden dolayı yazılması doğru değildir. Ancak bunlar içerisinde mana yönünden doğru olanların bulunması muhtemeldir.

Bu tür haberleri ihtiva eden eserlerden bazıları şunlardır:

İbn Hibbân 'ın ed-Duâfâ'sı, el-Hatîp, el-Cûzekânî, İbn Asâkir ed-Deylemî, Havarzemî ve diğer müelliflerin hadisleri. bu tür hadislerden oluşmaktadırlar. İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevzuât adlı eserinde, bu tür hadislerin büyük bir çoğunluğubir araya toplamıştır.

5-Fukaha, sofiler ve tarihçilerin dilinde şöhret bulan bazı hadisler; bu türdeki hadislerin asılları yoktur, mevzudurlar.

Birinci ve ikinci tabakanın hadislerinden rahatca istifade edilir. Üçüncü tabakadan, sadece büyük âlimler istifade eder. Dördüncü tabakadan ise istifade zordur. Beşinci tabakanın hadisleri ise alınmaz⁶⁶.

⁶⁶ ed-Dehlevî, Hucectullah, I, 134-135.

Hadis mecmualarındaki hadisleri tanımanın pratik çözümlü ve en kolay yolu, bu mertebelere bakıp hadisleri değerlendirmektir.

İbn Hazm, daha değişik bir mertebede bulunan tabakalar tesbit etmiştir.

Sahih hadisleri ayırt etmenin bir yolu da sahih hadisleri ve mevzu hadisleri ayrı ayrı kitaplarda toplamak suretiyle ayırt etmektir. Bu sebeble el-Buhârî ve Müslim'in sahihleri birinci derecedeki sahih hadisleri; geriye kalan ikinci derece de ise Sünenü'l-Erbaâ'yı zikredebiliriz. Ancak Sünenler de de bazı zayıf hadisler vardır.

Diğer bir tedbir de mevzu hadislerin bazı eserlerde bir araya toplanmasıdır. Bu hususta İbn Arrâk'ın "Tenzihü's-Şerî'a" ve Yaşar Kandemir tarafından Türkçe olarak yazılmış "Mevzu Hadisler"adlı eserlerine bakılmalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

I-MÜŞKİL HADİSLER

A-Mahiyeti:

Müşkil kelimesinin sülâsiden mastarı, "şekl" dir. Şekl kelimesi lügatta; benzer, eş, kapalı ve bağlı manalarına gelmektedir⁶⁷. Bundan türetilen müşkil kelimesi de, " başkasının şekline giren ve ona benzeyen" dolayısıyla bir birine benzeyen şeylere denmektedir. Daha sonraları manası kapalı olan herşeye müşkil denmeye başlanmıştır.

Bu kelime İslami ilimlerin hemen hepsinde kullanılmıştır. Kur'an'ın lafızlarında görülen kapalı manaların izahı için İbn Kuteybe (ö. 270/883), Te'vilü Müşkil'l-Kur'an adlı eserini yazmıştır. Ancak o, eserine ihtilaf ilmüne giren meseleleri de almıştır.

Hadisci ve kelmacı bir âlim olan İbn Fûrek (ö.406/1014), Müşkilü'l-Hadis adlı eserine, Allah'ı mahlukata benzeten haber-i sıfatlarla ilgili yetmiş den fazla hadis alarak onların tevillerini yapmıştır.

Usulu'l Fıkıh'da da müşkil terimi, manası kapalı olup kapalılığının giderilmesi mümkün olan kelimelere denmiştir. Bu arada müşkil tabiri ile kendisinden az farklı manada kullanılan müteşâbih tabirini de, zikretmekte fayda mûlaheze ediyoruz. Müşkil nasların hepsinin izah edilmesi mümkündür. Müteşâbih sayılan, kıyametin ne zaman kopacağını ve alâmetlerini ifade eden bazı hadislerin manası ancak Allah(C.C.) tarafından bilinmektedir⁶⁸. İstikbale matuf bu bilgiler kelimelerin şekliyle değil, manasının tahakkuku ile ilgilidir. İşkal, daha çok kelimelerin ve kelimelerin şeklinden dolayı meydana gelen mana kapalılığıdır.

⁶⁷ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, XI , 356-360 : Asım Efendi, Kamus Tercümesi, III, 1831, İstanbul 1305.

⁶⁸ M. Accac, el-Hatîp, es-Sünne, s. 224.

B-Müşkil Hadislerin Değerlendirilmesi:

Hadislerin mevzu olduğunu gösteren alâmetleri sayarken lafızların gayri fasih, manaların bozuk olmasını da birer alâmet olarak izah etmiştik.

Lafızların gayri fasih olması, hadislerin mevzu olmaları için bir alâmet sayılırsa da kesin olarak mevzu olduklarını göstermez. Zira bu gayri fasih lafızlar, manen rivayetin catz olduğu zamanlardaki lafızlar olabilir. Ancak mananın bozuk olmasının affedilecek bir tarafı yoktur. İbn Hacer, kendisinde rekâket bulunan bir haberin Resulullah'a ait olduğunu iddia eden kimsenin yalancı olduğunu söylemiştir.

Hadislerin çeşitli noksanlıklarının yanında, sahih olup olmadıklarını ifade ederken aceleci hükümlerden kaçınmak gerekmektedir. Ayrıca hadisın zayıf ve uydurma oluşu yerine, teknik ifadesiyle işkâli söz konusu etmek ihtiyala daha münasiptir.

C-İşkalın Sebepleri:

Bilindiği üzere İslamî naslar Arapçadır. Onların doğru ve iyi bir şekilde anlaşılmaları da Arapçanın bütün özellikleriyle tam olarak bilinmesine ve ifaoelerinin inceliklerinin anlaşılmasına bağlıdır. Nasıl ki, âyetlerin manaları açık, maksatları belli (muhkem) veya kapalı, maksatları ihtimalli (müteşâbih) ise; aynı şekilde hadisler de de açık ve kapalı manalar bulunmaktadır. Bu durum, arabın hitap tarzında ve beyan işinde mevcuttur.

Diğer taraftan Kur'an'ın "beyan", hadislerin "mübeyyin" gibi vasıflara sahip olmaları mezkûr durumla tezat teşkil etmemektedir. Zira Kur'an'ın beyan vasfı, onda bulunan herşeyin bir hükümünün veya onunla ilgili bir bilginin mücmel de olsa bile, mevcut olduğunu gösterir. Sünnetin mübeyyin vasfı demek Kur'an-ı açıklaması Kur'an'ın külli kaldelerinin ifade ettiği manaları tekid ve tafsil etmesi demektir. Bu sebeble ortaya çıkan kapalı manalı hadisler diğerlerine nisbeten azdır,

Yukarıda özetle zikrettiğimiz kapalılık sebeplerini biraz daha detaylı olarak yazmada fayda mülâhaza ediyoruz. Zira bazı kelimeler müşterek, zıt ve müphem manalara vaz olunmuşlardır. Bazıları da istimalleri sırasında ince edebî hususiyetlere (mecaz, kınaye, teşbih v.b.) sahip olmuşlardır.

Ayrıca Allah'ın mahlukatta da bulunan fiil ve sıfatlarına haber'i sıfatlar denir. Allah (C.C.)'ı insanlara benzeten ve onların anlayacakları kelimelerle tavsif eden hadisler ve karineler kullanılmıştır. Teşbih ve teccim manasını izale eden hadislerdeki karine ve emareler İslamın ilk yıllarında yazıya geçirilmemişti. Ayrıca Müşebbihe gibi bazı fıraî dâlle, bunları bir araya toplayıp, yanlış mana ile değerlendirmişlerdir. İşte bu gibi durumlar izale edilmesi gereken bir işkalin meydana getirmişlerdir.

Arapçada kelimelerin az kullanılması, bazen İslâmî hakikatları ifade etmemektedir, bu yetersizlik de bir işkal sebebidir.

İleride işkalin çözümü mevzu edilirken sebepleri de mevzu edilecektir.

D-İşkalin Çözüm Yolları:

İşkalin çözümü tefsir, tevîl, esbâb-ı vurud, kelimelerin kök manalarına bakıp cümlenin styâk ve sıbakına uygun düşeni tercih etmek ve teşbihli kelimeleri Allah (C.C.) 'ın zatına uygun olacak tarzda manalandırmakla gerçekleşir. Ayrıca Arapçanın hususiyetlerini ortaya koyan kaideleri de gözönünde bulundurmamakla işkal giderilebilir.

Gayb haberleriyle bilhassa kıyamete doğru olacak şeylerle ilgili haberler zamanımızın da bir kısım keşif ve kimyevi tahlillerin yardımıyla anlaşılabilirler mümkündür.

E-Dini İlimlerde Müşkil Hadisler:

I-Kelam İlmî:

Kelam ilminde diğerlerine nisbetle kendileriyle istidlal edilen hadislerin sayısı azdır. Yaptığımız çalışmanın sonunda gerek aslı ve

gerekse fer'i inançlarla ilgili hadislerin sayısının yüz civarında olduğunu gördük. Hatta bunların da çoğu haberi sıfatlarla ilgilidir⁶⁹. Kelam ilminde daha çok kati deliller istimal edildiğinden hadislere az yer verilmiştir. Bunların arasında müteşabih manalı olanların ekseriyeti teşkil ettiğini görmekteyiz.

Bu tür hadisler başlıca üç kısma ayrılır:

a-Allah (C.C.) 'a insan şekli ve uzvunu nisbet edenler:

İlgili hadislerde yer alan teşbihli kelimeler şunlardır: el, avuç, sağ el, parmak, göz, kulak, ayak, bacak v.b. isimler ve görme, bakma, tokalaşma, şeklinde kullanılan kelimeler,

b-İnsanın hal ve hareketlerinin Allah (C.C.) 'a nisbeti:

Bu nisbeti yapan bazı kelime ve terkipler şunlardır: gülme, hasta olma, yeme, içme, bir mekanda bulunma, sevinme, hayret etme, beğenme, nefes alma, inme, gelme, perdelenme, yüz yüze olma v.s. gibi kelimelerdir.

c-Allah (C.C.) 'a mekan, zaman ve kelamın nisbet edilmesi:

Bunlarla ilgili ifadelerin bazıları şunlardır: Başbaşa kalmak, bir yere bir cüzünü veya kenarını koymak, göstermek, kible tarafında bulunduğunu bildirmek, ben zamanım demesi, arşının olduğunu bildirmesi, kendisinden kelamın sudur etmesi, nur ve zulmetlerle perdelendiğini bildirmesi v.b.

İslam ümmeti, Allah (C.C.) 'ı insanlara benzeten kelime ve cümleleri dört çeşit anlayışla izah etmiştir:

a-Teşbihli hadislerin zahirine bağlananlar:

Bunlar teşbihin Allah (C.C.) 'a nisbetini caiz görmüşler ve O'nu insana benzetmişlerdir. Gulat-i Şia bu görüşe sahiptir

b-Keyfiyetlerini İzah etmeden Teşbihli Hadisleri Kabul edenler:

Bu görüşe Selef uleması sahip olmuştur. Selef, İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Malik ve diğer tabiin ve muhaddislere denir.

c-Teşbihli Hadisleri Tevil Edenler:

⁶⁹ Bayraktar, İbrahim, Edebi ve İlmî Açından Hadisi Nebevi, İzmir 1993.

Bunlar, Ehli sünnetin müteahhirinden olan âlimleridir. Zira Ehl-i sünnetin kurucusu olan el-Eş'arî (ö. 260/893) ve el-Mâturidî (ö. 313/944), selefin yoluna girmişlerdir. Sonra gelen İbn Fûrek (ö. 405/1014) ve başkaları, ehl-i hevanın bîdatlarını önlemek maksadıyla tevile başvurmuşlardır. Mesela "Allah (C.C.) göktedir " (Kur'an, En'am3) âyetindeki" göktedir " sözünü, Selef kabul etmişse de izah etmemiştir. Halef uleması ise ona, yüksektir, makam sahibidir, kudret sahibidir, manasını vererek tevil etmişlerdir. el-Gazzâlî de, Resulullah bu kelimeleri daha açık bir şekilde anlatsaydı, sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Ulema bunları anlamak için kafa yormaktadırlar. Böylece de gerçekler daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bunlar, halka anlatılsa dahi anlamaları çok zordur. İbn Furek, mezkûr eserinde halkın diline bakarak teşbihli hadisleri halkın anlayacağı şekilde tefsir ve izah etmeyi münasip görmüş ve öylece izah etmiştir.

II-Fıkıh İlmî:

Fıkıh ilminin delillerinden olup ortaya hüküm koyan âyet ve hadisler de de müşkil manalı naslar vardır. Ancak bu tür naslar, diğer ilimlerine nisbetle göre azdır. Zira Kur'an-ı Kerim insanlara beyan (ilahi hakikatları açıklayan) ve Furkan (hak ile batılı ayıran) bir kitap olarak indiğinden, kapalı manalı (müşkil) âyetlerin olmaması gerekirdi. Ancak manası açık ve kesin (muhkem) olan ve aynı zamanda Ümmü'l-Kitap olarak Kur'an'da yer alan âyetlerin bir çok sırları ihtiva eden ve manaları kapalı bulunan müteşâbih âyetlerle birlikte olması, beyan sıfatına sahip olmalarına muhalif düşmez. Kalplerinde eğrilik olmayanlar, ancak bu tür âyetleri ayırt eder. Nitekim Kur'an-ı Kerim de "Kalplerinde eğrilik bulunanlar onların müteşâbihine tabii olurlar" (Kur'an, Ali İmrân, 7) buyrulmuştur.

Hadisi şeriflerin de müşkil olanları varsa da sayıları pek azdır.

Bir isulâh olarak Fıkıh Usulü kitaplarında çoğu kere müşkil müşterek manalı olan "kur" kelimesi misal olarak verilir. Hanefiler,

Kur kelimesinin siyak ve sıbakını ve bu âyetin tefsirinde diğer âyetleri de gözönünde tutmak suretiyle bu kelimedden hayız manasını anlamışlardır.

Şafiilerce temizlik haline "kur" denmiştir. Zira kelimenin bir çok manalarından biri de, toplanmaktır. Hayız halinde görülen hayız kanı, temizlik müddetince toplanır. Bu ihtilafların esas nedeni, bu kelimenin hem temizlik hem de hayz manasına gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da hangi mananın kastedildiği hususunda müşkil meydana gelmiştir.

Bazende kelimenin lügattaki manasından, şeriattaki manası farklı olur. Yine orada müşkil mana ortaya çıkar. Mesela savm, lügatta ağzı tutmak ve susmak manalarına gelir. Bu manasıyla konuşmayı da yasaklıyor demektir. Ancak şeriatta yeme, içme ve cinsi arzulardan uzak durma manası alınmış ve konuşmaya müsaade edilmiştir.

Avvâme, müşkil manayı sadece kelimelere tahsis etmemiş ve "Kelimelerin bir çok manaya vaz'ı ile birlikte Allah (C.C.)'ı insanlara benzeten kelimelerin bulunması da bir işkal sebebidir" O devamla, "İnsanların farklı akli kabiliyetlere sahip olmaları ve farklı yorumları da bir işkal sebebi olmuştur" demiştir.

3-Hadis İlimleri:

Müşkil manalı hadisler, diğer İslamî ilimlerde yer aldığı gibi hadisin çeşitli dallarında da yer almıştır.

Hadis ilimlerinde Garibü'l-Hadis, Esbâbü Vürudü'l-Hadis, Delâilü'n-Nübüvve ve Tibbü'n-Nebevî de yer alan müşkil hadislerden kısaca bahiste bulunmakta fayda vardır.

a-Garibü'l-Hadis:

Garibü'l-Hadis, kelime ve cümlelerdeki garip manaları izah eden bir ilim dalıdır. Garib kelimeler, az kullanılan ve belli bir mahalle ait

olan kelimelerdir. Manalarını toplumun ekseriyeti bilmez. Bu tür kelimelerin, Hz.Peygamber (s.a.v.) devrinde kullanılanları, fasih; hicri ikinci asırda bilhassa Arapların dışındakilerin kullandıkları, gayri fasihdir. Böylece garâbet ikiye ayrılır,

Sahabe asrından sonra ikinci asırda İslam âlemi genişlemiş, bilhassa yabancılar eliyle fasih olmayan garip kelimeler, hadis metinlerinde yer almıştır. Bunların manalarını izah etmek için Garibü'l-Hadis kitapları yazılmıştır. Garip kelimelerin izahı da, lügatlara bakmak, sıyak ve sibak gözetmek, Arapların günlük konuşmalarına müracaat etmekle izah edilir. Bu sahada yazılan en önemli eser İbnu'l-Esî'in " en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis " adlı beş ciltlik eseridir.

b-Esbâbü Vürudî'l-Hadis:

Bu ilim, Peygamber (s.a.v) 'imizin ne sebeble, hangi vakıa üzerine ve niçin hadis söylediğini araştırır. Esbâbü Vürudî'l-Hadis adıyla anılır. es-Suyutî'nin Esbâbü Vürudî'l-Hadis, adlı eserinde 100 den fazla hadisin geliş sebebine yer verilmiştir. Vürud sebepleri, umum manalı hadisleri tahsis, mutlaka takyid, mücmelî tafsil ve nesh işini sınırlandırır, hükmün illetini beyan eder, müşkilini izah eder⁷⁰.

Görüldüğü üzere vürud sebebini bilmekle, müşkilin izah edilmesini temin eder.

c-Delâilü'n-Nübüvve (Peygamberliği İzah Eden Mucizeler):

Hz. Peygamber'in mucizeleri mazi, hal ve istikbale ait olmak üzere üç kısma ayrılır. Mazi ve hal deki mucizeleri duyulmuş ve görülmüştür. İstikbale ait haberler de ise verilen haberin doğruluğu, haberin zamanı geldiği ve yeri tesbit edildiği zaman açıklığa kavuşmuş olur.

" Allah (C.C), gaybi razı olduğu Paygamberine bildirir " (Kur'an-ı Kerim, Cin, 26) manasındaki âyet ve Hz. Ömer (r.a) 'in, Hz.

⁷⁰ es-Suyutî'nin Esbâbü Vürudî'l-Hadis s. 35-42, Beyrut 1988.

Peygamber'in kainatın yaratılışından cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin de cehennemde karar kılacağı zamana kadar olacak olan herşeyi haber verdiğini mevzu eden hadis (el-Buhari, Bedü'l-Halk, IV, 13), istikbale ait gayb haberlerin varit olduğunu isbat etmektedir. Fakat Hz. Ömer (r.a), bazı şeylerin bazı kimseler tarafından unutulduğunu mezkür hadisin sonunda zikretmektedir⁷¹.

Hz. Ömer (r.a)'ın, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in herşeyi anlattığını söylediği hadisinde, yine de O'nun belli başlı mühim olayları anlatmış olması kuvvetle muhtemeldir. Yoksa Hz. Peygamber (s.a.v.), hiçbir zaman kendisinin bütün gaybı bildiğini söylememiştir. Zira O, bazen gaybi bildiğini bazen de bilmediğini hayatı boyunca söz ve davranışları ile ortaya koymuştur⁷².

Sahabe, tabiin ve daha sonra gelenlerin keramet ve ilham olarak ortaya koydukları şeyler doğru olsa da şer'i bir hüküm ifade etmezler. Ancak sahabenin, şöyle görüyorum veya şöyle zannediyorum şeklinde ortaya koyduğu ile de bir bilgi anlatılmış olur. Zira bilgiyi verenin görüşüne göre haber ortaya çıkarsa ve bu durum haberine mutabık düşerse, vermiş olduğu haberin ortaya koyacağı bir hükmü kalmaz. Ancak keramet olur ve Allah (C.C.) 'tan alınan bir ilim olursa da bağlayıcı yönü olmaz.

Zamanımızda gelişen tekniğin bazı hadislerin işkallerini giderdiğini görmekteyiz.

Nitekim asrımızla ilgili olduğunu zannettiğimiz bir hadisi şerifte şöyle buyrulur: "Zaman yaklaşır (kısılır), ilim eksilir veya amel eksilir, cimrilik yaygınlaşır ve harc (maktul) çok olur". Hadiste geçen " zaman yaklaşır" cümlesine şarihler tarafından, insanlar bir birine yakın hayat sürerler veya zaman tatlı geçtiği için az zannedilir, yahut ömürler kısılır gibi manalar verilmiştir.

Halbuki zamanın yaklaşması demek, kişinin bulunduğu yeri ile gideceği yer arasındaki zaman azalacak, yani kişi az zamanda gideceği

⁷¹ Bedruddin, el-Ayni, Umdetü'l-Kâri, XV, 110, Beyrut tsz.

⁷² Hatiboğlu, M.S., Gayb Haberleri, Ankara İlahiyat Fakültesi Ders Notları.

bir hayvan olduğu için pis kabul edilmemiş ve diğer onun benzeri olan arı, örümcek gibi uçan hayvanlar da ona kıyasen pis sayılmamıştır. Uçarak her yere ulaşan bu hayvanlardan yemek kaplarını korumak oldukça zordur. Pis sayılmadıkları için bir çok nimetin zayi olması, dökülmesi de önlenmiş olmaktadır. Ancak böyle bir yemeğin illa da yenmesinin gerektiği bildirilmemiştir.

Sineğin ısırıldığı yerin şişmesi ve kaşınması, onda bir nevi zehirin olduğunu gösterir. Sineğin bazı hastalıkların taşıyıcısı olduğu da bilinmektedir. Mesela sıtmanın daha çok sivri sinekle dolaştığı malumdur⁷⁶.

Eskiden Bid'at ehlinde bu tür hadisleri inkar edenler olduğu gibi, zamanımız da da müsteşrikler bu yola girmişlerdir. Hadisi inkar edenlerin yanında, sineğin taşıdığı bazı mikropları yediği, vücudundan antitoksin çıktığı sonra da bedeninde de bir çeşit şifa maddesi toplandığı rivayet edilmektedir.

Mısırlı el-Gazzâlî de, "Bu tür hadislerin ilmen yanlışlığı ortaya çıkıncaya kadar sahihliklerini kabul etmek lazımdır. Şayet hadis Kur'an ve sünnete muhalif olursa o zaman önce tevîl edilir Sahih bir tevîl elde edilemezse o zaman da reddedilir" demektedir.

2-Misvak kullanmakla ilgili hadisler:

Misvakla ilgili yaklaşık yüz hadis-i şerif vardır. Günün her saatinde misvak kullanmamızı isteyen hadis-i şerifler vardır.

Misvakın, diş ve ağız sıhhati bakımından da önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir.

Nitekim 1986 yılında İstanbul Uluslararası İslâm Ülkeleri 2. Dış Hekimleri Konferansı'nda Kanadalı bir profesör tebliğini sunarken "Ne mutlu sizlere ki sizin dininiz ve Peygamberiniz sizi misvak kullanma konusunda bir bakıma zorunlu kılmış; böylece ağız hijyeni ve dental profilaksiye gereken önem verilmiş, ne yazık ki, bizim dinimizde böyle birşey söz konusu değildir" dediğine. Aynı konferansa bulunan Profesör M. Gülyurt şahit olmuştur. Aynı konferansta misvakın

⁷⁶ Türkiye Gazetesi Sağlık Ansiklopedisi.

3-ed-Dehlevî (ö.1176/1762), Tıbbi Nebevî tecrübenin mahsulüdür. Bunlara ilgili şeyler tebliği gerekli esaslardan değildir. Hz.Peygamber'in bunlarda yanılmasının cazz olabileceğini ve dinin bütünlüğüne bir zarar vermeyeceğini söyler⁷⁴.

4-Yusuf el-Kardâvî, Tıbbi Nebevî'nin tıbbın ruhu olmadığını çevre, asır, örf, ve âdetle farklılık kazanan tali şeylerden olduğunu söyleyerek, insanları bağlamadığını belirtir.

5-Said Havvâ'nın,Tıbbi Nebevî'nin isabetli olacağını, hiç bir görüşün Hz. Peygamber'in görüşünü nakzedemeyeceğini, söylediklerinin hak olduğunu beyan etmiştir.

6-Genellikle muhaddisler ve şarihlerin kanaatları, Tıbbi Nebevî'nin mevzu edildiği hadislerin de, diğerleri gibi sahih ve sakimleri vardır. Sahih hadis mecmualarında bulunanlar sahihtir⁷⁵. Başta Ehli Bid'at ve filozoflar olmak üzere müsteşriklerin kanaatı ise, bu tür hadislerin en azından bir kısmının mevzu olduğu istikametindedir.

7-Diğer bir görüş de hadisleri ihtiyatla değerlendirmektir. Bu da yanlışlıkları ilmen tesbit edilinceye kadar sahihliklerini kabul etmek, tevil kabul ediyorsa tevil etmek gerekir, şeklindedir.

Tıbbi Nebevî ile ilgili hadislere bir kaç misal vermekte fayda mülahaza ediyoruz.

1-Sinekle İlgili Hadis:

Ebu Hüreyre'nin nakline göre Hz. Peygamber (s.a.v.), "Birinizin çorbasına sinek (sivri sine) düştüğü zaman, onu tamamen daldırsın sonra çıkarıp atsın. zira onun iki kanadının birinde hastalık, diğerinde ise şifa vardır. "(Buhârî, Bedu'b-Halk) buyurmuştur. Bu hadisi, hicri birinci asırdan itibaren başta Bid'at ehli olmak üzere bir çok kimse eleştirmiştir. Manası müşkil görülen hadisten bir çok hüküm çıkarılmıştır. Bunlar da, sinek kanı olmayan

⁷⁴ ed-Dehlevî, Huccetullah, s. 128.

⁷⁵ el-Aynî, el-Umde, XVI, 236-237.

maddi userasi hakkında tebliğ sunan Profesör M. Gülyurt, onun bir dalının analizini yaptığını, elde edilen ekstre içinde bir çok faydalı maddelerin vitaminlerinin bulunduğunu ortaya koymuştur (soruşturmaya cevap yazısı s. 3) Daha sonra fırçalarla mukayese yapmış (cevap yazısı s. 4-5), batılların mukayeselerine yer vermiş (cevap yazısı s. 6-8) kendi görüşünü bilimsel veriler ışığını altında belirtmiştir.

H. Hüsnü Erdem, Abdest Almanın Diş ve Göz Sağlığı Bakımından Önemi adlı eserinde de mısvak kullanmanın faydasından söz etmiştir.

2. Bazı Gıdalarla İlgili Hadisler:

"Kim hergün sabahleyin Acve hurmasını yerse, o gün ona ne zehir ne de sihir zarar verebilir "(el-Buhâri, et-Tıb, 52). Acve (Alacalı) hurmasının bazı hastalıklara iyi geldiği ve bunun bazı tabiblerce denendiğine dair yazıların varlığından söz edilmektedir.

Buhâri'nin es-Sahihî'nin Tıp Kitabında deva(ilaç) olarak şu maddelerin yer aldığı görülür: 1-Bal şerbeti, 2-Kan aldırma, 3-Dağlama, 4-Deve sütü, 5-Çörek otu, 6-bal-niştasta (telbine), 7 Ud el-Hindi'nin usaresi, 8-Göz için kem'e mantarının suyu, 9-Soğuk su, Bu maddeler temizdir ve kullanılmaları mübahtır. Bu sebeble bunlarla tedavi yapılmasında bir sakınca yoktur. Ancak bunlardan Mesela, Üdü'l-Hindi'nin yedi çeşit hastalığa, çörek otunun ölümden başka herşeye şifa olması müşkildir. Bu sözler, yani bize haber olarak nakledilen bu maddeler gerçekten böyle midir? Yoksa ekseriyeti mi veya başka bir manayı mı ifade ediyor? şeklindeki sorular akla gelmektedir.

Bilhassa çörek otu hakkında hadisın sonundaki "ölümden başka herşeye şifadır" sözünü el-Muvaffık el-Bağdâdî, ilaçların en büyüğü ve menfaati çok olandır şeklinde tevil etmiştir. el-Hattabî'de, bazı ilaçların umumî olan ifadelerinden hususî manalar alınır. Zira

ilaç kullanma hususunda bütün mizaçlara uygun düşen kuvvetleri kendinde toplamış bir bitki yoktur, diyerek ve meselâ çörek otu, kuru ve sıcak olduğu için rutubetten doğan her hastalığa şifa olur görüşünü zikretmiştir. Eski tıb anlayışında insan bedeninde rutubet (yaşlılık), hararet (sıcaklık), yubuset (kuruluk), burudet (soğukluk) şeklinde dört hususiyetin var olduğu kabul edilirdi.

el-Kirmânî, çörek otunun her şeye şifa olması, yerine göre başka bir ilaçla terkip edildiği zaman geçerli olur, demiştir. Ebu Bekr İbnu'l-Arabî, bal ve çörek otu bütün hastalıkların değil de çoğuna şifadır demektir, şeklinde izah etmiştir.

İbn Ebi Hamza, biz tabibleri tasdik ediyoruz Halbuki onların ilimleri çok kere tecrübeye dayanır. Tecrübe de çok kere galibi zandır. Devamla, çörek otunun umum olan şifalığını hususileştirmek isteyen bazı tabibler için, onların zanni galibe dayanan sözlerine değil; hevadan konuşmayan Peygamber'in sözünün umuluğuna itibar etmek lazımdır, şeklinde kanaatini belirterek cevabını vermiştir.

Zamanımızda bitkisel ilaçlarla ve Tıbbi Nebevî de tavsiye edilen tedavi maddeleri ile ilgilenenlerin var olduğu da bir gerçektir.

Amerika'da yapılan bazı deney ve tahliller sonucunda çörek otunun, umumi sistemi kuvvetlendirdiği anlaşılmıştır. Bu sistemde bütün bedenin tamirini üstlendiği için çörek otunun az veya çok her hastalığa faydalı ve şifalı olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Hadis mecmualarının çoğunda çoğu kere Kitâbu't-Tıb'larda yer alan Uranilerilerin, Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine develerinin sütlerini ve idrarlarını içerek iyi olmaları hakkında ihtilaf edilmiştir. Şafiîler, idrar pis ise de tedavi için kullanılır derken; Hanefîlerden İmam-ı Azam, pis şeylerde şifa yoktur. bu hususi bir olaydır demiştir⁷⁷.

Nurettin İtr diyor ki: develerin süt ve bevlinin istıska (su toplama hastalığı) için faydalı olacağı açıktır ve ilmen kolaylıkla isbat edilir.

⁷⁷Karaman Hayrettin, İslâmın Işığında Günün Meseleleri, s. 201, Makale adı: İslâm Hukukunda Zaruret hali, İst. 1978.

Zira devenin idrarı çok miktarda kalsiyum ihtiva eder. Nitekim eski tabiblerden Antâki, Tezkire adlı eserinde der ki: "develer sahraların bitkileriyle beslenirse, o bitkilen arasında akıntıyı temin eden, toplanmış suyu akıtan eş-Şeyh ve el-Saysüm isimli bitkiler vardır. Bu bitkileri yiyen develerin idrarları toplanmış suyu akıtır.

2-Çeşitli Tabiat Olayları ile İlgili Müşkil Hadisler:

a) Güneşin Secdesi:

Bir hadisi şerifte "... Güneş battıktan sonra arşın altında secdeye varır..." buyrulur (Buhâri, Bedu'l-Hak, IV, 75). Bu hadisi müşkil sayanlar olmuştur. Halbuki hadiste teşbih vardır. Zira güneşin doğuşu namaz kılanın oturmasına, öğle vaktindeki yükselişi namaz kılanın kıyâmına, ikindi sırasında kavuşmak için alçalışı namaz kılanın rûkuüne, batması ise namaz kılanın secdesine benzetilmiştir.

Aslında varlıkların secdesi demek, yaratıldıkları gaye için hareket etmeleri demektir. Her varlığın hizmeti ne şekilde ise secdesi de öyledir.

Müşkil türünden daha çeşitli bazı hadisler vardır. Misal kabilinden bu kadarla yetindik.

II-HADİSLERİ İNKAR EDENLER:

A-Kur'an'la Yetinmek İsteyenler:

Kur'an'la Yetinmek İsteyenlerin başlıca delilleri şunlardır:

1-Kur'an ve hadis aynı gerçekleri ortaya koymaktadır. Aynı zamanda hadislerin sahihleri yanında sakimleri de vardır. Buna karşılık Kur'an-ı Kerim, baştan sona kadar sahihtir ve muteberdir. O halde sünneti bırakıp Kur'an'la yetinilmelidir, demişlerdir.

2-Kur'an-ı Kerim yeterli prensipleri getirmiştir. Bundan dolayı doğuluğu şüpheli olan hadislere gerek yoktur.

3-Hadisleri Kur'an-ı Kerim'e arzetmeli; ona uymayanları atmalyız⁷⁸.

4-Hindistan' da Seyyid Ahmed Han (ö.1316/1898), müslümanların ilerlemesi için Kur'an ile yetinilmesini, İngilizleri yani batıyı taklit etmenin şart olduğunu söylemiş ve insanları düşüncesine tâbi olmaya davet etmiştir. Daha sonraları Hoca Ahmeddin el-Emritseri (ö.1355/1936) ve el-Hafız Eslem Cracburî (ö.1375/1955) aynı yolu takip etmişlerdir.Perviz (ö. 1325/1907) ise Kâdiyânî mezhebinin kurucusudur ve İngilizlere itaat etmeyi farz telakki etmektedir.

Bu kimselerin iddialarını şu şekilde cevaplandırmak mümkündür:

1-Sünnetin sahihleri ile sakimlerinin eksertiyeti bir birinden tamamen ayırt edilmiştir. Kendisine kadar gelen bütün râvilerin hallerinin tesbit eden, üç tarihi eseriyle yaklaşık yirmibin'e yakın râvi ve muhaddisin hallerini yazan, mükerrer senedleriyle üçyüzbün'den fazla rivayeti inceleyen, onaltı sene zarfında; "es-Sahih, el-Câmi' ve el-Muhtasar min Umuri Resulillah ve Eyyâmihî" adlı eserlerini yazan el-Buhârî Muhammed b. İsmail (ö.256/869) 'in bu büyük çalışması, ayırt etme işinin inkar edilemez en büyük delillerinden biridir.

Ayrıca el-Buhârî, es-Sahih'inin içerisindeki hadisleri yüzlerce âyetin bazen sarahatiyle bazen de işaretiyle takviye etmiştir. Ayetleri, hadislerin sıhhati için şahit olarak getirmiştir.

2-Kur'an-ı Kerim yeterli prensipleri getirmiş ise de, onların umumî kaide şeklinde olması sebebiyle izahlarının yapılması Hz. Peygamber'e havâle edilmiştir. " Biz sana zikri (Kur'an-ı Kerim)'i indirdik ki, sen insanlara ne indirildiğini izah edesin..." âyeti, bu durumu açıkça ispat etmektedir.

3-Hadislerin, Kur'an'a arzı meselesinde daha önce beyan edildiği gibi bazı mühim hususları gözönünde bulundurmak gerekmektedir.

⁷⁸ Koçkuzu, Ali Osman, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, s. 47, İstanbul 1983.

Zira hadisler, gerek muhkem gerekse de müteşâbih olsun âyetlerin umumi olanlarını tahsis, mutlak olanlarını takyid, mücmel olanlarını da tafsil etmektedir. Ayrıca hadislerin, âyetlere çeşitli ziyadeler getirdiğini de gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Mutlak manada karşılaştırma ile amel etme caiz değildir. Aslında "Hadisleri Kur'an'a arzedin..." şeklindeki hadis de sahih değildir.

4-Kuran-ı Kerim'le yetinelim, şeklindeki görüşler ilk defa Hindistan'da ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunda İngilizlerin büyük tesirleri vardır. Aynı zamanda bu düşünce, İslam'ın 1400 yıllık tatbikatına muhaliftir. Bu görüş sahiplerini ikna edici bir çok cevap ve reddiyeler, dünyanın çeşitli bölgelerindeki İslam âlimleri tarafından yazılmıştır.

Hadisleri inkar etmekle İslamiyeti değiştirmek ve Avrupa hayat tarzına elverişli bir duruma getirmek isteniyorsa; buna hadislerin tümünü inkar etmekle de yol bulunamaz. Zira Kur'an ve aklın verilerinden istifade eden Akâid ve Kelam ilmi de fer'i meselelerde sünnetten istifade etmiş ise de bu istifade çok azdır. Zira Akâid ve Kelam Kitaplarındaki prensipler hasmın durumuna göre çok kere akıl ile müdeafaa edilmiştir. Fıkhi konularda da Kur'an'ın yanında kıyas ve icma' ve diğer delillerle Fıkhi ahkâmı ortaya koymak mümkündür. Ayrıca İslam Akâidi kelam kitapları yüzlerce eserlere sahip olmuştur. Mezkûr eserlerde Akâid esasları yer almıştır. Şimdi İslam ümmetinin bu zamana kadar yanlış inanca sahip olduklarını söylemek nasıl bir cesaret olabilir?

Hadislerin yazılmasından önce tatbik edilip, ümmetin hayat tarzı haline gelen fıkıh ahkâmı, Hz. Peygamber'in örnek alınan hayat tarzını ve bu hayat tarzının nesilden nesile tevarüs ederek görülüp yapılan muamelerini hadislerden istifade edilerek yazılan fıkıh kitaplarını yok saymak nasıl mümkün olur?

Hicrî ikinci asır gibi erken bir zamanda yazılan Mecmuu'l-Fıkh, Muvattâ ve Musannafları inkara kalkışmak ilimle, ilmî emanetle hiç bağdaşır mı?

Gaye; hadisleri iyi anlamak, zamanımızın meselelerine onlardan hüküm çıkarmak ise, bu yol açıktır ve inkara da ihtiyac yoktur.

B-Sapık Fırkalar ve İnkârlarının Tesirleri:

Sünneti inkar cereyanı zamanımızda ortaya çıkmış bir şey değildir. İslamın ilk asrından itibaren büyük bir ilerleme kaydetip, yeryüzünün büyük bir kısmına yayılması sonucu çeşitli örf ve inançlara sahip olan bir çok kavim onun himayesine girmiştir. Bunların arasında eski örflerini devam ettirmek isteyenler olduğu gibi İslamiyeti içerden yıkmak isteyenler de olmuştur. Bundan dolayı sahâbelerden bazıları hayattayken dahi sünnete itiraz edilmeye başlandığını tesbit ediyoruz. Bir defasında sahâbeden olan İmran b. Husayn, etrafındaki arkadaşları ile birlikte oturmuş, onlarla sohbet ediyordu. Onlardan birisi,

— "Bize Kur'an-ı anlatsana Ey İmran!" dedi. İmran da ona,

— "Yaklaş" dedi. O da yaklaştı. İmran,

— "Sen ve arkadaşların sadece Kur'an'a baksa (ve onunla yetinse), onda öğle ve ikindi namazlarını dörder, akşam namazının üç rekat olduğunu ve daha benzerlerini bulabilir mi? O halde bunları bizden alınız (aldınız), naklettiğimiz hadislere tâbi olunuz, eğer biz bunları sizlere rivayet etmemiş olsaydık sapıttırınız" dedi.

Fertlerde görülen inkar fikri, bilâhare Şia, Mutezile gibi fırkaların doğması ve hadislerin inkarı ile daha da gelişerek ekoller haline gelmiştir.

Eskiden hadislerin çoğunluğunu inkar edenlerin başında Şia, Hariciler, Mutezile ve diğer sapık fırkalar gelmekte idi. Bunların kendilerince değişmeyen bir takım prensipleri vardı. Önceden kabul ettikleri bu prensiplerine muhalif düşen hadisleri red, muvafık düşenleri de kabul ederlerdi. İbn Kuteybe, Tevilü Muhtelefi'l-Hadis adlı eserinde Ehli Bıdat'ın hadisleri nasıl reddettiklerini açıklamıştır.

1- Şia'nın Çeşitli Gruplarının Başlıca İnanç Esasları:

Bunları şu şekilde sıralandırmak mümkündür:

a-Resulullah'dan sonra hilafet hakkı Hz. Ali'nindir.

b-Hız. Ali ve evlatlarının bir kısmı ölmemiştir. Bir gün gelip yeryüzünü adaletle dolduracaklardır.

c-Hız. Ali bazılarına göre bir peygamber; bazılarına göre ise bir ilah olarak ilan edilmiştir.

d-Durumlarını gizlemek için takiyye yani yalan söylemek caizdir⁷⁹.

İleride izah edileceği üzere müsteşrikler, hadisleri inkar ederken daha çok Şiilerin kitaplarından faydalanmışlardır.

Uydurma hadisleri ilk icat edenler de Şiiler olmuştur. Nitekim İbn Ebi'l-Hadid, Nehcü'l-Belâğa'nın şerhinde, "... yalan hadislerin aslı Şiilere dayanır..." demiştir.

Şia'yı hadis uydurmaya sevk eden âmillerin başında Hz. Ali'nin ilk halife olma düşüncesi ve bunun için hadis uydurulması işidir. onlara göre Hz. Peygamber, Gadirihum'da hilafeti Hz. Ali'ye havale etmiştir demişlerse de, vakia olarak Hz. Ali, ancak dördüncü halife olabilmıştır⁸⁰.

2-Mutezile Mezhebi:

Bu Mezheb, Yunanca'dan çevrilen Felsefi eserlerin tesiri altında kalarak vücut bulmuş, düşüncelerine uymayan bazı hadisleri inkar yoluna gitmişlerdir.

Bu durum çok iyi bilinen bir gerçektir. Aslında hilafet meselesinde Mutezile ulemâsı şu görüşü benimsemişlerdir: Cemel ve Sıffin'de savaştan iki taraftan birinin fasık olduğudur. Bundan dolayı onlar tarafların her ikisinden de hadis almamışlardır.

Ümmetin çoğunluğunu teşkil eden Selef ve Muhaddisler, sünnete ön yargı ile yaklaşmamışlar ve ilmi usullerle sünnetin sahihini sahih olmayanından ayırt etmeğe çalışmışlar; bunda da muvaffak olmuşlardır.

Zamanımızda İslami eserler üzerinde çalışmalara koyulan ve inanmadıkları bu dinin meseleleri üzerinde konuşmalar yapan

⁷⁹ Karaman, İlayrettin, Hadis Usulü, s. 128-129, İstanbul 1976.

⁸⁰ es-Sibâi, es-Sünnetü ve Mekânâtühâ (trc. Edip Gönenç, İslam Hukukunda Sünnet), s. 87.

müsteşrikler, eski Şia. Mutezile ve diğer sapık fırkaların fikirlerini ortaya çıkarmış ve buna ilmi bir görüntü vermeden başka bir şey yapmamışlar, dolayısıyla müslümanların zihinlerini karıştırmışlar ve İslami delillere, sahih hadis mecmualarına itimatı ve güveni yıkmaya azami gayret sarfetmişlerdir.

Biz burada kısaca mezkûr müsteşriklerin fikirlerinden, sonra da onların tesirlerinde kalan ilim adamlarının düşüncelerinden bahsette bulunacağız.

3-Oryantalistler:

Oryantalizm, doğu bilimi ve doğu dünyası bilimi ya da şark ilmi demektir. Oryantalist ise genel anlamıyla, bir bütün olarak yakın, orta ve uzak doğu dili, edebiyatı, uygarlığı, ve dinlerini incelemeye çalışan batılı bilim adamları için kullanılan bir isimdir.

İslamiyetin doğuda ve batıda sūratlı bir şekilde yayılması, Şüphesiz Hıristiyan din adamlarının dikkatini kendisine çevirmiştir. Onların İslama ve İslam araştırmalarına olan bu ilgileri, İslamiyeti benimsemek için değil, aksine Hıristiyan din kardeşlerini ondan uzak tutmak içindir⁸¹.

Haçlı seferleri, batıların misyonerlik ve ticari egemenlik gibi belirli tedbirleri almayı gerektirmiştir.

Müsteşrikler, 19. ve 20. asırlarda parlamıştır. Haçlı seferlerinin mağlubiyetinden beri, bazı Avrupalıları kaplayan bir emel ve ideal, İslam ve Arap memleketlerini yeniden istila etmektir.

Onlar bu gaye için mezkûr ülkeleri inanç, âdet, ahlak ve zenginlikler gibi bütün hususiyeleri ile incelemeye yöneldiler. Böylece müslümanlardaki kuvvet noktalarını tanıyıp zayıflatmayı ve zayıf yönlerini de tesbit edip istifade etmeyi amaçlamışlar dır⁸².

Şimdi 19. ve 20. asırda yaşayan büyük müsteşriklerden kısaca söz edelim.

Goldziher ve Tesiri:

a-Goldziher (ö.1340/1921), Yahudi asıllı bir Macar vatandaşıdır. Son iki asrın müsteşriklerinin reisidir. Onun tenkidi, Şii tarihçi Yakubî (292/904) 'ye dayanır. "Muhammedanizm Studiyen" adlı iki ciltlik bir eser yazmıştır.

⁸¹ Zakzuk, M. Hamdi, Oryantalizm, s. 8-9.

⁸² Zakzuk, M. Hamdi, Oryantalizm, s.37.

Goldziher, İmam ez-Zühri hakkında şunları söylemektedir: "O, Abdülmelik b. Mervan ile İbn Zübeyr'in aralarında vaki olan fitne zamanında kendisi Kâbe'ye gidemediği için halkı da hacdan menetmiştir. Bu vesileyle ez-Zühri, Abdülmelik'in isteğine uyarak şu hadisi vaz etmiştir: "Bineler ancak üç mescit için hazırlanır, onlarda benim şu mescidim (Mescid-i Nebevi), Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'dır. Halbuki bu hadisi ez-Zühri'nin dışında, Ebu Said el-Hudri 'den gelen bir başka senedle el-Buhâri rivayet etmiştir. Aynı zamanda Müslim de bu hadisi, ez-Zühri'nin dışında Cerir ve İbn Vehb tarikiyle rivayet etmiştir"⁸³.

Goldziher'e göre İmam ez-Zühri, İbn Zübeyr 'in Kâbe'yi işgal ettiği zamanda Mescidi Aksâ'nın etrafında tavaf edilerek hacın orada yapılması için mezkûr hadisi uydurmuştur. Halbuki böyle bir şeyi yapmak küfürdür. ez-Zühri ve Abdülmelik bunu nasıl yapabilir ve halkı da nasıl ikna edebilirler⁸⁴.

Goldziher, Ebu Hüreyre gibi sahâbeleri ve Recâ b. Hayve gibi tabiünden olan yalancılıkla suçlamıştır.

b-Tesirinde kalanlar:

1-Fecrû'l-İslam, Duha'l-İslam ve Zuhru'l-İslam adlı eserlerin müellifi Ahmed Emin, Goldziher'in tesirinde kalmıştır⁸⁵. es-Sibâi "es-Sünnetü ve Mekânâtüha" adlı eserinde, Ahmed Emin'e gerekli cevapları vermiştir.

2- Bir İtalyan din adamı olan Caetani (ö. 1345/1926) 'nın "Anneli de İslam" adlı eseri 1905-1913 yılları arasında yayınlanmış ve Hüseyin Cahit Yalçın tarafından dilimize çevrilmiştir. O, bu eserinde İslam'a ve müslümanlara iftirada daha da ileri giderek, tahrif, tebdil ve sapırtmanın her türlüünü yapmıştır.

Bu müfteri tarihçiye M. Asım Köksal, gerek müstakıl olarak yazdığı bir ciltlik Reddiye'si ve gerekse de yazmış olduğu onüç ciltlik İslam tarihi adlı eserinin muhtelif yerlerinde onun tahriflerini deliller

⁸³ es-Sibâi, es-Sünnetü ve Mekânâtüha (trc. Edip Gönenç, İslam Hukukunda Sünnet), s. 219.

⁸⁴ es-Sibâi, es-Sünnetü ve Mekânâtüha (trc. Edip Gönenç, İslam Hukukunda Sünnet), s. 218.

⁸⁵ es-Sibâi, es-Sünnetü ve Mekânâtüha (trc. Edip Gönenç, İslam Hukukunda Sünnet), s. 237.

ile birlikte bir araya koymuştur.

3-Mahmut Ebu Reyve 1957 yılında tamamladığı "Advâ ala's-Sünneti'l-Muhammediyye" adlı eserinde, müsteşrikler ve Şi'a'nın tesirinde kalmış ve diğer müsteşrikler gibi o da, Ebu Hüreyre'yi kendisine hedef tayin etmiştir. Aslında onun bu eseri, meşhur Şii âlimi Ebu'l- Hüseyin Şefefüddin el-Amîlî'nin "Ebu Hüreyre" adlı eserinin bir kopyasıdır.

O, bu eserinde sahâbenin âdil olup olmadığını mevzu ederek bazı sahâbeye sataşmıştır.

Ebu Reyve, mana ile rivayeti ele alıp, şöyle demiştir: Cibril hadisi ile ilgili beş çeşit lafız vardır. Bunlarda ezber bilinen Kur'an âyetlerinin mihir karşılığı sayıldığı ifade edilmektedir. Yine o, ikinci namazının Kurayza oğullarının yurdunda kılınması ile ilgili hadisi ve Cevâmî'ül-Kelim 'le ilgili hadislerin değişik ifadelerle sahip olduklarını mevzu ederek, farklılıkların bir birini nakzettiğini, sahtihlerini bulup çıkarmanın çok zor olduğunu ileri sürmüştür.

Ebu Reyve, ihtisara sahip olan hadislerin de ümmet arasında ihtilafa meydan verdiğini anlatmıştır.

Ebu Reyve'nin ileri sürdüğü bu durumları ondan bin kûsür yıl önce yaşamış bir çok fakih ve muhaddis değerlendirmiş ve bu türdeki hadislerin durumlarını gözönünde tutarak, kendilerinden gerekli hükümleri istinbat etmişlerdir.

Ebu Reyve'nin verdiği misallerdeki farklı lafızların bulunması, tezat teşkil edecek bir manayı ortaya koymamaktadır. Ulemanın bir çoğu, mana ile rivayetin zaruret halinde caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Nitekim eş-Şâfiî, İmam Malik, Ebu Hanîfe ve İslam fakihlerinin cumhuru, râvi manayı anlamışsa o zaman mana ile rivayet edebilir, demişlerdir.

Hadisin ihtisarı da ancak hadisin parçaları birbirine bağlı değilse, bir parçasını zikredip diğerini zikretmemek de, manaya zarar vermiyorsa o zaman caiz olur. Bunu da ancak âlim ve ârif bir kişi yapabilir, denmiştir⁸⁶.

Ebu Reyve, İsrâiliyât' a da değinmiş ve hadislerin arasına isrâiliyât'a dair bir çok şeylerin girdiğini, karıştığını iddia etmiştir. Ayrıca İsrâili haberler nakleden sahâbe ve tabiîn'i kınamıştır.

Biz bu vesile ile İsrâili haberlere İslam ümmetinin yaklaşımını kısaca izah edelim:

⁸⁶ el-Cezâiri, Tâhir, Tevcihü'n-Nazar, s. 315.

C-Hadiste İsrâiliyyât ve Mesihîyyât:

İsrâiliyyât, isrâilî kelimesinin çoğuludur. İsrâilî bir kaynaktan aktarılan kıssa ve hadîse manasına gelir.

Istilâhî manası ise, İslama girmiş olan Yahudî, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse de aleyhine uydurulup Hz. Peygamber'e ve O'nun muasırları olan sahâbe ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, İsrâiliyyât kelimesinin içerisine girer.

İsrâiliyyât, sened ve metin bakımından sağlam, sened ve metin bakımından zayıf ve uydurma olmak üzere başlıca üç kısma ayrılmaktadır⁸⁷.

Sahâbe ve tabî'nin içinde Hıristiyan ve Yahudî iken müslüman olup isrâilî haberleri nakledenler vardır. Bu tür haberleri sahâbeden nakledenler şunlardır:

1-Abdullah b. Amr İbnü'l-As (ö. 65/684):

Kendisi Yahudi ve hıristiyan asıllı değildir. Ancak Yermük harbinde iki deve yükü tutarında Ehli Kılâb'a ait eserleri ele geçirmiş ve okumuştur. Bundan dolayı Ulema, kendisinden nakledilen mevkuf hadisleri alma hususunda titiz davranmış hatta çoğu zaman bunları almaktan sakınmıştır.

2-Temim ed-Dârî ve Mesihîyyât:

Yemenli bir Hıristiyan aileye mensup olan Temim ed-Dârî, hicretin dokuzuncu yılında müslüman olmuştur. O, aynı zamanda mescidde ilk kandil yakan kişidir. Müslümanlara, Hıristiyanlara ait haberleri nakletmiştir. Cessâse kıssasını Hz. Peygamber'e anlatan kişidir. Bundan dolayı Ebu Reyze başta olmak üzere bazı müellifler ona fazlaca yüklenmişlerdir⁸⁸. Mesihîyyât, Hıristiyanlığa ait haberlerdir. Bunları ilk defa İslama Temim sokmuştur. Bu sebeble Temim'in hiyanet içinde olduğunu söyleyenler olduğu gibi; bu tür ithamları kuvvetli delillerle reddedenler de vardır. Onun, Hz. Ali'nin hilafetinin sonuna doğru vefat ettiği rivayet edilmektedir.

Temim'in naklettiği ve Cessâse isimli hayvanın, Manastırda gördüğü eli ve ayağı bağlı Deccal'in varlığını bildiren haberin yaygın bir haber olduğu, Müslim'in eserine aldığı bilinmektedir. el-Buhârî ise

⁸⁷ Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrâiliyyât, s. 6-7 ; Ebu Zehv, el-Hadîs ve'l-Muhaddîsun, s. 185, Beyrut tsz.

⁸⁸ Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrâiliyyât, s. 61.

bu rivayete yer vermemiştir. Aynı zamanda rivayetlerden olayı ihtisar etmesi sebebiyle Müslim'in nakletmesi, Müslim için bir kusur sayılmamıştır.

3-Abdullah b. Selâm:

Aslen Kaynuka oğullarından bir musevidir. Hz. Pegamber'e bir takım sorular sormuş ve aldığı cevaplardan memnun olması sonucu İslama girmiştir. Bütün müelliflere göre sikadirdir. Eski kitapları bildiği için kendisinden mevkuf olarak rivayet edilen hadisler hususunda titiz davranmak ihtiyata daha muvafık olacaktır. Aynı zamanda isrâiliyyât'ın İslami ilimlere girmesi nedeniyle bu sahâbeye yüklenmek doğru değildir. Bu tür haberleri tabiinden nakledenler şunlardır:

1-Ka'bu'l- Ahbâr:

Aslında Yemen yahudilerindendir. Hz Ebu Bekr veya Hz Ömer devrinde müslüman olmuş, Hicri 32 tarihlerinde 104 yaşında olduğu halde vefat etmiştir. Eski kitapların hemen hemen tamamını okumuştur. Bundan dolayı onun vasıtasıyla tefsir kitaplarına büyük oranda İsrâiliyyât girmiştir. Bir çok sahâbe tarafından, kendisine bu hususlarda itimat edilemeyeceği bildirilmiştir. Ka'b'ı bir çokları tevsik (doğrularken) ederken; Ebu Reyze' nin ithamları çok ağır olmaktadır. Kanaatimize göre, onun hakkında bu kadar ağır ithamlarda bulunmak yanlıştır. Ancak kendisinden rivayet edilen mevkuf haberler hususunda biraz daha ihtiyaklı davranmak lazımdır.

2-Vehb b. Münebbih:

Aslen İranlı bir aileye mensupdur. Hicri 34 tarihinde Yemen'de dünyaya gelmiştir. Ehli Kitab'ın rivayetlerini iyi bilen birisidir. Kendisi hakkında sika diye hüküm verenler olduğu gibi; yalancı diye hüküm verenler de vardır.

D-Müsteşriklerin Tesirinde Kalan Yerli İnkarcılar:

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in gerek zatını gerekse hadislerini inkara ve tahrife kalkışan batı hayranı yerli bazı kimseler de ortaya çıkmışlardır. Bunların başlıca saldırdıkları mevzular şunlardır:

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in çok evliliği, İslamın kılıçla yayıldığı iddiaları v.b.

Batıların tesirinde kalan bazı yerli yazarlar tek evliliği müdafaa etmektedirler. Batının fuhşiyatını kınamazlar da çok evliliği kınarlar. Bazı batı hayranı insanlar ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in çok evliliği

mevzu edildiği zaman, O'nu bir beşer değilde bir melek olarak görmek isterler ve çok evliliğini kınamaya kalkışırılar. Emirlerine uyulma, fikirlerine uyma mevzu edildiği zaman da O'nu bir beşer olarak takdim eder yanılableceğini, neticede de her fiiline uymanın doğru olmayacağını savunmaya çalışırılar. Onların bu fikirleri ile kendi aralarında tenakuza düşükleri görölmektedir.

Bu tenakuza sahip fikirlere düşenlerden bir zavallı ve müfteri de Turan Dursun'dur. Çünkü fikirlerini, İslami kaynakları çarpıtarak ispata kalkışmıştır.

O fikirlerini tahrif ettiği naslarla isbat etmeye çalışmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in, Zeyd'in boşadığı Zeynep'le evlenmesini husbusundaki haberleri çarpıtmış ve yanlış olarak anlatmıştır. Halbuki bu olay, Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır⁸⁹. O, bu âyetleri tahrif ederek yanlış açıklamalarda bulunmuştur. Kadın haklarıyla ilgili olarak "... o kadınları dövün..."⁹⁰ âyetinin cümlesini ele almış ve bunu kadın haklarına tecavüz saymıştır. Halbuki âyetlerde dövmenin en son çare ve aileyi yıkmamak için baş vurulan son tedbir olduğu bildirilmektedir.

Hadislerdeki tahrifatı ise, delil olamayan ve bağlayıcılığı bulunmayan zayıf hadisleri ele almış ve bunlarla iddialarını isbata çalışmıştır. Bu konuyubiraz daha detaylı anlatmanın faydalı olacağı kanatındeyiz.

Hz.Peygamber (s.a.v.) 'in evliliğini mevzu eden rivayetlerin büyük çoğunluğu sahâbenin sözleridir. Sahâbenin sözlerine Mevkuf hadis denmektedir. Mevkuf hadisler, el-Buhârî'nin es-Sahih'inde bile vardır. Ancak mevkuf hadislerle istidlal vacip değildir. Turan Dursun, on yaşında iken annesi tarafından Hz.Peygamber'in hizmetine verilen Enes b. Malik'in yorumlarına dayanmıştır. Enes b. Malik, Hz. Peygamber'in hanımlarını bir ikinci vaktinde teker teker ziyaret etmesini cinsi ihtiyacı karşılamak için yapıldığını zannetmiştir. Halbuki o, Kur'an-ı Kerim'de de anlatıldığı üzere hanımları arasında sıraya riayet etmişti⁹¹. Hanımlarını teker teker ziyaret etmesi, seferlerden döndükten sonra hal ve hatır sorma, ihtiyaçlarını karşılama maksadına dayanıyordu, denmektedir⁹². Hatta daha açık

⁸⁹ Kur'an-ı Kerim, el-Ahzab, 36-38.

⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, en-Nisâ, 34.

⁹¹ Kur'an-ı Kerim, el-Ahzab, 51-52.

⁹² el-Aynî, Umdetü'l-Kârî, III , 215.

olarak belirtmek gerekirse vakit bile buna müsait değildir. Turan Dursun, el-Gazzâlî'nin İhya'sından bir olayı nakleder. Olay şudur: Hz. Peygamber, torunu Hz. Hasan'ı her alışta altı kadını birden alıp boşadığını, bunu duyunca da o, yaratılışa ve huyda bana benziyor dediğini nakletmektedir.

Halbuki Hz.Hasan, hicretin dördüncü yılında dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in vefatında Hz.Hasan altı yaşlarında idi. Onun diğer tarifleri de böylece sahtekarlığını gizleyememektedir⁹³. Turan Dursun'un üç ciltlik bu eseri, iftira, noksan alıntı ve tahriflerle doludur. Süleyman Ateş, Gerçek Din Bu adlı eseriyle bu müfteriyeye karşı tafsilatlı cevaplar vermiştir.

E-İsrâ ve Miraçla İlgili Hadisleri İnkâr Edenler:

Mescid-i Haram'dan, Mescidi Aksâ'ya gecenin az bir kısmı içerisinde yapılan seyahata İsrâ denir. İsrâ olayları âyetlerle sabittir. Nitekim İsrâ ismi ile yâd edilen surenin birinci âyetinde, " Kulunu Mescidi Haram'dan, Mescidi Aksâ'ya kadar götüren (Zâtı Ecel ve A'lâ) (noksandan) münezzehtir (İsrâ'yı da gerçekleştirmeye kâdirdir)... " buyrulur⁹⁴. Bu âyeti kerime İsrâ olayını çok açık bir şekilde zikretmektedir.

Hz.Peygamber'in sahradan semaya çıkarılmasına Miraç denilmektedir. Miraç olayı da sahih hadislerle sabittir.

İsrâ ve Miraç'ı inkâr edenler iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımdakiler, harikü'lâde bir olayın gerçekleşmesini yani bir beşerin göklere çıkmasını imkansız telakki etmektedirler. Kur'an-ı Kerim'de İsrâ olayının "Sübhân" (Allah (C.C.) noksanlıklardan beridir.) ile başlaması onlara cevap vermektedir. Yani Allah (C.C.), kudretiyle kulunu göklere çıkarmaya kâdirdir. Aynı zamanda "Sübhân" (Allah (C.C.) noksanlıklardan beridir.) ile başlaması, şaşkınlıkta kalanların hakkı bulmalarını temin etmektedir⁹⁵. İkinci kısımdakiler ise, hadiselerde kullanılan lafızların beşeri hususiyetler taşıdığını bir türlü anlayamamış ve buna takılıp kalmışlardır.

Hadisin bir takım teşbihleri ihtiva etmesi, olayın meydana geldiği zamandaki insanların anlayışlarına daha muvafıktır. Nitekim

⁹³ Ateş, Süleyman, Gerçek Din Bu, s. 31-32, İstanbul.

⁹⁴ Kur'an-ı Kerim, el-İsrâ, 1.

⁹⁵ Elmalılı, Hamdi Yazır, İlahî Din Kur'an Dili, V, 3144.

bir âyeti kerime de "Andolsun ki biz Kur'an-ı düşünmek için kolaylaştırmışızdır..." buyrulur. Hadiste de "İnsanlara aklı miktarı söz söyle" buyrulmaktadır.

İsrâ ve miracın kaç defa ve ne zaman, ruhla mı bedenle mi, yapıldığı hususunda ulema ihtilaf etmiştir.

Bazıları İsrâ ve Miracın bir gecede vuku bulduğunu söylemektedirler.

Hz. Peygamber (s.a.v.) arabın en ileri derece belâgat ve fesahate sahip bir edibidir. O, arabın bütün şivelerini biliyor ve her zaman edebî sözler söylüyordu. Arap dilinin özellikleri, Kur'an-ı Kerim'de ve O'nun sözlerinde vardı. İşte aynı şekilde İsrâ ve Miraç ile ilgili hadislerde de muhataplarının anlayacağı tarzda bazı tasvir edebî ifadeler kullanılmıştır. Bunun amacı, İnsan denen varlığın sınırlı anlayışlarından azamî derecede istifade ettirmektir.... Miraç ile ilgili hadisleri toplam 45 sahâbi nakletmiştir.

Miraç olayını bize bildiren âyet, hadislerde çeşitli tavsif ve tasvirler vardır. Hadislerden öğrenilen Miraç 'a dair tasvir ve tavsifleri, ruhi, dinî ve ahlakî vakuaları ciddiyetle müteâla etmek, asla bunları bir hikaye olarak ele almamak gereklidir. Ayetlerle sabit olan İsrâ'yı, sahih hadislerle sabit olan Miraç olayını önceleri müşrikler, sâpık fırkalar ve müsteşrikler inkar ederken; günümüzde ki bazı İslam dinine mensup ve bu alanda ilmi çalışma yapan kişilerin müsteşrikleri taklid ederek, inkara kalkışmaları hayret vericidir. Ancak âyet ve hadislerle sabit olan bir olayı kendisine müslüman diyen bir kişinin inkarı sadece kendisine zara verir ve aynı zamanda bundan da bazı kâlbinde fitne bulunanlar zarar görür. Fakat hiç bir zaman güneşi balçıklarla sıvamaya kalkışmak ve böylece de ışığını kesmek mümkün değildir.

F-Kendisiyle Amel Edilmeyen Bazı Hadisler

Bazı hadislerin sahih olmaları bilinmesine rağmen kendileriyle amel edilmemesinin bazı nedenleri vardır.

Bu nedenleri şu şekilde sınırlayabiliriz:

1-Bu tür hadisler kendisiyle amelde bulunmayan müctehide ulaşmamış olabilir.

2-Ulaşmış olmasına rağmen o müctehidin nazarında sahih olmayabilir.

3- O sahih hadisten daha kuvvetli bir delil bulunabilir ve onunla amelde bulunmaz, daha kuvvetli delille amel etmiş olabilir.

4-Sahih hadis onun yanında mensuh olabilir.

Daha başka makul sebepler vardır ve bütün bunlardan dolayı da kendileriyle amel edilmemiş olabilir.

Şimdi birazda İmâm Azam'a (ö.150/772) yönelik tenkitlere bir göz atalım. İbn Ebi Şeybe (ö. 235/857), bir fıkıh ve hadis mecmuası olan " el-Musannaf fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr " adlı eserinin seksizinci cüzünde, İmâm Azam'ın 125 hadisle amel etmediğini söylemektedir (el-Musannaf fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr, el-Musannaf fi'l-Ehâdis ve'l-Asâr, 8, 362-433).

Muhammed Zâhid el-Kevserî." en-Nüketü't-Târife" adlı eseriyle, İbn Ebi Şeybe'ye ilmi olarak cevaplar vermiş ve İmâm Azam'ın daha kuvvetli delillerle amel ettiğini ortaya koymuştur (en-Nüketü't-Târife,s. 42-43).

SONUÇ

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'e nisbet edilen haberlerin tümüne hadis denmektedir. Hadislerin büyük çoğunluğu Kur'an-ı Kerim'le karışır endişesiyle İslamiyetin ilk yıllarında yazılamamıştır. Bilahare karışma ihtimali kalkmıştır. Bunun sonucu olarak sahabelerin bir kısmı duydukları hadisleri yazmışlardır. Bu hadislerin toplandığı yazılı sahifelere,ashab sahifeleri denmiştir..

Üçüncü halife Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan dahili kargaşalıklar ve daha bir çok sebepler muvacehesinde sahih hadislerin yanında mevzu (uydurma) hadislerde ortaya çıkmıştır.

Sahihleri mevzu (uydurma) olanlardan ayırtı etmek için büyük gayretler sarfeden muhaddisler, başlıca sened tenkidi olmak üzere metin tenkidi ve daha başka ölçüler ortaya koymuşlardır.

Metin tenkidi bir ölçü olarak kullanılmış ise de; diğer ölçüler kadar yaygın olarak kullanılmamış, ölçü alınan prensipleri diğerleri kadar nelleşememiştir. Bunun için de zamanımızda bilhassa müsteşrikler bu ölçüyü ele alarak hadislere yeni iftiralarla saldırmak istemişlerdir.

Metin tenkidinde ölçü alınan esaslar başlıca dini naslar, aklın bedihî prensipleri, kesin ilim ortaya koyan müsbet ilmin esasları ve diğer kesin ilim ifade eden kaide ve esaslardır.

Bir hadisin sıhhatini tesbit ederken, onu mezkûr esaslarla karşılaştırmadan önce ele aldığımız ölçünün kesin ilim ifade edip etmediğini araştırmamız gerekmektedir. Zira adı geçen esasların herhalükarda kesin ilim ifade ettiklerini söylemek mümkün olmamaktadır. Mesela Kur'an'ın âyetleri sübutleri itibariyle kesinliğe sahip ise de, delâletleri itibariyle hepsinin kesin ilim ifade etmediği bilinmektedir. Müteşâbih âyetlerin manalarının ihtimali olması, anlatmak istediğimiz durumun en bariz bir misalidir. Aklın prensipleri de bunun gibidir. Hangi akıl ve onun prensipleri kesin ilim ifade eder ve ölçü alınır ? sorusuna farklı cevapların verildiği bilinmektedir. Müsbet ilmin esaslarının da durumu aynıdır. Batı âleminde kesin gözüyle bakılan bir takım prensiplerden sonradan vaz geçildiği bilinmektedir.

Bu durumda yapılacak şey, mezkûr esaslara muhalif görülen hadisleri, mevzu telakki edip atmamak, zâhiren görülen muhalefetin izahının olup olmadığını diğer bir ifade ile hadiste görülen işkalin izalestinin mümkün olup olmadığını araştırmak gereklidir. Ayrıca ele alınan tenkid esaslarının sağlamlığını da tesbit etmek şarttır.

Netice olarak bu gibi hususlarda aceleci olmayıp, günümüzdeki ilmi gelişme ve çalışmaları göz önünde bulundurmamak lazımdır. Bütün araştırmalara rağmen herhangi bir hadisle amel etmek mümkün olmazsa dahi; o hadisin sıhhati hususunda tevakkuf etmenin, izahını da zaman ve zemine bırakmanın daha uygun olacağının kanaatine varmış bulunuyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- Akfırat, H. Osman, Erenlerin kalb Gözü (trc. Ali Arslan), İstanbul. tarihsiz.
- Asım Efendi, Kamus Tercümesi, I-IV, İstanbul 1305.
- Atay, Hüseyin, Kur'an Araştırmaları, Ankara 1993.
- Ateş, Süleyman, Gerçek Din Bu, İstanbul, 1992.
- Avvâme, İmamların Fıkhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü (trc. Hayri Kırbaşoğlu), İstanbul 1980.
- Aydınlı, Abdullah, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986.
- el-Aynî, Umdetü'l-Kâri, I-XXV, Beyrut, tsz.
- el-Azemî, Muhammed Mustafa, Dirasâtün fi'l-Hadisi'n- Nebevî, Beyrut 1992. cilt I-II
- el-Azemî, Muhammed Mustafa, Menhecü'n-nakd inde'l-Muhaddisin, Riyad 1982.
- Bakan, Tevhid, Ashâbın Adâleti (Basılmamış doktora tezi), Erzurum 1993.
- Bayraktar, İbrahim, Edebi ve İlmi Açından Hadis-i Nebevî (Bkz.Kelam İlminde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi Risâle), İzmir 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, I-VIII, İstanbul 1967.
- el-Buhari, I-VIII, İstanbul 1315.
- Bulaç, Ali, İlim Sanat Dergisi, İstanbul 1986.
- Çakan, İsmail Lütfi, Anahatlarıyla Hadis, İstanbul 1981.
- Çakan, İsmail Lütfi, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, 1982.
- Çakan, İsmail Lütfi, Hadis Edebiyatı, İstanbul 1985.
- Çakan, İsmail Lütfi, Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İstanbul 1989.
- el-Cezâiri, Tâhir, Tevcihü'n-Nazar, Beyrut tsz.
- Dehlevî, Huccetullahi'l-Bâliğa, I-II, Beyrut, tsz.
- Doğan, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Ankara 1981.
- Ebu Davud, Sünen, I-V, Halep, 1969.
- Ebu Reyve, Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1988.

- Ebu Zehra, İslam Hukuku Metodolojisi (trc. Abdulkadir Şener) Ankara 1979.
- Ebu Zehv, el-Hadis ve'l-Muhaddısun, Beyrut tsz.
- Ebu'l-Feyz, Mutabakâtu'l-İhtiraatı'l-Asrıyye, Afganistan tsz.
- Erdem, Hasan Hüsnü, Abdest Almanın Dış ve Göz Sağlığı Bakımından Önemi, Diyanet Yayınları, Ankara, 1991.
- el-Ezherî, el-Beşir, Tahzîrû'l-Müslimin, Beyrut, 1985.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I-IX, İstanbul 1971.
- Fazlurrahman el-Ensârî, İlimden Felsefeden Dine (trc. K. K.), s.14.
- eş-Şafîi, er-Risale, Mısır 1969.
- eş-Şâtibî, el-Muvâfakat, I-IV,
- el-Gazzâli, Mahmut, Nakdu'l-Metin, Seyyideti, London 1990.
- el-Gazzâli, İhyâü'l-Ulumiddin, I-IV, Mısır, 1970.
- el-Gazzâli, İnançta Esas Ölçüler (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1987.
- Gülyurt, Muzaffer, Atatürk Üniv.ersitesi Dış Hekimliği Fakültesi, Erzurum, Misvakın Kimyevi Tahlili İle İlgili Yayınlanmamış makale.
- Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi (trc. M. Sait Muılu), İstanbul 1972.
- Has, Polat, Peygamberimizden Günümüze Beslenme, İzmir, 1971.
- Hatiboğlu, Mehmet Sait, Gayb Haberleri, Ankara İlahiyat Fakültesi Ders Notları.
- Hatip el-Bağdâdi, Kitabü'l-Kifâye, Mısır 1972.
- Halipoğlu, Mehmet Sait, Hz.Aişe'nin Hadis Tenkidciliği, Ankara Üniv. İlâhiyat Fak. Cum. 50. yılı, c. XIX, Ayrı basım Ankara 1973.
- el-Hattâbi, Meâlimü's-Sünen I-IV, Beyrut 1991.
- Havvâ, Said, er-Resul, Beyrut, 1971.
- Hekim, Muhammed Tahir (trc. Hüseyin Aslan) Sünnetin Elrafındaki Şüpheler, İstanbul 1985.
- Hulî, M. Abdulazız, Miftahü's-Sünne, Beyrut 1983.
- İbn Arrâk, Tenzihü's-Şerî'a, Mısır. tsz.
- İbn Ebî Hâtim, Takdimetü'l-Marife li Kitabî'l-Cerhi ve'l-Ta'dil I-IX, Beyrut, 1952.
- İbn Esir, en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis, el-Mektebetü'l-İslamiyye, I-V, 1963
- İbn Fürekan, Müşkilü'l-Hadis, Beyrut, 1985.

- İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, I-XXVII, Mısır, 1959.
- İbn Haldun, Mukaddime, Bağdat, Ofset Baskı.
- İbn Kayyim, el-Menârü'l-Münif fi's-Sahihî ve'd-Daif, Halep 1970.
- İbn Kayyim, Zâdü'l-Maâd, I-IV, Mısır, 1970.
- İbn Kesir, Tefsirü'l-Kur'ani'l -Azîm, I-IV
- İbn Kuteybe, Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis, Beyrut 1973.
- İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, I-XIV, Beyrut 1968.
- İbn Melek, Şerhu'l-Menâr, İstanbul, Ofset. t.siz
- İbn Melek, Mebârikü'l-Ezhâr, İstanbul, 1309.
- İlahi Zahir, İhsan, İslam Dünyasında İngiliz Emperyalizmi (trc. Arif Aytekin), İstanbul 1985.
- es-Sibâi, es-Sünnetü ve Mekânâtühâ Beyrut, 1978.
- Kadî, Ahmet, İlaç Yerine Çörek Otu (çev. Yunus Kaan Turuvalı), Zafer Dergisi, Ekim, 1989.
- Kandemir, Yaşar, Mevzu Hadisler, Ankara, 1975
- Karaman Hayrettin, İslâmın Işığında Günün Meseleleri adlı kitabı, Makale adı: İslâm Hukukunda Zaruret Halli, İstanbul, 1978.
- Karaman, Hayrettin, Hadis Usulü, İstanbul, 1976.
- el-Kardâvi, Sünneti Anlamada Yeni Yöntem (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 1991.
- Kâsimi, Kavâidu't-Taahid, Halep, 1966.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, İslam Araştırmalarında Usul, Ankara 1976. Müslim, es-Sahih, I-V, Beyrut, tsz.,
- Koçkuzu, Ali Osman, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983.
- Koçkuzu, Ali Osman, Rivâyet İlimlerinde Haberi Vâhit, Ankara 1980.
- Koçyigit, Talat, Hadis Usulü, Ankara, 1975.
- Köksal, M. Asım, Hz. Muhammed ve İslamiyet, I-XIII, Ankara 1966.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, İslam Düşüncesinde Sünnet, Ankara 1993.
- Leknevi, er-Ref'u ve't-Tekmil, Halep 1968.
- M. Accac, el-Hatip, el-Muhtasarü'l-Vecîz fi Ulumi'l-Hadis, Beyrut 1987.
- Ma'lemî, Abdurrahman, el-Envâru'l-Kâşife, Kahire 1378.
- Maurice Bucaille, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an (trc. Suat Yıldırım), tsz.
- el-Mavsili, el-İhtiyâr, Bağdat tsz.
- Miras, Kamil, Tecrid-i Sarih Tercümesi, I-XII, Ankara, 1961.
- Nurettin İtr, es-Sünnetü'l-Mutahhare, Halep, 1986.

- Polat, Selahattin, Hadiste Metin Tenkidi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri 1989.
- es-Saâti, Abdurrahman, el-Felhu'r-Rabbâni, I-XXV, Beyrut tsz.
- İbnu's-Salâh, Ulumu'l-Hadis, Halep 1966.
- Santoprak, O. Zeki. Deccal, İstanbul 1992.
- es-Suyutî, Esbâbü Vürudî'l-Hadis, Beyrut 1988.
- es-Suyuti, Tedrîbu'r-Râvi, I-II, Mısır 1966.
- et-Tirmîzi, es-Sünen, I-V.
- et-Tirmîzi, Kitabu'l -İlel.A.M.Şakir'in tahkiki ile es-Sünen'in sonunda basılmıştır.
- eş-Şâtîbî, el-Muvâfakât, I-IV. Beyrut, t. siz.
- Togan, Zeki Velidi, Tarihte Usul, İstanbul 1985.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi, İstanbul 1985.
- Türkiye Gazetesi Sağlık Ansiklopedisi, Tercüman Yayınları.
- Yüksel, Emrullah, Amide'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1982.
- Yıldırım, Suat, Peygamberimizin Kur'an Tefsiri, İstanbul, 1983.
- Zakzuk, M. Hamdi, Oryantalizm, İzmir 1993..

GAZİANTEP TUZ HANI

Doç.Dr. Mehmet ÖZKARCI

Yapı; Şahın Mahallesi, Tuz Hanı Caddesi'nde yer alır.

Devrin mimarî özelliğini, sosyal seviyesini gösteren yapılar arasında hanların özel bir yeri vardır. Anadolu Türk mimarisinde hanlar, şehirlerarası yollarda ve şehir içlerinde inşa edilmiştir. Şehirlerarasındaki hanlar, yollar boyunca konaklamalarda geceye kalmadan emniyetle varılabilecek 30-40 km. mesafelere kurulmuştur. Şehir içi hanları ise, bulunduğu şehrin yol sistemine ve ticaret bölgelerinin kuruluşlarına göre yerlerini almışlardır. Şehir hanları, o şehrin ticarî bakımından gelişmesini sağlayan önemli yapılar olmuştur. Gaziantep, han mimarisi bakımından çevresindeki şehirlere göre oldukça zengin sayılır. Bugün şehir merkezinde onyedî (17) han bulunmaktadır. Çünkü Antep bulunduğu bölgenin coğrafî konumundan dolayı tarih boyunca önemli ticaret ve kültür merkezi olmuştur. Çeşitli yönlerden gelen birçok ticaret yollarının Antep'den geçmesi şehre ayrı bir hususiyet kazandırarak, kendi bölgesi içinde ticaret merkezi haline gelmesine sebep olmuştur¹. Gaziantep geçmişte olduğu gibi, bugün de bölgenin en önemli ticaret şehri konumundadır.

Tanıtmaya çalıştığımız Tuz Hanı'nın inşa kitabesi olmadığı için yapım tarihini kesin olarak bilemiyoruz. Fakat Hicri XI. yüzyıla (Miladi XVII. yüzyıl) âit Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicilleri'nde yapının adı geçmektedir². Ayrıca Antep'e ilk defa 1648'de gelen Evliya Çelebi, Seyahatnâmesi'nde Tuz Hanı ile beraber birkaç hanın adını zikrederek, bu yapıların Antep'in en meşhur hanları olduğunu ifade etmektedir³. Bu kaynaklara göre, Tuz Hanı'nın XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiğini düşünmekteyiz.

Ayrıca, Gaziantep'i tanıtmak maksadıyla hazırlanan bir yayında, "Tuz Hanı'nın XIX. yüzyılda Battal Bey tarafından yaptırıldığı söyleniyor"⁴ diye bir ifade bulunmaktadır. Fakat yukarıda güvenilir kaynaklarımız olduğuna göre, bu rivayete itibar etmemek gerekir. Ayrıca yapının mimarî durumu da, hanın XIX. yüzyıldan daha önce inşa edildiğini göstermektedir. Yukarıdaki yayında adı geçen Battal Bey'in hanı yaptırmayıp, tamir ettirdiğini sanmaktayız. Çünkü; 22 Ekim 1822 tarihinde Antep'de büyük bir deprem olmuş ve birçok bina

bu sebeple yıkılmıştır⁵. Bu deprem sırasında büyük hasar gördüğü anlaşılan Lala Mustafa Paşa Hanı (1563-1568), 1250 H./1834 M.(?) yılında Battal Bey tarafından 18.826 kuruşa tamir ettirilmiştir⁶. Bu deprem esnasında zarar gördüğünü sandığımız Tuz Hanı da Battal Bey tarafından tamir ettirilmiş olabilir.

Bugün özel şahısların mülkiyetinde bulunan Tuz Hanı'nın mimarını ve bânisini bilemiyoruz.

HANIN TANITIMI VE MİMARİ ÖZELLİKLERİ

Tuz Hanı; tek avlulu, iki katlı Osmanlı hanları grubuna girer. Osmanlı han mimarisinin birçok özelliklerini bünyesinde toplayan yapı, arsa ve yol durumuna göre şekil aldığı için çarpık bir plana sahiptir. Han, kuzey-güney doğrultusunda yerleştirilmiş ve dıştan yaklaşık 50.00 X 51.00 m. ölçülerindedir.

Gaziantep'in erken tarihli hanlarından biri olan yapı, "yolcu hanı" olarak yapılmıştır. Önceden alt katta yer alan mekânlar depo, ahır ve servis hacimleri olarak; üst kattaki odalar yolcuların ikâmet etmesi maksadıyla; ön cephede caddeye açılan hacimler ise dükkân olarak inşa edilmiştir. Ayrıca üst katın kuzeybatı köşesinde yer alan ve iç kısım ile ilişkisi olmayan mekân da, "kahvehâne" amacıyla yapılmıştır (Çizim: 1-2, Resim: 1). Bugün ise bu hacimlerden sadece ön cephedeki dükkânlar ve kahvehâne fonksiyonunu sürdürürken, alt ve üst katta yer alan bütün mekânlar dükkân şeklinde kullanılmaktadır. Önceden "yolcu hanı" olan yapı, bugün "iş hanı" olarak hizmet etmektedir. Bundan dolayı, alt katta avluya kapı ve pencereleriyle açılan odaların büyük bir kısmının ön duvarları yıkılarak eyvan şekline dönüştürülmüştür. Hanın avlusu ise, dükkân sahipleri tarafından oto parkı olarak kullanılmaktadır. Han, şehrin en önemli ticaret merkezinde bulunduğu için etrafı çeşitli binalarla kuşatılmıştır.

Hanın duvar ve örtü sisteminde sarımsıtrak renkte küfeki ince yonu taş, cümle kapısında siyah ve sarımsıtrak ince yonu taş kullanılmıştır. Alt kattaki mekânların üzeri sivri beşik tonoz, aynalı tonoz ve yarım çapraz tonozlarla örtülürken, üst kattaki revak ve odalar alttan düz toprak dam, üstten kırma kiremit çatıyla kapatılmıştır. Her iki katta yer alan odaların kapı ve pencereleri basık kemerlidir.

a) Alt Kat :

Alt kat; dört taraftan muhtelif ebat ve şekillerde mekânlarla kuşatılan çarpık planlı avlu, kuzey cephenin tamamında ve doğu

cephenin de kuzey tarafında dışa açılan ve avlu ile irtibatları olmayan dükkânlardan meydana gelir (Çizim:1).

Kuzey cephede, sivri beşik tonozlarla örtülen onyedî (17) dükkân, hana girişi sağlayan cümle kapısı ve batı köşede bir merdiven bulunur (Resim:1-2). Boyutları 1.20 x 1.45 m. ile 2.90 x 6.50 m. arasında değişen dükkânlardan ikisi "L" biçiminde, diğerleri ise boyuna dikdörtgen planlıdır. Bu hacimlerden doğu köşede yer alan ikisi, ölçüleri farklı toplam üç dolap nişine sahiptir. Cephenin batı köşesindeki merdiven ise, hanın üst katı ile irtibatlı olmayan ve hanla birlikte yapıldığı anlaşılan "Kahvehâne"ye çıkışı sağlar. Hanın doğu cephesinin kuzey köşesine yerleştirilen iki dükkân ortalama 1.70 x 2.00 m. ölçülerinde olup, sivri beşik tonozlarla kapatılmıştır (Resim:3).

Avlu çarpık bir plana sahiptir; doğu kenarı 29.80 m., batı kenarı 29.60 m., güney kenarı 27.50 m. ve kuzey kenarı 32.00 m. dir. Avluya kuzey cephenin yaklaşık ortasından ve doğu cephenin kuzey tarafından açılan iki kapı ile ulaşılmaktadır. Kuzey cephede yer alan 3.00 m. açıklığındaki sivri kemerli cümle kapısı, üzeri düz tavan ve sivri beşik tonozla kapatılmış 2.40 x 12.00 m. ölçülerindeki geçitle avluya bağlanır (Resim: 4-5). Doğu cephede bulunan 1.10 m.genişliğindeki basık kemerli diğer kapı ise, beşik tonozla örtülü bir mekân vasıtasıyla avluya bağlanır. Bu küçük açıklık, cümle kapısı kapandıktan sonra hana geç vakitte gelen yolcuları içeri almak ve cümle kapısının yükünü hafifletmek için yapılmış olabilir. Cümle kapısını avluya bağlayan geçidin doğu tarafında 2.40 x 2.50 m. ölçülerinde, üzeri sivri beşik tonozlu bir oda bulunur. Bir kapı ve bir pencereyle geçide açılan bu mekânın "hancı başı"nın kalması için yapıldığını sanmaktayız. Avlunun ortasında önceden hanın su ihtiyacını karşılayan bir kuyu bulunmaktaymış, günümüz de ise bunun yerine mermer şadırvan yapılmıştır.

Kuzey kanat, avlu geçidi ile beraber dokuz odadan meydana gelir (Çizim:1). Boyutları 2.60 x 4.80 m. ile 3.40 x 4.65 m. arasında değişen odalar, kuzey güney doğrultusunda sivri beşik tonozlarla örtülmüştür. Avlu geçidinin iki tarafına yerleştirilen odalar birer kapı ve birer pencereyle geçide açılırlar. Bu mekânların güney duvarları sonradan yıkılarak dükkân şekline dönüştürülmüştür (Resim:5); Odaların önceden güney duvarlarında avluya bakan ikişer pencerelerinin olduğunu düşünmekteyiz. Aynı şekilde bu kısımda yer alan üç odanın güney duvarları sonradan yıkılarak eyvan şekline dönüştürülmüştür. Orjinal özelliklerini koruyan diğer dört odadan batı köşedeki bir kapıyla, öbürleri ise birer kapı ve birer pencereyle

avluya açılırlar. Sonradan eyvan şekline dönüştürülen mekânların da önceden birer kapı ve birer pencereye sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Doğu kanat, altı gözlü revak ile toplam on mekândan oluşmaktadır (Çizim: 1; Resim: 6). Ayrıca bu kısmın kuzey tarafında, üst kata çıkışı sağlayan bir de merdiven bulunur. Yanlarda duvarlara, önde beş payenin üzerine oturan 3.30 x 20.00 m. ölçülerindeki revakın kuzey köşedeki gözü sivri beşik tonozla, diğerleri ise yarım çapraz tonozlarla örtülmüştür. Revakın gerisine yedi oda ve doğu cephedeki kapı ile avlu arasındaki irtibatı sağlayan bir mekân yerleştirilmiştir. Kuzey köşedeki oda bir kapıyla revaka, bir pencereyle de önündeki geçiş mekânına açılır; pencere sonradan kapıya dönüştürülmüştür. Odalardan beş tanesi birer kapı ve birer pencereyle revaka, güney köşedeki hacim ise bir kapıyla kuzeyindeki odaya açılır. Bu kısımda yer alan hacimlerden sekizinin doğu duvarlarının üst kısımlarında dışa açılan mazgal pencerelere yer verilmiştir. Bu açıklıkların bir kısmı sonradan kapatılmıştır. Revakın gerisindeki odalardan birinin ön duvarı sonradan yıkılarak eyvan şekline dönüştürülmüştür. Revakın iç kısmı da briket duvarlarla örülerek beş bölüme ayrılmış ve gerisindeki odalarla birleştirilmiştir (Resim:6). Revakın güney tarafında arka arkaya yerleştirilmiş iki hacim vardır. Bunlardan biri kapısıyla avluya, penceresiyle revaka açılır. Güney köşede yer alan diğer mekâna ise avludan bir kapıyla girilir ve iç kısım ortadan yuvarlak kemerle iki bölüme ayrılmıştır. Bu mekânın ön tarafına, aynalı tonozla örtülü 1.10 x 1.20 m. ölçülerinde bir hacim yerleştirilmiştir. Avluya bir kapıyla açılan bu küçük hacmin doğu duvarı sonradan yıkılarak arkasındaki mekânla birleştirilmiştir. İki bölümlü mekân ile önündeki küçük hacim önceden helâ olarak yapılmış olabilir. Avlunun doğu kanadında yer alan hacimlerden ikisi kuzey-güney yönünde, diğerleri ise doğu-batı doğrultusunda sivri beşik tonozlarla örtülmüştür. Ölçüleri 2.60 x 4.30 m. ile 3.20 x 6.50 m. arasında değişmektedir.

Güney kanat; dört oda, "L" biçiminde bir mekân ve bu hacimlerin arkasına yerleştirilen ahır ile üst kata çıkışı sağlayan merdivenden oluşur (Çizim:1; Resim:7). 1986 yılındaki incelemelerimizde odalar, avluya birer kapı ve birer pencereyle açılırken, yakın zamanlarda ön duvarları yıkılarak eyvan şekline dönüştürülmüştür. Beşik tonozlarla kapatılan odalar, ortalama 3.10 x 3.60 m. ölçülerindedir. Batı köşedeki mekân ise "L" biçiminde plana sahiptir. Bu hacim bir kapı ve bir pencereyle avlunun güney kısmına, geniş bir açıklıkla da avlunun batı kenarına açılır ve üzeri beşik tonoz ve yarım

çapraz tonozla kapatılmıştır. Bu mekân, ahıra gitmeden kısa bir müddet için hayvan bağlamak amacıyla yapılmış olabilir.

Öndeki hacimlerin arkasına yerleştirilen ve "L" biçiminde plana sahip olan ahır, hanın doğu duvarından, batı duvarına kadar boydan boya uzanmaktadır. Ahır kısmına giriş, avlunun güney kenarı ile batı kenarında yer alan beşik tonozla örtülü iki açıklıktan sağlanmıştır. Ahırın doğu bölümü ortadan üç kemerle iki sahna bölünerek kemerler biri bağımlı, üçü bağımsız dört payenin üzerine istinad ettirilmiştir. Ahırın üzeri sivri beşik tonozlarla kapatılmış ve güney duvarında ondört mazgal pencere açılarak iç mekân aydınlatılıp, havalandırılmıştır. Ahır sonradan yapılan onarımlarla orijinal özelliğini kısmen yitirmiş olup, günümüzde dükkân ve depo olarak kullanılmaktadır.

Batı kanat, sekiz oda ile ahıra girişi sağlayan hacimden oluşur (Çizim:1). Kuzey köşede yer alan oda güneyindeki odaya, diğerleri ise avluya açılırlar. Yedi odanın ön duvarları sonradan yıkılarak eyvan şekline dönüştürülmüş ve üstten gelen ağırlık da beton kirişler vasıtasıyla yan duvarlara aktarılmıştır (resim: 8). Eyvan biçimindeki mekânların önceden, orijinal özelliklerini muhafaza ederek günümüze gelen odalar gibi, birer kapı ve birer pencereyle avluya açıldıkları anlaşılmaktadır. Bu kısımda yer alan odalar doğu-batı doğrultusunda sivri beşik tonozlarla örtülmüş ve boyutları 3.60 x 5.60 m. ile 2.80 x 7.60 m. arasında değişmektedir.

b) Üst Kat :

Hanın üst katına avlunun kuzey, güney ve doğu kenarlarında yer alan üç merdivenle çıkılır; kuzeydeki merdiven sonradan yapılmıştır. Avlu dört taraftan sivri kemerli revak ile kuşatılmıştır. Revak kemerleri güney köşelerde "L", kuzey köşelerde dikdörtgen, aralarda ise kare kesitli toplam otuzbeş payenin üzerine istinad ettirilmiştir. Kemer açıklıkları 2.20 m. ile 3.00 m. arasında değişmektedir. Revakın gerisine ise, çeşitli ebat ve şekillerde odalar yerleştirilmiştir (Çizim: 2). Odaların içlerinde birer küçük dolap nişleri bulunmaktadır.

Güney kanat onbir odadan ibaret olup, 3.20 x 34.00 m. ölçülerindeki sekiz sivri kemer gözlü revaka açılırlar (Çizim:2; Resim:7) Doğu köşedeki oda bir kapıyla revaka, iki pencereyle dışarıya, diğer odalar ise birer kapı ve birer pencereyle revaka açılırlar. Bu hacimlerin boyutları ortalama 3.20 x 4.40 m. dir.

Batı kanat, on odadan meydana gelir. Güney köşedeki mekân bir kapı ile, diğerleri de birer kapı ve birer pencereyle 3.30 x 34.20 m.

ölçülerindeki dokuz sivri kemer gözlü revaka açılırlar (Çizim: 2; Resim:8). Bu kısımda yer alan odalar hafif çarpık planlı olup, boyutları 2.40 x 4.30 m. ile 3.80 x 4.20 m. arasında değişmektedir.

Kuzey kanat, önüç oda ve hanın iç kısmıyla bir irtibatı olmayan kahvehânededen oluşur (Çizim: 2; Resim 1,5). Hanın kuzeybatı köşesinde yer alan kahvehâne, dükkânların üzerine yapılmıştır (Resim:1). Çarpık planlı olan bu hacim yaklaşık 10.70 x 11.50 m. ölçülerindedir. Buraya kuzey cephenin batı köşesinde yer alan "L" biçiminde merdivenle çıkılır. Odalar ise, birer kapı ve birer pencereyle 5.20 x 39.60 m. ölçülerinde dokuz sivri kemer gözlü revaka açılırlar. Kuzey revakı diğer revaklardan hem geniş, hem de zemini bir basamak daha aşağıda tutulmuştur. Kuzey revakı batı köşede yer alan kahvehânededen dolayı, batı revakı ile tam birleşmemektedir. İki revak arasındaki bağlantı, 0.90 x 2.00 m. ölçülerindeki biraçıklıktan sağlanmıştır. Ayrıca kuzey revakının doğu duvarında bir pencere açılmıştır. Revakın gerisine yerleştirilen odalardan doğu köşedeki çarpık planlı, diğerleri ise boyuna dikdörtgen planlı olup, boyutları 2.30 x 6.40 m. ile 4.00 x 6.40 m. arasında değişmektedir. Batı köşedeki odanın bir, doğu köşedeki çarpık planlı odanın yedi, diğerlerinin de caddeye açılan ikişer pencereleri daha vardır. Bu pencerelerin üst kısımlarına ise ondört küçük açıklık yerleştirilmiştir (Resim: 2-3). Doğu köşedeki odanın doğu duvarı, cepheden dışı 0.40 m. kadar taşınıtı yapmaktadır. Ayrıca bu mekânın cephe duvarları diğer odalarınkinden biraz yüksek tutularak, ön cephe hareketlendirilmiştir (Resim:2).

Doğu kanat, on odadan meydana gelir. Odalar birer kapı ve birer pencereyle 3.30 m. genişliğinde dokuz sivri kemer gözlü revaka, doğu duvarlarında bulunan birer pencereyle de sokağa açılırlar (Çizim: 2; Resim: 3.6). Bu hacimlerin ölçüleri 2.80 x 4.20 m. ile 3.30 x 4. 60 m. arasında değişmektedir. Kuzey köşedeki iki odanın ara duvarı sonradan yıkılarak, ahşap perdeyle iki bölüme ayrılmıştır. Şimdi bu hacimlerden biri helâ, diğeri gereksiz eşyaların bulunduğu depo olarak kullanılmaktadır.

Han oldukça sade bir şekilde inşa edilmiştir. Sadece kuzey cephedeki cümle kapısı sarımtırak ve siyah kesme taşlardan inşa edilerek, ön cepheye hareketlilik kazandırılmaya çalışılmıştır (Resim: 4). Bugün cümle kapısı orijinal durumunu kısmen kaybetmiştir.

DEĞERLENDİRME

Tuz Han; tek avlulu, iki katlı Osmanlı hanları grubuna girer (Çizim: 1-2). Türk mimarisinde bu tipte inşa edilen hanları

Karahanlılar döneminden itibaren görüyoruz⁷. Osmanlılar zamanında tek avlulu, iki katlı han şeması sevilerek yaygın bir şekilde tatbik edilmiştir. Osmanlı şehir hanlarından Bursa Emir Hanı (1339), bu grupta inşa edilen ilk yapıdır⁸. Osmanlılar döneminde yapılan iki katlı hanların dışla bağlantısı artmış, bazan cephelerde dükkânlar yer almaya başlamıştır. Bu tip hanlar hem dışarıdan gelen yolculara hizmet vermiş, hem de şehir içi ticaret hayatının talep ettiği bütün şartları yerine getirmiştir. Alt kattaki mekânlar daha ziyade depo, ahır ve servis hacimleri, ön cephede dışa açılan hacimler dükkân üst katta bulunan odalar yolcuların ikâmet etmesi için yapılmıştır.

Gaziantep'teki hanların büyük çoğunluğu tek avlulu, iki katlı inşa edilmiştir. Tuz Hanı, Osmanlı şehir hanlarının çoğunda olduğu gibi, yol ve arsa durumuna göre şekil aldığı için çarpık bir plana sahiptir. Hanın ön cephesinde yer alan dükkânlara bazı Osmanlı hanlarında yer verilirken, üst katın kuzeybatı köşesine yerleştirilen ve iç kısımına bağlantısı olmayan kahvehâneye tesbit edebildiğimiz kadarıyla başka hanlarda rastlanmıyoruz (Resim: 1). Ayrıca Gaziantep'de Lala Mustafa Paşa Hanı (1563-1568), Eski Gümrük Hanı (1873-1878), Belediye Hanı (1885-1886) ve Elbeyli Hanı'nın (XIX. yüzyılın sonu) üst katlarındaki bazı mekânların, hana gelen yolcuların oturup sohbet etmeleri için kahvehâne amacıyla yapıldığını sanmaktayız.

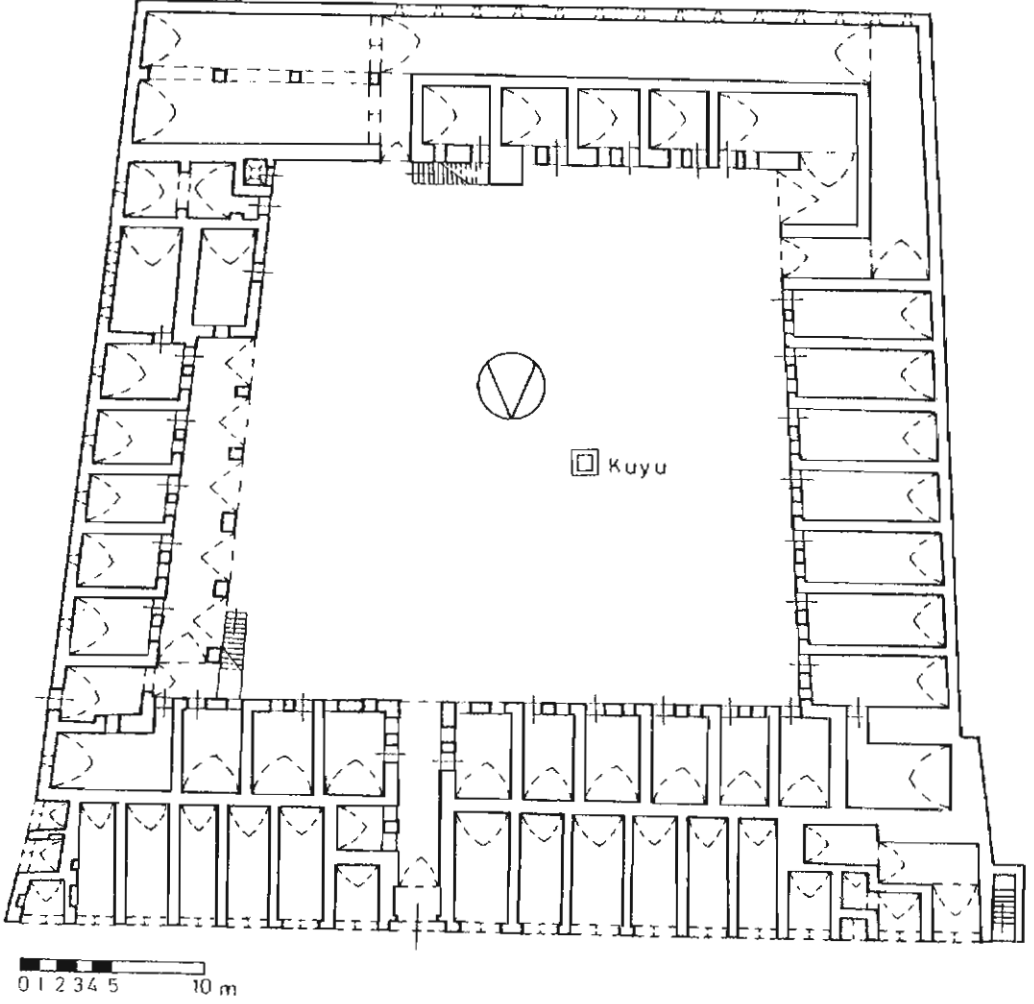
İki katlı Osmanlı han mimarisinde avlu genellikle hem alt, hem de üst katlarda revakla kuşatılırken, bu düzenlemeyi Tuz Hanı'nda göremiyoruz. Bu yapıda avlu üst katta dört taraftan revakla çevrelenirken, zemin katın sadece bir tarafında revaka yer verilmiştir (Çizim: 1-2). Gaziantep'de mevcut olan onyeddi (17) handan sadece Lala Mustafa Paşa Hanı (1563-1568), Tuz Hanı, Yeni Han (1757-1785) ve Anadolu Hanı'nda (XIX. yüzyılın ortaları) yalnız avlunun bir kenarına revak yapılmıştır. Bu durum Gaziantep hanlarının bir özelliğini oluşturmaktadır.

Tuz Hanı'nın alt katındaki mekânlar çeşitli tonozlarla örtülürken, üst katındaki revak ve odaların üzeri alttan düz toprak dam, üstten ve kırma kiremit çatıyla kapatılmıştır (Resim: 5-6). Bu durum Gaziantep'deki hanların çoğunda görülür. Tuz Hanı, alt ve üst katındaki farklı örtü sisteminden dolayı da diğer Osmanlı hanlarından ayrılır. Çünkü Osmanlı hanlarının alt ve üst katlarındaki bütün mekânlar genellikle çeşitli biçimlerde yapılan tonozlarla örtülmüştür.

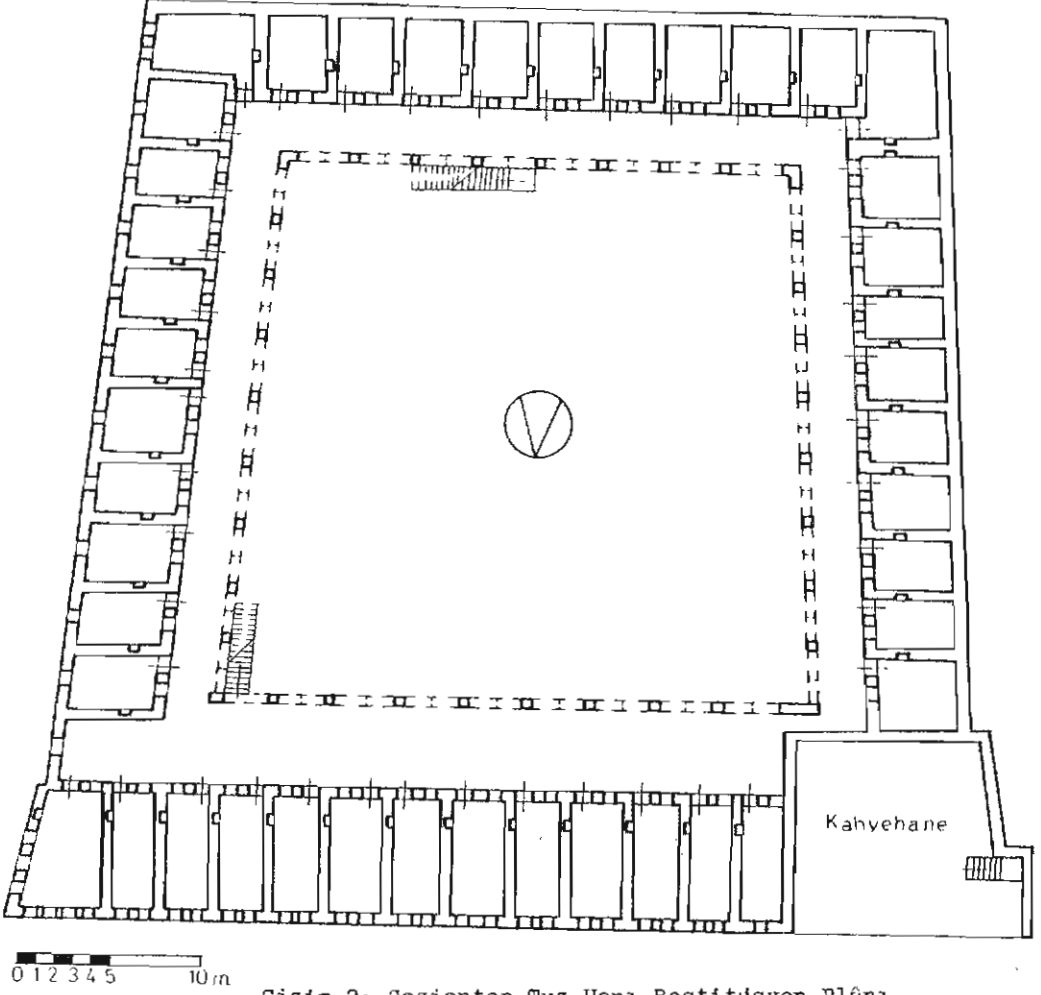
Tuz Hanı'nda dikkâtlımızı çeken bir başka husus ise, kuzey cepheye yer alan cümle kapısının iki renkli taştan yapılmış olmasıdır (resim:4). Aynı şekilde Gaziantep'de inşa edilen dinî ve sivil yapılarda renkli taş işçilliği sevilerek kullanılmıştır. Çünkü Antep yapıları bulunduğu bölgenin coğrafi konumundan dolayı Zengi, Eyyûbî ve Memlûklü sanatlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Ayrıca bu şehirde mevcut olan hanların çoğunun cümle kapısı iki renkli taştan yapılmıştır. İki renkli taş bezemeye sahip⁹ olan han taçkapılarına örnek olarak; Zazadin Hanı (Konya-Aksaray/1237) ve Diyarbakır Hüsrev Paşa Hanı'nı (1554)¹⁰ verebeleriz.

DİPNOTLAR:

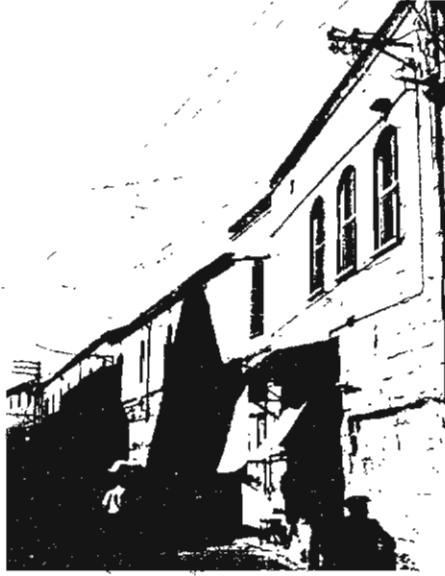
- 1-B.Darkot-H.T. Dağlıoğlu, "Ayıntab" mad., İslâm Ansiklopedisi, II, İstanbul, 1979, s. 67; H. Özdeğer, Onaltıncı Asırda Ayıntâb Livâsı, I, İstanbul, 1988, s. 119.
- 2-Bu bilgiyi, Gaziantepli araştırmacı ve yazar Cemil Cahit GÜZELBEY'den aldım, kendisine teşekkür ederim. Bu araştırmacı, Gaziantep Şer'i Mahkeme Sicilleri'nin bir kısmını inceleyip yayınlamak için ilim dünyasına sunmuştur. Bir bölümünü ise yayına hazırladığı için, Tuz Hanı ile ilgili kısım kendi arşivinde bulunmaktadır.
- 3-Evlîya Celebi Seyahatnâmesi, IX, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1984, s.47.
- 4-Gaziantep Kültür ve Turizm Rehberi, Gaziantep Valiliği Yayınları, Anonim, Gaziantep, 1985, s. 17.
- 5-C.C.Güzelbey-H.Yetkin, Gaziantep Ser'i Mahkeme Sicillerinden Örnekler, -Cilt: 81-141 (Mîlâdî: 1729-1825)-, Gaziantep, 1970, s. 121.
- 6-C.C.Güzelbey, Gaziantep Ser'i Mahkeme Sicilleri. (Cilt: 142 ilâ 143), Fastkûl: 3, Gaziantep, 1966, s.84.
- 7-Bu konuda bkz. M.Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul, 1977, s. 189-191; C.Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1978, s. 3.; O. Aslaanapa, Türk Sanatı, I, İstanbul, 1984, s. 32.
- 8-E.H. Ayverdi, İstanbul Mimarî Çağının Menşei: Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri. -630-805 [1230-1402]-, I, İstanbul, 1966, s. 100.
- 9-S. Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, Selçuklu Çağı, Ankara, 1982, s. 61.
- 10-M.Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul, 1971, s. 194.



Çizim 1: Gaziantep Tuz Hanı Restitüsyon Plânı
(Zemin Kat)



Çizim 2: Gaziantep Tuz Hanı Restitüsyon Plânı
(1st Kat)

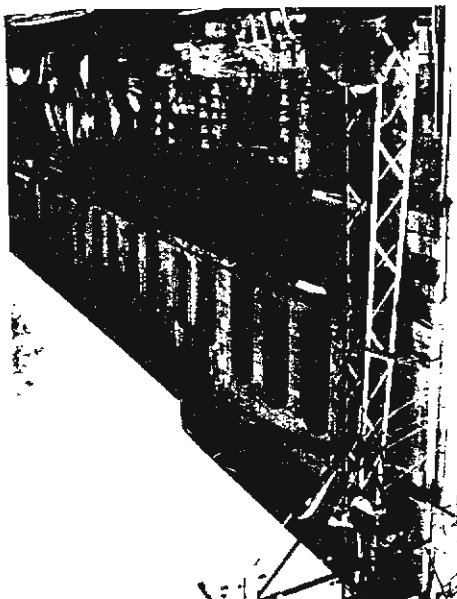


Resim 3: Gaziantep Tuz Hânî, Doğu Cephe

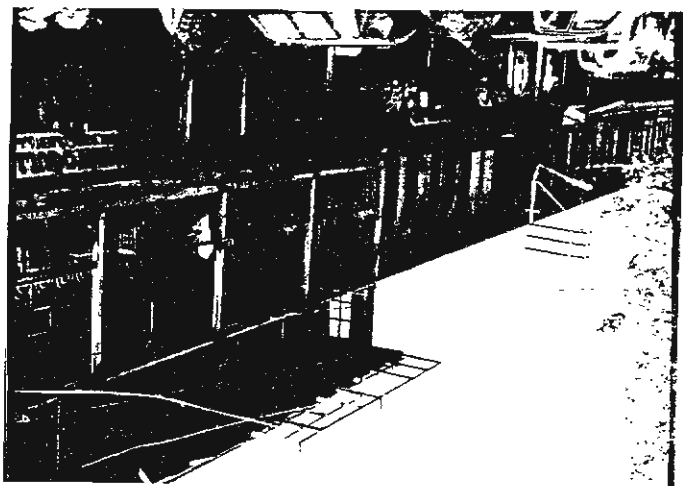


Resim 4: Gaziantep Tuz Hânî, Cümle Kapısı ve Avlu

Resim 2: Gaziantep Tuz Hanı, Kuzey Cephe



Resim 1: Gaziantep Tuz Hanı, Kuzey Cephe





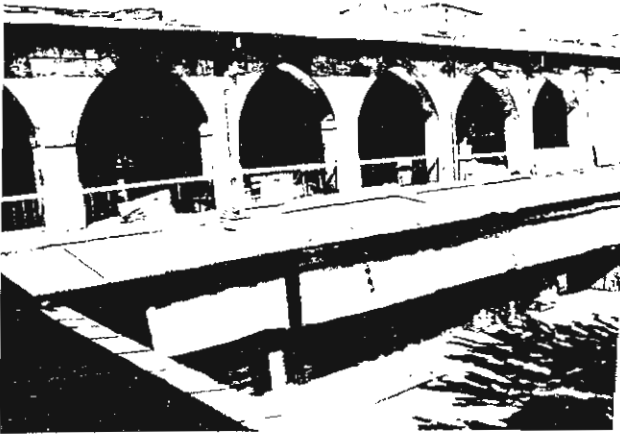
Resim 5: Gaziantep Tuz Hanı, Avlunun kuzey Kenarı



Resim 6: Gaziantep Tuz Hanı, Avlunun Doğu Kenarı



Resim 7: Gaziantep Tuz Hanı, Avlunun Güney Kenarı



Resim 8: Gaziantep Tuz Hanı, Batı Kenarı

AKIL ve VAHİY YÖNÜNDEN DOĞRU DÜŞÜNME

Yrd. Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Atatürk Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi

İslâm Dininde insan, yaratılmış varlıkların en şerefli ve üstünüdür. İnsan akli ve iradesi olan bir varlıktır. Onda düşünme, konuşma yeteneği vardır. Bu bakımdan o, aklını kullanarak bütün olup bitenleri değerlendirebilir, istek ve arzularına yön verir. Sözlü ve yazılı iletişimle fikirler ortaya koyar, kültür ve medeniyetler kurar.

İnsan; gerek beden bakımından, gerekse ruhi yönden Allah'ın yarattığı mükemmel bir varlıktır. Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde buna işaret edilir : *"Ey habibim, hani bir zamanlar Rabbin Meleklerle : Ben yeryüzünde bir halife (insan) yaratacağım buyurmuştu. Melekler de : Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın. Biz ise sana hamd ederek ve seni noksanlıklardan münezzehe ederek ta'zim etmekteyiz, demişlerdi. Allah ise; Ben sizin bilemeyeceğiniz şeyleri bilirim"* buyurmuştu (Bakara/30). Başka bir ayette de *"Biz insanı en güzel şekilde yarattık"* (Tin/4) buyurarak insanı en güzel bir varlık olarak yarattığını beyan etmektedir.

Böylece Allah, şerefli ve değerli bir varlık olan insanı meleklerden üstün olarak yaratmıştır. Üstün varlık insan, iki unsurdan müteşekkil bir varlıktır. Birincisi; insan denilen varlığın bir bedeninin olmasıdır. İkincisi; bir ruhunun olması, basiretli ve akıllı bir varlık olmasıdır¹.

Yaratılan diğer varlıklardan üstün kılınan insana "akıl" ve "düşünce" emaneti verilmiştir. Allah buyuruyor ki; "Biz emaneti

¹ Gazalî, Mizânü'l Amel, Beyrut, 1983, s. 17; Prof. Dr.Hüseyin Atay, Kur'an'da Bilgi Teorisi, İst., 1982, s. 31.

göklere, yere ve dağlara sunduk da onu yüklenmekten kaçındılar. Onun sorumluluğundan korktular, onu insan yükledi. Bununla beraber onun hakkını tam yerine getirmedi" (Ahzab/72). Haşr suresi 21. âyette de Allah şöyle buyurmaktadır : "*Ey Muhammed ! Eğer Biz bu Kur'ân-ı bir dağa indirmiş olsaydık, sen, onun Allah korkusuyla baş eğerek parça parça olduğunu görürdün. Bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.*"

1- a- Akıllı Varlık Olarak İnsan

İnsanın sorumluluğu akıl gücünden kaynaklanmaktadır. Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklerin en önemlilerinden birisidir. Aklın gerçek mahiyetini bilmek ve onun tam tanımını yapmak² da oldukça zordur. Çünkü herşeyi tanımlamak mümkün değildir. Tecrübenin doğrudan doğruya verileri tanımlanamazlar. Duyumlar, duygular bu türdür. Bilmek ve anlamak için bunları doğrudan doğruya idrak etmek gerekir. Ancak aklın yaşayışımızdaki etkilerini bilebiliriz.

Akıl, lâtif bir cevherdir. Bilgilerimizin doğru veya yanlış oldukları akıl sayesinde ayırılabilir. Ancak bu tanım da tam değildir. Çünkü, eğer akıl cevher olsa idi; onun kendi başına ve aklın sahibi olan insan mevcut olmadan da var olması gerekirdi. Bu durum ise imkânsızdır. Çünkü cevher kendi başına kaim olan şeydir.

İnsan eşyayı bu güçle idrak eder. Kendisinde bu kuvvet var olduğu için de, dinin emir ve yasaklarını yerine getirmek, insan üzerine bir görev olur.

Aklın, insanın doğuşuyla beraber olup olmadığı konusunda değişik görüşler vardır. Aklın insanın yaradılışında bilfiil mevcut olmadığı görüşünü savunan empiristlere göre; yeni doğan çocuk mutlak manada akla sahip olmadığı gibi, akıllı hareketlerde de bulunamaz.

² Prof. Dr. Necattî Öner, Klasik Mantık, Ank., 1978, s. 37.

Fakat "çocukta aklın mevcudiyetine istidat vardır" şeklindeki görüşü destekleyen Rasyonalistler de, üstün vasıflara sahip olarak yaratılan insana, kavram fikrinin doğuştan öğretildiğini savunmaktadırlar. Bu görüşe göre bir nesnenin zihindeki tasavvuru olan kavram fikri³ insanın yaratılışında ona öğretilmiştir. İnsan için bu fikir fitri bir özellik olmuştur. Bu fikir sayesinde insan âlemdeki soyut ve somut kavramları öğrenerek onları zihninde olgunlaştırmış zihninin dışında da bir nesneye ad olarak vermiştir.

İnsan ancak akıl ve buna bağlı duyularını kazandığı zaman Allah'ın tekliflerine muhatap olmuştur. Sorumluluk da o zaman kendisine yüklenmiştir. İslâm dininde akli olmayan veya akıl kuvveti fonksiyonunu yapamayan kimseler de, ilâhî emirler karşısında sorumlu tutulmamıştır.

Gazâlî aklın dört türlü kullanımından bahseder. Birincisi, akıl bizi hayvanlardan ayırarak bilimin gelişmesini mümkün kılar. İkincisi, imkân ve imkânsızlığı idrak eder. Üçüncüsü, akıl aynı zamanda tecrübenin ortaya koyduğu bilgiyle özdeşleştirilir. Son olarak da akıl, insanın pratik amaçlarını yerine getirmedeki ölçülülük ve yeterliliği sağlar⁴.

Aklın üstün özellikleri, bizzat Kur'ân'da anlatılmıştır. Bu noktada din ve akıl arasında çok yakın bir ilişki vardır. Aklın önemini bizzat Kur'ân bildirir. Kur'ân ayetleri üzerinde düşünen de insan aklıdır. Herşeyden önce Kur'ân'ın muhatabı insandır.

Görülmektedir ki, insanın en belirgin özelliği düşünen bir varlık olmasıdır. Kur'ân, ısrarla insanların düşünmesini, aklını kullanmasını, ibret almasını istemektedir. Düşünmeyen aklını kullanmayan kimseleri şiddetle eleştirmektedir.

³ Prof. Dr. N. Öner, Klâsik Mantık, s. 14.

⁴ Oliver Leaman, Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s. 178; Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafizliği ile Gazzâlî Metafizığının Karşılaştırılması, İst., 1986, s. 99; karşı, Prof. Dr. Amran Kurtkan Bilgiseven, Sosyal İlimleri Metodolojisi, İst., 1982, s. 30.

İnsanın olduğu her yerde akıl birinci derecede etkin olmak durumundadır. Akıl devre dışı kaldığı zaman ne insanlıktan ne de dinden söz edilebilir. İnsanın fitratına uygun din olan İslâm dininde aklın önemli bir yeri vardır.

Vahiy, insan için olduğuna göre, akıl olmadan vahiy anlaşılmaz; vahiy olmadan da akıl dar kalıplar içine hapsedilmiş olur. Akıl ve vahyin beraberliği, insanın mükemmele yaklaşabilmesi için gerekli olan gerçek hürriyetin kapılarını açar.

İnsanın inancı, hürriyeti, bilgisi, tarihi varlık oluşu ondaki akıl sayesinde. İnsan bu özelliğe sahip olduğu için Allah meleklerden insana saygı göstermelerini istemiştir.

İnsan, düşünme ve bilme yeteneği sayesinde kendi öz benliğini ve Rabbini tanır. Bilerek inanan bir varlık haline gelir. Kur'ân insanın en güzel şekilde yaratıldığını, onda iyiliği kötülükten ayırma gücünün bulunduğunu tabiat güçlerinin onun emrine ve hizmetine verildiğini haber veriyor. Allah buyuruyor ki; "*And olsun ki, Biz Adem oğullarını üstün izzet şeref ve değere mazhar kılmışızdır*" (İsra/70).

Allah, insanı inanma ihtiyacı içinde yaratmıştır. Fakat onu inanıp inanmamada serbest bırakmıştır. Eğer böyle bir hürriyet olmasaydı, inanmak bir zorunluluk olacak böylece insanın meleklerden farkı olmayacaktı. O zaman da insanın üstünlüğünden söz etmenin bir anlamı kalmayacaktı. Hayvanlar iç güdülerini hareket ederken, insan akıl ve düşüncesiyle hareket eder. Onda köklü bir ahlâk duygusu da vardır. Peygamber Efendimiz buyuruyor ki; "*Beni Rabbim terbiye etti, öyleyse ne güzel terbiye etti.* (Kenzu'l-Ummal, II/31895). Aynı zamanda insanda bir sanat ve estetik duygusu da vardır. Kültür ve medeniyet tarihlerindeki eserler bunun en canlı örneğidir.

İnsan başkalarından bir şeyler alır ve onlara bir şeyler verir. Böylece insan, sürekli olarak değişen ve gelişen bir faaliyet içinde bulunur. İnsan geçmişindeki başarıları da takdir eder onları korur. O,

mevcut birikime yeni şeyler ilâve ederek onları zenginleştirip yeni yeni teknolojiler kurar. Bu konuda Hz. Muhammed buyuruyor ki; "*Hikmet mü'minin yitiğidir, onu her yerde arayınız*" (Keşfu'l-Hafa, I/435), "*İlim Çın'de bile olsa alınuz*" (Kenzu'l-'Ummal, 10/28697). Böylece, insan dünyayı iyi yönde değiştiren ve tarihi yapan bir varlık durumuna aklı sayesinde gelir.

Ancak insan, inanma ihtiyacına kulak vermez, bilgisini ve irâdesini yanlış ve yıkıcı yönde kullanırsa üstün varlık olma imtiyazını kaybeder.

Görülüyor ki, Kur'ân'ın insan anlayışı gerçekçi bir karakter sergilemektedir. Kur'ân bir yandan insanı yaratılmışların en şerefliisi olarak kabul etmiş, diğer yandan da onu aceleci, ihtiraslı, kendini aldatan bir varlık olarak nitelendirmiştir. İnsanın büyüklüğü böyle bir ikilem içinde bulunmasından, eksikliğin her çeşidini tamamlayabilecek bir güçte olmasından kaynaklanır. Bu açıdan bakıldığı zaman insanın günah işlemeye yatkın bir varlık olduğu görülür. Günah, insanın hürriyet sahibi olmasından içinde yaşadığı bu dünyanın da bir imtihan dünyası olmasından kaynaklanıyor⁵.

Şu noktada unutulmamalıdır ki, günahın karşısında tevbe müessesesi vardır. İnsan günah işleyip, hata ettiği zaman tevbe eder günahlarından pışman olur. Böylece Allah onun geçmiş günahlarını bağışlayabilir. Allah buyuruyor ki : "*Kim bir kötülük eder veya nefesine zulmeder de Allah'tan af dilerse Allah'ı suçları bağışlayıcı ve esirgeyici olarak bulur*" (Nisa/110).

b- Bilen Varlık Olarak İnsan :

İnsan aklını kullanıp bilgisini geliştirerek yeni yeni metotlar ortaya koymuştur. Kur'ân'ın insanı anlattığı ilk konu insanın bilgi sahibi olmasıdır⁶. Peygamberimize inen ilk ayetlerde şöyle

⁵ Prof. Dr. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1987, s. 126.

⁶ Prof. Dr. Emrullah Yüksel, Amidi'de Bilgi Teorisi, İst., 1991, s. 44.

buyurulur : "Yaratan Rabbinin adıyla oku. Kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin en büyük kerem sahibidir" (Alak/1-5).

Bu anlamda İslâm dini kültür ve medeniyet dinidir. İslâm ilme, kültüre ve çalışmaya çok önem vermiştir. Onun akıl ve düşünceye önem vermesi kalkınan ve ilerlemeye çalışan toplumlar için itici bir kuvvet olduğunun da delilidir. Bu cümleden olarak müslümanlar İslâm düşüncesini geliştirerek büyük medeniyetler kurmuşlardır. İslâm düşüncesi İslâmın iman, ibadet ve ahlâkî prensiplerinin dışında beşeri ve toplumsal ilişkileri de düzene sokmuştur.

İslâm düşüncesi, edebiyatta, hukukta, tabii bilimlerde, sanatta, tasavvuf, kelâm ve felsefe alanında derinliğine seviye almıştır. Farabi, İbni Sina, Gazâli, İbni Rüşd, Mevlâna, Yunus Emre, Sadrettin Konevi gibi çok sayıda düşünür yetişmiştir.

2- a- Düşünme ve akıl yürütme :

Düşünme, akıl yürütme veya akıl yürütmeler zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir. Biz fikirlerimizi sözlerle ifade ederiz. Fikirlerimizi açıklamada kullandığımız kelimeler yalnız fikirlerimizi değil duygularımızı da ifade ederler⁷. Düşünmede temel faktör "kavram" dır. Kavramların hüküm haline gelmesi gerekir. Hüküm iki veya ikiden fazla terimle yapılmış bir sözdür. Doğru veya yanlış olması gerekir. Hüküm zihnin bir işlemidir. Düşünme olayı kendisini akıl yürütmede gösterir.

Zihin akıl yürütürken özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanır. Sebeblilik ilkesini de bunlar arasında sayanlar vardır⁸.

İlk insan Hz. Adem'dir ve en güzel şekilde yaratılmıştır. Allah buyuruyor ki: "*Biz insanı en güzel şekilde yarattık*". Bu anlamda "ilk

⁷ Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, s. 3; Prof. Dr. Emrullah Yüksel, a.g.e., s. 105 vd.

⁸ Prof. Dr. Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ank., 1965, s. 26; Prof. Dr. Emrullah Yüksel, a.g.e., s. 110.

insan" tabiri doğru "ilkel insan" tabiri yanlıştır.

Bütün insanlarda aynı akıl olduğu halde, insanlar niçin farklı düşünür, zihniyet farklılığının sebebi nedir? şeklindeki soruya gelince; Şunu söyleyebiliriz ki, insanların farklı düşünceleri çok tabii karşılanmalıdır. Çünkü, Allah insanın zihnini dondurmamıştır. Aynı akla sahip olan insanlar farklı farklı düşünürler. Hatta inananla inanmayanın farklı düşündükleri gibi, aynı dine inanan ve aynı kültürü paylaşan kimseler bile farklı düşünebilirler. Bu durum bilakis Kur'ân kaynaklıdır.

Akıl yürütme, hükümler arasında bir ilişki kurularak yapılır. Zihin bu ilişkiyi kurarken akıl ilkelerine bağlıdır. Zihin bu ilkelere tabii olmadan ilişkiler kuramaz. Belli hükümlere dayanarak yeni hükümler elde eder. Zihin bu işleyişi ya "deduction" (tümünden gelim) ile, ya "induction" tümevarım ile veya "analoji" ile yapar. Deduction'da zihin bir veya bir kaç hükümden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Akıl yürütmenin en iyi şekli olarak deduction kabul edilir. Deduction'u savunanlar olduğu gibi tenkit edenler de vardır⁹.

Tümevarım, zihnin likelden tümele gidiş yoludur. Bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermektir. Tam tümevarım, bir bütünün parçalarının hepsini inceleyerek o bütün hakkında hüküm vermektir¹⁰.

Analoji bir akıl yürütme yolu olarak iki şey arasındaki benzerliğe dayanıp birisi hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir. Zihnin özelden özele yürüyüşüdür¹¹.

Mantıklı düşünce bu üç yoldan birini kullanmak zorundadır. Zihnin bu üç yürüyüş yolu onun formunu teşkil eder. Bütün insanlarda müşterek olan bu formdur¹².

⁹ Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, s. 97.

¹⁰ Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, s. 163.

¹¹ Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, s. 161.

¹² Prof. Dr. Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okulu, s. 80.

Metotlardan birinin veya diğèrinin önem kazanması mantığın değil de zihniyetlerin değişmesini gösterir. Zihniyet ise düşünencin, dolayısıyla mantığın muhtevası ile ilgilidir. İşte bu muhtevaların tesbitinde insanların farklı düşünce gerçekleri ortaya çıkıyor. Mantığın temel yapısı bütün insan topluluklarında aynıdır. Düşüncenin formunun birliğli de insanlarda müşterektir¹³.

b-Doğru Düşünme ve Hata Sebepleri :

Doğru düşünüp hata sebeplerinden kurtulabilmek için ilimde metot problemi üzerinde durulmasının gerekliliğine inanmaktayız. Metot kelimesi; bir gayeyi elde etme gayreti; araştırma usulu, takip, peşinden gitme anlamlarına gelirken, terim olarak da olaylar karşısında zihnimizi tatmin edecek hakikatlerin bulunması için sarfedilen düşünce faaliyetinden ibarettir. Yine terim olarak; araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut sebep-sonuç ilişkilerini ve bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut ilmi kanunları tesbit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelir¹⁴.

İslâmî kıymet hükmü gereğince insanın, tabiatı, cemiyeti ve bizzat kendini tanımadıkça Allah'ı tanıyamayacağı hususunu ihtiva etmektedir. Bu konuda ilmi zihniyetteki sürekliliğin ve gelişmenin kavranılmasına yardım eden islâm düşünce ve felsefesinin ve onun temsilcilerinin çok iyi değerlendirilmesi gerekir.

Doğru düşünme konusunda da ilimle dini birleştiren müşterek temel; akıl ve tecrübedir. Akıl dın sahasında tecrübenin dışında değil bizzat içindedir. Çünkü bu tecrübe, imanın ve iman konularına ait bilgilerin belli bir usul dairesinde yaşanması suretiyle yapılır ve sonuçta kesin bilgiye ulaşılır¹⁵.

¹³ Prof. Dr. Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okulu, s. 82.

¹⁴ Prof. Dr. A. Kurtkan Bilgiseven, Sosyal İlimler Metodolojisi, s. 3.

¹⁵ Prof. Dr. S. Hayri Bolay, Aristo Metafizigi, s. 100-101; Karş. Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven, Sosyal İlimler Metodolojisi, s. 29.

Descartes, ilmi araştırmalarda kullanılacak metodun mahiyetini belirtirken şu noktaya işaret etmektedir, asıl mühim olan husus, akla malik olmak değil onu iyi kullanmaktır. Descartes'e göre hakikati bulmak için aklın bütün kuvvetlerini tam olarak seferber edebilmek, ancak doğru metodu uygulamakla mümkün olur.

Akl kuvvetlerinin bütün insanlara aşağı yukarı eşit bir şekilde dağıtıldığı gerçeği göz önünde bulundurulursa bazı kimselerin ilmi gerçekleri bulmakta başarı kazanamayışları onlarda mevcut olan bazı hata sebeplerinden ileri gelmektedir. Bu hata sebepleri Descartes'e göre şunlardır :

İlk olarak çocuklukta edinilen peşin hükümler, büyüdükten ve aklımızı iyi kullanabilecek hale geldikten sonra bile bizi yanaltabilirler.

İkinci hata sebebi, bu peşin hükümlerin devam ettirilmesidir.

nc hata sebebi, zihni yorgunluğun peşin hükümlerden kurtulma gayretini zayıflatması ve zihnin tembelliğe alışmasıdır.

Descartes'e göre hatalı düşünmemizin bir nedeni de düşüncelerimizi belirtmeyen kelimelere bağlılık dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Soyut kavramları ifade eden "din", "hürriyet", "eşitlik", "adlet" gibi kelimeleri, bu kelimelerin fiili realitedeki karşıtı olan somut gerçekleri çok defa düşünmeksizin, soyut birer kalıp halinde muhafaza ederiz. Yani kavramları bu kavramların realitedeki görüşünü araştırmaya lüzum görmeden hep aynı şekilde düşünmeye devam ederiz¹⁶.

Hata kaynaklarından kurtulma yollarını dört kurala bağlayan Descartes'e göre; birinci kural, hiç bir şeyi hakikat olduğunu açıkça bilmeksizin hakikat olarak kabul etmemektir. Açık ve seçik bilgiye ulaşabilmek için hata kaynağı olabilecek bütün peşin hükümlerin zihinden çıkarılıp atılması gerekmektedir.

¹⁶ Descartes, Metod zerine Konuşma, ev. Mehmet Karasan, İst., 1986, s. 117; Descartes, Felsefenin İikeleri, ev. Mesut Akın, İst., 1983, s. 105vd.; Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 35.

İkincisi, inceleyeceğimiz güçlüklerden her birini, mümkün olduğu ve daha iyi çözümlenmek için gerektiği kadar, bölümlere ayırmak olacaktır.

Üçüncüsü, en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi azar azar en kompleks olanların bilgisine kadar yükselmek için, hatta tabiatları gereğince birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu farz ederek, düşüncelerimizi bir sıraya göre yürütmek olacaktır.

Sonuncuya gelince, hiç bir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için, çokca tekrar yapmaktır¹⁷.

Görülüyor ki, Descartes'de açık bilgi, dikkatli bir zihnin, doğru olduğunu hemen kabul edebileceği bilgidir.

Gazâlî'ye göre de hakiki veya yakın derecesindeki bilgi, içinde şüphe, yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan ve kalbin yanlışlığına inanmadığı bilgidir. Böyle bir bilgiyi elde edinceye kadar, geçirdiği safhaları samimiyetle anlatan Gazâlî, şöyle demektedir : "*Benim öncelert bu tarzda bilgim yok idi. Mevcut mahsûsat ve zarûriyât nevinden bilgilerime baktım; bunlardan mahsûsâtın beni yanıltabileceğini anladım. Bazı sebeblerle aklîyat hakkında da aynı kanaat vardır. Ancak iki ay kadar bir zaman sonra, bilhassa bu son kanaatimle bir safsataya düştüğümü anladım. Bu, Allah'ın kalbime attığı bir nur sayesinde olmuştur*"¹⁸.

Gazâlî, Allah'ın bahşettiği fitrî bir alışkanlıkla taklid bağından kurtulduğunu beyan ederek şöyle der : "*Önce kendt kendime : Arzum, hadiselerin hakikatlerini öğrenmektr. İlmin hakikatini ve ne olduğunu en güzel şekilde araştırmak lazımdır dedim. Nihayet anladım ki, yakın derecesindeki bilgi, içinde hiç bir şüphe*

¹⁷ Descartes, Metod Üzerine Konuşma, s. 21.

¹⁸ Gazâlî, "el-Munkızu mine'd-Dalâl", Mecmu'atü Resâilî'l-İmâm el-Gazâlî, Beyrut, 1988, V, s. 27.

kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali olmayan, kalbin, yanlışlığına inanmadığıdır. Bu bilgi hatadan salim olmak için yakine o derece uygun olmalıdır ki mesela biri onun batil olduğunu iddia etse, ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer ben, on sayısının üç'den büyük olduğunu bildiğim halde, birisi Hayır, üç, on'dan daha büyüktür diye iddia etse ve delil olmak üzere bu değneği ejderhaya çevireceğim dese ve çevirse, ben de bunu görsem bu yüzden bilgimde şüpheye düşmemeliyim. Ancak, onun bunu nasıl yaptığına şaşarım; yoksa bildiğim şeyde şüphe yoktur. Bu şekilde bilmediğim, kendisine yakın hasıl etmediğim her bilgi, güvenilemeyecek ve emîn olunamayacak bir bilgidir. Kendisine güven duyulamayan her bilgi de yakine bir bilgi değildir¹⁹.

Gazâlî, bedihi bilgînin araştırmaya dayanmayan bir bilgi olduğunu şu ayetle delillendirir : Allah buyuruyor ki, "Allah ktme doğru yolu göstermeyi isterse onun göğsünü islâma açar" (En'am/115). Bu durum Allah'ın kalbe attığı bir nurdur. Çünkü bedihiyâtı araştırmak gerekmez. Bunlar hazır haldedir²⁰.

Apaçık bilgiye ulaşabilen insan, başkalarının gözü ile görme ve başkalarının kafası ile düşünme hatalarından kurtulabilen kimsedir. Kendi zihnimiz belirli bir problemi çözmeye yeterli değilse, diğer insanların öne sürdüğü delilleri belki ezberleyebiliriz, fakat anlayamayız. Bu şekilde kazanılan bilgi, ilmi bilgi değildir. Eğer ilmi bilgi elde etmek istiyorsak bilgiyi açık ve seçik olarak bizzat kazanmamız gerekmektedir²¹.

Gazâlî'de olduğu gibi, Descartes'e göre de, doğru düşünmek ve bildiğimiz tüm gerçekleri sıkıca ortaya çıkarmak istiyorsak, ilk önce ön yargılardan kurtulmamız ve eskiden doğruluğuna inandığımız tüm düşünceleri veya fikirleri, yeniden gözden geçirinceye değin, yanlış

¹⁹ Gazâlî, "el-Munkız", s. 28.

²⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 29.

²¹ Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven, Sosyal İlimler Metodolojisi, s. 35 vd.

olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Bundan sonra zihnimizdeki kavramları yeni baştan incelemek ve ancak anlayışımızla açık ve seçik olarak kavradıklarımızı kabul etmeliyiz.

Descartes, böylelikle ilkin mahiyet ve özü düşünmek olan bir varlık olduğumuzun ve sonra varlığımızı kendine borçlu bulunduğumuz bir zorunlu varlığın yani Allah'ın bulunduğuna işaret ediyor. *"Allah'ın sıfatlarını inceledikten sonra diğer tüm şeylerin gerçekliğini inceleyerek bir çok önermeyi doğru olan bilgisini bulabiliriz"* diyor.

Descartes, açık ve seçik bilgidен bizi mahrum eden ve zekâmıza hükmeden iç ve dış etkilerden de söz etmektedir. Onun görüşüne göre açık ve seçik bilgiye ulaşamayan zekâlar, bu unsurların etkisinde kalmaktadır.

O'na göre, dış etkiler bizden önce yaşamış ve yaşamakta olanların fikir ve görüşleridir. İç etkiler ise, kendi ön yargularımız, istek ve arzularımızdır. Doğru düşünme yönünden Descartes, iç etkileri, dış etkilerden daha tehlikeli bulur²².

3- Kur'an'a göre doğru düşünme :

İnsanın daima yüce makamlara doğru erişmesini emreden Kur'an'da akıl yürütme ve düşünme hakkında çok sayıda âyet vardır. Kur'an en üstün varlık olarak yaratılan insanın doğru ve objektif düşünmesine büyük önem verir. Allah buyuruyor ki : *"Bilmediğin şeyin ardına düşme, doğrusu, kulak, göz ve kalb, bunların hepsi o şeyden sorumludur"* (İsra/36).

Allah Hucurat sûresinde şöyle buyuruyor :

"Ey inananlar, çok zanda bulunmaktan kaçınınız, çünkü zannın bir kısmı suçtur. Birbirinizin ayıbını araştırmayınız. Birbiriniz hakkında dedikodu yapmayınız; hanginiz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır ? Ondan tiksiniyorsunuz; Allah'dan sakının şüphesiz

²² Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven, Sosyal İlimler Metodolojisi, s. 37.

ki Allah tevbelert datma kabul edendir, acuyandır' (Hucurat/12). "*Ey iman edenler ! Eğer yoldan çıkmış biri size bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeyerek bir millete kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz*" (Hucurat/6).

Görülüyor ki, Kur'ân, ilmin ve gerçeğin peşindedir. Araştırıp incelemeyen, kesin bilgi ve ilme dayanmadan başkasına uymayı ve peşinden gitmeyi doğru bulmuyor. Kur'ân gerçeği, ilim zihniyetinin sağlamlığını ve objektifliğini en açık şekilde dile getirmektedir.

İslâm inancının temel kaynağı olan Kur'ân'ın "İlim" konusundaki tutumu son derece müsbet olmuştur. Kur'ân'ın bilgi elde etmek için teşvik ettiği asıl yol, tecrübi yani endüktif yoldur.

Kur'ân insanın kendi öz varlığına, beşeri çevresine ve tabiatta olup bitenlere bakmasını, onların üzerinde düşünmesini, onları anlamasını ve daha sonra dersler ve ibretler alarak kendi hayatına bir anlam ve düzen vermesini ister. Kur'ân'ın bu tutumu, bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu tutumun nihai hedefinin iman olduğu kesindir. Fakat nihai amacın bu olması insanı belli bir amaç istikametine yönelten, ilmî, felsefî, ahlâkî ve bedîi tecrübelerinin, hedefe ulaşıldıktan sonra bir tarafa atılabilecek birer vasıta olduğu anlamına gelmemelidir.

İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin baş döndürücü bir hızla ilerlemesinde Kur'ânî tutumun etkisi gözler önündedir²³. Bu noktada Kur'ân metodoloji konusunda, müslüman bilim ve felsefe araştırmacılarının baş kaynağını oluşturmuştur, diyebiliriz.

²³ Prof. Dr. M. Aydın, Din Felsefesi, s. 226 vd.

BAZI DİNİ KONULARIN YORUMLANMASINDA BATINİLERLE GAZALİ ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd.Doç.Dr. Vahdettin BAŞCI

1- Kavram Olarak Batınlık :

Batınlık, her zahirin bir batını olduğunu ve Kur'ân'ın ancak te'vil ile anlaşılabilceğini iddia eden fırkalara verilen isimdir. Bu fırka Kur'ân ve hadislerin zahiri anlamlarından başka batını anlamlarının da bulunduğunu iddia eder. Batınlara göre, dış anlam, meyvenin atılan kabuğu gibi önemsizdir, iç anlam ise, asıl amaç olan öz, meyvenin içi gibidir. Bu iç anlam bir imamın öğretmesi sayesinde meydana çıkar. Kur'ân'ın batını anlamı ve din ahkâmı, hatadan münezze ve yanlış yapmayan masum bir imamdan öğrenilmelidir¹.

Bu fırka ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. En tanınmış batını Hasan Sabbah'tır. Onun kurduğu Batınıye teşkilatına ad-Davet al-Cedide denir. Bunlar akıl ve düşünceye önem vermemişlerdir. Onlara göre, akıl ve mantık insanları çokluğa götürür. Çünkü herkesde akıl vardır, fakat her fert diğerinden farklı düşünür, bu sebeple de çeşitli fırkalar ve görüşler doğmuştur. Her fırka kendi görüşünün doğruluğunu iddia eder. Böylece akla güvenme yüzünden insanlar arasında çelişme eksik olmaz. Batınlılar duyularla kazanılan bilgilere de güven duymazlar. Onlar septikler gibi duyuların insanı yanıltabileceği inancındadırlar. Duyulara güvenmek doğru değildir. Batınlılar birliği veya doğruyu hiç günah işlemeyen bir masum imama

¹ Gazalî, Batınlığın içyüzü, çev. Avni İlhan, Ankara, 1993, s. 10, 23; Gazalî, Kitab Kavasım Al-Batınıya (Batınlıların Belini Kıran Delilleri), çev. Prof.Ahmet Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. III, sayı : 1-2, Ankara, 1954, s. 23; Prof.Dr. İ.Ağah Çubukçu, İbahilik ve Batınlık, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XVIII, Ankara, 1970, s. 68; Henry Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, çev. Prof.Dr. Hüseyin Hatemi, İst., 1986, s. 24.

bağlanmakla elde edebileceklerine inanmışlardır.

Batınilerin görüşlerini tahlil eden Gazalî'ye göre de, batıniler şu görüşleri savunur : Hak birlik ileştir. Batıl ise çokluk ileştir. Fikir ve düşünce yolu çokluğa götürür. Talim yolu ise birliğe götürür. O halde Hakk'ın talim yoluyla olması gerekir².

Bu ifadeleri öncüllerıyla söyleyecek olursak;

Birinci öncül, Hak, birlik ile vasıflanır.

İkinci öncül, Ehl-i Talimin yolu da birlik ile vasıflanır.

O halde Ehl-i Talimin yolu Hak'tır, sonucunu çıkarabiliriz.

2- Batınilerin Kur'an-ı Tevil ve Gazalî'nin Karşı Çıkışları :

Batıniler, halkı Kur'an ve sünnetten uzaklaştırmak için teville başvurmuş-lardır. Kur'an'ın istilahlarını gerçek anlamlarının dışında kullanma yolunu tercih ederek, bu ifadelerin Ehl-i Beyt'e bağlılık ve sevgiyi anlattığını söylemeğe gayret etmişlerdir. Yine Kur'an ve sünnette geçen her ifadede teville başvurmuşlardır. Haşr, ibadet, mucize gibi kavramlarla gök, yıldız, gezegen, madde, hayvan ve sayıları da çeşitli tevil yoluna gitmişlerdir³.

Zira batınilere göre, gerçeğin müstakil olarak akıl yürütme ve akılların hüküm vermesi ile bilinmesi batıldır. O halde zorunlu olarak başkasından öğrenme vacip olur. Öğretenin ise hatadan masum olması gerekir⁴.

Batınilere göre masum imam, dinî ve dünyevî liderdir. Hz. Peygamberin halifesi, vekilidir. Peygamberlerden sonra ilk imam Ali'dir. Onun çocuklarından on iki imam gelmiş, son imam kaybolmuştur. İmamı tanı mertebesine çıkarana lar olduğu gibi onu sadece diğer sahabilerden üstün, halifelğe daha layık görenlerde vardır. Onlara

² Gazalî, "El-Kıstas'ül Müstakim". Mecmu'atü Resâil'i-İmam el-Gazalî, Beyrut, 1986, III, s. 37. Prof.Dr. İ.Ağah Çubukçu, Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile İlgili Makaleler, Ankara, 1967, s. 53; Prof.Dr. Neşet Çağatay, Prof.Dr. İ.Ağah Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara, 1976, s. 96.

³ Gazalî, Batınlığın İcyüzü, s. 35.

⁴ Gazalî, Batınlığın İcyüzü, s. 45.

göre imamlar mukaddestirler. Arzın rüknü, Allah'ın yeryüzündeki vekilleridir. İmamlık dinin esası, müslümanların düzeni, dünyanın dirliği, müminin şerefidir. İmamın veliliğine inanmak, dinin temelidir. Yine görüşlerine göre velâyeti kabul etmeden dinin öteki esasları tamamlanmaz. İmamları sevmek iman, onlara buğzetmek küfürdür. Her devirde bir imam bulunacaktır. Hz. Peygamber ahirete göçerken bütün ilmini Hz. Ali'ye bırakmış, o da çocuklarına bırakmış böylece ilim on iki imama intikal etmiştir.

Batınilere göre, imamların Allah ile ruhsal bağlantıları vardır. İman bilgisini öteki müctehidler gibi gözlem ve istidlâl yoluyla almaz; ya peygamberden, ya kendinden önceki imamdan veya ilham yoluyla alır. Delil olmak bakımından peygamberin sözüyle imamın sözü arasında bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de Allah'dan alıp duyurmakta, Allah'ın hükümlerini açıklamaktadır. Müslümanların imamın sözüne uymaları vaciptir. İmamı reddetmek, Allah'ı reddetmek demektir ki şirke yakındır. İmam dinin tatbikçisidir.

Peygamber ve imam, ancak halkın yararına olanı emreder. Peygamberlerin ve imamın kalbine Allah'ın iradesine aykırı ümmetin yararına zıt bir şey gelmez. Allah, bazı işlerin tayinini peygamberlerin ve imamın oyuna bırakır. Hükümlerin açıklanmasını fetvayı, Kur'an ayetlerinin tefsir ve tevilini de onlara bırakmıştır. Onlar uygun görürlerse açıklarlar, uygun görmezlerse susarlar. İmam, bir olayda şeriata zahiriyle amel edebileceği gibi, zahiri terk edip kendi re'iyine göre de hükmedebilir.

İmamın gerek küçük, gerek büyük günah işlemekten hata etmekten korunmuş olması ayrılmaz vasfıdır. Kur'an'ın gerçek tefsirini yalnız imamlar bilirler, yalnız onlardan gelen tefsir rivayetleri makbuldür. Zira, bütün peygamberlerin ilmi Ali'de ve ondan sonra gelen imamlarda toplanmıştır⁵.

⁵ Henry Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 58, 105; Prof.Dr. Süleyman H. Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İst., 1981, s. 46; Prof.Dr. Süleyman Ateş, İmamîyye Şia'sının Tefsir Anlayışı, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt, XX, Ankara, 1975, s. 147 vd.

Gazali'nin yaşadığı döneme gelince, onun çağı fırkaların çoğaldığı, fikirlerin değiştiği bilgi elde etmek için kullanılan metotların arttığı, her fırkanın başkalarının metotlarını çürüttüğü nisbette kendi metot ve araştırma tarzının üstün gelmesiyle öğündüğü bir çağdır. Bu durum bizzat gerçeği arayanları, hür fikir sahiplerini zor engeller atlamağa, her fırkanın akidesini incelemek, her mezhebin sırnını açıklamak için çetin zorluklara sevketmeye kâfi idi. Şiddetli çekişmeler arasından gerçeği bulma isteği Gazali'yi de böylece bu fikir çatışmasına katılmağa sürükledi⁶.

İlmi tefsir anlayışını sistemleştiren Gazali'nin "İhya'u Ulumi'd-Din" ve "Cevahirul-Kur'ân" adlı eserleri bu konuyu ihtiva etmektedir.

Gazali her ne kadar Kur'ân'ın tefsiri hakkında müstakil bir eser yazmamışsa da türlü münasebetler dolayısıyla kitap ve risalelerinde tefsir konusuna temas etmiş, bu konuda yeni fikirler ileri sürmüştür⁷. O Hakkı aramanın hür ve bağımsız düşünceden geçtiğine işaret eder.

Kur'ân'ın tevili konusuna gelince, Kur'ân dinî, siyasi ve içtimai şartlar altında birbirinden ayrı olarak ortaya çıkan ve gelişmesini tamamlayan fırkaların dayandığı zengin ve geniş bir kaynak olmuştur. Bu şartlara uyulması dolayısıyla islâm dinini anlayış ve günlük hayata uygulama şekli de değişik olmuştur.

Her fırka iddiasına Kur'ân'dan delil getiriyor ve ona istinat ediyordu. Kur'ân ona uygun olunca zahiri manasını delil göstermek kafi geliyor, fakat delil iddiayı tam destekler görülmeyince teville sapılıyordu. Bazan tevil zahiri manaya yakın oluyordu. Bazan da yakın olmuyor, Kur'ân'a taşıyamayacağı manalar yükleniyordu. Tevilin kendi fikirlerini teyit etmediğini gören bazı fırkalar Kur'ân'ın ifadelerinin sembol ve işaret olup dış manalarının arkasında gizli başka manaların bulunduğunu iddiaya kadar gitmişlerdi. Böylece,

⁶ Gazali, "el-Munkızu mine'd-Dalâl", Mecmu'atü Resâilil-İmâm el-Gazali, Beyrut 1988, VII, s. 48 vd. Prof. Muhammed B. Tavit Et-Tancı, Gazali'ye Göre Kur'ân'ın Tefsiri, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, C. VI, sayı : I-IV, Ankara, 1959, s. 12.

⁷ Prof. Muhammed B. Tavit Et-Tancı, Gazali'ye Göre Kur'ân'ın Tefsiri, s. 16.

Kur'ân'ın lâfızlarının gösterdiği, çoğunluğun ve halkın müştereken anlayacakları bir açık manası ve bir de hususi kimselerin anlayacağı bir iç manası olduğunu ortaya atmışlardır⁸.

Gazali'nin yaşadığı beşinci hicri asırda İslâm fırkalarının fikri canlılığı son hadde varmıştır.

Onun "Kanunut-Tevil" adındaki eserini yazmağa sevkeden sebeplerin biri de bu olsa gerektir. Bu eser dini nasları tevil etmek için değerli fikirler taşımaktadır.

Çeşitli tarzlarda tavsiye ettiği eski bilgilerin hepsinden sıyrılma ve fikir hürriyeti Gazali'nin düşünce metoduna büyük etkisi olmuştur, denilebilir.

Gazali önceki fikirlerinden sıyrıldıktan sonra İslâm fırkalarını, onların görüşlerini ve tuttıkları yolları incelemeye başlayarak her fırkanın görüşünde bir gerçek payının bulunup bulunmadığını araştırmıştır.

Gazali, batınilerin akıl yürütmeyi batıl saymalarına itiraz ederek şöyle demektedir: "Hasmınızın akıl yürütmesi hakkında aklın tasdikini inkâr edip onun tekzibini tercih ediyorsunuz, ancak gerçeği ne ile biliyorsunuz? Onunla batıl arasını ne ile ayırt ediyorsunuz? Aklın zorunluluğu ile mi? Bunu iddia edecek açık bir deliliniz yoktur. Aklın belli esaslara göre hareketi ile mi? Bu takdirde yine akıl yürütmeye dönmeye mecbur kalıyorsunuz. Öyleyse hasmınızın akıl yürütmesini tekzibden sonra tasdik ediyor ve böylece sözünüz tenakuz teşkil ediyor. Eğer biz, bunu masum imamdan alıyoruz, dersiniz o zaman şöyle cevap veririz : Onun doğruluğunu ne ile biliyorsunuz? Eğer o, masumdur, dersiniz, şöyle deriz : Onun ismetini ne ile biliyorsunuz? Eğer aklın zorunluluğu ile dersiniz, o zamanda inancınızın tersini söylüyorsunuz"⁹.

⁸ Prof. Muhammed B. Tavit Et-Tancî, Gazali'ye Göre Kur'ân'ın Tefsiri, Diyanet Dergisi, Ank., 1962, s. 9.

⁹ Gazali, Bannillâhî İcâyüzü, s. 69

Aslında Gazalî de, Kur'ân'ın zahir anlamı altında batını bir takım anlamların mevcut olduğunu kabul etmektedir. Gazalî'ye göre Kur'ân'ın dış anlamları altında iç anlamları vardır. Bu iç anlamları Gazalî de kabukla öze benzetir. İnsanlar yalnız duyular âlemini görebilirler. Duyular âlemi öz olan melekût âleminin kabuğu durumundadır. Bu dış âlemi geçemiyen kimse, narın sadece kabuğunu insanın da sadece derisini görmüştür. İçeriye nüfuz edemez¹⁰.

Batınilerin tevilde Gazalî'den farkı onların belli bir siyasi zihniyet doğrultusunda dini ortadan kaldırmak amacını gütmeleridir. Batıniler Kur'ân'ın zahir ve batın manası olduğunu söylerler. Onlara göre, Allah Kur'ân'ın zahirini tevhid, nübüvvet ve risalete çağırmaya; batınını da imamet, velâyet ve buna bağlı şeylere has kılmıştır. Batınilere göre aynı ayetin birbirine zıd çeşitli tevilleri olabilir. Bir ayetin başı bir şey, sonu da başka bir şey hakkında inmiş olabilir. Kur'ân'ın her devre mahsus manası vardır. Zamanın değişmesiyle Kur'ân'ın anlamı değişebilir¹¹.

Gazalî surelerin başındaki harfler gibi mücmel ve müteşabih sözler üzerinde durarak Batınilere karşı çıkmaktadır. Bu sözlerin akılla anlaşılması mümkün değildir. Dille, ıstılah ile bilinebilir. İstılah da halk arasında hece harfleri şeklinde geçmez. Şüphesiz *يسن ، هم ، عسق ، الر* neyi ifade etmektedir? Bunu masum imam da bilmez, anlamaz. Bu ancak eğer bununla neyin murad edildiğini peygamberlerin diliyle Allah açıklarsa öyle anlaşılır¹².

Kıyametin ne zaman kopacağı meselesine gelince, bunu Allah bildirmemiştir. Allah buyuruyor ki: "Kıyametin ilmi şüphesiz ki Allah'ın katındadır..." (Lokman/34). Gerekliliği ancak kıyametin aslını tasdik etmektir. Onun vaktini bilmek vacip değildir. Aksine halkın maslahatı, menfaati onun ne zaman kopacağına onlardan gizlenmesindedir. Bundan dolayı o, insanlardan gizlenmiştir. Allah'ın

¹⁰ Gazalî, Cevahirul Kur'ân, Beyrut, 1981, s. 18 vd. Prof.Dr. Süleyman Ateş, İşari Tefsir Okulu, Ank., 1974, s. 111.

¹¹ Prof. Dr. Süleyman Ateş, İmamîyye Şia'sının Tefsir Anlayışı adlı makale, s. 159.

¹² Gazalî, Batınlığın İçyüzü, s. 71.

ve peygamberin söylemediği bu sözü masum imam nereden bilecek? Onun vaktini tayin etmeye ne aklın zarureti ne de bu konuda akıl yürütmenin gücü yeter¹³.

Batınilere göre insanlar sırf kendi akılları ve düşünceleri ile hareket ederlerse daima ayrı ayrı kanaatlere varırlar, yani çokluğa, yanlışla düşerler. Halbuki onlar masum imamın öğretmesine başvurmuş olsalardı, bu çokluk ve yanlış ortadan kalkar yerini birliğe yani doğruya bırakmış olurdu. Bundan da öğretmenin zorunlu olduğu kendiliğinden meydana çıkmaktadır.

Gazali'nin batınilerin bu iddialarına cevabı şudur : "Masum imam yol gösterebilir, akıl ise gerçeği idrak eder". Gazali'ye göre, birçok kimseler bu delilleri kabul etmekle beraber, uyandırdıkları şüphe ve tereddütlerden kendilerini kurtaramıyorlar, iman ve itikada att birçok meselelerde büyük sıkıntı ve ızdıraplara düşüyorlardı.

Gazali'nin hayatının sonlarında yazdığı ve bir nevi otobiyografi olan "al-Munkız min ad-Dalal" ı ancak bu fikir atmosferi içinde anlamak doğru olabilir. Bu eser baştan başa kendisinin bu dini şüphelerden kurtulmak için sarfettiği gayretlerle doludur¹⁴.

Gazali, Batınilere karşı şiddetli bir mücadeleye girişti. Batınlığın tehlikelerini görerek bazı eserler yazarak onların tezlerini birer birer çürütme çabasında bulundu. İlk olarak "al-Kitab al-Mustazhiri fi bayan fazaih al-Batıniya" adını verdiği eseri yazdı. Bundan başka "Al-Kıstas al-Mustakim", "Al Mustasfa Min ilmi-usul", "Faysal at Tefrika Beyn al-İslâm Va'z-Zandaka", "Huccat al Hakk" gibi eserlerinde batınlığa temas etmiş, özellikle Hasan Sabbah'ın batını delillerini ele alarak incelemiş ve yanlışlarını göstermiştir.

3- Gazali'nin İlmî Kişiliğini kazanmasında Batınlığın Bir Rolü Var mıdır ?

Gazali İslâm düşüncesinin başta kelâm, felsefe, tasavvuf, hukuk¹⁵, mantık gibi birçok alanlarında eserler veren bir

¹³ Gazali, Batınlığın İcyüzü, s. 72.

¹⁴ Gazali, Kitab Kavasun Al-Batıniya, s. 26, 45.

¹⁵ William Lane Craig, The Cosmological Argument From Plato to Leibniz, London,

düşünürüdür. Çok sayıda eserleri ve farklı fikirleri vardır.

Gazali'nin eserlerindeki bu farklı fikirler konusuna gelince; onun fikirlerindeki ihtilaf ve farklılıkların mevcudiyetini farklı kültürlerle olan ilişkisinde aramak daha doğru olur, kanaatindeyiz. Yoksa Gazali'nin fikirlerini batıniler veya başka bir fırkanın etkisinde geliştirdiğini ileri sürmek noksan ve hatalı olabilir. Böyle bir fikri kabul etmek demek Gazali'nin okuduklarını hazmedememiş ve onlara tam anlamıyla nüfuz edememiş olduğu anlamına gelir.

Gazali'yi anlamak isteyen kimse onun bir konu hakkındaki fikirlerini çeşitli eserlerinden takip etmesi gerekir. Özellikle Gazali'nin her kitabında hitap ettiği kimselerin kültür derecelerine dikkat etmelidir. Birçoklarının düştüğü hata onun fikirlerini tesbit ederken tek kitabına dayanıp onları her durumda uygulamaktan doğmuştur¹⁶.

Ehl-i sünnetten bazıları Gazali'nin bu husustaki aşırı gayretini hoş karşılamamıştır. Bu gayreti Batınlılığın lehine bir çalışma olarak değerlendirmiştir. Bu görüş sahiplerine göre, eğer Gazali onların problemlerini araştırıp tahlil etmeseydi bu mezhep bu kadar gelişmemiş olacaktı¹⁷.

Gazali ise bu konuya şöyle cevap vermektedir : "Onların şüphelerini imkân nisbetinde açıkladım. Sonra fikirlerinin bozukluklarını gösterdim. Fikirlerinin ne köklü bir temeli, ne de sözlerinin esaslı bir değeri vardır".

Masum imam fikrinin tutarsızlığını da ortaya koyan Gazali, "El-Kıstas" kitabında ilimlerin ölçülerini ve bu ölçüleri iyi kavramış olan kimselerin bir masum imama muhtaç olmadığına işaret eder.

1980, s. 98 vd.

¹⁶ Prof. Muhammed B. Tavit Et-Tancl, Gazali'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri, s. 14.

¹⁷ Gazali, "el-Munkızu mine'd-Dalâl", s. 49.

UYKU VE ÖLÜMÜN TABİATIYLA İLGİLİ ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN YORUMLARDA NEFS VE RUH ANLAYIŞI*

Yrd. Doç. Dr. A. Vahit İMAMOĞLU

Kıyamet günü yeniden doğuşun, fiziki bedeninin yeniden dirilişi anlamına geldiği, İslâm'da kabul edilmiş bir gerçektir ve buna Kur'an da şahâdet etmektedir. Aynı derecede bariz olan bir şey de, her bireyin kendi ecelinin veya tayin edilmiş zamanın sonunda ölümünün, o saate kadar fiziki bedeninin terkinden ibaret olduğudur. Gerek Kur'an'da, gerekse yüzyıllardır müslümanların onu incelemeleri sonucunda daha az netlikle belirlenmiş olan şey, fiziki ölümden sonra hayatta kalan ve bir şekilde ölümden sonraki hayatın gelişini bekleyen bedeninin kusursuz tabiatıdır. Bu durumda, geriye kalan beden nasıl anlaşılacak ve hangi terminoloji ile tanımlanacaktır?

Ölümden sonraki hayata ait İslâmi İnceleme ve teolojik çalışmalarda, ölümün tabiatıyla ilgili tartışmanın çoğu, onun uyku haline benzerliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla ilgili olarak en çok zikredilen Kur'an âyetlerinden biri 39. Sûrenin (Zümer), 42. âyetidir (Ayrıca 6. sûrenin -En'am- 60. âyetine bakın) ki, İslâm bu ilişkiyi, benzer olarak bazı durumlarda ise hemen hemen aynı olarak ele almıştır¹

"Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyenlerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen

* Bu yazı, Jane I. Smith'in, "The Muslim World" dergisinde, Temmuz 1979'un üçüncü sayısının 151-161. sayfaları arasında yayınlanan İngilizce makalesinin çevirisidir.

¹ "Concourse Between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature" (American Oriental Society, Nisan 1978) (İslâmi Eskatolojik Literatürde Yaşayanlar ve Ölüler Arasındaki Etkileşim) başlıklı bir yazıda, yazar, İslâmi düşünce içindeki bu âyet sebebiyle, uykuda olanlar ve ölüler arasındaki etkileşim çeşitlerini inceledi.

kimseler için dersler vardır." (Zümer Sûresi,42)

Kabir ötesi hayatın açıklanmasına bir katkı olarak, hatta bazı durumlarda garanti olarak alınan bu âyet insanın yeniden yaratılışında genellikle 'soul' ve 'spirit' olarak tercüme edilen nefis ve ruh kavramlarının anlamlarını belirlemek için yapılan sayısız girişime vesile olmuştur. Bu makalenin amacı, çağdaş İslâm tefsir yazarlarının ve diğer teolojik çalışmaların, uyku ve ölüm ile, ölümden sonraki hayatın anlamı konusunda yapılan tartışmalarda nefis ve ruh arasındaki anlayış farkını nasıl ortaya koyduklarını incelemektir²

Bu kısa giriş, tabii ki, İslâmî düşünce tarihinde bu terimler için yapılan çok sayıdaki yorumları yansıtamaz. Sadece ruh için, Duncan Black Macdonald; "Tüm felsefe tarihi, onun kullanımları ve muhtevaları etrafında kurulabilir"³ demiştir. Nefis ve ruhun herbirinin Kur'an'da farklı şekillerde kullanıldığı ve kullanımların sınıflandırılabileceği ve birbirinden kolayca ayırdedilebileceği genel olarak hemfikir olunan bir konudur. Yine de, eskiden beri bu terimler aşağı yukarı birbirlerinin yerine kullanılagelmıştır. (Her ikisi de maddî veya bedensel varlıklar olarak görülüyordu. Ruh daha sonraları maddî olmayan bir özellikte kabul edildi). Böylesi bir değişebilirlik çağdaş yazıların çoğunda yansıtılmakta ve bu da kullanımda belirgin

² Bu çalışmada kullanılan tüm klasik ve çağdaş tefsirlerin tam bir listesi ekte verilmiştir. Makale içinde bu çalışmalara yapılan herhangi bir başvuru yazının adıyla belirtilmiş ve bunu Roma rakamlarıyla cild ve sayfa numaraları takip etmiştir. Ekte belirtilen çeşitli müslüman alim ve hocaların kişisel mesajlarından alınan materyal de makaleye dahil edilmiştir.

³ "The Development of the Idea of Spirit in İslâm", (İslamda Ruh Fikrinin Gelişimi), M.W. XXII, (1932, s. 32. Ayrıca A.S. Tritton'un; "Man, Nafs, Rûh, Aql" (İnsan, Nefs, Ruh, Akıl) BSOAS, XXXIV, (1971), s. 491-495; ve Joseph Chelhod'un "L'Âme et le Sacré" (Ruh ve Kutsallık) Les Structures du Sacré chez les Arabes(Araplarda Kutsallığın Yapılanması), (Paris, Maisonneuve et Larose, 1965, s. 147-77. adlı çalışmalarına bakınız.

bir ayrımın olup olmadığını belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Zümer sûresinin 42. âyeti nefislerin hem uykuda hem de ölümden Allah tarafından insan bedeninden alınan kısmını gösterdiğini belirtmiş ve bu da çeşitli açıklamalara yolaçmıştır.

Bazı çağdaş müslüman yazar ve düşünürler için terimleri bu şekilde inceleme girişimi ciddiye alınmalıdır. Bu açıdan, Kahire'de İdaretu'l-Ezher'den Abdulvedud Şalabi'nin şahsi mesajından alıntılar tipik bir özellik göstermektedir:

"...Ben, bilinmeyenle ilgili böyle bir çalışmaya atılmak istemeyenlerdenim... ve bu konuda kesin bir fikir yürütmek zorunda kalmaktan sıkıntı duyuyorum. Çünkü bu, sadece Allah'ın bildiği gayb ile ilgili meselelerden biridir. Din olarak İslâm, tabiatıyla karmaşık değildir ve te'vil ve felsefeden uzaktır... ve bu yüzden ben sessizliği tercih ediyorum"⁴.

Diğer yandan, insan bünyesini oluşturan bu unsurlar arasındaki ilişkiyle ilgili eski ve ilgi çekici meseleye ışık tutmak için girişimde bulunma konusunda diğerleri çok az istekli görünmüşlerdir. Özellikle uyku ve ölümün tabiatını tasvir eden bu Kur'an âyetinin özel yorumları onlara vesile olduğu için Şalabi ve diğerlerinin ifade ettiği belirtiler hususunda bu analizlerin bazılarının daha detaylı bir incelemesini öneriyorum.

Klasik tefsirlerden bazılarını ele almak gereklidir ki, bunların içinde modern yazılarda tekrarlanan ve paylaşılan birçok yorum bulunabilir. Daha önceki tefsirlerin birçoğunda nefis ve ruh arasında yahut gerçekte ölüm ve uyku arasında ortaya çıkan farklılığın asıl olmadığı ve ilginin, aksine ölenlerle yaşayanların etkileşimine yönelik olduğu açıktır⁵. Bununla birlikte tanınmış tefsirlerin çoğunda,

⁴ Krş Dervâze, V, 89; Kâtib, XI, 1167; Bu endişelere rağmen Dr. Şalabi, benimle bir sürü düşüncemi paylaştı ki ben bunun için minnettarım. Ama yine de çoğu çağdaşı gibi o da, geçmiş yüzyıllardaki tefsirlerin fikirlerini gözden geçirirken, kendi analizlerini sunarken olduğundan daha rahattır.

⁵ Bk. et-Taberi, XX, 8. ve İbn Kesîr, VI, 96. Her ikisi de nefisleri ruhlar olarak

uyku ve ölüm tartışması çerçevesinde nefis ve ruh kavramına ait detaylı ve kesin analizler bulunur. Bu tipte iki örnek ez-Zemahşeri ve Fahrettin er-Razi'nin yorumlarıdır.

Zemahşeri'nin asıl ilgisi, uyku ve ölümün aynı tecrübe olduğunu ispat elmeye yöneliktir ki, bunu ruhun tabiatını tartışarak yapmaktadır (IV-130-131). Hem ölüm hem uyku hali için kullanılan 'tuvuffiye' fiiliyle; nefsin, bakış açısından, duygusal hayattan, sağlık ve sağlamlıktan yoksun olduğunu gösterir ve bu yoksunluk nefsin bedenden uzaklaşması anlamına gelir. Öyle ki, nefsin ne ayırdedebilme ne de bağımsız hareket etme gücü vardır. Uyku hali ve ölü nefisler üzerine yaygın fikirleri tartışırken o, daha sonraki birçok tefsircinin yararlandığı bir ayrımı açığa kavuşturur: Ölümde alınan nefis, hayatı olan nefstir ve uykudayken alınan nefis ise ayırdetme (temyiz) gücüne sahip olan nefstir. Aralarındaki fark, nefes almadan dolaydır ki, nefes uykuda devam eder, ölümde ise durur. O, bu görüşleri sadece nefis kavramından hareketle ele alırken, İbn Abbas'ın da aynı ayrımı yaptığını işaret eder. Fakat İbn Abbas nefsi, ruh gibi nefes ve harekete sahip olarak belirler:

"Ruh ile nefsin arası, güneş ışınları gibidir. Nefis için bu, akıl ve ayırdedebilme kabiliyeti olan bir şeyken, ruh için ise nefes ve hareketli olan bir şeydir. Ve insan uyurken Allah onun nefsinin tutar, fakat ruhunu tutmaz" (IV, 131).

Bu farklılıklara rağmen Zemahşeri, Allah'ın nefisleri almasının (teveffin) uyku ve ölüme denk olduğunu ısrarla iddia eder ve 'nefsu'l-hayat ve'l-hareket' ve 'nefsu'l-akl ve't-temyiz' bütünlüğünün, her iki durumu da kapsadığını söyler. Onu takip edenlerden birkaçı bu özel inanın gücünü paylaşmışlardır. Fakat onun, uyuyanın nefsi ile ölenin nefsi arasında çokca yapılan ayrımı tanımlarken kullandığı

yorumlar. et-Taberi yaşayanların ve ölülerin ruhlarının uyku boyunca bulunduğunu doğrulamaktadır. (Ona göre, bu durumda bedenden ayrılan şey ruhtur, nefis değil.) ve İbn Kesir, ruhların buluşma yerini ve şartlarını tasvir etmektedir.

terminoloji, daha sonraki birçok tartışmada kullanılmıştır⁶. Çok daha ilinâ ile ele aldığımızda göreceğiz ki o, aynı zamanda nefis ve ruh arasındaki farklılığa temel teşkil etmektedir. (et-Tabersi, XIX, 159-160, Zemaşşeri gibi, âyetin yorumunda nefsi sürekli kullanır ve uyuyanın nefsinin "nefsu'l-akl ve't-temyiz" olarak ölenin nefsinin ise "nefsu'l-hayat" olarak vasıflandırır⁷. Nefis ve ruh arasındaki ilişkiyi belirlemeden uyku boyunca ruhun bedenle kaldığına, ölümden ise bedenden ayrıldığına işaret eder).

Birçok çağdaş yazar, uyku ve ölüm konusuna bir başka boyut getirmeye çalışan Fahreddin Razi'nin tefsirine başvurmuştur. (XXVI, s. 283-84). O, bu âyeti yorumlarken nefsi kullanmakta ısrarlıdır. Fakat nefsi, parlayan, ruhânî bir varlık olarak (parlak, ruhânî, cevher), vücudun tüm azalarına nüfûz eden ve onlara hayat veren bir şey olarak tasvir eder. Onun asıl amacı, ölüm ve uykunun tabiatını bedenle ilişkili olduğu ölçüde, nefsin bu ışığına bağlı olarak tasvir etmektir. O, bu ilişkinin, ölümden hem dıştan hem de içten (zâhîren ve bâtînen) kesildiğini, uykuda ise sadece zahîren kesildiğini söyler. Ve uyanırken nefis ışığının zahîren ve batînen (açık ve gizli olarak) vücudun bütün azalarında yer aldığını ifade eder. Yani o, uyku ve ölümü kategorik açıdan benzer görmekte fakat hâlâ bazı ayrılıkların olduğunu iddia etmektedir. "Böylece, ispat olunmuştur ki, uyku ve ölüm bir cinstir. Fakat, ölüm tam ve kesin bir ayrılık iken, uyku tam

⁶ Bu ayrımı ilk yapanlardan biri İbn Kayyim el-Cevziyye idi. Onun Kutabu'r-Ruh (Kahire, 1357 H) adlı kitabına modern yazarlar sık sık başvurmuşlardır. Bu çalışmada o, nefsin tabiatına ilişkin birçok meselenin detaylı bir incelemesini sunmaktadır. (ki, nefis zaman zaman ruh ile aynı mânâda kullanılmaktadır). Zümer Süresi 42. âyet ele alındığında; ölüm hadisesindeki nefsin alınışının, uykununkyle aynı olmadığı, ölümün büyük ölüm, uykunun küçük ölüm olduğu ve bu farklılıktan dolayı ruhların; ölmesi emredilenler ve geçici olarak geri döndürülenler olarak iki farklı tipten oluştuğu sonucuna varmıştır. (s. 28-30).

⁷ Kırş. Celâleyn Tefsiri, s. 612.

olmayan bir ayrılıktır...⁸" (XXVI, 284)

Fahreddin Razi'nin sunduğu (ve diğer tefsircilerin notlarında yer alan yorumlarıyla destekledikleri) usûlle, Zemaşşeri'nin incelediği görüşleri birleştirecek, ruhun durumuyla ilgili tasvirlerle, uyku ve ölümün tabiatının anlaşılabilir bir açıklamasını görebiliriz.

1) Ölümde alınan nefis, nefsu'l-hayat (örneğin nefes) ve'l-harekettir (ölümde bu belirli fonksiyonlar kaybolur) ve bedenle olan ilişkisi hem dahili hem de harici olarak kesilir. Eğer biz, modern yazar ve yorumcuların sık sık müracaat ettiği İbn Abbas tasvirini yorumlayacak olursak, bu nefis, gerçekte ruha eşit olabilir yahut onun gibi anlaşılabilir.

2) Nefsu'l-akl ve't-temyiz ise uykudayken alınan nefistir. (Bunun anlamı 'geçici olarak' bu fonksiyonların kesilmesidir) ve bedenle olan ilişkisi sadece harici olarak kesilir.

Bedenin işleyişindeki farklılıkla ilgili bu açıklama ile uyku ve ölüm ilişkisi ile tabiatı konusuna ne kadar ışık tutulduğunu görmek için bazı çağdaş müslüman düşünürlerin yazı ve yorumlarına, nefis ve ruh arasındaki farklılık hakkında ne söylediklerine bir göz atalım.

Çağdaş yorumların en yaygınlarından biri, gelecekte yeniden diriltmeye delil olacak uyku ve ölüm arasındaki benzerliktir. Ahmed Subhi, bu konuda, "uyurken ölürsünüz, uyandıığımızda yeniden diriltilirsiniz" hadisine başvurmakta, Zümer Sûresi 42. âyette de; ölüm ve yeniden dirilmenin insanda günlük olarak sahnelendiği (el-Katib, XII, 1161), ve uyku ile ölüm arasındaki benzerliğin bir göstergesi olarak bizi bir kere yaratmanın iradesi dahilinde bir kez daha yaratabileceğini⁹ gösteren açık bir delil olduğu zikredilmektedir. Uyku bazan ölümün bir tecrübesi olarak tanımlandığından¹⁰ herikisi de farklı önemde iki ölüm gibi görülmektedir. Mahmud

⁸ Krş. el-Beydavi, s. 604.

⁹ Mustafa Mahmud, el-Kur'an, (Beyrut, 1970) , s. 209. ve onun "Rihlet mine'l-Şek ile'l-İman" (Beyrut, tarıhsiz), s. 25.

¹⁰ Aburrezzak Newfel, Yevnu'l-Kiyame, (Kahtre 1969) s. 55.

Hamza, (XXIV, 11-12) her gece kısmi ayrılmaya delil olarak "el-Mevtetü'l-Kübra" (büyük ölüm) veya "el-Âhire" (Ahiret)'e (uykudan tekrar tekrar başıyla döndükten sonra son ölüm) başvurmaktadır. (Krs. Hicâzî, XXIV, 7).

Bu yüzyıldaki Müslüman yazıların genel karakteristiği olarak, bu tartışmanın çoğu, insanın durumunu modern bilim açısından incelemek için bir girişimdir. Abdurrezzak Newfel; "Bilimin, uykunun geçici bir ruhsal ayrılış, ölümün kalıcı bir ayrılış olduğunu tasdik ettiğini" söyler¹¹ Modern spiritüalizm açısından yazan Rauf Ubeyd, Spiritüalizmin uyku için, diğer bilim dallarının getiremediği bir bilimsel açıklama getirdiğini söylemektedir¹² Bilimin bu alandaki sınırlamaları genellikle açık bir şekilde bilinmekle birlikte Şalabî'nin yukarıda belirttiği çeşitlerle ilgili olarak nefis ile ruh arasında olduğu gibi uyku ile ölüm arasındaki farklar hakkında kesin ifadeler kullanmak birçok durumda zordur. Hafız Ammar'ın dediği gibi;

"Modern tıp bu çağda olağanüstü bir ilerleme göstermiştir ama buna rağmen uykunun gerçek tabiatı (kühû) ile ona ait tüm açıklamalar hususunda ilerlememiştir" (II, 102)¹³

Genelde, modern yorumlar, uyku-ölüm meselesine pek az ışık tutarlar. Çünkü, en azından bazı (eski) klasik çalışmalarda bulunabilecek bir kişisel fikrin ifadesi içinde, Kur'an'ın ileri sürdüğünün ötesinde hiçbir meyil göstermezler. M. Hüseyin Tabataba'î de, İbn Kayyım el-Cevziyye (6. dipnota bak) gibi, âyetin, ruhların bir kısmının yeniden döneceğine, bir kısmının da dönmeyeceğine delil olduğunu söyler. Bununla beraber o, İbn Kayyım'ın yaptığı gibi, uyku ve ölümün aynı olmadığı anlamındaki fikrine teslim olmaz. Ve, Zemaşerî'nin yorumunu aynen aktaran Ammar, en son sözü edilen

¹¹ Ibid, s.62.

¹² Rauf Ubeyd, El-İnsanu Rûhun Lá Cesedun (Kahire 1964),s.617-18.

¹³ Said Ramazan'a göre: "Kesin bir yorum için kaynak, bugüne dek kesin bir cevaba ulaşamadığını bilen uzman kişiler, yani doktor ve psikologlar olmalıdır".

kişinin uyku ve ölümün kimliğiyle ilgili ısrarından kaçınır ve bazı yorumcuların sadece 'vefatu'l-kübra' ve 'vefatu'l-suğra' arasında ayırım yaptığını ilâve eder.

Modern yazarlar arasında uyku ve ölüm arasındaki farkın açıklanmasından daha karakteristik olan şey, birinin uykusunda (veya ölümünde) uzaklara götürülen ve uyandığında geri döndürülen şeye verilen önemdir. Bu konunun tartışıldığı (çeşitli örneklerden yalnız birinde) bütün durumlarda başlıca nitelik bağımsız faaliyettir. Bu faaliyete aynı zamanda hareket, yön, ayırdedebilme yeteneği ve hissetme gibi şeyler de ilâve edilmiştir. Böyle bir sınıflandırma şüphesiz, bilim tarafından kolayca desteklenir. Aslında böyle bir sınıflandırmanın oldukça açık olduğu ve tefsircileri, bilimin henüz gerçek bir ilerleme göstermediği bir sahada fikir yürütme zorunda kalmaktan kurtardığı söylenebilir.

Uyku ve ölüm ilişkisi ışığında nefis ve ruh terimlerinin anlaşılması gibi spesifik bir meseleye döndüğümüzde, durum biraz daha karmaşık bir hâl alır. Tefsirlere bakıldığında; terminolojilerini açıklarken bilinçli bir teşebbüs içinde olmamakla birlikte müfessirlerin çoğunun, 'nefisler'i, âyette verildiği gibi yorumlarken, ruh ve nefis arasında gıdıp geldikleri bilinmelidir. Bu açıdan tipik bir örnek M.Mahmud Hicazi'dir :

"Allah O'dur ki, kendisine nefisler verdiklerinin ölümünde bedenlerinden nefislerini alır... ve O, onların ölüm olmayan uykularında da nefislerini alır. Allah'ın uyku boyunca nefisleri almasının anlamı, bedenle ruhlar arasındaki ilişkinin kesilmesidir. Uykudan sonra, önceden olduğu gibi ruh bedene döner..." (XXIV, 7).

Bazıları bu farkın, beden ile nefis ve ruh diye isimlendirilebilen şeyler arasında olduğu gibi, insan yapısının sadece maddi ve maddi olmayan yönleri arasındaki ayırımı yatırdığını farzederler. Modern spiritualizmin fikirlerinden etkilenenlerin yazıları bu eğilimin özelliklerini taşır ki onlar, uyku hâliyle ilgili Kur'anî açıklamanın

bilinmesini, bu bilimin öğretilerini ortaya koyan bir sebep olarak kullanırlar. Spiritualist yorumcuların en ünlüsü Tantavi Cevheri'dir. O, Hz. Ali'nin, " ruh, uyku boyunca bedenden ayrılırken onun ışınları (şua) bedende kalır" sözünü nakleder. (XVIII, 161-162). Biz, diğer modern yazarların, ölümden önce ruhun ayrılmasının mümkün olmasıyla ilgili ciddi konuları ele aldıklarını göreceğiz¹⁴ Spiritüalistler, maddi bedenle ruh arasındaki ayrımı belirlerken nefisten ziyade, genellikle ruh ve ervah kavramlarını kullanırlar¹⁵.

Tefsirlerin birçoğunun yetersizliğinden dolayı, bu tefsircilerin hangisinin, terimleri birbirinin yerine geçebilen terimler olarak gördüğünü ve hangisinin, âyetin yorumunda nefis veya ruhu bilinçli olarak seçtiğini belirlemek her zaman kolay değildir¹⁶ Şam

¹⁴ Spiritüalist yazar Newfel (Yevm, s.32) de; ruhun önceki varlığını uzun uzadıya tartıştıktan sonra, uykunun, ruhun bedenden geçici bir ayrılması olduğunu söyler. Mustafa el-Kık, bu fikirlerin her ikisine de Resail İleyhüm (İskenderiye, 1972) s. 119-25, de , şiddetle karşı çıkmakta ve Newfel'i, nefis ve ruhu Kur'an'la tutarlı olmayan bir şekilde ele almakla suçlamaktadır. Daha da ileri giderek, ölümden bedenden ayrılanın, ruhdan ziyade, gören, işiten ve yeni bir biçimde hisseden ve yeni bir hayata katılan nefis olduğunu söylemektedir. O, nefisle ilgili İctihadın olabileceğini ama ruhla ilgili asla olamayacağını ifade etmektedir. (s.124, 159).

¹⁵ Krş. Newfel, El-Hayatu'l-Uhra, (Kahire, 1965) ,s.18. Buna ilginç bir istisna Muhammed Şahin Hamza'dır, (Er-Ruhiyye el-Hadise, Kahire, 1968, s.63) ki o, insanın maddi ve mânevi bir beden ve bir akıldan meydana geldiğini söyler; mânevi beden nefsidir ve ona akıl (ki bağımsız bir beden onunla vardır) ilâvesiyle ruh oluşmaktadır. O, (Ma'al-Fikr el-İslâmî, Kahire, 1970, s.141) de, ruhun, ölümden sürüklü, uyku boyunca geçici olarak bedenden ayrıldığı sonucuna varır.

¹⁶ Ammar (II, 102), Kutub (XXIV, 35-36), Dervaze (V, 88) ve el-Kâtlb (XII, 1161), nefisleri, ruhlardan ayırtmaya çalışmadan kullandıkları halde, Dervaze, aynı zamanda , nefsin, uyanıldığında sahibine geri döneceğini ifade etmektedir. Vecdi (s.612) de, "Allah, onların bedenlerinin ölümünde ve uykularında ruhlarını alıkoymaz" demektir. Hamza (XXIV, 10-12), hem uyuyan hem de ölümlere "yaşayan"lar diye hitabederek, konudan uzak durursa da, son ölümden Allah'ın ruhu geri döndürmediğini söyler.

Üniversitesinden Said Ramazan (el-Buti), bu bağlamda, çoğu yorumların nefsi, ruh olarak algıladığına dair doğrudan doğruya sorduğum soruyla ilgili olarak beni iknâ etti ve Zemahşeri ve Râzî'den alınan detaylı alıntılardan sonra, uykuyla ilgili kendi mülâhazasında uykuyu, ruhun bedenden kısmen ayrıldığı bir durum olarak kullanmaya devam etti.

Bununla beraber, benim ondört çağdaş tefsir hakkında yaptığım araştırma gösteriyor ki, yukarıda bahsedilen terimlerin değişimli kullanımı bir yana, tefsircilerin nefsi, ruh olarak anladıklarına dair pek az delil vardır. Ölüm ve uykuda olduğu gibi, bazı durumlarda nefsin iki çeşidini açıklayan terminoloji olsa bile, bu iki varlık genelde farklıdır.

Örneğin, Abdulcelil İsa, "nefislerden maksat, hayatı olan ruhlardır" (s.612) diye spesifik olarak belirtmektedir. Ama bu, ölmek üzere olan kişilerin nefislerini Allah'ın kuşattığını ifade eden âyetin ilk kısmının yorumundadır. Nefs ile ruh arasındaki farkı, uyku-ölüm ilişkisiyle açıklamaya çalışanlar şöyle demektedirler; uyku boyunca sadece nefis alınır ve daha sonra geri döndürülür, fakat ölümden ruh bedenden uzaklaştırılır. El-Marağî, nefislerin hem uykuda hem de ölümden alındığını, fakat uyku halinde ruhların bedenlere bağlı kaldığını (hernekadar ruhların ölümden ayrıldığına dair kesin bir açıklama yoksa da) (XXIV, 11-12) ifade etmektedir. El-Cemal'a göre, Allah, ölümden ruhların bedenleriyle ilişkisini tamamen kesmekte, uyku boyunca ise ruh bedene bağlı kalmakta ve nefisler kısmen ya da harici olarak alınmaktadır. (IV, 2682). Ramazan'ın bu konuda ifade etmeye çalıştığı şeyi pekâlâ yansıtabilen bu süreçle ilgili en açık tasvirlerden biri, Tabataba'i'nindir ki, o şöyle demektedir :

"... (âyetin ilk kısmında) nefislerden maksat, bedenlere bağlı ruhlardır, yoksa bedenlerini ve ruhların bütünlüğü değildir. Zira, ölümden bütünlük kavranamaz. Ölümden kavranılan şey, bedenden ayrılan ruhtur... Ve onun, (onlar, uykularında ölü değildirler) ifadesi,

nefislere yöneliktir... O, uykuları esnasında ölü olmayan nefisleri alıkoyar". (XVII, 268-69).

Zorluk, ölüm ve uykuyla ilişkili olarak, nefsten ruha kadar olan terminolojideki değişikliğin, iki ayrı varlığın anlaşılmasını ifade edip etmediğini belirlemeye çalışırken ortaya çıkmaktadır. Bu âyetin incelenmesinden sonra, modern tefsirlerin sadece birinde nefis ve ruh terimlerinin detaylı bir analizi vardır, ki o el-Kâtib'inkidir. (XII, 1160-67). O, konuyu direkt olarak ortaya atar : "Problem; ruh ve nefis bir özden midir, yoksa iki farklı özden mi? Ve eğer onlar iki farklı özden ise, onlarla beden arasındaki farklılık gibi farklı tabiata mı, yoksa bir tek tabiata mı sahiptirler? Bununla beraber, onun tamamen Kur'an'a dayandırdığı sonuçlar, âyetin potansiyel olarak yol açtığı, ölüm ve hayata ilişkin belirgin farktan ziyade ikisi arasındaki genel bir farklılığı yansıtmaktadır. 1) Ruh, hayat verir; insan ve hayvanların ruhları vardır ve onlar arasındaki fark, insanların ruhları arasında olduğu gibi, türde değil, derecededir. 2) Nefis, insanı hayvandan ayıran şeydir ve zatu'l-insaniyye, ruh ile bedenın bir araya gelmesi sonucu yaratılmıştır.

Uyku ve ölüme ilişkin meseleyle özel olarak uğraşanlar arasında cevapların farklı olduğu görülmektedir. Bu sûretle, Ürdün Üniversitesinden Mahmud İbrahim'in bana ilettiği görüş şudur :

"... Ruh ve nefis birşey için verilen iki isimdir (ismun li şey'in vahidin), fakat, isim onun bedenle olan ilişkisindeki farkla beraber farklılık gösterir. Eğer o, bedene bağlı ve onun ihtiyaçları ve faaliyetlerini yönlendirmekle ilişkiyse nefis diye isimlendirilir. Fakat, ölümden sonra bedenden ayrılıyorsa ruh adını alır... Ruh, bedenle birleşmesinden önce ve ondan ayrılmasından sonra insan gerçeğinin (hakikatu'l-insan) adıdır... Ve o, bedenle birleşince nefis diye adlandırılır".

Yemen'deki San'a Üniversitesi'nden Ahmed Subhi'nin özel mesajında oldukça farklı bir anlayış ifade edilmektedir. Subhi'ye göre;

nefs, idrāk ve şuurun ait olduğu şeydir ve o, uyku boyunca kısmen, ölümden tamamen kaybolur. Ruh ise, hayat boyunca bedene eşlik eden ve ölümden ondan ayrılan varlıktır. O, uyku boyunca bedenden ayrılanın ruh değil nefis olduğunu ve uyku boyunca ruhun yükselişinden bahseden tefsircilerin sadece şaşkınlık içinde olduğunu ifade eder¹⁷. Onun fikrine göre; Kur'an'ın nefis ve ruh terimlerini tamamıyla farklı biçimlerde kullanması bir yana, Zümer süresinin, 42.âyetindeki 'yeteveffa' fiilinden dolayı bu terimler kesinlikle karıştırılmamalıdır. Çünkü bu, kesin olarak 'ölüm sebepleri' anlamına gelir ve ruha değil nefse yorulur. Allah'ın ruhunun bir tecellisi olarak ruh asla ölmez, o ölümsüzdür¹⁸.

ÖZET MÜLÂHAZALAR

Bazı çağdaş yazarlar için nefis ve ruhu birbirinin yerine kullanma eğilimi, eskiden olduğu gibi hâlâ devam etmekte, ikincisi (ruh) için hangi terminolojinin kullanıldığına bakılmaksızın, farklılık sadece, insanın maddî ve maddî olmayan yönleri arasında belirlemektedir. Bununla beraber biz, çoğu kişinin, genellikle nefis ve ruh diye tanımlanan, ayırdeğilebilir iki kavramı, insandaki maddî olmayan yön olarak algıladığına şahit olduk. Yukarıda değinilenler

¹⁷ Ruhun, uyku boyunca ayrılması fikri, bizim anladığımız kadarıyla, sadece spiritüalistler tarafından kabul edilmez, aynı zamanda onun kökleri klasik hadiste de görülür. Örneğin Şalabi, İbn Mes'ud ve diğerlerinden alıntı yapar ve onların; insanın iki ruhu vardır, biri uykuda dışarı çıkan, çalışan ve başaran ruh, diğeri ölümden ayrılan ruhu'l-hayat'dır, şeklindeki sözlerini aktarır.

¹⁸ Krş. Mustafa Muhammed et-Tayr, İlâdî el-Ervah (Kahire, 1971), s.12-24., bazı alimlerin de dediği gibi, ruhun, nefis olmasından dolayı, bedenden ayrıldıktan sonra, öldüğünü söylemenin yanlış olacağını tasdik etmektedir. Kur'an'a göre ruh ölümlü değildir, sadece nefis ölümü tadar. Nefis zâta eşittir ve ruhun ayrılmasıyla ölür. (Ruhun ölümsüzlüğü üzerindeki bu ısrarlı tutum, kıyamet gününde sürün üflenmesiyle ruhun yok olup olmayacağı tartışmasına yol açmıştır). Bk. İbrahim el-Beycûrî, Şerhu'l-Beycûrî ale'l-Cevhere (Kahire, 1964), s.62-65.

hariç, çoğunlukla, Zemahşeri ve Razi'nin tefsirlerinde her ikisiyle ilgili teklif edilen usul uygulanabilir:

a) Uyku boyunca ruh (kişi bununla hayat bulur) bedene bağlı kalır ve nefis (kişi bununla akli yeteneklere sahip olur) geçici olarak veya kısmen ayrılır:

b) Ruhun ölümsüzlüğüne rağmen, ölümden ruhun bedenle ilişkisi tamamen ve sürekli (zahiren ve batınen) olarak kesilir. Nefsin, ölümden yok olacağına, aynı zamanda, bedenın bağımsız hareketi ve faaliyetleriyle ilgili diğer yardımcı yeteneklerin yok olacağına dair genel bir anlayış vardır¹⁹.

Tarz ve yaklaşım yönünden klâsik ve modern Tefsirler arasında çeşitli farklar görülebilir. Esasen, daha önceleri, klâsik tefsirler uyku ve ölümün tabiatıyla ilgili (ve ölümden sonra ruhun durumuyla ilgili bazı örneklerde) konuları işlemede daha büyük bir isteği paylaşırken, modern tefsirler böyle yapmaya açıkça isteksizdir ve onu (uyku ve ölümün tabiatını) açıklamak için Kur'an'dan daha fazla faydalanmışlardır. (Örneğin, bireysel iclâhadın yerine diğer âyetleri kaynak gösterirler). Biraz daha deneme mâhiyetinde şu söylenebilir ki, klâsik müfessirler, Zümer sûresi (39), 42. âyeti, uyku ve ölümü tartışmak için bir fırsat olarak görürken modern müfessirler arasında, uyku ve uyanıklığın birbirine olan zıtlığını ele almaya ve özellikle şuura tekrar dönmeyi yeniden doğuşun benzeri ve kanıtı olarak

¹⁹ Terminoloji iki çeşit nefsi kabul ederken bile bu farklılığı içerdığı görülmektedir. Örneğin, Ahmed Galvaş, insanın hayvanî ve ruhanî iki nefsi olduğunu ve ikincinin aşağı-yukarı bir melek tabiatına sahip bulunduğunu söylemektedir. Hayvanî nefis, bedenın ölümüyle sönen bir lâmba gibi ölüür. Fakat, ruhanî nefis "takdim edilemez ve insan onunla Allahı bilir. O, hayvanî nefsin bînielsidir ve hayvanî nefis ölüürken, ruhanî nefis hâlâ hayattadır fakat bineğinden ayrılmış bînci gibidir..." The Religion of Islam II, (Katar, 1973) s. 225-27. Onun insanî ruh olarak isimlendirdiğinin, diğerlerinin ruh adını verdiği terimle aynı olduğu bellidir. O, onun bedenden bağımsız olduğunu ve ölümden yok olmayacağını söyler.

kullanmaya büyük bir eğilim vardır. (Genellikle, sadece spritüalistler arasında yapılan uyku ile ilgili açıklamalar, ölümden sonra berzah âleminde yaşayacak olan biri için fikir verici bulunabilir).

Son olarak, eski ve modern yazarlar için şu gerçeğe dikkat çekmek gerekir. İster zahiren ister bātınen olsun, Zümer Süresi (39), 42. âyetin başlıca yorumlarından biri; uyku ve ölüm süreçlerini kontrol edebilmede Allah'ın eşsiz gücünün ve her günkü uyanışta ve de ahirette, hayatı yeniden yaratmadaki sonsuz lütfunun kanıtı olduğudur. "Hayat veren, ölüme sebep olan ve istediği gibi yapan O'dur. Ondan başka hiçbir şey bunu yapamaz". (et-Taberi, XX, 8).

Bununla beraber çağdaş yazarlar tarafından, bir din olarak İslâma ve onun temeli olarak Kur'an'a verdikleri önemde bir fark vardır. Kendisini doğrulamak için Kur'an'dan alıntı yapmak, hem tereddütsüz olarak bireysel fikir geliştirmek hem de yöneldiği konularda Kitab'ın mutlak otoritesini açıkça kanıtlamak içindir. Aynı şekilde, mükemmel, arabulucu ve mutedil bir din olarak İslâm her zaman benimsenir. Böylece Şalabi, sessizliği spekülasyona tercihinde, "İslâm'ı vasıflandırırken her şeyde basite kaçmaktan inancımın sığınırım" der. Ve, ölümler-hayat, uykuya-uyanıklık arasındaki ayırımı bile, dinin ve Kitabın doğrulandığı görülebilir. Güç ve azametini, her şeyin ötesinde sadece Allah'a ait olduğu asla inkâr edilemez. Şu da ilginçtir ki, Râzi gibi klâsik bir tefsirci, Zümer Süresi (39), 42. âyeti yorumlarken, uyku ve ölümün Allah'ın rehberliğinde olan hayat ve uyanıklığa benzemesinin hatalı olacağı sonucuna varırken, modern tefsirci el-Hicâzi, (XXIV, 7); ölüm ve uykuyu, müşriklerin durumuna benzetir ve tam aksine "uyanıklık ve hayat, İslâm'ın ışığı ve şöhreti, Kur'an'ın rehberi gibidir" der.

EKLER:

- Kur'an Tefsirleri
- Ammar, Hafız İsa, et-Tefsir el-Hadis, Kahire 1959.
- el-Beydavi, Abdullah b. Ömer, Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, Kahire , tarihsiz.
- Dervaze, Muhammed İzzet, et-Tefsir el-Hadis, Kahire 1962.
- İsa, Abdulcelil, el-Mushafu'l-Muyesser, Kahire 1961
- Hamza, Mahmud Muhammed, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, Kahire 1953-62.
- Hicazi, Muhammed Mahmud, et-Tefsiru'l-Vadih, Kahire 1952.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut 1966.
- el-Cemal, Muhammed Abdulmunim, et-Tefsiru'l-Ferid, Kahire 1973.
- Cevheri, Tantavi, el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim, Kahire 1931-35.
- Kefeci, Muhammed Abdulmunim, Tefsiru'l-Kur'an, Kahire 1959.
- el-Kâtib, Abdulkerim, et-Tefsiru'l-Kur'ani li'l-Kur'an, Kahire 1967-69.
- el-Merâgî, Ahmed Mustafa, Tefsiru'l-Merâgî, Kahire 1953.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâleddin, Muhâsin et-Te'vil, Kahire 1960.
- Kutub, Seyyid, fi Zilâli'l-Kur'an, Kahire 1950,60.
- er-Râzî, Fahreddin, Tefsiru'l-Kebir, Kahire 1934,62.
- es-Suyûti, Celâleddin ve Celâleddin el-Mahalli, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut 1971.
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayeti'l-Kuran, Kahire 1954.
- et-Tabersi, el-Fadl b. el-Hasan, Mecmâu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut 1961.
- Tabataba'i, Muhammed Hüseyin, el-Mushaf el-Mufesser, Kahire 1968.
- ez-Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâik-i Kavâmid et-Tenzil, Beyrut 1966.

İBN CEMÂ'A'NIN EĞİTİMLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİNE PEDAGOJİK YAKLAŞIMLAR

Yrd.Doç.Dr. Ramazan BUYRUKÇU

Biz bu çalışmamızda İbn Cemâ'a'nın İslâm Eğitim Tarihi, özellikle ve daha ziyade eğitim literatüründe kullanılanlarını esas alarak eğitimle ilgili görüşlerini, modern eğitimin üzerinde durduğu ortak konularla ilişki kurarak, günümüz pedagojik anlayışı doğrultusunda değerlendirmeye ve yorumlamaya çalışacağız.

İbn Cemâ'a, Bedrettin Ebu Abdullah Muhammed Burhaneddin Ebu İshak İbrahim b. Sadullah (Ö. H.733/M.1332) Hicrî VIII. asırda yaşamış büyük İslâm âlimlerindedir. O, eğitimle ilgili görüşlerini "Tezkiretü's-Sâmi'i ve'l-Mütekellim fi Edebi'l-Âlim ve'l-Müte'allim" adlı eserinde toplamıştır¹. İbn Cemâ'a kitabında; diğer birçok İslâm eğitimcisi ve âlimi gibi,² ilmin ve âlimin fazileti, ilim öğrenmede niyet, öğretmen kim ve nasıl olması gerektiği, öğretmenin öğrenciye ve derse karşı tutum ve davranışlarının nasıl olacağı gibi öğretmenin nitelikleri, öğrencilerin öğretmenlere karşı davranışları ve davranış kuralları, öğretime başlama yaşı, okullarda yatılı olarak okuyan öğrencilerin uyması gereken kurallar, medrese müderrislerinin mali durumları, öğretmenlerin ücret alıp almayacağı meselesi, öğrenci-öğretmen-veli ilişkileri, kitabın değeri ve kullanılması, kütüphanedeki kitapları kullanma kuralları gibi eğitim ve öğretimle ilgili birçok konulara yer vermekte, görüşlerini ortaya koymaktadır³. O, eserinde

¹ Bk. Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, I, s. 386.

² Bk. Zernüci, Ta'limü'l-Müte'allimîn, s. 7-40; İbn Sahnun, Adâbü'l-Mu'allimîn, s. 50-53; el-Kâbisî, Risâletü'l-Mufasssala, s. 21-23, 52-53; Gazzalî, İhya, I, s. 93-98; Taşkôprüzâde, Mevzuatü'l-Ulûm, I, s. 67-100.

³ Krş. Yavuz, Din Eğitimi Ders Notları, s. 86; Tütüncü, Zernüci'nin Eğitim- Öğretim Görüşü, s. 31.

daha çok modern eğitim bilimlerinin de üzerinde hassasiyetle durdukları eğitime başlama yaşı, öğretmen-öğrenci ilişkileri, öğretmende bulunması ve bulunmaması gereken vasıflar, öğrencide aranan özellikler, öğretmen-öğrenci-veli ilişkileri, kısaca eğitimin temel unsur ve problemlerini ele almaktadır.

İbn Cemâ'a anılan önemli eserinde önce ilim üzerinde durmakta ve ilmin faziletli hakkında bir çok değerli âlimin sözlerini nakletmektedir. Buna örnek olarak; Ebu'l-Esver ed-Düeli'nin, "*İlimden daha aziz bir şey yoktur. Hükümdarlar halkın hâkimidir, âlimler ise hükümdarların hâkimidir*"⁴, Şüreyk el-Kâdi'nin "*Ehlinin yanında ilim, onun değerini bilmeyenlerden çok daha yüce ve değerlidir*", sözlerini nakletmesini gösterebiliriz. İbn Cemâ'a'nın bu yaklaşımı, öğrenciyi ilim öğrenmeye teşvik etmesi, ilmi ve dersi sevdirmesi, öğrencinin ilgisini çekmesi itibariyle, eğitimde motivasyonu geliştirme olarak değerlendirilebilir. Dersi sevdirmek, öğrencinin ilgisini çekmek, yani öğrenciyi motive etmek, eğitim bilimcilerinin, psikologların eğitim-öğretimde başarıyı etkileyici faktör olarak bugün de üzerinde titizlikle durdukları bir konudur⁵.

İbn Cemâ'a daha sonra ilim elde etmede niyetin değerli, önemi üzerinde durarak; "ilimde asıl olan niyettir, niyette asıl olan ise, Allah'ın rızasını kazanmaktır" demektedir. Ona göre; öğrenci başlangıçta Allah'ın rızasını kazanmak, ahiret saadetini elde etmek, öğrenmekle kendi cehâletini ortadan kaldırmak, öğrendikleri ile başkalarını aydınlatmak, dini ihyâ etmek, ilimle amel etmek, Allah'a yaklaşmak gibi esaslara yönelmeye niyet etmelidir⁶. O, bu görüşünü desteklemek üzere Ebu Yusuf'un şu sözünü nakleder: "*Ey insanlar!*

⁴ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 10, 88-89; Krş. Çelebi, Eğitim Tarihi, s. 229-231; Yavuz, Din Eğitimi, s. 86.

⁵ Krş. Ersin, Eğitimde Psikolojinin Rolü, II, s. 166-176; Pars / Cırtlı/ Enç/ Oğuzkan, Eğitim Psikolojisi, s. 134-135; Yavuz, Eğitim Psikolojisi Ders Notları, s. 107-110; Pressey/Robinson, Psikoloji ve Yeni Eğitim, II, s. 34-44.

⁶ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 68; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenel Münasebetleri, s.281.

İlmînzle Allah'ı arzulayın. Çünkü mütevâzî bir niyetle girdiğim her meclisten, oradakiler tarafından yükseltilerek ayrıldım. Halka büyüklük taslamak gayesiyle oturduğum her yerden mahçup olarak ayrıldım. İlim ancak bir ibadet ve Allah'a yaklaşma vasıtasıdır". O, yine niyetin önemini ve niyeti düzeltilmenin zorluğunu belirtmek üzere es-Sevrî'nin: "Niyetimi düzeltmek için uğraştığım kadar hiç bir şeyle uğraşmadım" sözünü nakletmektedir⁷. Bilindiği gibi niyet, insanın zihnen ve kalben bir şeye yönelmesi ve o şeyi yapma ve yapmama hususunda kesin karar vermesi demektir. Dolayısıyla niyetin hangi konuda olursa olsun başarılı veya başarısızlıkta önemli fonksiyonu vardır. İslâm'da ibadetler başta olmak üzere, suç, caza ve mükâfat konularında niyete çok büyük önem ve değer verilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (S.A.V.), "Amellerin kıymeti ancak niyete göredir. İnsan için ancak niyetin karşılığı vardır"⁸ buyurmuştur. İbn Cemâ'a konuya İslâmî düşünce ile yaklaşarak, diğer bütün faaliyetlerde olduğu gibi, eğitimde, ilim elde etmede de niyetin Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu belirterek, tâlî, geçici hedeflerden ziyâde asıl hedefe yönelmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Eğitimde amaç toplumların eğitim anlayışlarına göre farklılık gösterir. Ancak bu farklı amaçlara ulaşmada da niyetin yönlendirici, zorlayıcı rolü vardır. "Niyet edersen, azmedersen başarursun, bitirirsin" ifadeleri niyetin fonksiyoner etkinliğinin bir ifadesidir.

İbn Cemâ'a'nın üzerinde durduğu bir diğer konu da eğitim ve öğretim için uygun zamanın seçilmesi, öğrenime başlama yaşıdır. O, çocuğun erken yaşlarda öğrenime başlamasını öğütler. Çünkü ona göre geçen zamanı geri getirmek mümkün değildir. İslâm eğitim felsefesinde temel esas, insan hayatının bütününüyle bir öğrenim devresi olmasıdır. Hz. Peygamber bu hususu "Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz" sözleriyle müslümanlara açıklamış ve tavsiye etmiştir. Ancak çocukluk ve ilk gençlik yılları eğitim-öğretim için önemli

⁷ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmi, s. 68-69; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri, s. 282.

⁸ Bk. Buhârî, Tecrid-i Sarih, I, s. 1.

dönemlerdir. Bu yaşlarda insan zihninin birçok meşgulyetlerden âri olması nedeniyle öğrenme hadisesi daha kolay olacağı gibi, kazanılan bilgiler de daha kalıcı olacaktır. İslâm eğitimcisi İbn Sahnun eğitime erken yaşta başlamanın önemini; "*Kur'an genç yaşta öğrenilmelidir. Çünkü Kur'an o yaştaki kimsenin kan ve etiyle karışır, erken yaşta bilgi edinme bir taşa yazmak kadar etkilidir*"⁹ sözleriyle vurgulamaktadır. Eğitime erken yaşta başlamanın ehemmiyeti üzerinde diğer bir çok İslâm âlimi de hassasiyetle durmuşlardır¹⁰. Örneğin Gazzali bu konuda şöyle demektedir: "*Çocukların küçük yaşta eğitimleri gereklidir. Çünkü küçük yaşta verilen bilgi taştaki oymalara benzer. Çocuğun temiz olan kalbi, ince, sade ve her izlenim ve suretten boştur. Fakat her izlenimi anlayabilecek yetenektir*"¹¹. İslâm eğitimcileri eğitim - öğretime başlamak üzere herkes için geçerli bir yaş şartı koşmaktan ziyade, çocuğun olgunluk ve kabiliyetini, temyiz ve idrak edebilme yaşını esas almışlardır. Şüphesiz bu düşünceler, toplu eğitimden ziyade, ferdi eğitimin hâkim olduğu dönemler için daha çok uygulanırlık geçerliliği bulabilmiştir, diyebiliriz. İbn Cemâ'a eğitim ve öğretimi engelleyici, zihni meşgul edici davranışlardan kaçınılması gerektiği hususuna da dikkat çekmektedir. O, bu konuda "*Talebenin mümkün olduğu kadar bekâr kalması yerinde bir harekettir*"¹² demektedir ki, gerçekten evlilik, insana maddî ve manevî bir çok sorumluluklar yükler, dolayısıyla insanın meşgulyetinin artmasına neden olabilir.

Eğitim ve öğretime başlama, başka bir ifade ile İslâm eğitimcilerinin "*Farz-ı ayn ilimler*"¹³ batıl eğitimcilerin "*herkesin bilmesi lazım gelen şeyler*"¹⁴ olarak nitelendirdikleri temel eğitime

⁹ Bk. Dağ/Öymen, İslâm Eğitim Tarihi, s. 14.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Canan, İslâm'da Temel Eğitimin Esasları, s. 343-359.

¹¹ Bk. Gazzali, İhya, III, s. 62; Krş. Gazzali, Mizan el-Amel, s. 38.

¹² Krş. Bayraktar, Öğrenci-Öğretmen, s. 269; Parlatur, DİN Eğitimi, s. 168.

¹³ Bk. Gazzali, İhya, I, s. 35-36.

¹⁴ Bk. Russell, Terbiyeye Dair, s. 236-237.

başlama yaşı, günümüz eğitimcilerinin de üzerinde hassasiyetle durdukları ve üzerinde geniş boyutlu tartışmaların yapıldığı bir konudur. Modern eğitim bilimcileri de öğretime erken yaşta başlamanın faydalı olacağı, ancak çocuğun öğretim seviyesinin dikkate alınması, plan ve programların buna göre düzenlenmesi gerektiği düşüncesindedirler. Bugün birçok ülkede, özellikle Batı eğitim sisteminde okul öncesi öğretim yerleşmiştir. Ülkemizde uygulanan anaokulu programları da bu görüş ve düşüncelerin bir uzantısıdır. Bilhassa ezbere dayalı programlarda erken yaşın eğitim ve öğretimde önemi büyüktür. Öyle ki; ülkemizde uzun süre temel eğitime başlama yaşı 6 mı, 7 mi olsun tartışmaları yapılmıştır ve hâlâ yapılmaktadır. Dolayısıyla İbn Cemâ'a eğitimde geçerliliğini bugün de koruyan eğitim problemlerine yıllar önce temas etmiştir. Onun konu ile ilgili görüşleri uygulama açısından tamamen olmasa bile, düşünce olarak pedagojik yerini muhafaza etmektedir, diyebiliriz.

İbn Cemâ'a eserinde çocuklara ilim öğretecek öğretmene geniş yer vermekte, öğretmenin önemi, özellikleri ve vazifeleri hakkında geniş bilgiler vermektedir. O, öğretme ve öğrenme sürecinde temel kaynak olarak¹⁵, eğitim ve öğretimde öğretmenin önemini şu sözleriyle vurgulamaktadır: "*Belânın en büyüğü sayıfaları hoca edtmektir. Yani halkın ilmi kitaplardan öğrenmesidir.*" Yine o, konu ile ilgili olarak İmam Şâfiî'nin "*İlmi kitapların sahifelerinden öğrenen kimse, ahkâmı öğrenmekten mahrum kalır*" sözünü nakleder. İbn Cemâ'a öğrenciye ilmi bir öğretmenden öğrenmeyi tavsiye etmekle de yetinmeyerek, aynı zamanda ona, ilmi kitaplardan alan ve otorite âlimlerle sohbeti bilinmeyen hocaları değil, asrının âlimleri ile sıkı bir münasebet kurup, onlarla çok konuşmuş ve uzun müddet onların toplantılarına katılmış bir müderrisi seçmesini de tavsiye etmektedir¹⁶.

¹⁵ Alkan, Eğitim Ortamları, s. 73.

¹⁶ Bk. İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmi, 87-97; Krş. Çelebi, Eğitim Tarihi, s.208.

Modern eğitim anlayış ve sistemlerinde de öğretmen eğitim sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Öğretmenin eğitim sisteminin bütünü içinde bir yeri vardır¹⁷. Mümtaz Turhan öğretmenin, eğitim ve öğretimdeki önemini ve fonksiyonunu şöyle tarif eder: "*Toplumun hakiki ihtiyaçlarına uygun bir maarif sistemi meydana getirilmek veya mevcut sistem islah edilmek istendiği takdirde işe iyi muallim yetiştirmekle başlamak gerekir*"¹⁸. Bütün güç ve tesirlerine rağmen televizyon, radyo, video gibi sesli-görüntülü veya (kitap, dergi, gazete) basılı yayın, ders aletleri öğretmenin tesir gücüne ulaşamaz. Çünkü öğretmenle öğrenci arasında çok yönlü bir diyalog vardır. İkisi arasında ders süresince ve hatta ders sonrasında da sesli veya sessiz, direkt veya dolaylı olarak bir iletişim ve etkileşim söz konusudur¹⁹.

İbn Cemâ'a göre öğretmen, herşeyden önce bir öğretici olarak ilminde ehliyetli ve yetkili olmalı, çocuğu terbiye etmesini ve öğretmesini iyi bilmelidir. O kazandığı ilimle yetinmemeli, ilmini araştırmak ve geliştirmek için sürekli gayret göstermelidir. Zira ; "*kişit okuduğu, öğrendiği sürece âlimdir. öğrenmeyi bırakıp kendini müstağni ve elde ettiği ilmi yeterli zannettiğinde işe kendini cehaletin kucağına atmış olur*"²⁰. İbn Cemâ'a'nın bu sözlerini, bugünkü eğitim sistemleri içerisinde, öğretmenlik için belirlenen ve aranan özel alan bilgisi, genel kültür bilgisi ve pedagojik formasyon eğitimini paralelinde değerlendirmek mümkündür.

İbn Cemâ'a öğretmende bulunması gereken ferdi özellikler konusunda da; öğretmen güzel ahlâklı, edepli, şefkatli, merhametli, vakârlı, ağırbaşlı, mütevazî, hoşgörülü, düşünce, söz ve fiillerinde samimi ve güvenilir olmalı, gizli ve âşikâr bütün hareket ve

¹⁷ Krş. Güngör, Eğitici ve Öğretici Olarak İnsan, s. 76; Celkan, Eğitim Sosyolojisi, s. 106-107.

¹⁸ Turhan, Maarifimizin Ana Davaları, s. 106-107.

¹⁹ Özkaya, Toplumun Eğitimi, s. 21.

²⁰ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 28; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 186.

davranışlarında, söz ve fiillerinde Allah'tan korkmalıdır²¹ gibi ilk bakışta konuya daha ziyade islâmi düşünce ile yaklaşan bir görünüm arzietmekte ise de, aslında bugün de önemini ve geçerliliğini koruyan, insanın psikolojik özellikleri üzerinde durmaktadır. M. Akif de günümüz öğretmenlerinin ahvalinden menmuniyetsizliğini ifade ettikten sonra, öğretmenin özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

" Muallımım, diyen olmak gerektir imanlı
Edepli, sonra liyâkatlı, sonra vicdanlı"²².

İbn Cemâ'a göre, Öğretmen öğrencileri arasında bir ayırım yapmamalı, hepsine daima eşit muamele yapmalı, birini diğerine tercih etmemelidir. Derslerde onlara daima adil davranmalı, öğrenci derse gelmediği zaman sebebini arayıp sormalı, gerekirse evine bir elçi göndermelidir. Bütün bunları öğrencilerine de hissettirmelidir²³. Öğretimde bulunması gereken bu özellikler, eğitim-öğretimde ölçme ve değerlendirmeye ışık tutmakta ve öğretmen- öğrenci ilişkilerini olumlu yönde etkilemektedir. Eğitimde fırsat eşitliğine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu görüşler pedagojik değer taşıyan düşünceler olarak değerlendirilebilir.

İbn Cemâ'a, "*Dersler ve müfredat programları öğrencinin yaşına ve anlayış durumuna göre ayarlanmalı, anlayış ve kavrayışının üzerine çıkmamalıdır. Aksi halde o dersini anlayamaz ve öğrenemez. Bu durum öğrencinin yorulmasına bile sebep olabilir. Sonra dersler, gayesine ve hedefine göre ayarlanmalıdır*" gibi açıklamaları ile birçok eğitiminin eğitim ve öğretimde kolaydan zora, basitten karmaşık olana doğru bir yol takip edilmelidir, görüşlerine ve öğretim ilkelerine yıllar önce temas etmiş olmaktadır. Şüphesiz İbn Cemâ'a'da bu görüşlerin oluşmasında İslâm'ın, yani dinî motiflerin etkisi büyüktür.

²¹ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 15, 29, 45, 86-87; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 145.

²² Bk. Ersoy, M. Akif, Safahat, s. 281.

²³ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 59, 62, 65; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 239.

İbn Cemâ'a öğretmene yorgun, uykusuz, kederli, dertli, hiddetli ve aç halde iken, çok sıcak ve çok soğukta derse girmemesini öğütler. Çünkü bu haller insanın normal ve iyi düşüncesini engeller ve bir takım hata ve yanlışlıkların yapılmasına sebep olabilir. Bu bakımdan öğretmenin dinlenmiş, sakin, huzurlu ve dinç olduğu zamanı tercih etmesi daha doğru olur²⁴. İbn Cemâ'a'nın bu görüşleri, düşünce olarak konuya ideal manada bir yaklaşım olmakla birlikte zaman, ve şartlara, toplumların sosyal ve ekonomik durumlarına göre uygulanabilirliği, şüphesiz tartışılabilir. Ayrıca söz konusu hususlar eğitim ve öğretimde başarıyı etkileyen faktörlerdendir. Bu nedenle günümüzde de eğitim plan ve programlarının hazırlanmasında imkânlar ölçüsünde tabiat şartlarının özellikleri, çevrenin, sosyal ve ekonomik yapısı dikkate alınmalıdır.

İbn Cemâ'a, eğitim ve öğretimde başarıyı etkileyen öğretimde metod konusuna dolaylı olarak da olsa temas etmektedir. Ona göre; öğretmenin asıl görevlerinden birisi öğrencilerin derse aktif bir şekilde iştirakini sağlamaktır. Öğretmen öğretimin aktif olmasında, münâzara, münâkaşa ve müzâkereyi ihmal etmemeli, hatta dersin zihinlere daha iyi yerleşebilmesi için öğrencilerine, verilen derslerin kendi aralarında müzâkere edilmesini öğütlemelidir. Ayrıca öğretmen dersin bitiminde onun anlaşılıp anlaşılmadığını sorular ve imtihanlarla kontrol etmelidir. Zira imtihan öğrencilerin derslerini öğrenip öğrenmediklerini, neleri bilip, neleri bilmediklerini ölçmek, eksiklerini ortaya çıkarıp düzeltmek imkanı sağlar. Eğitim ve öğretimde aktif metod²⁵, eğitim-öğretimde ölçme ve değerlendirme bugün üzerinde en çok konuşulan, tartışılan, fakat özellikle ölçme ve değerlendirmede, uygulamada pratik nitelikleri olan bir sistem hâlâ oluşturulabilmiş değildir. Sonra, münâzara, münâkaşa ve müzâkere

²⁴ İbn Cemâ'a, Tezkiretû's-Sâmî, s. 33, 38, 39, 42, 55, 85; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 217, 225, 237; Çelebi, Eğitim Tarihi, s. 262-263.

²⁵ Geniş bilgi için Bk. Bilgin, Din Öğretimi, s. 126-128; Pazarlı, Din Eğitim ve Öğretiminde Genel Metodlar, s. 34-42.

geçmişte olduğu gibi, bugün de eğitim-öğretimde, bilhassa sosyal bilimlerde, manevi ilimlerde çok sık başvurulan metodlardandır. İbn Cemâ'a'ya göre, öğretmen öğrencisinin belirli bir alanda başarısızlığını tespit ederse, onu başarılı olduğu alana, başka bir ifade ile öğrencinin hangi alanda daha kabiliyetli olduğunu tesbit ederek öğrenciyi o alana yönlendirmelidir. Bu konu günümüz eğitimcilerinin de üzerinde ısrarla durdukları bir konu olup, uygulamada, özellikle ülkemizde hâlâ köklü bir çözümün bulunmadığı bir problemdir. Asırlar öncesi böyle önemli bir noktaya temas edilmiş olması itibarıyla, bu görüş ayrı bir özellik, ayrı bir önem arz etmektedir.

Öğretmen dersini işlerken başlangıçta öz bilgiler vermeli, özellikle zor ve ağır konuları vermemelidir. Zira böyle konular ve dersler öğrenciyi bıktırabilir ve dersten soğutabilir. Bu düşünceler, modern eğitimde sunulan öğretim ilkelerine²⁶ uygunluk arz etmektedir. Esasen "*âlim, insanları büyük bilgilerden önce küçük bilgilerle eğitir*"²⁷. Sonra, öğretmen derste zamanı çok iyi ayarlamalı, derse vaktinde başlayıp vaktinde bitirmeli, onu ne kısaltmalı ne de uzatmalıdır. Yani öğrencinin öğrenine arzusunu körletmemeli, ayrıntılara girip dersin içinde kaybolmamalı, zira bu, öğrenciyi sıkılmaya ve soğumaya götürebilir. Bu sürekli olursa onun dersten soğumasına neden olacaktır. Şu halde öğretmen derse vaktinde girip, zamanında sözünü kesmesini bilmelidir²⁸. Bütün bu görüşler, modern eğitim-öğretim sistem, teknik ve yöntemler, öğrenim ve öğretim ilkeleri doğrultusunda pedagojik olarak değerlendirilebilir.

İbn Cemâ'a yaşadığı dönemde tartışılan bir konu olan öğretmenin ücret alıp almayacağı²⁹ konusunda, öğretmenin

²⁶ Bk. Binbaşoğlu, Öğretim Metodu, s. 28-31.

²⁷ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 52; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s.219.

²⁸ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmî, s. 38; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s.223.

²⁹ Bu konu, o devir İslâm eğitimcilerinin üzerinde durdukları ve eserlerinde ayrı bir alt başlık halinde yer verdikleri bir konudur. Krş. İbn Sahnun, Adâb el-Muallimîn, s. 41, 42, 47-48, 54, 61-62; Kâbisi, Risaletü'l-Mufasssala, s. 33-38; el-Abderi, Kitap el-

gösterdiği bütün öğretim faaliyetleri sonucunda ücret almasını tasvip eder ve bu konuda çeşitli örnekler verir. Cimri olmasına rağmen Hişam b. Abdülmelik'in çocuğuna öğretmen olarak seçtiği ez-Zühri'ye yedibin dinar verdiğini nakleder³⁰.

İbn Cemâ'a'nın üzerinde titizlikle durduğu diğer bir konu ise öğrencidir. Bilindiği gibi eğitim ve öğretimin temel öğelerinden birisi de öğrencidir. Eğitim-öğretim denen hadisenin meydana gelebilmesi, yani bir davranış kazandırma ve değiştirme³¹ veya kültür nakil faaliyeti olan eğitimin gerçekleşebilmesi, karşılıklı etkileşimin ve iletişimin oluşabilmesi için alıcı, kabul edici ve etkilenici rolünü üstlenen veya oynayan öğrencinin olması şarttır. İbn Cemâ'a öğrenciyle ilgili olarak şu görüşlere yer verir. Öğrenci, dersi ehliyetli ve yetkili öğretmenden almalı, sonra kitaplarla genişletmelidir. İslâm eğitim sisteminde, öğrenci dersini devam edeceği öğretmenini kendisinin seçme imkânına sahiptir. Dolayısıyla İslâm eğitimcileri bu konuya eserlerinde ayrı bir yer vermekte ve çeşitli tavsiyelerde bulunmaktadır. Nitekim İbn Cemâ'a da bu konuda: "*Öğrenci ilmi kendisinden alacağı öğretmeni seçmekte acele etmeyip iyice araştırmalı, iştisare etmeli, öğretmenin güzel ahlaklı, edepli, ehliyeill, şefkatli, mürüvveill, dersini iyi anlatan, bildiğini iyi öğreten ve koruyuculuğu ile şöhret bulmuş olmasına dikkat etmelidir*"³² demektedir. Bununla birlikte o, İslâm eğitimin temel felsefesine uygun olarak, öğrencinin ihtiyaç duyduğu ve alabileceği bilgileri; genç-yaşlı, büyük-küçük, zengin-fakir olduğuna bakmadan kimde bulursa yakın-uzak demeden kazanmaya, elde etmeye çalışması gerektiği düşüncesindedir. O, her zaman, her yerde bilgi edinmelidir. Aslında bilginin yeri ve zamanı

Medhal, s. 56-97; İbn Sahnun ve el-Abderî'nin görüşlerini incelerken Dağ/Öymen'in İslâm Eğitim Tarihi adlı kitabından faydalandık. Bk. s. 14-15, 57-60.

³⁰ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmi, s. 17; Krş. Çelebi, Eğitim Tarihi, s. 243.

³¹ Bk. Ertürk, Eğitimde Program Geliştirme, s. 12.

³² İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmi, s. 85; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s.270; Çelebi, Eğitim Tarihi, s. 320.

yoktur. Ancak öğrenci öğreniminde zamanın kıymetini iyi bilmeli ve bunun için bir plan ve program hazırlamalıdır. Öğrenci gerektiğinde ilim elde etmek için güç ve zahmetli yolculuklara katlanmalıdır. İbn Cemâ'a bu konu ile ilgili olarak şu şiiri nakleder: "Siz yüksek fikirlere kolayca elde etmek istiyorsunuz. Habuki bal uğrunda arının iğnesine katlanmak gerekir. Talebe gücünün yettiği ölçüde, kendisi meşgul edici unsurları ve tahsilini tamamlamaya engel olan unsurları ortadan kaldırmalı, gücünü, kuvvetini tahsile harcamalıdır. Bunlar aynen yol kesicilere benzerler. Bu yüzden selef ailesinden ayrı, memleketinden uzak kalmayı tercih etmelidir. Zira düşünce dağılınca, hakikatleri kavramak ve meselelerin derinliğine inmek güçleşir"³³.

İbn Cemâ'a, öğrencinin ferdî özellikleri üzerinde dururken; "onun güzel ahlaklı, dindar, ihlâslı, vakar, takvâ sahibi, kanaatkâr olmasını, nefesine, mala-mülke düşkün olmamasını, fakırlığa katlanmasını ister. Öğrenci öğretmenine karşı saygı ve sevgi beslemeli, ona itaatkâr ve bağlı olmalı, ilim ve ders yolunda onun arkasından gitmeli, arkadaşlarına karşı yardımsever olmalıdır. Sonra o, kitabını temiz kullanmalı, faydalı ve önemli bilgileri, öğütleri kitabın kenarına kaydetmelidir. Esasen öğrenci not almak için yanında devamlı yazı malzemesi bulundurmalıdır"³⁴ demektedir.

İbn Cemâ'a dersi öğrenme vakti ve öğrenme türü üzerinde dururken, en uygun zamanın; "ezberlemek için seher vakti, araştırma için sabah vakti, yazma için öğle sonrası, mütalaa ve müzakere için de gece"³⁵ olduğunu söylemektedir. Ona göre, üzerinde düşünülmesi gereken konuyu çözmek için öğrenci sabah namazından önce ve sonra ele almalıdır. Zira sabahın erken

³³ İbn Cemâ'a, Tezkiretû's-Sâmî, s. 72, 87, 97; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 274, 276-277, 297; Çelebi, Eğitim Tarihi, s. 326.

³⁴ İbn Cemâ'a, Tezkiretû's-Sâmî, s. 71-72, 152-153, 186.

³⁵ İbn Cemâ'a, Tezkiretû's-Sâmî, s. 73-74; Krş. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 278; Çelebi, Eğitim Tarihi, s. 310.

saatlerinde zihnin dinlenmiş ve kalp elem verici duygulardan temizlenmiş olduğundan ilmi bir mesele üzerinde daha iyi düşünülür ve problemler daha kolay çözülmüş olur. Cemâ'a'nın düşünceleri üzerinde, ibadet zamanları, bilhassa sabah ve yatsı namazları ile ilgili olarak dinî motiflerin etkili olduğu hissedilmektedir. Yoksa öğrenim için öğrencinin ilgisi ve zihni uyanıklığı esastır. Ancak belirtilen zamanların zihni uyanıklık için daha uygun olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Cemâ'a'ya göre öğrenci, ilmi bir mesele ile uğraşırken yorulursa dinlenmelidir³⁶. Öğrenim hususunda zihnin yorgun olması, zihni yorgunluğun ilgiyi azalttığı ve öğrenmeyi zorlaştırdığı gibi hususlar, çağdaş eğilimin de üzerinde önemle durduğu alanlardır. Dolayısıyla İbn Cemâ'a'nın bu görüşleri de pedagojik bir anlam taşımaktadır, diyebiliriz.

Şüphesiz İbn Cemâ'a'nın bu görüşlerinin anlaşılması ve anlatılabilmesi psikolojik ve sosyolojik tahlillere ihtiyaç göstermektedir. Ayrıca İbn Cemâ'a'nın bu düşünceleri üzerinde, diğer İslâm eğitimcilerinde olduğu gibi dinî motiflerin tesiri büyüktür. Sonra unutulmamalıdır ki; her düşünce ve her görüş söylendiği veya yazıldığı dönem içerisinde, yani o dönemin karakteristik özellikleri dikkate alınarak değerlendirildiği takdirde daha iyi anlaşılır ve daha geçerli anlam ifade eder.

³⁶ İbn Cemâ'a, Tezkiretü's-Sâmi, s. 72-73; Bk. Bayraktar, Öğretmen-Öğrenci, s. 278.

BİBLİYOGRAFYA

- Alkan, Cevat : Eğitim Ortamları, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 85, Ankara 1979.
- Bayraktar, Faruk M. : İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri, Marmara Üniversitesi., İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984.
- Bilgin, Beyza/ Selçuk, Mualla: Din Öğretimi, Akid Yayıncılık, Ankara 1991. *
- Binbaşıoğlu, Cavit: Öğretim Metodu ve Uygulama, Binbaşıoğlu Yayınevi, Ankara.
- Canan, İbrahim: "İslamda Temel Eğitimin Esasları", Diyanet Dergisi, C. 18, S. 6, s.343-359.
- Celkan, Hikmet: Eğitim Sosyolojisi, Atatürk Üniversitesi Basımevi, Erzurum 1989.
- Çelebi, Ahmed : İslamda Eğitim Öğretim Tarihi, (çev. AliYardım), Damla Yayınevi, İstanbul 1983.
- Dağ, Mehmet / Öymen, R. Hızırrahman: İslamEğitim Tarihi, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1974.
- Ersoy, Akif M.: Safahat, İnkılap ve Ata Kitabevi, 9. Baskı, İstanbul 1981.
- Ersin, Mehparet: EğitimdePsikolojinin Rolü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1981.
- Ertürk, Selahattin: Eğitimde Program Geliştirme, Yelkentepe Yayınları, 5. Baskı, Ankara 1984.
- Gazzali: İhya-ü Ulum'ı'd-Din, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Güngör, Erol: " Milli Eğitimimizde Eğitici ve Öğretici Olarak İnsan", Milli Eğitim ve Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, s. 69-83.
- el-Kâbîsi, Muhammed b. Halef: Risâletü'l-Mufassala li Ahvâl'i'l-Müteallimin ve Ahkâm'i'l-Müallimin ve'l-Müteallimin, (İslamda Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale), çev. Süleyman Ateş/Hızırrahman R. Öymen, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1966.

- Katıp Çelebi : Keşfü'z-Zünûn ân Âsami'l-Kutubî ve'l-Fünûn, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1941.
- Öcal, Mustafa: Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.
- Özkaya, Necdet: "Toplum Eğitimi", Diyanet Dergisi, S.5, s. 20-21.
- Parlatır, Selahaddin: İslamda Din Eğitimi, Yayınlanmamış Asistanlık Tezi, İstanbul 1968.
- Paş, V. Baha / Cırtlı, H. / Enç, M. / Oğuzkan, T.: Eğitim Psikolojisi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Pazarlı, Osman: Din Eğitim ve Öğretiminde Genel Metodlar, İrfan Yayınevi, İstanbul 1967.
- Pressey, Sidney / Robinson, Francis, P.: Psikoloji ve Yeni Eğitim. (çev. Hasan Tan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1989.
- Russel, Bertrand: Terbiyeye Dair, (çev. Hamit Dereli), Ankara 1954.
- Taşköprülü-zâde Ahmed Efendi: Mevzuatü'l-Ulûm, (çev. Kemal Efendi, Sad. Mümin Çevik), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Turhan, Mümtaz: Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri, Bedir Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 1964.
- Tütüncü, Mehmet: Zernuci'nin Eğitim ve Öğretim Görüşü, (Basılmamış Öğr. Üyeligi Tezi), İzmir 1981.
- Yavuz, Kerim : Eğitim Psikolojisi Dersleri, Erzurum 1985.
- _____ : Din Eğitimi Dersleri, Erzurum 1987.
- Zernuci, Burhaneddin: Ta'limü'l-Müteallim, (çev. Vehbi Yavuz), İlim ve Kültür Yayınları, 2. Baskı, Bursa.

SOSYAL PEDAGOJİ VE SOSYAL İŞ'İN KAVRAMLARI VE İLGİ ALANLARI *

Yrd.Doç.Dr. Ramazan BUYRUKÇU

1- Sosyal Pedagoji Kavramı Nedir?

"*Sosyal pedagoji*" (Sosyal Pedagojik) kelimesinin hâla en farklı şekilde kullanılan anlamlarla bağlantılı olması, (çok farklı anlamlarda kullanılması) ve bu anlam çokluğunun ilmi inikas ve tartışmaları fevkalâde zorlaştırması nedeniyle, bir kavram aydınlanması zarurîdir. Sosyal pedagojik proplemler için özel bir ilgi gösterdiklerine inanılan, gelişmekte olan özürli çocuklar okulu (Sonderschule) öğretmenleri, yani uzmanlar arasında tesadüfi (örnekleme) metodu ile yapılan bir anket, sosyal pedagoji kavramının ne olduğu sorusuna çok farklı tanımlar yaptıklarını göstermiştir. Örneğin aşağıdaki muhtevalar onlardandır :

- Grupların münasebetlerinin öğretisi
- Ahlâki sosyal davranışlar ve toplum eğitimi
- Eğitimin sosyal şartlarının öğretisi
- Gençlik rehberliğinin faaliyet alanları

İlk üç muhteva; grup ilişkileri, sosyal davranışların eğitimi ve eğitimin sosyal şartları, bütünüyle sosyal pedagojide önemli bir rol oynamalarına rağmen, sosyal pedagojinin karakteristiğini tam yansıtmamaktadır.

Aslında, her pedagojinin ya da bir sosyal etik (Sosyal ahlâk)ın objesi, ahlâki sosyal davranışların ve toplumun eğitimi olarak tanımlanan sosyal psikolojide grup ilişkileri ilk önce araştırılır.

* Bu yazı G. İben'in, "Bereiche und Begriffe der Sozitaepedagogik und Sozialarbeit", Erziehungswissenschaft 3, Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1971, adlı eserinin 231-236. sayfalarının tercümesidir.

Bununla beraber bu bakış açısı özellikle, sosyal eğitim (Sozialerziehung) kavramının bunun için daha uygun olduğunu belirtmek istiyoruz. Eğitimin sosyal şartlarının öğretisi olan üçüncü hülâsa, pedagojik sosyolojinin doğrudan doğruya görev alanı içindedir.

O halde bize geriye sadece dördüncü deyim, yani sosyal pedagoji gençlik rehberliğinin faaliyet alanıdır tanımı kalıyor. Eğer gençlik rehberliğin (Jugendhilfe)den sadece 21 yaşın altındaki genç insanlarla münasebet anlaşılmazsa, çünkü bir mahalli grubun bütün hayat ortamını değiştirmek için çocuklara uzun müddet yardım edilecekse ki -bu zorunlu olabilir- Bu formüte etme kabul edilebilir. Hangi faaliyet alanları sadece bu sosyal pedagojiye aittir? Biz onları bir bir zikredebiliriz ; Çocuk yuvaları, çocuk kreşleri ve çocuk yurtları, gençlik grupları ve okul dışı gençler eğitimi için kuruluşlar, halka açık evler, tehlikeye maruz kalan çocuklar ve gençler için tedbirler, gençlik ceza hukuku kuruluşları, eğitim müzakere müesseseleri ve ebeveyn eğitim-öğretimlerinin bütün şekilleri.

Bu kuruluşların bir çoğu tarihî olarak sosyal ihtiyaç ve zaruretlere tepki olarak teşekkül ettirilmişdir. Öyle ki, Ortaçağ'da dilenciliğin artması, yoksulluk nedeniyle fakirler eğitiminin zahmetlerinin çoğalması, endüstri asrının başlaması ve fakirlik ölçüsünün büyümesi ile ihmal edilmiş eğitim ve kurtarma hareketleri başladı ve 19. asrın sonunda gençlik çalışmalarının yükselmesi ile gençlik mahkemeleri hareketleri meydana geldi. Bu başlangıçtan itibaren, örneğin sadece fabrika işçilerinin çocukları için emanet müesseselerin -yani bir ihtiyaç tedbiri olarak- frobel (ferdi) çocuk yuvaları değil, genel bir tasvip gören ve bütün çocuklar için saydalı kurumlar gelişti. Bu esasî değişiklik genel sosyal pedagoji için karakteristiktir. Şimdiye kadar gerekli olanların geriye bırakıldığı yerde, zamanında, genel, önleyici etkili tedbirlerle ihtiyaç yardımlarını lüzumundan fazla yapmak zorunluluğu, daima daha fazla zahmet

verir. Tashih ediciler yerine önleyici gayretler geçerler.

Biz, özet olarak ve **Klaus Mollenhauer'in** bir tanımına dayanarak konuyu şu şekilde formüle etmek istiyoruz: "Sosyal pedagojinin pratiği, öncelikle endüstrileşmeye başlayan toplumlarda ortaya çıkmış olan sosyal ve pedagojik sıkıntılar üzerine, esas itibariyle bir cevap olarak pedagojik kuruluşların özel bir alanı olduğunu ifade eder. Aile yardımları ve gençlik kurumları müesseselerinde, gençlik ceza hukuku hizmetlerinde olduğu gibi, gençlik himayesi, gençlik hizmeti, aile eğitim görüşmeleri, okuldışı gençlik ve yetişkinler eğitim-öğretimi esnasında, hâlâ daha çok önleyici ve tamamlayıcı niyetlerin hâkim olduğu ihtiyaç yardım karakteri hüküm sürüyor. Her iki durumda da; geleneksel eğitim yapısında teşekkül ettirilmeyen, yeni oluşan eğitim ihtiyaçlarının menmuniyetindeki tehlike anı gibi, terbiyevî ve sosyal mahrumiyetlerin düzeltilme ve korunması söz konusudur"¹.

Öyle ki, gençlik işleri veya okuldışı eğitim-öğretimi gibi, yeni sosyalizasyon eğitim-öğretim ve teşkilatlanma ihtiyaçları hakkındaki böyle bir cevap, halihazırda ne aile ne de okul tarafından menmuniyetle karşılanmaktadır. Bunların mümkün merteye daha çok tanımlanması gerekir.

2- Sosyal Pedagoji ve Sosyal İş

Sosyal pedagoji (Sozialpaedagogik) ve sosyal iş (Sozialarbeit) birlikte ne ile meşguldürler, nerede ayrılırlar? Geçen yüzyıldan öncelerine ait ve ilk olarak **Adolf Diesterweg** tarafından şekillendirilmiş olan sosyal pedagoji kavramı, 20. yüzyılda **Herman Nohl** ve asistanı (çalışma arkadaşı), öncelikle de sosyal kadın hareketlerinin sözcüsü **Gertrud Baeumer** tarafından yeniden tanımlandı ve şimdiki faaliyet alanı için birleşik isim olarak ortaya

¹ Iben, G., "Die Sozialpaedagogik und ihre Theorie-Stand einer Diskussion über Begriffe und Realitaeten" In : Zeitschrift für Paedagogik, 15. Jg, 1969, Nr. 4, s. 389.

çıktı. Bu gayretlerin neticesi ise, **Nohl** ve **Pallat** tarafından hazırlanan "*Pedagojinin El Kitabı*"nın beşinci bölümünde "*Sosyal Pedagoji*" adıyla gösterildi. Bununla beraber bu zamandan çok önce, çocuk yuvası (Kreş) hemşireleri, yurt eğiticileri ve bakıcıları için oluşturulmuş eğitim-öğretim yerlerinden birçoğu "*Sosyal Pedagojik*" özelliği kullanmışlardı. İkinci Dünya savaşından sonra Federal Almanya'da ilk defa olarak "*Sosyal İş*" karşıt kavramı ortaya çıktı. Amerikan "*Social Work*" kavramının bu alıntısı, otoriter disiplini, "*Pauker*" gibi öğretmeni ve sert, babacan idaresi ile birbirine bağlı olan belirli bir özel Alman eğitim anlayışı olarak tellakkî edilen düşüncenin bir reddiyesinin işareti arasında açık olarak duruyordu. Amerikan "*Social Work*" çerçevesinde geliştirilen, böyle anlaşılan bir pedagojinin yerine, günümüzde devlet işleri, aile terapileri, grup görüşmeleri ve münferid olay yardımlarının derin psikolojik ve sosyolojik olarak teşekkül ettirmiş olan iş şekilleri geçiş denemeleri olarak yapılıyordu. Ben 6. bölümde ele alınan sosyal pedagojinin metodlarını hatırlıyorum. Bu çalışma şekillerinde arkadaş rolündeki danışmanlar ve yardımcıları, doktor ve terapistlerin hastalarıyla tekrar tekrar kurdukları ilişkilere benzer. Eskimiş, köhneleşmiş eğitim anlayışlarından bu haklı uzaklaşma ve aynı şekilde yeni bir anlayışa göre haklı arayışlar, doğrusu kötülenmiş eğitimin yerinde saymamış olduğunun farkına varamadılar. Böylece U.S.A.'daki yeni ilaveler ve diğer gelişmeler bizim sosyal faaliyetimizin yeniden başlaması için 2. Dünya savaşından sonra da pozitif idi, bugün de pozitifdir. Az bir tarihi sezme kabiliyeti ile özel sosyal pedagojik geçmiş ve eğitim, bilimsel günümüzde tamamıyla birlikte benimsenebilir. Ancak biz uzun süren, geçmişteki ve bugünkü kavram kargaşasını sona erdirmek ve uzlaştırıcı (Komprami) bir formül teklif etmek istiyoruz: Sosyal iş; "*Sosyal Yardım Hizmetleri*" "*Wohlfahrtpflege*"nin yerine geçen kavram olarak da anlaşıldığı ve örneğin huzur evleri, senatoryum ve diğerlerindeki pedagojik gayeleri olmayan, sırf sosyal

güvenlik işlerini (ihtiyati tedbir faaliyetlerini) de kapsadığı için sosyal işin daha kapsamlı bir kavram olduğu söylenebilir. Buna karşılık sosyal pedagoji sadece pedagojik niyetli olanlara işaret eder. Sosyal pedagoji dar anlamda gençlik yardımının fonksiyonlarını kapsamak ve 21 yaş üzerindeki yetişkinlere ait olan her şeyi bir tarafa bırakmak isteseydi, bu bir yanlış anlama ürünü olurdu. Öğretim gibi eğitim de esasen hayat boyu bir süreçtir. Huzur evlerinde eğitsel olarak gösterilebilecek fonksiyon ve faaliyetler bizzat hâla bulunur. Sosyal pedagoğlar ve sosyal işçilerin sadece danışman rolünde görüldükleri bu yerlerde de, onların danışmanlıkları ancak bir davranış değişikliği ve tesirini amaçlar. Sonra danışmanlık yalnızca sipesifik bir şekil ve eğitici bir tesirdir. Sosyal işçi bütün bunlardan mahrum bırakılsaydı, herhangi bir şekilde pedagoji ile yapılması gereken her şey böylece çok olmasa da geri kalırdı. Örneğin bizzat düşkün hastalık hizmetleri ve aşağı yukarı ev hizmetleri eğitici bir tesir yapmayabilir. Biz bunun için aşağıdaki idare-i lisanı teklif ediyor ve tekrarlıyoruz: Sosyal iş en büyük faaliyet alanıdır. Sosyal pedagoji bunun içinde geniş bir mevkiî işgal eder. **Hans Pfaffenberger** de her iki alanın mütecanisliği lehinde konuşuyor: " Sosyal ve sosyal- pedagojik işler, toplumsal yardımların koordineli fonksiyon sistemi olarak görülmeli ve anlaşılmalıdır. Sosyal iş ve sosyal pedagojideki birlik alanında her ayrılık, her ikilik sunî sınırlar çizmektir. Bu, iş birliğini ve gelişmeyi güçleştirir. Bütün alanların geleceği için bir engel teşkil eder"².

Biz bununla sosyal iş ve sosyal pedagoji arasında sözde var olan farklılığın, tekrarlanan, tecrübe edilen konstrüksiyon (uydurma) lara itiraz ediyoruz. Diğer taraftan biz, ayrılmış olan eğitim-öğretim hareketlerinin belirtisi olarak her iki kavramın nüfuzunu yürütmüş olmasından hareket etmeliyiz. Öyle ki, kreş hemşireleri ve yurt eğitimcileri, sosyal pedagoğ; buna karşılık daha önceki bakıcılar sadece sosyal işçi olarak isimlendirilir. Kanaatimizce bu ayrılık bir sınır

² Friedlaender, W. A.; Pfaffenberger, H. : Grundbegriffe und Methoden der Sozialarbeit, Neuwied/Berlin, 1966, s. XVI f.

eğitimi ayrılığı olarak değil, yalnızca bir mesleki ağırlıklı eğitim-öğretim olarak anlaşımalıdır.

3- Sosyal Pedagojinin Bilimsel Temelleri

Sosyal Pedagoji ve sosyal iřin pratiğine, teorik bir dayanak ve araştırma imkânları hazırlayamayan bir ilim nasıl dűřünülebilir ve ne derece gelişebilir? Sosyal pedagoji; görünüş, anlayış ve psikoloji, sosyoloji, hukuk, tıp, politika ve diğer disiplinlerin hareket tarzlarını tahsis etmede genel eğitim biliminden daha geniştir. Bundan dolayı o bir tamamlama ilmi (Integrationswissenschaft) olarak da bilinir. Sosyal pedagoji; spesifik-pedagojik soruları vasıtasıyla özel ilmi sorumluluğunu kazanır. Ben anlatım olarak yıllar önce, Marburg'da **Elisabeth Blochmann** tarafından sunulan ve o zamandan beri bütün pedagoğlar, tıpcılar ve hukukçular tarafından nakledilen, bütün fakültelerin öğrencilerinin katıldığı bir sosyal pedagojik seminere dikkat çekmek istiyorum. İster gençlik psikiyatrisleri tarafından klinik durumlar, isterse hukukçular tarafından sosyal pedagojik bir kuruluşun hukukî temelleri olarak rapor edilmiş olsun, terbiyevî problemler ve gayeler devamlı olarak merkezde olduğu için, bu disiplinler teşekkülle beraber, o haklı olarak sosyal pedagojik şeklinde telakkî edilir. Kezâ benim sosyal pedagojik araştırmalarım, tecrübî bir bölüm yanında tarihi ve karşılaştırmalı bir bölümü kapsayan disiplinler arası bu ilaveleri bakımından, bilinen seminerden kaynaklanan, eğitim yardım esasları üzerine yansır. Devamlı eğitim sürecinin tehlikelerini ve engellerini, onların sebeplerini ve ondan kurtulma yollarını araştıran ve bunun yanında sosyal ihtiyaç durumlarını ortadan kaldırmak veya onları engellemek için pedagojik çareler arayan ilmi bir sosyal pedagoji söz konusudur. Bu arada o kendi pragmatik karakterini de gizleyemez. O pedagojik bir amaç uğruna kendi disiplininin sınırlarını ihlâl ettiği, örneğin sosyal-politik anlayış ve imkânların yardımı ile, pedagojinin şartlarını

tamamen yansıttığı ve nüfuz altında bulundurmak için çalıştığı yerde de pedagoji olarak kalır.

Böyle anlaşılan ilmi sosyal pedagoji, sosyal işin bütün çalışma alanlarını, teorik olarak nüfuz altına alamamasına ve temellendirememesine (destekliyememesine) rağmen onun en önemli esaslarından birisi olacaktır. Aynı zamanda o bütün alanların tek taraflı bir pedagojikleştirilmesini müdafa etmek için onun sosyoloji, psikoloji, hukuk, tıp ve diğer disiplinlerle işbirliğinde hemen hemen tehlike yoktur. **Nohl**, böyle bir ilmi sosyal pedagojiye öncelikli olarak bazı önemli görevler atfediyor. O;

- Bu alandaki ilmi araştırmaları organize etmeli ve sosyal pedagojinin teorisini çarka tutmalıdır.

- Sosyal iş ve sosyal pedagojinin uç güçlerini ve doktrin güçlerini teşkil eden özel durum ve bilgileri bütün öğrenenlere yaymak ve bilhassa yetişmekte olan genç hâkimlere, sosyal doktorlara, ilâhiyatçılara ve diğerlerine ilgili bir ilave öğretim olarak sunmalıdır.

Böyle bir ilmi sosyal pedagojinin teorisinin gerekliliğine inanan **Hermann Glesecke** : "İlmi bir teşekkül sadece sosyal prestijin bir problemini ön planda tutmaz, bilakis esas itibariyle (ilk baştan) "ikinci sınıf eğitici" olarak pedagoğların eksikliklerini küçültür, azaltır. "Bu kural çerçevesinde " teori ve uygulama arasında özel bir kontrol merclisi olmaması nedeniyle... Sosyal pedagojinin teşekkülü ilmi değildir. Teori ve pratik bütününü adeta "sımsıkı" birbirine bağlıdır. Ne yalnız başına eğitim-öğretimi müesseseleri kendiliğinden gelişir, ne de pedagojik teori yeteri kadar gelişebilir... Bundan dolayı sosyal pedagojik pratik, kendi kendini akılcı bir şekilde kontrol etmek için, doğrusu esas itibariyle hiçbir imkanı yoktur"³.

Diğer bütün pedagojik alanlarda olduğu gibi, en azından aynı şekilde sosyal pedagoji için de bu ilmi ve akılcı müdahale gereklidir. Meselâ, sosyal pedagojiye çok daha yakın olan, fakat imkansızlıktan bizim yeterince tenas edemediğimiz, sağlam ve özürülüler pedagojisi için olduğu gibi...

³ Mollenhauer, K., (Hrsg.) : Zur Bestimmung von Sozialpaedagogik und Sozialarbeit in der Gegenwart, Weinhelm, 1966, s. 93-95.

İBN-i SİNA VE LEİBNİZ'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yrd.Doç.Dr. H.Ömer ÖZDEN

Felsefenin ilgilendiği en önemli konulardan biride âlem ve onun düzenidir. Âlemde mevcut düzenin kaynağı nedir? Bu nizam içerisinde hâkim unsur iyi midir, yoksa kötü müdür? Eğer iyilik hâkimse kötünün bulunuşu nedendir?... Bu ve benzeri sorular felsefeciler tarafından hep araştırılmıştır.

İyi ve kötü kavramları, ahlâkî terimler olmakla birlikte âlemde mevcut nizamın izahında da kullanılmışlardır. Tanrı'nın iyi ve âdil oluşu, ihsan ve lütuf sahibi olması gibi kavramlarla irtibatlandırılarak âlemde bir iyilik düzeninin bulunduğu söz edilmiştir.

Gerek Antik Çağ düşünürleri olan Platon, Aristo ve Plotin, gerekse İslâm düşünürleri olan Farabi ve İbn-i Sina, Tanrı'nın mutlak surette iyi olduğu noktasından hareketle, âlemde de bir iyilik düzeninin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bu iyiliği ve adaletli oluşu hem bir bütün olarak âlemde, hem de âlemdeki türlü varlıklarda kendini göstermektedir. Mademki Tanrı iyi ve âdildir, âlemi bir düzen dahilinde meydana getirmiştir, o halde kâinata ve fertlerde görülen kötüyü ve kötülöklere ne demelidir?

İşte üzerinde duracağımız problem buradan kaynaklanmaktadır. İslâm düşünürleri bu problemi ilahî inayet, ilahî hikmet, ihsan, lütuf, nizam gibi kavramlar etrafında şekillendirerek çözmeye çalışmışlarken, Batı felsefesinde buna "teodise" (theodicy) denilmiştir.¹

¹ Tanrı'nın adaleti anlamına gelen teodise, problem olarak ilk kez Platon'da görülür. Platon'a göre ideler, uyumlu bir cosmos teşkil ederler. Bu, tıpkı bir ehiram gibidir. Bu sistemin en tepe noktasında "iyi" idesi bulunur ve bu, Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Aynı zamanda bu, en külli olan varlık idesidir. Ona göre var olan bir şey, aynı zamanda hem mükemmel, hem de iyi olandır. Ideler âlemi de bir düzene sahip olduğundan dolayı, iyinin ve güzelliğin de âlemidir. (Aster, Ernst Von, Felsefe Tarihi Dersleri I, tercMacit

Bu konu Orta Çağ'da İslâm felsefesinde enine boyuna tartışılırken Batı Yeni Çağ felsefesinde de münakaşa edilmiştir. İslâm felsefesinde bu problem, Farabî² ile başlamış, İbn-i Sina'da doruk noktasına çıkmıştır.

Konunun net bir şekilde ortaya konulabilmesi için, öncelikle İbn-i Sina'nın meseleyle yakından ilgili olan inayet kavramı ile neyi anladığını açıklamamız gerekiyor.

İBN-İ SİNA

İbn-i Sina, Allah'ın âlemi yaratma hususunda herhangi bir gayesi bulunmadığını³ ifade etmektedir. Çünkü İbn-i Sina'ya göre

Gökberk, s. 129-130, İstanbul, 1947). Platon, âlemde mevcuttükülüğün ise maddeden kaynaklandığını kabul etmektedir. (Weber, Felsefe Tarihi, terc. H. Vehbi Eralp, s. 66-67, İstanbul, 1954).

² Farabî'ye göre Allah, varlıktaki iyilik nizamının mebedidir; bu nizam, O'nun bilgisi ve rızası dahilinde gerçekleşir. (Farabî, Uyûnu'l- Mesâil, al-Samarât al-Marziyye FıBa'z ar-Risâlat al-Farabîyye, s.58, thk. Dietrici., Leiden, 1980.) Allah, sırf iyilik olduğundan dolayı, O'nun inyeti her şeyi kuşatmıştır. (Aynı eser, 58,64). Allah'ın cömerilik ve adalet sıfatlarıyla âleme düzen verdiğini (Müdebbirü'l-Âlem) ifade eden Farabî, varlıkların mertebeleri arasında bir uygunluk, bir irtibat ve bir intizam bulunduğunu ve bunlar sayesinde âlemin adeta tek bir şeymiş gibi bir gaye istikametinde faaliyetini sürdürdüğünü ifade etmektedir (Farabî, el-Medinetü'l-Fâzıla, neşreden: Elbir Nasrî Nâdir, s. 57-58, Beyrut, 1991; Farabî, el-Mille, thk. ve nşr. Muhsin Mehdi, s. 64,65, Beyrut, 1991; Aydın, Mehmet, DırFelsefesi, s. 121, İzmir, 1990.) Farabî'ye göre Düzenleyici'ninortaya koyduğu nizamda ilahî bir adalet vardır ve dolayısıyla da adaletsizlikten söz edilemez (Farabî, el-Mille, 45; Aydın, Mehmet, a.g.e., 121). Dolayısıyla âlemde iyilik, hakim unsur olmakla birlikte kötüye de yer vardır. Âlemde birtakım âfetlerin ve noksanlıkların bulunuşu, maddenin, ilahî nizamı tam olarak kabul etmeyişinden kaynaklanmaktadır. (Farabî, et-Ta'likât, s.9, Haydarâbâd, 1346)

³ İbn-i Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, İlâhiyât thk ve nşr.: Süleyman Dünya,

yüce sebeblerin dünyevi maksatlarla veya bizim gayelerimizde benzer şekilde çalışması söz konusu olamaz⁴. Bununla birlikte âlemdaki bütün hareketler, oluş ve bozuluşlar, onlara verilmiş bir düzen doğrultusunda gerçekleşmektedir. "Semavî varlıklar, hayvanlar ve nebatların bütün kısımlarında, hülâsa âlemin yaratılışındaki bu olağanüstü durum, asla inkâr olunamaz. Varlıklar, Allah'dan tesadüfen sudûr etmiş de değildir; aksine böyle bir oluş, bir düzenlemeyi gerektirmektedir. Bunu anlamak için de inayeti bilmek gerekir. İnayet, Bir olan Allah'ın, varlığın oluşunu, iyilik düzeni dahilinde bizatihî (özüyle) bilmesidir; O, özüyle, bu âlemden imkân ölçüsünde gerçekleşen iyilik ve kemâl (olgunluk) in sebebidir; aynı zamanda böyle bir oluştan memnundur. Bu itibarla Allah, iyilik düzenini mümkün olan en güzel şekilde düşünür, iyilik ve düzen (âlem) de bu düşünme doğrultusunda mümkün olan en güzel ve en mükemmel halde, nizamı (âlemi) meydana getirmek üzere O'ndan feyze eder. İşte inayetin manası budur⁵.

Görülüyor ki İbn-i Sina, âlemin Allah'tan belli bir sıralama ve düzen dahilinde bütün teferruatıyla düşünülür bir tarzda feyze ettiğini ifade etmektedir. Bu taşma ve yayılma, bir başka ifadeyle yaratma, İbn-i Sina, sudûr veya feyz ile yaratmayı kastetmektedir⁶- bir iyilik ve olgunluk düzeni olarak kabul edilmektedir.

Allah'ın inayetinin bir sonucu olan iyilik ve olgunluk, O'nun isteği ve rızası doğrultusundadır ve kendi zâtından dolaydır. İbn-i Sina bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Allah'ın inayeti, dışardan olan bir irade, araz veya bir sebep gibi arzî bir sebep değildir; aksine O'nun inayeti, özünden dolaydır. Dolayısıyla varlıkların O'ndan

s. 128, Kahire, 1985.

⁴ İbn-i Sina, eş-Şifâ, İlähiyât, thk. ve nşr., İbrahim Medkours. 414, Kahire, 1961; en-Necât, s. 284, Mısır, 1938.

⁵ Şifâ, İlähiyât. 415; Necât, 284.

⁶ Bkz. Özden, H.Ömer, İbn-i Sina Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırılma, s. 79-93, İstanbul, 1996.

sudûr etmeleri de yine O'nun zâtı sebebiyledir, dışardan bir sebepten dolayı değildir. O'nun özü, düzenin ve iyinin de sebebidir; özünden meydana gelen her şeyin de O'na uygun olması, zâtının iyi oluşundan dolayı iyi olması ve O'nun özüne zıt olmaması, dolayısıyla da her şeyin muntazaman iyi olması gerekir. Var olanlarda iyi ve nizamın olmasının manası, O'nun zâtına zıt olmamasından başka bir şey değildir. Nitekim ateşin sıcaklığı için, zıddına zorlanmayınca, ondan, sıcaklıktan başka bir şey meydana gelmez deriz. Önceki durumda Allah'ın özünden başka bir zorlama (kasr) veya engel olan yoktur. O'nun inayeti, düşünmesidir. Zâtını bilmesi, özü için bir mebde ve iyiliktir. İşte bu sıfat üzere düşünmesi, o sıfatın var olmasıdır, yani inayettir"⁷.

Yukarıdaki ifadede geçen "kasr" (zorlama) kelimesi Allah'ın dışardan mecbur bırakılması değildir. Nitekim İbn-i Sina bunun böyle olmadığını hemen paragrafın başında ifade etmektedir. "Kasr" kelimesinde zorlama manası bulunmakla birlikte bu, Allah'ın kendi özünden ve Vâcibu'l-Vücûd oluşundan kaynaklanan bir durumdur. Bununla birlikte İbn-i Sina, âlemin, kendisinden sudûr etmesine Allah'ın rızası olduğunu belirtmek suretiyle katı bir mecburiliği ortadan kaldırmaktadır.

İbn-i Sina böylece sert bir determinizm anlayışı ortaya koymamış, âlemde belli bir düzen olduğunu kabul etmekle beraber, onun mekanik olarak çalıştığı kanaatine asla ulaşmamıştır. Peygamberlerden varid olan mucizeleri kabul etmesi de bunu göstermektedir⁸.

İbn-i Sina âlemin, Allah'ın zatından iyi olarak taşıy yayılmasının yine O'nun zatından, zâtını sevmesinden kaynaklandığını kabul ediyor. O'nun özü (zâtı) bütün iyilik nizamının mebdeidir. Bu yüzden iyilik nizamı da O'nun tarafından sevilmektedir.

⁷ İbn-i Sina, et-Ta'likat, thk., Abdurrahman Bedevi, s.159, Kahire, 1973.

⁸ Bkz. Özden, a.g.e., 137.

Hakiki manada nizam ve sırf hayır olan Zat-ı Bâri'dir. Her şey O'ndan sudûr ettiğinden dolayı âlemin nizamı ve hayrı da O'ndan sudûr etmektedir. Alemde mevcut her şeydeki iyi ve nizam, açık-seçik bir şekilde görülmektedir⁹. İşte bütün bunlardan dolayı âlem, mümkûn olan en mükemmel ve en iyi olandır. Zira en tam ve mükemmel olan Varlık tarafından yaratılmıştır.

Mâdemki âlem, en mükemmel ve en iyi şekilde yaratılmıştır; o halde âlemde kötü denebilecek hiç bir şey yok mudur?

İbn-i Sina'ya göre "iyi" varlığın kemâli (olgunluğu-yetkinliği), kötü ise bu kemâlin yokluğudur, bulunmayışıdır. Gerçek iyi olan, Vâcibu'l-Vucûd olduğuna göre¹⁰ O, her bakımdan tam ve yetkindir. O'ndan başka bütün varlıklarda noksanlık olduğundan dolayı âlemde kötüye ve kötülüğe de yer vardır.

İbn-i Sina kötülüğü üç kısıma ayırmaktadır; a- Cehalet, yaratılışdaki noksanlık ve zayıflık gibi noksanlık bildiren kötü, b- Elem ve gam gibi kötü¹¹ ve c- Kötülenmiş fiiller (yani günahlar)¹². Hz. Ülken, bunlardan birinciyi fizik şer, ikinciyi psikolojik şer ve üçüncüyü de metafizik şer olarak isimlendiriyor¹³.

Bundan başka İbn-i Sina Kötülüğü bir de zatî ve arızî olmak üzere iki kısıma ayırıyor. "Zat bakımından kötülük, yokluktur. Fakat her yokluk değil; aksine bir şeyin tabiatı gereği olup da nevi ve tabiatı için sabit olan kemallerin yokluğudur. Araz bakımından kötülük ise bir şeyin, müstehak olduğu yetkinliğe engel olandır"¹⁴. Bu, bütün türün değil, yalnızca o türdeki bir vasfın eksikliğini ifade eder. Mesela görmek, insanın mahiyeti gereği ise, görmemek bir kötülük olacaktır.

⁹ Ta'likat, 72.

¹⁰ Ta'likat, 72.

¹¹ Şifa, İlahiyat, 415,419; Necât, 284,288.

¹² Şifa, İlahiyat, 419; Necât, 287.

¹³ Bkz. Ülken, H.Ziya, İslâm Düşüncesi, 280, İstanbul, 1946; Ülken, H.Ziya, İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, s. 103, İş Bankası Yayını, 1967.

¹⁴ Şifa, İlahiyat, 416; Necât, 285.

Görmemek yalnız göze aittir, öyleyse o, yalnız göze ait bir kötülük olur. Burada kötülük, türe mahsus fertlere ait hususi kemellerden birinden mahrum olmak manasını ifade eder¹⁵. İbn-i Sina kötülüğün nerede ve nasıl meydana geldiğini ise şu şekilde izah etmeye çalışıyor: Varlığı en üstün olgunluğa erişmiş olan ve kendisinde kuvve halinde bir şey bulunmayan şeyde kötü yoktur. Bir şeye kötü diyebilmek için o şeyin kuvve halinde bulunması gerekir. Tabiatı itibarıyla bîlkuvve olan şey ise maddedir ve kötü, maddede ortaya çıkar¹⁶. Çünkü madde, tabiatında güç halinde bulunur ve bütün imkanları kendinde toplar. Bu bakımdan madde bir bakıma noksan bir varlıktır. Maddenin kötünün menşei olması ve kötünün maddede açığa çıkması, ondaki noksanlıktan dolayıdır.

Buna göre kötü ve kötünün bütün sebepleri, ay feleğinin altında yani dünyada bulunur; feleklerde, küllilerde kötülük bulunmaz. Kötü bazı vakitlerde şahıslara isabet eder; nev'ilerde (tür) ise kötüye rastlanmaz¹⁷. Mesela insan, türdür; dolayısıyla insan türünde kötülük yoktur; ama tek tek fertlerde kötüye rastlanabilir. O halde kötülük, çoklukta ve değişiklikte vardır. Vâcibu'l-Vücûd'dan uzaklaştıkça kötülük derece derece artar; en yoğun olarak maddede bulunur¹⁸. Çünkü metafizik kavramlar olan kuvve ve fiil tabii olaylarda tatbik sahası bulurlar. Böyle bir âlemde ise "mutlak iyilik"den söz edilemez. Allah, "külli iyiliği" her tarafa yaymış değildir. Çünkü iyiyeye karışmış, mümkün ve arzı olan kötülükler de vardır. Bu

¹⁵ Ülken, İslâm Düşüncesi, 269.

¹⁶ Şifa, İlahiyat, 416; Necât, 285; Öztürk, Halîl Nîmetullah, "İbn-i Sina'nın Metafizikliği," Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn-i Sina, (içinde), s. 55, Ankara, 1937; Akseki, A.Hamdî, "İbn-i Sina'nın Ruhîyatı ve Mabadettabîası", Büyük Türk Filozofu (içinde), 41.

¹⁷ Şifa, İlahiyat, 416; Necât, 286; Öztürk, H. Nîmetullah, a.g.e., 55; Akseki, A. Hamdî, 41.

¹⁸ Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 269.

yüzden, içinde bulunduğumuz âlem, kötülük imkanından tamamen uzak değildir¹⁹.

İbn-i Sina hayır ve şer noktasından varlıkları şu şekilde değerlendiriyor;

1- Varlığı sırf iyi olan Müdebberü'l- Evvel yani Allah'dır; O'nda kötülükten hiç bir eser yoktur (müberra)²⁰.

2- Varlığında iyilik de kötülük de bulunmakla beraber, iyiliği kötülüğünden çok olan. Bu, ilahî hikmetin gereğidir. Çünkü kendisindeki cüz'i kötülükten dolayı onu yaratmamak, ondaki umumi iyiliği iptal etmek demektir. Bu ise hikmete aykırıdır. Mesela ateşin ve suyun insanlara pek çok faydaları vardır. Ama bazan ateş, bir insanın veya bir hayvanın yahut başka kıymetli bir şeyin yanmasına sebep olmakta, su ise bazan insanların boğulmasına sebep olabilmektedir. Bunlar birer kötülüktür ama cüz'i oluşlardır ve genel varlık planında fazla bir şey ifade etmez. Şayet suyun ve ateşin zararları, faydalarından daha fazla olsaydı veya su boğmasa, ateş yakmasaydı, kendi yaratılışlarına ve tabiatlarına ters düşerler ve varlık sahasına da çıkamazlardı. Çünkü iyilik ve faydalı olma varlığın, kötülük ve zararlı olma ise yokluğun temel karakterini oluşturur. Öyle ise âlemde iyiliğin kötülüğe galip gelmesi, ilahî hikmetin bir gereğidir²¹.

3- Kötülüğü iyiliğe galip olan veya ikisi birbirine eşit olarak bulunan varlık ki bu, ilahî hikmete aykırı olan bir durumdur. Çünkü küçük bir iyilik elde edebilmek için bir çok kötülüğe katlanmak gerekecektir. Bu da kötülükten başka bir şey değildir.

4- Sırf kötü olan. Bunun varlığı zaten imkansızdır. Zira bu da ilahî hikmete aykırıdır²². Allah âlemleri hayır olarak yaratılışına ve

¹⁹ Öztürk, H.N. a.g.e., 55.

²⁰ Şifa, İlahiyat, 418; Necât, 287; Akseki, a.g.e., 42.

²¹ Krş. Şifa, İlahiyat, 420-421; Necat, 289; Akseki, a.g.e., 42; Kaya, Mahmut, "İbn-i Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu Bildiriler'i (içinde) s. 496-497, Ankara, 1984.

²² Şifa, İlahiyat, 421; Necât, 289; Akseki, a.g.e., 42; Öztürk, a.g.e., 55; Kaya,

âlemde asıl olan iyi olduğuna göre, bizim kötü gibi gördüğümüz şeylerde de daimi ve sabit bir hayır vardır, veya iyiliği kötülüğüne galiptir²³.

Fertlerde kötülüğün zarurî olarak bulunması, onların iyiliğe olan ihtiyaçlarına tabidir. Bu iyilik, kendinde bir kötülük bulunduktan sonra anlaşılır. Nitekim sağlığın iyi olduğu, ancak hastalıktan sonra belli olur. Öyle ise gerçekte kötülük yoktur, kötü arızî olarak bulunur. Ateş yakıcı ve tehlikeli olmakla birlikte, ondan korunmasını bilmeyen için kötüdür; ama ateş, ondan yararlanmasını ve korunmasını bilen bir insanı müteessir etmez. İyilik, yakıcı olan bu maddenin terk edilmesinde değil, varlığındadır. Özü itibariyle ateş iyi, ondaki kötülük ise arızidir²⁴. Dolayısıyla ateş, sadece ona dokunanı yakar.

"Olaylara kötülüğün karışması, sebep-sonuç ilişkilerindeki bir takım noksanlıklardan kaynaklanmaktadır. İlahî âlemde madde bulunmadığı için kötülük yoktur. Madde âleminde ise her varlık kendi türü içinde ideal ölçüde olgunluk (kemâl) seviyesine yükselme yeteneğine sahiptir; bu onun yapısı gereğidir. Sözcüğümlü dölyatağındaki spermanın gelişmesini tamamlayıp sağlıklı bir çocuk olarak dünyaya gelmesi, onun tabiatı gereğidir. Fakat bazı dış sebeplerin etkisiyle çocuğun sakat doğması bir kötülüktür; ama bu kötülüğün sebebini vericide (İlahî feyz) değil, alıcının kendi bünyesinde aramak gerekir. Fenomenler âlemindeki bu arızî ve nisbî kötülöklere rağmen kabul etmeliyiz ki dünyada sakatlık çoksa da sakatlar çoğunlukta değildir. Buna mukabil her çağda sağlıklı kimseler hem çok hem de çoğunluktadır²⁵.

a.g.e., 496.

²³ Akseki, a.g.e., 42.

²⁴ Şifa, 418, 422; Necât, 286, 290; İsmail Hakkı İzmirli, "İbn-i Sina Felsefesi", Büyük Türk Filozofu (içinde), s. 38; Akseki, a.g.e., 42.

²⁵ Kaya, "İbn-i Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı", Uluslararası İbn-i Sina Semp. Bildirileri (içinde) 496; Krş. Şifa, 421-422; Necât, 289-290.

Mademki âlemde iyilik kötülüğe gâlliptir, öyle ise bütün cüz'î kötülükler de umumi bir hayrın gerçekleşmesine hizmet eder²⁶.

Varlıklarda iki tür kemal kabul eden İbn-i Sîna'ya göre bunlar içinde ikinci kemallerin bulunmayışındaki kötülük, birinci kemallerin bulunmayışındaki kötülükten daha azdır. Zira ikinci kemallerdeki noksanlık daha fazladır ve bunun fazla bir önemi de yoktur. Mesela hendese bilmemek, yüz güzelliğine sahip olmamak ve benzeri noksanlıklar önemli değildir. Bu noksanlar, ilk kemallere zarar vermez, hatta bu gibi kötülükler, hakikatte kötülük bile sayılmayıp, belki maddede fazla olarak bulunan iyiliklerin, ve bazı kemallerin yokluğudur²⁷.

Görülüyor ki İbn-i Sîna, âlemde asıl olanın iyilik olduğunu benimsemekle beraber, kötülüğün de bulunduğunu kabul etmektedir. Ama iyilik kötülükten hep daha fazladır. Zaten kötülüğün bulunmadığı, sırf iyiliğin hakim olduğu bir dünya, ilahî hikmete de aykırıdır. Esasen dünyada bulunan kötülük dediğimiz şeyler, bir iyiliğin meydana gelmesine veya daha büyük bir kötülüğü önlemeye yol açıyorsa, bunu da iyi olarak kabul etmeliyiz. Mesela kurumaya yüz tutmuş bir ağacın kuruyan dallarını keserek yeniden canlanmasını sağlamak veya kangren olmuş bir organı, bütün vücudu kurtarmak için kesmek, elbette ki kötü olarak değerlendirilemez. O halde iyinin anlaşılabilmesi için kötüyü de ihtiyaç vardır. Hastalık olmasaydı sağlığın, ölüm olmasaydı hayatın değeri anlaşılamazdı²⁸.

²⁶ Öztürk, a.g.e., 55; Akseki, a.g.e., 42-43.

²⁷ Bkz. Şîfa, 417,421; Necât, 286,290; Öztürk, a.g.e., 55; Bolay, M.Naci, İbn-i Sîna, s.75. Ankara, 1988.

²⁸ Benzer yorumlar için bkz. İzmirli, a.g.e., 38; Öztürk, a.g.e.,56; Akseki, a.g.e., 43; Kaya, a.g.e., 497.

LEİBNİZ

Batı felsefesi'nde Descartes'in biri sonsuz (Tanrı) ve ikisi sonlu (ruh-madde) olan cevher teorisi, Yeni Çağ felsefesinin karakteristik yapılarından biri olmuş, Spinoza, cevherin sayısını üçten bire indirmiş, Leibniz ise bu monist cevher anlayışını tekrar çokluğa taşımıştır. Bu suretle nicelik ve nitelik itibarıyla sonsuz cevher ortaya çıkmıştır.

Leibniz'in bütün felsefesi, bu sonsuz cevher teorisine dayanır. Ona göre sonsuz sayıda olan bu cevherlerden her biri bölünmez bir birliktir. O bunlara monad adını verir. Bunlar, maddi değil manevi yapıdadırlar. Monadlar, birbirlerine etki edemezler, ama aralarında bir bağlantı vardır; bu bağlantı, monadın özünde saklıdır. Monad, alemin bir aynası olduğu ve özünde öteki monadlardan her birini temsil ettiği için, adeta alemin bütününe kendinde taşır. Bu yüzden monad, çokluk içinde birliktir. Bu çokluğun, birlik haline gelmesini sağlayan, monadlardaki tasavvurlardır; tasavvurlarının konusu da alemdir. Monadlar tasavvurlarının apaçık olup olmamasına göre, aralarında hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmışlardır. Bu sıralamanın en altında, tasavvurları karışık, pasif ve açık-seçik olmayan madde yer alırken, en üst basamağında tasavvurları açık seçik ve aktif durumda olan Tanrı bulunur. O bir ve tektir. Tanrı ile madde arasında sayıca sonsuz olan monadlar ve bunlar arasında da yine sonsuz sayıda ara basamaklar bulunmaktadır. İnsan da bu ara basamaklarda yer alır²⁹.

Bütün bu monadlar içerisinde zorunlu ve her bakımdan yetkin olan, diğer varlıklara yetkinliklerini veren, bütün varlıkların kaynağı ve meydana getiricisi, Tanrıdır³⁰. Tanrı, yaratılmış olmayıp,

²⁹ Leibniz, G.W., Monadoloji, terc. Suut Kemal Yetkin, s. 1, 21, Ankara, 1962; Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, s. 314-315, İst., 1980.

³⁰ Monadoloji, 9; Leibniz, G.W., Metafizik Üzerine Konuşma, terc. Nusret

monadların monadıdır. Diğer bütün monadlar, Tanrı'ya tabidirler; Tanrı'dan başka bütün monadlar sonlu ve izafi oldukları halde, bir tek Tanrı, sonsuz ve mutlak³¹.

Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi monadların sayı itibarıyla çokluğu, büyük bir bağlantı çerçevesinde bir birlik olur. Bu bağlantı içinde her monadın zorunlu olan ve başkası tarafından alınamayacak olan bir yeri vardır. Her monad, âlemin bütününe özel bir biçimde, bütünü içinde aldığı kendi yeri bakımından yansıttığından dolayı, âlemin organik bir birliği bulunmaktadır. Her varlık, bu birlik ve bütünlük içinde zorunlu olan bir unsurdur. Her monad âlemi aynı şekilde tasavvur ettiği için birbirlerine etki ediyorlarmış gibi görünürse de gerçekte aralarında karşılıklı bir etki söz konusu değildir. Leibniz bunu "monadların pencereleri yoktur"³² ifadesiyle formüleştirmiştir. Bu yüzden de monadlar birbirlerini etkileyemezler. Monadlar arasındaki bu bağlılık, Leibniz tarafından "önceden kurulmuş uyum" şeklinde ortaya konulmuştur³³.

"Böyle bir düzen de olsa olsa, gücüne ve hikmetine sınır olmayan, kâinatın yaratıcısından gelebilir. O, her şeyi baştan bir düzene göre yarattığından, kâinatın her türlü düzenini ve gelecek için lüzumlu olan her şeyi önceden tayin etmiştir. Eşyanın içinde hiçbir kaos yoktur; çünkü nerede Tanrı tarafından düzenlenmiş bir madde varsa, mutlaka organizma da vardır. Cisimlerin anatomisinde ne derece ilerlersek, bu hakikat o derece kendini gösterir; hatta tabiatın kendisinde olduğu gibi, bu tahlilde sonsuz şekilde ilerlersek ve yine

Hızır, s. 1, İstanbul, 1949.

³¹ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, terc. Vehbi Eralp, s. 252, İstanbul, 1964.

³² Monadoloji, 2.

³³ Bkz. Leibniz, G.W., İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma (Theodicee Denemeleri), terc. Hüseyin Batu, Önsöz kısmı, s.XXVIII., İstanbul, 1986; Ertuğrul, İsmail, Fenni, Lügatçe-1 Felsefe, s. 299, İstanbul, 1341; Lamprecht, Streling P., Our Philosophical Traditions, s. 264, New York, 1955; Gökberk, Felsefe Tarihi, 316.

tabiatın yapmış olduğu gibi, bilgimizin yardımıyla bölmelere devam etsek aynı düzene veya organizmaya rastlarız"³⁴.

Alemde mevcut olan bu âhenk, aynı zamanda bir işleyiş kanunudur. Her varlık, bu kanun çerçevesinde kendiliğinden hareket edecektir. Bununla birlikte bu nizam yahut âhengin, Tanrı'nın muvafakatına uygun olması gerekmektedir. Tanrı, tam kudret sahibi bir varlık olarak, âlemi tam bir âhenk içerisinde yerleştirmiştir. Lamprecht, Leibniz'in "Metafizik Üzerine Konuşma" isimli eserinin savunması maksadıyla yazdığı mektuplarında âlemi, sayı itibarıyla çok olan orkestra veya korolarla mukayese ettiğini ifade etmektedir. Buna göre "birbirlerini görmeyip işitmeyen muhtelif orkestra veya korolar, bir orkestra şefi tarafından yazılmış notalarını icra etmektedirler. Böyle bir durumda bütün orkestraların çaldığı müzik, ahenkli bir senfoni ortaya koyacaktır. Böylelikle bu geniş senfoni, herbir orkestra veya koroya, sadece kendi gösterileriyle ilgili olarak görünecektir. İşte âlemin düzeni de böyle bir tür kozmik müziktir"³⁵.

Nasıl ki ruh ve beden, aynı saatçinin dikkatle yaparak kurduğu iki saat gibi birbirine paralel olarak çalışırsa, âlemdaki bütün varlıklar da Allah tarafından böyle bir sürekli âhenk içerisinde meydana getirilmiştir. Bundan dolayı da Tanrı, sıklıkla âlemin işleyişi ve düzenine karışmak zorunda kalmaz³⁶. Evrende önceden kurulmuş uyum düşüncesi ve monadların sıra düzeninden tek bir monadın bile bu düzeni rastlantıyla veya isteyerek bozmaması, determinist bir olguyu ifade eder. O halde tabiatta aynı zamanda bir mekanizm olmalıdır. Fakat Tanrı, bu sistemi daha başlangıçta bir gayeye göre düzenlemiştir. Bu gaye, yine onlara verilmiş zorunlulukla gerçekleşebilir. Böylece Leibniz, mekanizmle teleolojiyi uzlaştırmaya

³⁴ Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu, Önsöz, XXVIII.

³⁵ Lamprecht, a.g.e., 264.

³⁶ Faquet, Emile, Yeni Felsefe Tarihi (Meşhur Filozoflar), terc. Ahmet Hidayet, s. 123-124, İstanbul, 1927.

çalışmaktadır³⁷.

Esasen, Leibniz, hiçbir zaman, âlemde kesin bir zorunluluğun hakim olduğu düşüncesinde de değildir. O, fizik zorunluluktan, Tanrı'nın kâinatı yaratırken eşyaya koyduğu genel kanunu anlamaktadır. Tanrı bu kanunları koyarken, düzen ve iyilik endişesiyle hareket etmiştir. Fakat bazı hallerde daha yüksek bir düzen ortaya koyabilmek için Tanrı, isterse yaratıklarını bağımlı tuttuğu kanunları kaldırıp, bir mucize ile onların tabiatlarına aykırı durumlar meydana getirebilir³⁸.

O halde Leibniz, uyum teorisiyle, âhenk kanununa göre hareket eden bir sistem kuruyor. Buna Weber, "âlem cumhuriyeti" adını vermektedir³⁹. Fakat görülüyor ki bu âhenk kanunu, mutlak ve değişmez değildir; aksine mutlak ve değişmez olan Tanrı tarafından mucize yoluyla değiştirilebilir.

Leibniz'e göre Tanrı mükemmel⁴⁰ ve iyi olandır⁴¹; dolayısıyla âlem de iyidir. Çünkü iyi ve mükemmel olanın meydana getirdiği de iyi olmalıdır. "... Tanrı'dan iyilik, adalet ve kutsallığına tamamen uygun olmayan hiçbir şey çıkamaz."⁴² Buna rağmen âlemde pek çok kötülük, sefalet eksiklik ve bozukluklar bulunmaktadır⁴³. Leibniz'e göre "Tanrı bütün kısımları birbirine bağlı olan kâinatı dikkat ve itinayla yaratmış ve sonunda bunu yaparken her ihtimali hesap etmiş ve bu hesabın sonunda bazen kötülöklere göz yummamazlık edilemeyeceği sonucuna varmıştır"⁴⁴. Ancak Tanrı dünyadaki kötülöklere göz yummakla birlikte, bu kötülöklere onun

³⁷ Gökberk, a.g.e., 316-317.

³⁸ Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, 16.

³⁹ Weber, a.g.e., 252.

⁴⁰ Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, 1, 2.

⁴¹ Fuller, B.A.G., A History of Modern Philosophy, s. 116, New York, 1960.

⁴² Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, 49.

⁴³ Faquet, a.g.e., 142.

⁴⁴ Leibniz, a.g.e., 49.

mükemmelliğine asla gölge düşüremez⁴⁵.

Esasen Tanrı alemde hep iyinin bulunmasını arzu eder. Ama yukarıda da ifade edildiği üzere âlemde kötülük de bulunmaktadır. Öyleyse iyiliğin ve mükemmelliğin kaynağı ve hatta bizzat kendisi olan Tanrı ile kötülük nasıl uzlaştırılabilir? Bu sorunun cevabına geçmeden önce âlemde mevcut kötülüklerin neler olduğuna kısaca göz atmak gerekiyor.

Leibniz felsefesinde üç tür kötülükten bahsediliyor: Maddî (fizik) kötülük, manevî (ahlaki) kötülük⁴⁶ ve metafizik kötülük⁴⁷. Metafizik kötülük, meydana getirilmiş her monad üzerine yüklenmiş bulunan mükemmelliğin giderek azalması, sınırlanmasıdır. Bu da yaratılmış bütün varlıkların tabiatlarının gereği olan sonluluktan kaynaklanır. Tanrı'dan başka herşey, mantıki olarak sonlu ve noksanlıdır. Fizik ve ahlaki kötülük de bu metafizik kötülükten, yani mükemmelliğin azalmasından meydana gelir. Esasen her şey zıddıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla noksanlık olmasaydı mükemmellik bilinemezdi. Manevi veya ahlaki kötülük olarak bilinen günah, varlıklardaki sonluluk ve noksanlıktan, maddî yani fizik kötülük olarak bilinen elem, ızdırap ve keder de bu günahın dolayısıdır. Esasen Tanrı, ne günahı ne de elemi ister ama mükemmel olmayanın bulunması mükemmel olmanın şartıdır ve iyiliklerin bilinip anlaşılabilmesi için de mutlaka kötülüklerin bulunması gereklidir. Acı olmasaydı haz, günah olmasaydı da sevap bilinemezdi⁴⁸. Bundan da öte "Mantıki bir zorunluluk olarak kötülüksüz bir dünya düşünülemez"⁴⁹. Esasen dünyada görülen kötülükler, monadlara bir

⁴⁵ Leibniz, a.g.e., 50.

⁴⁶ Leibniz, a.g.e., 60. Faquet, a.g.e., 125; Windelband, Wilhelm, A History. of Philosophy, c. II, s. 491, NewYork. 1958; Fuller, a.g.e., 117.

⁴⁷ Faquet, a.g.e., 125; Windelband, a.g.e., 491; Fuller, a.g.e., 117.

⁴⁸ Faquet, a.g.e., 125-126; Windelband, a.g.e., 491-492; Fuller, a.g.e.117; Gökberk, a.g.e., 321.

⁴⁹ Windelband, a.g.e., 492.

bütünlük içinde bakılmamasından dolayıdır. Monadlara tek tek bakınca onların yetkin olmadıkları görülür. Halbuki âlemi bir bütünlük içinde araştırıp muhakemeden geçirmek lazımdır. Bu bütünlük dikkate alındığında iyimser olunabilir ve Tanrı kadar mükemmel olmasaz da âlemin de bu bütünlük içinde iyi ve yetkin olduğu anlaşılır⁵⁰.

Görülüyorki kötülük, iyinin gerçekleşmesi için gerekli bir şarttır. Burada akla şu soru geliyor. Tanrı isteseydi kötünün hiç bulunmadığı bir dünya meydana getiremez miydi? Leibniz'e göre Tanrı âlemi yaratırken pek çok mümkün âlem tasavvur etmiştir. Sonsuz sayıda mümkün dünyalar arasında kötülük bulunmayan hiçbir dünya telakkisi yoktur. Kiminde kötü sayıca çok, kiminde azdır. Bu dünya ise bu kadar mümkün dünya içinde en iyi olandır. Böylece Tanrı, bir seçim yapmış ve en az kötülük ihtiva eden bu dünyayı tercih etmiştir⁵¹. "Her ne kadar Tanrı'nın iyiliğinden dolayı, kötülüğün bulunmadığı bir dünyanın bulunması arzu edilebilirse de ilahî inayet kötülüksüz bir dünya meydana getirmeye engel olur"⁵². O halde Leibniz'in de ifade ettiği gibi "Allah daima en iyiyi, en kemalliyi (yetkin olanı) tasavvur eder"⁵³. Dolayısıyla bu dünya, mümkün olan en iyi dünyadır. Böylece iyi bir olay veya yetkinlik görünce, bunun Tanrı'nın eseri olduğunu rahalllıkla söyleyebiliriz. Çünkü O, rastgele hiçbir şey yapmaz⁵⁴.

Varlıklarda kötü diye bildiğimiz şeyler, onlardaki noksanlıklardan ibaret olan şeylerdir ve bu da âlemde mevcut âhenge aykırı bir şey değildir. Hatta bu âhenk sistemi içerisinde kötüye de yer verildiğinden dolayı, kötünün bulunmayışı ahenge aykırı bir durum

⁵⁰ Faquet, a.g.e., 126. Gökberk, a.g.e., 321.

⁵¹ Bkz. Leibniz, Monadoloji, 12; Windelband, a.g.e., 492.

⁵² Windelband, a.g.e., 492.

⁵³ Leibniz, Metafizik Üzerine Konuşma, 33.

⁵⁴ Leibniz, a.g.e., 34.

arzederdi. Bu itibarla Leibniz şu ifadeleri kullanmaktadır: "Tanrı'nın düzen dışında hiçbir şey yapmadığını göz önünde tutmak doğru olur. Böylece olağanüstü denen şey, ancak yaratıklar arasında kurulmuş bir düzene göre öyledir. Evrensel düzene herşey uygundur. Bu, o kadar doğrudur ki dünyada büsbütün düzensiz hiçbir şey yalnız yok değildir, böyle bir şey tasarlanamaz bile.

Böylece denebilir ki Tanrı âlemi nasıl yaratmış olursa olsun âlem hep muntazam ve belirli bir genel düzen içinde olur"⁵⁵.

⁵⁵ Leibniz, a.g.e., 8. 9.

KARŞILAŞTIRMA

Görülüyor ki filozoflarımız âlemin belli bir düzene göre yaratılmış olduğu konusunda hemfikirdirler. Buna İbn-i Sina "inayet" adını verirken, Leibniz "önceden kurulmuş uyum" bazen de inayet demektedir. Âlemdaki bu düzenlilik, başlangıçtan itibaren devam edip gelen bir durumdur. Bu düzenlemenin tesadüfen olmayıp bizzat Allah tarafından (Leibniz'e göre Monadların Monadı veya en yüksek Monad) meydana getirildiğini de kabul ederler.

İbn-i Sina varlıkların Allah'tan zorunlu olarak sudur ettiğini söylemekte ve fakat buna Allah'ın razı olduğunu belirterek katı bir determinizme yol vermemektedir. Böyle bir düzen ve intizamda Allah'ın mükemmelliği ve bilgisi rol oynar. Bu suretle İbn-i Sina katı olmayan yumuşak bir ilahî determinizimle meseleyi izah etmekte fakat hiçbir zaman mekanizme varmamaktadır. Bu düzenleme içerisinde düzene muhalif olabilen mucizelere yer vererek Allah'ın âleme her an müdahil olabileceğini ifade etmekte ve bu suretle mekanizme geçit vermemektedir.

Halbuki Leibniz'de önceden kurulmuş uyum düşüncesi, monadların tasavvurlarını ve sıralanışını sıkı bir determinizme, kesin bir zorunluluğa bağlamaktadır. Bu zorunluluğa aykırı en küçük bir durum bile, âlemdaki düzeni bozar. Dolayısıyla âlemden kesin bir mekanizm hakimdir. Ama bu determinizm ve mekanizmi de gayelilik anlayışıyla uzlaştırmaya çalışarak âlemin belli bir gayeye doğru gittiğini ve bu gayenin de Allah tarafından verildiğini kabul eder. Hatta o, daha iyi bir düzen yerleştirmek için Tanrı'nın âleme koyduğu kanunları mucize yoluyla değiştirebileceğini kabul eder.

Filozoflarımızdan her ikisi de Allah'ın "iyi" ve "mükemmel" olduğunu ifade ederler. Âlemden iyinin hakim olması da Allah'ın sırf hayır olmasının bir gereğidir. Dolayısıyla düşünürlerden ikisi de âlemin mümkün olan en iyi âlem olduğu noktasında birleşmektedirler.

Yine her ikisi de âlemden iyilik hakim olmasına rağmen, fenalığın da bulunduğunu kabul ederler. İbn-i Sina'ya göre kötülük kemalın noksan olduğu maddeden kaynaklanır. Madde yaratılış itibarıyla noksan olduğu için kötülüğü de bir noksanlık olarak kabul eder.

Leibniz kötülüğe kaynak olarak maddeyi vermemekle beraber o da kötülüğü kemaldeki noksanlık olarak değerlendirir. Allah'tan başka bütün varlıkların tam mükemmel olmaması Leibniz'in de kötüyü maddede aradığını gösteriyor. Bununla birlikte her ikisinde de kötü Allah'a bağlıdır. Yalnız İbn-i Sina, metafizik alemde madde bulunmadığı için orada kötüye de rastlanmayacağını ifade ederken Leibniz'de bu kadar açık ve net bir ifade bulunmamakla birlikte metafizik kötülükten bahsetmesi metafizik alemde kötülüğe yer vermiş olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

Filozoflardan her ikisi de kötülüğü üç kısma ayırmakta ve kötülüğün âlemde bulunmasının zaruretine temas etmektedirler. İbn-i Sina bunu da ilahî inayet ve hikmetin çerçevesi içinde düşünmektedir. Leibniz de "önceden kurulmuş uyum" içinde kötüye de yer bulunduğunu kabul etmektedir. Fakat kötülüğün sınıflandırılmasında aralarında ufak farklar bulunmaktadır. Her ikisi de iyinin ve güzelin anlaşılabilmesi için kötüye ve çirkine, mükemmelliğin anlaşılabilmesi için noksanlığa da ihtiyaç bulunduğunu kabul etmektedirler. Kısacası dünyanın tek düzelikten kurtulabilmesi için zıd kuvvetlerin de bulunması gerektiğini kabul ederler. Kötülükler de iyiliğin gereğidir.

Bu suretle filozoflarımız optimist bir nazariye geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Allah bu alemleri iyi olarak yaratmıştır. Ama ona kötülükler de vermiştir. Bu kötülükler, maddi varlıklarda görülür ve onu takdir eden de yine Allah'tır. Dolayısıyla filozoflarımıza göre içinde kötünün de bulunduğu bu dünya iyidir, çünkü O'nu var kılan Mutlak İyi olan Allah'tır. Kötülükler bile iyinin tahakkuku için bir vesile ve bir araçtır.

Bütün bu benzerlikler, hem hakikatın bir olduğu ve bunun değişik zamanlarda farklı kültürlere mensup kimselerce keşfedilip ortaya çıkarılabileceği sonucunu doğurmakta, hem de sonrakının öncekinden etkilenmiş olabileceği ihtimalini çağrıştırmaktadır. Böyle bir etkinin varlığı --iki filozofun yaşadıkları dönemlerin uzaklığı dikkate alındığında-- kesin olmamakla beraber, indirect olarak mümkün görünmektedir.

İBN SİNA VE GERİATRİ (MORFOLOJİK VE RUHİ AÇIDAN)

Yrd.Doç.Dr. İbrahim Hakkı AYDIN*

Dünyanın her yerinde, insanlığın çok nadiren kazanabileceği ölümsüz bir müslüman deha felsefede kurmuş olduğu büyük otoritesi kadar tıp alanında da sağlamayı başarmıştır.

İslâm düşüncesinde ve tababetinde en büyük mümesillerinden biri olan Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn Sîna, gerek Orta Asya'dan İspanya'ya kadar uzanan İslâm ülkelerinde, gerekse, Avrupa'da 17. yy.'ın sonuna kadar 600 yıl gibi uzun bir süre tababet sahasında fîli olarak etkisini göstermiştir. Bu etki manevi anlamda hâla devam etmektedir. Hatta "el-Kanun fi't-Tıp" isimli eseri ve tababetteki buluşlarıyla Avrupa'da Hipokrat ve Galenos'u dahi gölgelemeyi başarabilmiş. O, bütûn Dünyanın kendisine saygı duyduğu ve müslüman milletlerin kendisiyle gurur duyduğu müstesna bir dehadır¹.

İbn Sîna, batının ifadesiyle Avicenne H.370 / M.980 yılında Buhara yakınlarında bulunan Afşana köyünde doğdu². Parlak ilim dolu hayatı H.428/M.1037 de son buldu ve Hemedan'a defnedilmiştir³.

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi.

1 Bkz. Sarton, George, Introduction to the history of science, Baltimore, 1927, vol. I, pp. 709; Siddiqi, M. Raziuddin, Islamic Scientific Thought and Contributions of Muslim, Islamic Thought and Scientific Creativity, Vol. II, December 1991, No.4, pp.40.

2 İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-Etibbâ, Baskı yeri yok, 1299/1882, c. II, s. 2; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-Ayan, Kahire 1948, c.I, s.419-420; İbnu'l-Kıfî, Tarihu'l-Hukemâ, Leipzig, 1903, s.413.

3 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Ebî Usaybî'a, 'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtü'l-

İbn Sîna'nın milliyeti ırkı hakkında pekçok iddialar ileri sürülmüştür. Türk, Farsî, Arap hatta onun Çinli olduğu bile iddia edilmiştir.⁴ Ancak Hemadan'da eski türbesindeki kemikleri, yaptırılan Anıtkabrine nakledilirken kafa tasında alınan fotoğrafların incelenmesi neticesinde Türk ırkına mensup olduğu kabul edilmiştir.⁵ Fakat biz burada onun ırkının ne olduğu hususunda durmayacağız. Çünkü bizim için onun bir müslüman düşünür ve bilim adamı olduğunu bilmek yeterli olmaktadır. Bu büyük dehanın da müslüman olduğundan hiçbir şüphemiz yoktur.

İnsanoğlu hayatının akışı içerisinde en yüksek değerini ne olduğunu her zaman sormuştur. İnsanlık tarihine bir göz attığımızda genellikle bütün düşünürlerin insan için en yüksek değerini ve en büyük gayenin mutluluk-saadet olduğunu kabul ettiklerini görürüz. Şunu hemen hatırlamak gerekir ki, mutluluğun ne olduğu konusunda pek çok tartışmalar olmuş ve herkes kendi sistemi içerisinde buna bir cevap aramıştır. Büyük İslam filozofu ve hekimi İbn Sinâ mutluluk kavramına önemli yer vererek, ruhi ve fiziki olmak üzere onu iki boyutta incelemiştir. İbn Sinâ'nın bu sahadaki görüşleri, Tanrı-Kainat ve insan ilişkisi ile psikoloji alanındaki görüşlerine dayanmaktadır. Bunun için önce İbn Sinâ'nın ruhi

Etibbâ, c. II, s. 2-20; İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-Ayan, c.I, s.419-422; İbnü'l-Kiftî, Tarihu'l-Hukemâ, s.417-426

⁴ Miki, Saka, What is Medicine? Medicine is cammon to the east and the west, what is the history of medicine. Osaka 1976, s. 47.

⁵ Günaltay, M. Şemseddin, İbn Sinâ Milliyeti, Hayatı, Kültürü, Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sinâ [içinde] T.T.K.Yayını, İstanbul, 1937; Gerasımav, M.M. , İbn Sinâ's Portrait Uzbek Academy of Sciences Publishing Hause, Taşkent 1956, S.7; Kansu, Ş. Aziz, İbn Sina'nın Başının Morfolojisinin Üzerine bir Gözlem, VIII, Türk Tarihi Kongresi Bildirileri Kitabı, Ankara 1979, C.I, S.26-32; Atabekof, Y.A. and Sh. Kh. Khamidullin, A Bust of Abu Ali İbn Sinâ A Scientific Reconstruction of the Great Scholar's Image, Taşkent 1980, s.82-83; Terzioğlu, Aslan, İbn Sinâ'nın Tababeti ve Avrupaya Tesirleri, İbn Sina'nın Doğumunun Birinci Yılı Armağanı, Derleyen Aydın Sayılı, T.T.K. Basımevi, Ankara 1984, s.45-48.

mutluluğunu ruhen genç kalma görüşlerini görelim. Herşeyin bir gayesi vardır. İbn Sinâ'ya göre gaye, ulaşılmak istenen bir eksiklikler. Bu yüzden gaye âleme mümkün varlıklara mahsus bir durumdur. Allah tam olduğundan mükemmeldir. Bu itibarla da Allah'ın gayesi yoktur. Bu bakımdan önce Onun Tanrı-Kainat ilişkisi yani "İlahî İnyet" anlayışını kısaca özetleyelim. Zira ruhen gençliğin temelinde bu prensip yatmaktadır.

Allah'ın kâinat hakkındaki bilgisinin bütün varlıkları kuşatması ve bu varlıkların en güzel ve en ideal biçimde var olmalarını tayinden ibarettir⁶. Allah'ın eseri olan bu âlem ideal bir yapıya sahiptir. Bu alemdeki her varlık, varlık mertebesinde layık olduğu en iyi en mükemmel şeklini almıştır. Ay-altı alemde bundan daha mükemmel mümkün değildir.⁷ Buradan anlaşılacağı üzere İbn Sin, sisteminde pessimizm'e (karamsarlığa) asla yer vermez. Bu konuda son derece iyimser olup tam anlamıyla optimizm (iyimserlik) onun sistemine hakimdir. İşte kâinata ve olaylara iyimser açıdan bakabilen İbn Sinâ âlemde iyilik ve güzellikten başka birşey görmüyor. Daima olumsuz olmaktan uzaklaşıp, olumlu bir çizgi çizmeye çalışmakta ve bunu tavsiye etmektedir. Genel anlamda mutluluk ve iyilik anlayışını böylece gördükten sonra onun insana ait mutluluğu, ruhi ve fiziki genç kalmayı nasıl algıladığını inceleyelim.

O fiziken genç kalmanın, yaşlılığı önlemenin temelinde rûhi genç kalma, tam anlamıyla mânevî anlamda mutluluğu iyiliği yüksek ahlâkı yakalamakla gerçekleşebileceğini ileri sürer⁸. Onun mutluluk anlayışı psikoloji ve ahlaki temeller üzerinde gelişip

⁶ İbn Sinâ, el-İşarât ve'l-Tenbîhat, Nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1957, C.IV, s.729; İbn Sinâ, el-Necat, Nşr. Muhyiddin Sabri el-Kudrî, Kahire 1331, s. 466; Kaya, Mahmut, İbn Sinâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı, Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu (Bildiri), Ankara, 1984, s. 495.

⁷ İbn Sinâ, R. Arşıyye, Haydarabad 1353, s.16; İbn Sinâ, R. fi Mahiyeti'l-Aşk, Nşr. Ahmet Ateş, İstanbul, 1953, s.25; Mahmut Kaya, A.g.e. s. 495.

⁸ İbn Sinâ, R. fi Mahiyeti'l-Aşk, s. 25-26.

yükselmektedir. Eskatalogi (insanın sonu, insanın ve insanlığın sonu) de son hedefine ulaşmaktır. İnsanın sahip olduğu her psişik güçün ve her şuurulu davranışın bir hedefi ve o hedefe varmaktan duyduğu bir haz vardır. Söz gelimi, öfkelenme, hayal etme ve hatırlama güçleri gibi güçlerden zevk alır ve mutlu olur. Bundan da şu neticeyi çıkarıyoruz. İnsanın sahip olduğu her psişik güç kendisine uygun yetkinlik ve olgunluk (kemal) noktasına ulaşınca bundan haz duyar. Öyleyse haz ve lezzet yetkinlik duygusundan başka birşey değildir⁹. Bu mutluluk da insanın fikri yapısını etkiler. Bu yetkinlik ile ruhun duyarlılığı arasında sıkı bir ilişki vardır. Hemen şunu da hatırlatalım. İbn Sinâ ruhi hastalıkların beynin ventrikellerinde lokalizasyonunu yapar ve ayrıca akıl hastalıklarının meşguliyeti, şok, telkin ve müzik ile tedavisini belirterek bugünkü modern psikiyatrinin kurucusu olmuştur¹⁰.

İbn Sinâ vücudun her organının canlı ve dinç olması için pek çok tavsiyelerde bulunmuştur. Her organla ayrı ayrı ilgilenmiştir. İbn Sinâ diğer ilimlerde olduğu gibi tıpta da deney ve gözlemin önemini vurgulamış, kritik zihniyete önem vermiş, özellikle tıbbi etkileyen sihir, büyü v.s.'nin karşısında olmuştur. Bugünkü ifadeyle modern bir hekim niteliğini taşımıştır. Mesela; görme fonksiyonunun dalma genç ve aktif kalabilmesi için bir takım tavsiyelerde bulunmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır :

- 1- Çok tuzlu yiyeceklerden kaçınmak,
- 2- Kuvvetli ışıpta bulunmamak,
- 3- Çok küçük yazıları okumaktan kaçınmak¹¹.

⁹ İbn Sinâ, en-Necat, s. 478.

¹⁰ Uzman, Mazhar Osman, Tababet-i Ruhiye, İstanbul 1941, s.48-50; Aydın, İbrahim Hakkı, Filozof İbn Sinâ ve Modern Norolojik Bilimler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 11, Erzurum, 1993, s. 469-470.

¹¹ İbn Sinâ, al-Kanun fî al-Tıbb. I-III, Daru's-Sadır, Beyrut, Tarihsiz (Ofset baskı), C.II, s. 108-120.

İbn Sinâ bütûn azaların yerli yerinde kullanılması gerektiğini, her azanın kendine has fonksiyonu ve insana faydası olduğunu vurgular¹². Hatta bu konuları incelediği "Menafî'u'l-A'zâ" isimli bir risâlede kaleme almıştır. Bu risalenin İstanbul Ayasofya kütüphanesinde N. 4851; Hamîdiye'de N. 1452 ve Nuruosmaniye N. 4894 kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bu risalesinde insan vücudunun morfolojik olarak yaratılışını anlatır. Hemen hemen bütûn sistemler ve bu sistemlere ait organların yapısına temas edilir. Bunların yapıları, çalışmaları ve birbirleriyle olan fonksiyonel ilişkileri incelenir. Organların anatomik yapılarının incelenmesi esnasında ortaya konan bu fonksiyonel yaklaşım zamanımızın tıp eğitim ve öğretiminde üzerinde durulan önemli bir husustur¹³.

Bu risalede, dolaşım, kalp ve bununla ilgili damarlar hakkında bilgiler verilirken, aynı zamanda duyu organları hakkında da modern tıbbî son derece uygun malumatlar vermektedir. Bu risalesinde İbn Sinâ özellikle üç temel sistem ve bu sistemler ile ilgili organlar, organların uzun ömürlü olması için gösterilmesi gereken özen hakkında ve organların fonksiyonlarının daha detaylı ele alındığı ve geniş kapsamlı bilgiler verildiği görülmektedir.

İbn Sinâ insanın uzun ve genç olarak yaşaması için de pek çok tavsiyelerde bulunmaktadır. Öyleki onun en meşhur tıp eseri olan Kanun'unda 4. kitabının 7. fenni "ziynet" ismiyle 4 makaleden oluşan 46 sayfa gibi hacimli bir bölüm tahsis etmiştir¹⁴. Ancak şunu hemen hatırlatmak gerekir ki, "ziynet" ifadesi her ne kadar akla süslenmeyi getiriyorsa da ilgili bölüm incelendiğinde bu bahiste İbn Sinâ insanın fizikî görünümünü yanında beden, saç ve cilt bakımı, hastalıklarından korunmak ve bu hastalıkların tedavisi hakkında bilgi vermektedir.

¹² İbn Sinâ, al-Kanun fi al-Tıbb, C.III, s. 248-250.

¹³ Ortuğ, Gürsel, Une Etude Sur L'opuscule D'İbn Sinâ Nomme Symposium on Ibn Turk Khwârezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sinâ, (Ankara, 9-12 September, 1985), Ankara, 1990, s. 345-346.

¹⁴ Bkz. al-Kanun fi al-Tıbb, C.II, s. 263-309.

Ayrıca yine dış görünüşü etkilediği gibi bugün insan esteteğini ve sağlığını yakından ilgilendiren şişmanlık ve zayıflık gibi konuları da incelemeyi ihmal etmemiştir.

Konumuza ışık tutması bakımından kısa bazı örnekler vermek istiyoruz. Saçın çıkması ve büyümesi hakkında bilgi verir. Saç hastalıkları ve tedavisi konusunda yaptığı açıklamalar HİTLAR¹⁵ teorisine dayanır. Saçın çıkmasını üç esasa bağlar :

- 1- Saçın maddesi-cevheri saçın çıktığı yere nüfuz etmemesi,
- 2- Saçın çıktığı yere cevheri nüfuz eder, ancak o yerde kalınmazsa,
- 3- Saçın cevheri bozulup saçın bitmesine uygun olmayan bir keyfiyete dönüşmesi¹⁶.

Kelliğin meydana gelmesinin en önemli sebebini de mesamın (deri gözeneklerinin) tıkanıp kapanmasına bağlar¹⁷. Saç dökülmesini önleyici tedbirler ile dökülen saçların yerinde tekrar saç bitmesi için pek çok tavsiyede bulunur¹⁸.

Günümüzde insanlar estetiğe son derece önem vermektedirler. Gaye genç görünmeyi sağlamaktır. Hatta bunun için bir anabilim dalı oluşturulmuştur. Genç görünmek gayesi ile insanoglu hiç çekinmeden neşterin altına yatabilmektedir. İbn Sînâ, 1000 yıl önceden cilt bakımı ve cildi yaşlandıran hastalıkları ile tedavilerine yer vermiştir. İbn Sînâ cildin rengini ve sağlığını etkileyen faktörlere işaret eder. Bunlardan bazıları; güneş, soğuk hava, az veya çok fazla yıkamak, çok tuzlu yemek gibi sebeplerin cildin renk değiştirmesine ve bazı hastalıklara mübtela olmasına neden olduğu belirtilir.¹⁹ Cildin pörsümesine neden olan faktörlerden birinin de üzüntü ve ruhî

¹⁵ Hillar hakkında geniş bilgi için bkz. Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopeti, İstanbul, 1971, C. V, s. 818, "Hil" maddesi.

¹⁶ İbn Sînâ, al-Kanun fî al-Tıbb, C.III, s. 266.

¹⁷ İbn Sînâ, a.g.e., C.III, s. 269.

¹⁸ A.g.e., C.III, s. 269-271, 275.

¹⁹ A.g.e., C.III, s. 276-278.

bunalım, gerçek saadeti bulamamak olduğunu zikreder.²⁰ Ciltte meydana gelebilen kabarcıklar, sivöceler, çıbanlar v.s.'yi de ele alıp inceler. Bunların da insanın cüdinin yaşlanmasına neden olduklarını anlatır ve tedavilerine de ışık tutar²¹. Toprak yemenin de cilde zararları olduğunu söyler. Burada da önemli olan "toprak yeme anemisi"nin, ancak 20. yüzyılda bir hastalık olarak ortaya konmasıdır. İbn Sinâ'nın "toprak yeme anemisi"ni tarif ettiğini görüyoruz²². Buradan da "toprak yeme anemisi"ni ilk bulanın İbn Sinâ olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sinâ beden, kol ve bacakları incelemeyi de ihmal etmemiştir²³. Çok zayıf olmanın çok şişman olmak gibi bünyeye zararlı olduğunu da ifade eder. Öncelikle zayıflığı gidermek (izâle-i hüzal) söz konusudur. Bunun için de zayıflığa sebep olan faktörleri bildirir²⁴ İbn Sinâ'nın yaşadığı dönemde şişmanlık rağbet görüyor olmasına rağmen, çok fazla zayıf olmanın ve telafi yollarını zikretmesi yanında şişmanlığın da zararlı olduğunu keşfedebilmiştir. Nitekim aynen şöyle demektedir: "Şişmanlığın da zararları vardır. Bunlar normal bir insan gibi değildir. Ancak bunlar, şişmanlıktan zarar görmedikçe onu ciddiye almazlar. İnsan, kendine zarar verecek olan fazla kilolardan korunmalıdır²⁵. İbn Sinâ zayıflamak için yemeği azaltmayı (perhîz), hamama girmeyi ve spor yapmayı tavsiye eder²⁶.

İbn Sinâ'nın, bedeni ölümden sonra tekrar diriltecek iksirleri dahi keşfettiğine dair efsanevi yazıları Osmanlı döneminde görölmektedir. Hüseyin Methi, Sultan III. Murat'a sunduğu İbn Sinâ

²⁰ A.g.e., C.III, s. 278-279.

²¹ A.g.e., C.III, s. 287-292.

²² A.g.e., C.III, s. 277.

²³ A.g.e., C.III, s. 299-306.

²⁴ A.g.e., C.III, s. 299-300.

²⁵ A.g.e., C.III, s. 307-308.

²⁶ A.g.e., C.III, s. 308.

ile ilgili menakıbında bu hususu anlatır. Ayrıca Zıyaeddin Yahya'nın "Gencine-1 Hikmet" isimli eserinde İbn Sinâ'nın ölen birisini tekrar diriltmesi için keşfettiği metodu geniş şekilde anlatmıştır.²⁷

İbn Sinâ'nın bu metodunun anlatıldığı metnin çok kısa bir özetini verelim : " İbn Sinâ yaptırdığı hamamın içinde kendi boyuna ve uzvuna uygun bir kalıp yaptırdı ve dedi ki : " Ben ölünce öldüğümü duyurmayın ve cesedimi şöyle böyle yapın " diye birtakım tariflerde bulunmuştur. İbn Sinâ eceli gelip öldüğünde ölümünü kimseye duyurmadılar. Onun tarif ettiği şekliyle gerekli muameleyi yaptılar. Bu muamele bir kaç 40 gün sürdü. Bu kırkar günlerde vücut terbiyesini veriyordu. İbn Sinâ'nın bu suretle ebedi hayata kavuşmasını, kendini şöhret sahibi olmasına mani addeden İbn Sinâ ile beraber bulunan ve onun emriyle bunu yapan Camas Hekim, şan ve şeref sahibi olayım diye düşünerek son merhalede yapılacak olan ilaç şişesini taşa vurup kırdı ve ilaç zai oldu. Bundan dolayı da İbn Sinâ tekrar hayata dönemedi²⁸.

Ölüme çare bulduğu söylenen Lokman Hekimle ilgili Anadoludaki efsanelere benzeyen bu İbn Sinâ efsanesinin, İbn Sinâ'nın İslâm dünyasında ölümsüzlüğe bile çare bulacak kadar büyük bir hekim mertebesine yüceltilmiş olduğunu göstermektedir. Bu efsaneler bir tarafa bırakılacak olursa, gerçek şudur : İbn Sinâ'nın müslüman olmasından ve felsefi düşüncelerinden O'nun; insanlığın, mahlukatın fani olduğunu, ölümün engellenemeyeceğini , ölüme çare bulunamayacağını kabul ettiğini hiç tereddütsüz söyleyebiliriz. Ancak şu kadar var ki, burada İbn Sinâ'nın diğer büyük hekimler gibi hekimin vazifesinin ölümüne çare bulmak yerine insan hayatını mümkün mertebe uzatıp, onun mutlu ve sağlıklı bir hayat temin

²⁷ Terzioğlu, Arslan, İbn Sinâ ve Geriatri, Günümüzde Hipokrat, Sayı:6, 1992, s. 47.

²⁸ Bkz. Ünver, Süheyl, Şark Filozoflarında İbn Sinâ Hakkında Yaşayan ve Kaybolan efsaneler, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sinâ, T.T.K. Yayınları, No:1, İstanbul 1937, s. 5-6; Terzioğlu, a.g.e., s. 47.

etemek düşüncesini taşıdığıdır.

İbn Sînâ, İslâm aleminde ve Avrupa'da tıp alanında üne kavuşturan eseri "el-Kanun fi't-Tıbb" da o zamana kadar bilinen bütün hastalıkların teşhis ve tedavilerini zamanın tekniğine göre belirtmiştir. Ayrıca, bugün henüz daha yeni yeni gelişmekte olan "Geriatric" nin yani ihtiyarlığın tedavisini 3. kitabın 4., 5. ve 9 fen bölümlerinde incelemiştir²⁹. Bugünkü modern tababetin de aynı istikamette olduğu bir gerçektir. Bundan dolayı insan hayatını uzatmak ya da genç kalabilmek için çeşitli tıbbî yöntemlerin denendiği bu sahada bir takım ilerlemeler kaydedilmiştir. Ancak bu alana İbn Sînâ'nın bin yıl önce işaret etmesi çok önemlidir. Bin yıl öncesinden günümüzün modern tıbbını etkileyebilen bir büyük İslâm hekimi ve filozofu'dur İbn Sînâ.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ insanın birgün gelip yaşlanacağı gerçeğine inanır. Ancak, bu yaşlılığı gerek ruhî anlamda gerekse morfolojik anlamda önlemek ya da yılların tahribatını asgariye indirebilmenin imkân dahilinde olduğunu isbata çalışır. Bunun da ruhî mutluluğa, iç huzura ulaşarak ve fiziki, bedensel bakıma riayet edilerek gerçekleştirilebileceğini ileri sürer. Böylece, İbn Sînâ mana ile maddeyi uzlaştırıp uyum içerisinde olmaları gerektiği neticesine varır.

²⁹ Bkz. İbn Sînâ, al-Kanun, C.II, s. 148, 161, 197, 198.

EL-HİLLÎ'NİN DOKTRİNİNDE SÜNNİLİĞİN ELEŞTİRİSİ*

Yazan: Henri LAOUST

Çeviren: Dr. M. Saffet SARIKAYA

el-Hillî'nin Eğitimi ve Eserleri

İran ve Irak İlhanlıları'nın ilk dönemlerinde yaşadığına göre nisbeten muahhar bir müellif olan, fakat çalışmalarının çokluğu, ciddi bir referans olan otoritesiyle de ekolünü en iyi temsil eden şahsiyetlerden birisi olarak kabul edilen el-Allâme el-Hillî (ö. 726/1325)'nin İsnââşeriyye kültüründeki yeri malumdur¹.

Felsefi ve ilmi eserlerinin, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali esnasındaki rolünü unutturmadığı Nasiru'd-dîn et-Tûsî (ö. 672/1270)'nin doğrudan öğrencisi olan el-Hillî, Bûveyhiler çağıının²

* Bu makalenin varlığından haberdar eden ve temininde yardımcı olan kıymetli Hocam Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL'e teşekkürü bir borç bilirim.

¹ Bu makale "Revue des Etudes Islamiques", c. XXXIV, 1966'dan çevirilmştir. Makalenin aşında dipnot kullanılmamış, el-Hillî'nin analiz edilen eseriyle ilgili sayfalar metin içinde parentez içinde verilmiştir. Bundan sonra tercümede yer alacak dipnotlar tarafımızdan ilave edilmiştir.

² Tam adı Cemâlu'd-Dîn el-İlhasan b. Yusuf ibnu'l-Mutahhar el-Hillî'dir. "Allâme" lakabı ile tanınır. Doğduğu yer olan Bağdat-Küfe arasında, Fırat nehri üzerinde bulunan el-Hille'ye nisbet edilir. Özellikle İslam Hukukunda temeyyüz eden el-Hillî'nin pek çok te'lifâtı vardır. GAL'de kırktan fazla eseri zikredilir. En önemli eserleri arasında, Şîa ulemasının ihtilaf ettikleri fûru' meselelerini açıklayan Muhtelifü's-Şîa, Hz. Ali'nin imametini isbatlayan ve muhalif delilleri reddeden el-Elfeyn fi Mcs'eleti İmâmeti Emîri'l-Mü'minin, Minhâcu'l-Kerâme, Nazmu'l-Berâhîn fi Usûlu'd-Dîn, Menâhicü'l-Yakîn fi Usûlü'd-Dîn, Tezkiretü'l-Fukahâ, Tahrîru'l-Ahkâm gibi eserleri sayılır. Bunların yanında çeşitli konulara dair risâleler, bazı eserlere yapılan şerh ve haşiyeleri de mevcuttur. Bk., Brokelman, GAL, II/211-212; Allâme Agabuzurg, ez-Zer'â ilâ Tesânifi's-Şîa, muhtelif cildleri; Fıglah, E.R., İmâmiyye Şîası, İstanbul, 1984, 184.

büyük teorisyenlerinin biçimlendirdiği Şii düşüncesi mirasına konmuştur.

Hiç kuşkusuz o, İmam Ali'ye atfedilen Nehcül-Belâğa'nın derleyicisi Şerif er-Râzî, Eş'ariliğin büyük düşmanı Şeyh el-Müfid, Mutezili Kadı Abdu'l-Cebbar'ın politik görüşlerini Kitâbu's-Şâfi'sinde reddeden Seyyid el-Murtazâ, tarihi ve akidevi çalışmalarıyla İmâmiyye tarihinde en zengin çağı tamamlayan Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi kimselere çok şey borçludur.

İbnî Sînâ ve Sühreverdî Maktûl'ün eserlerine derin vukufiyetine rağmen, hocasının aksine hiç bir zaman filozof olmayan; doktrininde tasavvufa yer ayırmış olmasına rağmen kendisi dikkat çekmiyen bir sûfi olan el-Hilli, her şeyden önce kelamcı, ve aynı zamanda bütün usûl ve fûrû' problemleri ile ilgilenen bir fıkıhçıdır. Onun fıkıha yönelişi, usûl ve fûrû'a hasredilmiş terimleri yeniden ele almak içindir. O, Şiiğin bio-bibliyografik tarihiyle meşgul olduğu gibi, tefsir ve hadis ile de meşgul oldu. Hayranları ona ma'kûl (akledilen) ve menkûl (nakledilen)ü tamamen yerine yerleştirerek İsnâaşeriyye doktrinini düzenlemesindeki konumu itibariyle, hem ahbârî hem de usûlî³

³ Bûveyhiler (334-447/945-1055), Ebû Şucâ Bûveyh tarafından kurulmuş bir hanedandır. Ebû Şucâ'nın oğulları şiiği benimsemişler ve korumuşlardır. Bu dönemde Abbâsî halifeleri yetkilerini kullanmaktan aciz hale gelmişlerdir. Tuğrul Bey'in 447-1055'de Bağdat'a girmesiyle Bûveyhilerin hakimiyeti sona ermiştir.

İsnâaşeriyye şiiğinin mezhep esasları bu dönemde tedvin edilmiştir. Bu cümleden olarak el-Kütüb-ü Erbea' denilen dört hadis kaynağından üçü bu döneme aittir. Bu temel eserlerin ilki Bûveyhilerden önce yazılan Muhammed b. Yakub el-Küleynî (ö. 329/939)'nin el-Kâfi'si; diğerleri ise, Muhammed b. el-Hüseyn b. Musa b. Bâbûveyh (ö. 381/991)'in Kitâbu Men Lâ Yahzuruhu'l-Fakih'i; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1068)'nin Kitâbu'l-İstibsâr Má'htelefe fihi Mine'l-Ahbâr ve Kitâbu Tehzîb'l-Ahkâm'ıdır.

Bununla birlikte bu dönemde yaşayan eş-Şeyh el-Müfid (ö. 413/1023)'in Kitâbu'l-İrşâd, Kitâbu Evâil'l-Makâlât, Tashihu'l-İtikâd'ı; Şerif er-Râzî'nin Nehcül-Belâğa derlemesi; Şerif el-Murtazâ (ö.436/1045)'nin Kitâbu'l-Emâli adlı eserleri

tarafını olarak layık olduğu değeri verirler.

Onun eserleri çok çeşitli ve dolgundur. Bunlar arasında İbni Sinâ'nın Şifâ ve İşârât şerhleri, Sühreverdî'nin Kitâbu'l-İşrâk şerhi, itikâdî apolojetik eserleri, fikhî el kitapları, özellikle fukahanın ihtilafları üzerine bir inceleme -ki herkesin otorite kabul ettiği ve pek çok şerhi bulunan bir eserdir- bulunur. Bu eserler içinde apolojetik ve polemik, özel bir değeri haiz eseri, Minhâcu'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme'dir⁴. Sultanlığı esnasında İmâmiyye Şiûlîğini resmî mezhep olarak kabul eden Moğol İlhanlı Sultanı Olcaytu Hudâbende'nin isteğiyle veya onun şerefine yazılmış Minhâcu'l-Kerâme, herşeyden önce tamamen sert bir Sünnilik eleştirisi olarak bütün inanç problemini ortaya koyan bir çerçeveye imâmet teorisine tahsis

bilinen önemli İmâmiyye kaynaklarıdır. Bu konuda daha fazla bilgi için bk., Laoust, H., Les Schismes dans l'Islam, Paris, 1965, 163-173; İA, "Büveyhiler" md., II/ 180-182; DİA, "Büveyhiler" md., VI/ 497-500; Brunschvig, R., "Les Usûl al-Fıqh İmâmîtes a Leur Stade Ancien (X et XI siècles)", Le Shûisme İmâmîte, Paris, 1970, 204.

İmâmet hakkındaki on bölümlük bu esere el-Bâbu'l-Hâdî Aşer başlığı ile bir bölüm daha eklenmiştir. Eser II.1294'de müstakıl, II. 1298'de el-Elfeyn'in hâmişinde olmak üzere iki defa İran'da yayınlandı. Keşfu'z-Zûnûn'da ve bazı rivayetlerde Minhâcu's-Selâme adıyla geçer. Mukaddimesi ile beraber altı kısımdır. Mukaddîmede kitabın yazılış sebebi, gayesi, ele alınacak konular belirtilir. İlk bölüm, muhtelif mezheplere göre imâmet; ikinci, imâmet konusunda imâmiyye'ye uymanın zarureti; üçüncüsü, Hz. Ali'nin imâmetinin delilleri; dördüncüsü, oniki imam; beşincisi, Hz. Osman'ın hilafetinin geçersizliği hakkındadır. Bk., Agabuzurg, ez-Zerîa, XXIII/182; M. R. Sâlim, Minhâcu's-Sünne Mukaddimesi, I/99-105; Fığlalı, İmâmiyye Şiâsi, 184-185.

Buhârî, Humus, I, Meğâzi, 14. 37; Müslim, Cihad, 49-52.

el-Küleyni, el-Kâfi fî Usûlu'd-Din, Tahran, 1388, I/294.

⁴ Ahbârî-Usûlî; izleri V-VI. hicri asırlara dayanan İsnâaşeriyye fırkası içindeki bölünmedir. Umumiyetle fikhî hükümlerde nakle dayananlar Ahbârî, istinad edenler ise usûlî diye kabul edilmiştir. Daha fazla bilgi için bk., Çağatay, N.- Çubukçu, İ.A., İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara, 1965, 59-60; Fığlalı, E.R., Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri, 4. baskı, Ankara, 1990, 324 vd.

edilmiştir. İbni Teymiye Minhâcu's-Sünne'sinde bu esere karşı uzun ve mühim bir reddiye yazmıştır⁵.

İmâmet Teorisi ve Sünniliğin Eleştirisi

İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye'de görüldüğü gibi el-Hillî'nin doktrininde de, imamet teorisi, onun tevhid, ahiret ve ahlâki görüşleri içinde geniş ölçüde mühim, merkezi bir yer kaplar. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste: "Her kim zamanın imamını tanımadan ölürse cahiliyye çağında ölmüş gibidir"⁶, buyrulur. Yani dinsiz veya kafir ölmüştür. İmamda bulunması icab eden olağanüstü nitelikler, sistemin ona yüklediği hem dîni hem de siyasî işlevinden kaynaklanır.

İmamın, vahyin naklini ve toplumun idaresini üstlenen kanun koyucu Peygamber gibi günahsız ve hatasız, yani mâsum olması gerekir. el-Hillî'de ismet sıfatının gerekliliğini oluşturan deliller, hukûkî çizgiden Fârâbî ve İhvân-ı Sâfâ'nın siyaset felsefesine doğru kayar: insan, tabiatı icabı sosyal canlıdır, ihtiyaçlarının çokluğu ve toplum hayatının dışında onları yerine getirmedeki yetersizliği sebebiyle yaşayamaz. Fakat insanın başkasına yardım etme ihtiyacı, onun egoizmi ve tamahkarlığı ile yönlendirilmişse, diğerlerinin sahip olduğu şeyleri ellerinden almaya can atar ve onları tahakkümü ve

⁵ İbni Hanbel, III, 446; Müslim, Emâret, 13.

⁶ Ebu'l-Abbas Takıyyu'd-Dîn Ahmed b. Abdu'l-Halim İbni Teymiye (728/1327)'nin bu eserinin tam adı Minhâcu's-Sünnelî'n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmu's-Şîa ve'l-Kaderiyye'dir. Eserin bir çok yazma nüshası ve baskısı vardır. Son olarak Dr. M. Reşad Sâlim tarafından on dört değişik yazma ve basılmış nüshanın tahkiki ile dokuz cilt olarak 1989'da yayınlanmıştır. İmâmet konusunun yanında diğer bütün kelâmî konulara yer verilmiş, Şîa ve Mu'tezile reddedilmiş, Sünnî görüş tavlîh edilmiştir. ez-Zerîa'da, İbni Teymiye'nin reddiyesinde, İftira ve suçlamaların İfrata vardığını, hatta bazı Sünnî alimlerden İbni Teymiye'yi kınayıp tenkit ettiklerini belirttikten sonra, onun mezkur eserine iki reddiye yazıldığını ilave eder: Seyyid Sirâcu'd-Dîn el-Hasan b. İsâ el-Yemânî'nin İkmâlu'l-Minne'si ve Seyyid Mehdî el-Kâzımî'nin Minhâcu's-Şîa'sı, bk., ez-Zerîa, XXIII/182.

İdaresi altına almanın yollarını araştırır. İnsanın insanın kurdu olduğu yerdé bu tabiî rekabet, sürekli bir kavga ve anarşi sebebidir; ve yargı gücünde olduğu kadar idareciliğinde de mâsum olan bir imamın hakemliği olmadan, devamlı olarak hukukun suistimal edilmesine neden olacaktır. İşte, kişilerin haklarını ve Tanrı tarafından tanzim edilmiş meşrû cezaları -hudûd- etkili biçimde koruyabilecek, toplumda barış ve düzenin kefilisi bu cezaların uygulanması için, gerekli olabilecek ilk şart budur.

İsmet gibi asli bir vasfa sahip olan imamın, ilahî nitelikte bir metin (mensûs aleyh) tarafından belirlenmiş ve seçilmiş olması gerekir: Bir Kur'an ayeti, bir Peygamber sözü veya önceki imamın vasiyyeti. Mutezile ve Sünniliğin kabul ettiği gibi, seçim yolu ile, bir insanın tayini, sadece keyfi bir tayin olacaktır. Gerçekten de, bazı kişilerin seçilmesi ve topluma benimsetilmesi meselesinde, niçin diğerlerinden ayrıcalıklı ve daha nitelikli olabileceği anlaşılmazdır. Diğer taraftan seçim usulü neredeyse sadece ictimâî birliğe ve barışa zarar verici olabilecek, bir rekabet ve parti ruhuna sürüklenebilecektir (III, 266). Nübüvvet müessesesiyle, tebliğci ve kanun koyucu Peygamberler göndermekle, insanlığa yol gösteren Allah, nebevî misyonu imamların seçilmesiyle tamamlar.

İmam Peygamberin ölümünden ve vahyin kesilmesinden sonra ortaya çıkan bütün özel durumlarda Kur'an ve Sünnet'in yetersiz kalışı sebebiyle Şeriat'ın koruyucusu (hâfızu's-Şerî'a) ve yorumcusudur. Sünnilikteki gibi meşrû bir statü üzerinde hukukçuların birleşmesi olarak anlaşılan icmaî, bu şekilde bir delil değerine sahip değildir. Mutezili en-Nazzâm'ın da içinde bulunduğu bir topluluk, ulemanın bir hata üzerinde uzlaşabildiğini belirtmiş olarak kabul edilirler. el-Hillî'ye göre, günahsız ve hatasız imamın etrafında oy birliğiyle ulaşılan icmaî, tek muteber icma'dır. Re'y veya kıyas da, ilahî olarak düzenlenmiş Şeriat'te, keyfî ve sübjektif bir faktörü ihtiva edecek nitelikte bir delil olduğu için reddedilir. Diğer bir

ifadeyle imam, vahyin kesilmesinden itibaren Allah ile kul arasında zorunlu vasıladır; zamanın imamını tanımak, ona itaat etmek, velâyeti ona hasretmek gerekir; onsuz vahyin müsaade ettiği te'villeri kabul etmek değersiz kalır. Öyleyse Allah'a ulaşmak için en emin yol imamdır.

Şu halde imam, zamanındaki insanların en "efdal"i olmalıdır. Toplumun en üstün rehberini, "efdal"i var iken "mefdûl"den seçmek, akla ve Kitâbî geleneğe aykındır. Allah Kur'an'da şöyle buyuruyor: "De ki, ama Allah gerçeğe erişirir. Gerçeğe eriştiren mi, yoksa birisi götürmezse gidemiyen mi uyulmaya daha layıktır" (KK, X/35).

Bu belirleyici özellikler, el-Hillî'nin görüşlerinin sonunda ifade ettiği gibi, imamların soyunda bulunur, onlardan ilki Ali b. Ebî Tâlib'dir. Günahsız, hatasız, kötülükleri gidermek veya anlaşmaların statülerini düzenlemek için ilâhî olarak seçilmiş reformcu -muslih- Ali, kendisini yerine vekil yapan Peygamberin ölümünden sonra toplum bireylerinin en efdaliydi. Bu eşsiz ve erişilmez yüceliği şekillendiren asli nitelikler, şüphesiz onu takip eden imamlarda bulduğumuz manevî nitelikler kadardır; fakat diğer imamlar, asla onunla aynı derecede ikâmîli değillerdir. Diğer nitelikleri arasında bu efdaliyet niteliğine de sahip olmasını Ali, bu dünyadan vazgeçmesine (zühd), olağanüstü bir merhamet duygusuna ve dahası belki de "kesbi" değil (kazanılmış), fakat "vehbi" ilmine (Allah tarafından ilham edilmiş) borçludur.

İşte bütün insanların tanınması gerektiği, bizim anlattığımız Ali. Ali gramerin (IV;142), fıkın (143-144), kelâmın (144-145), Kur'an tefsirinin (154) kurucusudur, dinî tarikatların ortak pîridir: Bize nakledildiğine göre, her sûfi hırka giyerek onu canlandırır (IV,155).

Ali'nin fizikî cesareti (şecâ'a) (IV, 163, 177), Sünnîliğin de kabul ettiği gibi, sirelerde tarihî mesele olarak doğrulanan bir görkemle yüceltilmiştir. Gerçekten de Ali, Bedir savaşından itibaren Hayber'in fethi ve Huneyn savaşına kadar bütün büyük savaşlarda kesin sonuca

götüren bir rol oynamıştır.

Halkın dilinde dolaşan, doğruluğu kesin olaylarda çoğu kere görülen, sayısız keramet hâlâ daha Ali'nin manevî halleri arasında sayılır. (IV, 177-183).

Nihayet Ali efdaliyetini, Muhammed'in amcası oğlu olarak akrabalığına, Allah ve Peygamber tarafından istenmiş, Fatma ile olan evliliğine, cennete girecek olanlar arasında seçkin bir yer işgal eden Hasan ve Hüseyin gibi oğullara sahip olmanın verdiği imtiyaza borçludur. (IV, 199)

Ali'de sonra Hasan (42/662) şehit olarak öldü. Kerbelâ faciâsında şehid olan Hüseyin (64/683) ve babası, kardeşi şehid olarak ölen Ali b. el-Hüseyin (94/713) geldi ki, o ibadete karşı olağanüstü düşkünlüğü ile Zeyne'l-Abidin diye tavsif edildi. Muhammed Bakır (118/736) (olaylara derinliğine nüfûz eden) ilmüne itimat ve olayların özüne vukufiyeti ile tamındı. (114-115). Altıncı imam Ca'fer Sâdık(148/765) herkes tarafından bâtinî ilimlerde olduğu kadar zâhirî ilimlerde de üstad olarak tanınıp yüceltildi. Ölümünü takip eden nifaklarda meşrû halefi oğlu Musa Kâzım(183/799)idir.

Halife Me'mun'un, Ali Rızâ (203/818)'yı veliahd, Muhammed Cevâd (veya Tâkî) damat yapması el-Hilli'nin bize bildirdiğine göre onun Şii iddialarının haklılığını kabul etmesindedir.

el-Mütevekkil zamanında Samerra'da gözetim altında yaşamaya mecbur olan Ebu'l-Hasan Ali en-Nâkî (254/868) kendisine zulmeden Halife el-Mütevekkil'de saygı uyandırmayı başardı. el-Mütevekkil idaresinde Samerra'da vefat eden el- Hasan el-Askerî (260/874) son zâhirî imam oldu. çok genç iken ortadan kaybolan bununla birlikte yaşı tartışmalı olan oğlu Muhammed el-Kâim gaybette yaşayan ve hesap gününde önce adaletli temin etmek için bu dünyaya geri dönecek olan beklenen Mehdi'dir. (Mehdi Muntazar) (II, 131-134).

Bu kesintisiz meşruyetten hareketle, el-Hillî'nin Sünniliğe karşı yönelttiği hücumların şiddeti hemen anlaşılacaktır. Başlangıçta Ebûbekr, Ömer ve Osman'ı, bir taraftan onların güçlerinin gayr-ı meşrû mahiyetini ortaya çıkararak, diğer taraftan üçünden hiçbirinin, kısaca Sünnilikte bile hilafetin ifası için gereken bütün şartları taşımadığını göstererek hilafetlerini reddi söz konusudur. Bu eleştirisinde el-Hillî, babası Muhammed ve Ebû Mihnef'deki gibi sahtecilikleri görerek, Sünnilik eleştirisi genellikle çok sert sonuçlara ulaşan Hişam el-Kelbî (206/825)'nin Kitâb-ı Metâlibi's-Sâhabe'sini, referans gösterir. (III, 19).

Fakat el-Hillî'nin tenkidi, Ali'ye muhalif sahabelere karşı pek çok suçlamada aşırıya gider. Söz konusu edilen, Emevî ve Abbâsî hilafetinin, ve daha da ötesi Sünnilikte anlaşılan şekliyle kelimeler ve fıkıhın meşrûyyetidir. İslamî söylemin aktualitede yenilendiği, fırkaların birbirlerine karşı tavrını temelinden ele almaya gerekli gördükleri bir çağda, bu eleştiri, el-Hillî kadar önemli bir kelamcının Sünniliğe bakışının nasıl olduğunu öğrenmek ve tamamen descriptif bir tarzda onun başvurduğu tenkit esaslarından bazılarını açığa çıkartmak açısından bize faydalı göründü.

Ebûbekr'in Hilafetinin Eleştirisi⁷

Önceden tahmin edildiği gibi ilk saldırıların yöneltildiği, bir gasıp, zorba olarak takdim edilen kişi Ebûbekr'dir. Peygamber Tebûk

⁷ İmâmet problemi İslam tarihinde ilk defa Şîa tarafından ele alınmıştır. Bu konuda sistematik olarak ilk eser veren Ali b. İsmail et-Temmâr Kitâbu'l-İmâme ve Kitâbu'l-İstihkâk'ı yazmıştır. Şîi kelamcısı Hişam b. Hakem de bu konuda ilk eser verenlerdendir, bk. İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, G. Flugel neşri, 175; M. Ziyâuddin Rayyis, İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi, çev., A.Sankaya, İstanbul, 1990, 120 vd. Sünnî kelamcıları ise, bu meseleye Şîya cevap vermek maksadıyla yönelmişler ve fikirlerini sistemleştirmişlerdir. Çünkü Sünnilikte bu konu bir hukuk problemi olarak görülür.

seferi ve Gadir-ı Hum Vak'ası esnasında Ali'nin cemaatin başına kendisinin yerine halef olarak seçildiğini açıkça bildirmesine rağmen, bize nakledildiğine göre, Ebûbekr, Ömer ibnü'l-Hattab'ın gücü ve dört sahabenin işbirliğiyle ileri sürülüp, beklenmedik bir komplo ile kendisini kabul ettirdi. Bu dört sahabe: Bir muhacir, geleceğin Suriye valisi, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh; bir ensari muhaciri, her toplantıya iştirak eden ve Ebûbekr'in hilafeti esnasında Yemâme'de şehid edilen, Ebû Huzeyfe'nin azatlısı Sâlim; Benû Evs'den bir ensari, Mus'ab b. Umayr'ın etkisiyle müslüman olan, İkinci Akabe Biatı'na ve din için yapılan bütün savaflara katılan Useyd b. Hudeyr; ve nihayet Benû Hazreç'ten bir ensari, Peygamber'in bir çok komutanlıklar verdiği ve Ebûbekr'in hilafeti zamanında şehid olarak ölen Beşir b. Sa'd b. Sa'lebe (I, 31 ve 141).

Ebûbekr'in siyaseti daha sonra çok çabuk eleştirildi. Başlangıçta ona Peygamber'in ölümünden hemen sonra içinde subay olarak görevlendirilmiş Ebûbekr, Ömer ve Osman'ın da bulunduğu Suriye seferi için seçilmiş bir orduya komutan olarak tasyin ettiği Usâme b. Zeyd'e karşı tutumundan dolayı sitem edilir. Minhâcu'l-Kerâme'nin açıkladığına göre, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Ebûbekr hilafeti derute edince, Usâme, çeşitli olaylarda uzun zaman emri altında bulunan birisinin otoritesini tanımayı reddetti. Bunun yanında Ali'ye karşı faaliyetlerinden korktuğu Ebûbekr, Ömer ve Osman'ı Medîne'den kesinlikle uzaklaştırmak isteyen Peygamber'in son anlarında yaptığı tavsiyelerin aksine, Ebûbekr Usâme ordusuna hareket emri vermeyi reddetti. (II, 121-122, 175 ve IV, 220).

Sünnî eleştiride geçerliliğine itiraz edilen bu rivayet, el-Hillî'ye Ebûbekr'in hilafetini ikame için bazen Sünnilerin kullandıkları delili reddetme imkanı verir. İmamın ilk vazifesi cemaate namaz kıldırmak ve cihad etmektir. Ölümünden önce Peygamber tarafından namazı kıldırmak için görevlendirilen Ebûbekr filen cemaatin en üstün lideri olarak tayin edilmiş bulunuyordu. Bu iddia, Ebûbekr'e bağlılığı hiçe sayan el-Hillî tarafından, mezkur eserinin diğer bir bölümünde

kesinlikle reddedilir (IV, 290-298). "Eğer Ebûbekr, gerçekten bize denildiği gibi, namazı kıldırmak için tayin edilmiş ise, bu sadece bir hata sonucu oldu: Bilâl ezan okuduğu zaman Aîşe ondan babası Ebûbekr'e imamlığı vermesini istedi, işte elde edilen şey budur. Hz. Peygamber uykusundan uyanıp "tekbir" sesini işitti; Ebûbekr'in namazı kıldırmak zorunda kaldığını öğrenerek kalktı ve Ali ile Abbas'ın arasında mescide girdi. Mihrabın önündeki Ebûbekr'i oradan uzaklaştırdı, bizzat kendisi kaldığı yerden namazı kıldırdı, kürsüye çıktı, çok kısa bir hutbe irad etti ve ashabına Ali, Hasan ve Hüseyin'i tavsiye ederek oradan ayrıldı. Daha sonra Ali'yi başucuna getirterek, ona sabrı tavsiye etti, son arzularını bir vasiyyetle yazdırdı ve bütün bilgilerini nakletti" (IV, 240, 290-298).

Bilindiği gibi Sünnî Mezhep Tarihçileri, Peygamber'in vefatına müteakip genç İslam toplumunun birliğini parçalamaya asla müsaade etmeyen, adaleti kadar gayretiyle de tehlikeli isyan hareketlerini, bölünmeleri ve dinden dönmeleri engelleyebilmiş olan bu ilk Halife'yi, diğerleri arasında en faziletlisi olarak kabul ederler. Olayların Şii-İmâmîyye anlatış biçiminde ise Ebûbekr, gayr-ı meşru iktidarının temel sebeplerinden birisi olan bu karışıklıkların bastırılmasını, onlara karşı haksız yere "Allah'ın Kılıcı" lakabını alan, Halid b. Velid'i göndererek temin etmiş olmasının da mesuliyetini taşımaktadır. Fakat bu acımasızlık, bizzat Ömer b. el-Hattâb'ın öfkesini bile kabartmıştır (II, 230).

Nitekim Benû Hanife yeniden güçlendi. Fertlerin, kadınların, çocukların ve malların meşrûluğunu gerektiren irtidat olgusundan uzak, onların meşrûyyetini tanımadıkları bir Halife'ye zekat vermeyi reddetmeleri, haklı bir sebebe istinadendir (II, 230).

Fedek meselesinde Ebûbekr'in tavrı yine keyfî bir karakter arzeder. Şiilikte oldukça büyük önem taşıyan bu olay, Minhâcu'l-Kerâme'nin ilk bölümünde aşağıda anlatılan şekilde yer alır: Ebûbekr, Peygamber'in kızı, Ali'nin eşi Fatıma'ya babasından miras

kalan Fedek vahasını vermeyi reddetti. Fatıma çok çabuk sinirlenerek Ebûbekr'in kendisinin miras bırakırken, babasının niye miras bırakamayacağını anlayamadığını belirtti. Ebûbekr kendisini haklı göstermek için -sadece kendisinin bildiği- bir hadıs nakletti: "Biz Peygamberler miras bırakmayız; bıraktığımız herşey sadakadır."

Ebûbekr'in kararı Kur'an'a karşı bir tavır sergilemektedir: "Allah evladınızın mirastaki durumu hakkında size şöyle emrediyor: çocuklardan erkeğe iki dişi payı kadar vardır" (KK, 4/11). "Süleyman (babası) Davud'a mirasçı oldu" (KK, 27/16). Nihayet Allah Zekeriyya'yı konuşturarak şöyle buyuruyor: "Gerçekten ben, arkamdan yerime geçecek varislerden endişeliyim. Karım da kısır bulunuyor. Onun için bana bir çocuk ihsan buyur ki bana mirasçı olsun, Yahya ailesi ne de mirasçı olsun" (KK, 19/ 5-6). Bütün bu ayetler, toplumun diğer fertleri kadar Peygamberlerle de ilgilidir (II, 57 ve III, 230-231).

Fedek meselesi ikinci bölümde (II,55) biraz farklı, fakat Ebûbekr'in durumunu daha güçleştiren bir tarzda ele alındı. Ebûbekr, Fedek'in kendisine verilmesini isteyen Fatıma'ya, babasının Fedek'i ona verdiğine dair bir şahit getirmesini isteyerek cevap verir. Fatıma ona olayların gerçek şahidi Ümmü Eymen'i götürür, fakat Peygamber sahih bir hadiste onun hakkında, "Ümmü Eymen'in cennet halkına mensup olduğunu" söylemesine rağmen Ebûbekr, bu şahidi keyfî olarak reddetti. Bunun üzerine Ali müdahale ederek, Fatıma'nın lehine şahitlik etti. Fakat Peygamber: "Hak Ali'nin elindedir, hak, her nereye giderse gitsin onu takip edecektir, onlar kıyamet gününe kadar asla ayrılmayacaklardır, her ikisi Havuzdan içmeye geleceklerdir", buyurduğu halde Ebûbekr, bu şahidi de reddetti (II,106).

Bunun üzerine Fatıma, Ebûbekr ve Ömer ile bir daha asla konuşmayacağına dair -tuttuğu- bir yemin etti. ölümünün yaklaştığını hissedince Ali'den gece gömülmesini ve cenaze namazına

Ebûbekr ve Ömer taraftarlarının gelmesine mani olmasını istedi. Oysa Peygamber, sahih bir hadiste Fatıma'ya hitaben şöyle buyurdu: "Senin kızdığına Allah da kızar, senin memnun olduğundan Allah da memnun olur". Bir diğer hadiste de şöyle buyrulur: "Fatıma benden bir parçadır; her kim ona bir kötülük yaparsa bana kötülük yapmıştır, her kim bana bir kötülük yaparsa Allah'a bir kötülük yapmıştır"⁸ (II, 166).

Zaten bu işlerde Ebûbekr bizzat kendisi ile çelişmiştir. Uydurduğu bir hadisle Fedek arazisini Fatıma'ya vermeyi reddederken, Peygamber'in geriye bıraktığı terlik, kılıç ve sarığı Abbas isteyince Ali'nin muhafaza etmesine izin verdi (II, 166).

Diğer bir hadise de Ebûbekr'in çileden çıkararak kayırmacılığını gösterir. Câbir el-Ensârî Bahreyn halkı tarafından gönderilen mallar geldiği zaman ilk Halife'nin yanında bulunuyordu. O, henüz cemaate ait olan bu mallar üzerinde öncelik hakkını kendisine veren bir hadis zikkretti; Ebûbekr bir defa daha vazifesinin gereklerini yerine getirmedeki kabiliyetsizliğine şahitlik edercesine, bu meselede başka şahit istemeksizin bu mallardan Câbir'e verdi (II, 166).

Peygamber'in en küçük resmî vazifede bile Ebûbekr'e asla güvenmediğine dair el-Hullî'den elde ettiğimiz bilgiye göre, onun böylesi bir kabiliyetsizliği vardır. Peygamber Berae Suresini nakletmek üzere onu göndermek istediği zaman, üç gün sonra gelen bir vahye müteakip onu geri çağtırmaya mecbur oldu (II, 122).

Daha diğer pek çok olay Sünnilerin haksız yere Şeriat'ı en iyi bilenlerden birisi olarak kabul ettikleri Ebûbekr'in cahilliğini açığa çıkarır: Sağ elinin kesilmesi gerektiği halde hırsızın sol elini kestirmesi; Peygamber'in bu nevi işkenceyi yasaklamasına rağmen bir sapığın ölüsünü yeniden öldürtmesi; ne önceki nesline ne de sonraki nesline bir şey bırakmayan kelâlede, uygunluğundan emin olmaksızın

⁸ Ahmed el- Emîni, el-Ğadir, Tahran, 1366, VII/231-236, hadislerin Sünnî ve Şii kaynaklı farklı rivayetleri verilmiştir.

her şahsı bir kararla kesin atması; mirasa büyük babanın girmesi halini yetmiş farklı fetvadın alınmış belirsiz bir fetva ile delillendirmesi böyle olaylardandır (III, 124).

Bu eleştirilerin neticesinde, Sünnilerin gördüğü gibi, Peygamber'in vefatından sonra ashabın faziletlilerine göre en faziletlilerinden biri ve meşrû imam olmaktan uzak olan Ebûbekr, adaleti kabul edilmeyen, bizzat inancı şüpheli olan hilafete layık olmayan bir şahıs özelliklerine sahip görünmektedir. Ebûbekr, bu yetersizliklerine ve hatalarına Şii düşmanlığını da ilave etmekten hoşlanır; hiç olmazsa bazı anlarda bunun şuurundadır. Ebûbekr'in devlet işinde doğru yolu tuttuğu zaman sebat ile kendisine yardım edilmesini istediği, pek çok kez bize nakledilir. İmâmiyye'ye göre toplum büyüdükçe aczın itirafı, imamın rehberliğine katkıda bulunmaktan çok, imama bağlanmaya veya doğru yolda kalmaya ihtiyaç duymaktadır. Kendi şahsî eksikliğini kabul eden Ebûbekr, kürsüde bu işlerden azlını istiyor ve Ali'nin üstünlüğünü açıkça tanıyordu (III, 117-118). Ölmeden önceki son tevbesinde geçmişteki gidişatına acı acı üzülüyordu (III, 121).

Ömer b. el-Hattâb'ın Eleştirisi

Aynı eleştiriler halifeliğin başına halefi olarak, Ebûbekr tarafından haksız yere tayin edilmiş, Ömer b. el-Hattab'a yöneltildi. Burada, Ebûbekr gibi Ömer'in de sadece Ali'nin hakkını tanımayan bir kimse olarak değil aynı zamanda şahsî muhakemesinin bütün keyfiliğiyle düşünerek, Şeriat'ı çoğu kez değiştiren, adaletle hükmedemeyen, bir kimse olarak gösterilmesi söz konusudur (III, 156).

Ramazan ayı boyunca yatsı namazından sonra cemaatle kılınmasını emrettiği terâvih namazının teşekkülü ona atfedilir. el-Hillî tarafından sahih olarak kabul edilen bir hadiste Peygamber şöyle buyuruyor: İRamazan geceleri süresince nafîle namazı cemaatle kılmak, kınanacak bir bid'iattir. Bunun gibi kuşluk namazı da

bidiattir. Sünnetin en azı bidiatın en çoğundan daha faziletlidir (IV, 213)

İki mut'ayı yasaklamış olmasından dolayı da ömer'e kızılır. İki "mut'a fi'l-hacî, hac ile ilgidir. Bilindiği gibi hac ve umrenin ifa edilmesinde üç yol vardır: ifrad, kıran ve temettü'.

Hacc-ı ifrad, hac ve umrenin yılın farklı iki zamanında yapılmasından ibarettir. Hacc-ı kıran, emredilen sınırlar içinde ve tek ihramla hac ve umrenin birlikte yapılmasından ibarettir. Hacc-ı temettü' (veya mut'a), tek yolculukta fakat ayrı ihramla haccın birleştirilmesi demektir. Bu hac çeşitlerinden hangisinin efdal olduğu husunda fakihlerin ihtilafı vardır. çoğunlukla kabul edilen sıra; temettü', ifrad ve kıran'dır, fakat sık sık istinad edilen diğer bir görüşe göre sıralama, -ki tercihen daha zayıf kabul edilir-: Kıran, temettü', ifrad şeklindedir.

Bizim tesbitlerimize göre Sünnilik, ömer'in geçici bir süre için temettü'yu yasaklamasını kabul eder, fakat ömer'in temettü'nün sağladığı kolaylıktan düşünerek, müslümanların hac mevsimi dışında umreden vazgeçmelerini engellemeyi istediğini ileri sürerek, bu karara hak verirler (II, 155).

Ömer tarafından yasaklanan ikinci mut'a "mut'a fi'n-nisâ", geçici evlenmedir. Mut'a el-Hillî'nin bize söylediğine göre, Peygamber zamanında, Ebûbekr'in hilafeti süresince ve ömer'in hilafetinin başına dek, Ömer'in tam bir edepsizlikle minberden onu yasakladığını bildirdiği güne kadar sürdü: "Peygamber'in, zamanında izin verdiği iki mut'a vardır. Ben onların her ikisini de size yasaklıyorum"⁹ (II, 153-154).

İmâmiyye'de olduğu kadar Sünnilikte de imam, devlet reisi, elbette içtihad hakkını düşünerek ve Şeriat çerçevesinde kalmak şartıyla, kamu mallarını hakkaniyetle kullanmaya dikkat etmelidir.

⁹ Hz. Ömer'in mut'a nikahı yasağını ilanına dair bk., İbni Mâce, Nikah, 44; Muvatta', Nikah, 42.

Bu konuda ömer, kendisine ait olmayan malları isteğine göre kullanarak çok keyfi bir biçimde davranmış olmakla itham edilir. Nitekim Peygamberin eşlerine, özellikle de Alşe ve Hafsa'ya, beytül-mâl'den ihtiyaçlarından fazlasını peşinen vermesi böyledir (III, 137). Dahası genellikle o, ganimetlerin taksiminde ve dağıttığı atıyyelerde Allah'ın Kur'an'da "halka eşit olarak muamele edilmesini emretmesine" rağmen, keyfi olarak bazılarına diğerleri aleyhine cömert davranıyordu (III, 153).

Malların taksimatından sonra, iktidarın uygulaması gereken aslî vecibelerinden birisi de, fevkalâde hassasiyetle, suçluların cezalandırılmasında Allah tarafından bildirilen haddlere saygı göstermektir. Bu meselede ömerin acizliği Sünnî eleştiriyi de aşan ölçüde, dikkate değer bir şekilde gösterilir. Bize nakledildiğine göre, ömer bu haddleri uygulama isteği ona arzedildiği zaman, sebepsiz olarak onların tanzimini değiştirecek kadar, veya göz göre göre onların uygulama şartlarını bilmezlikten gelecek kadar keyfi bir tavır takındı (III, 137). Nitekim, eğer Şii eleştirilerine inanmak gerekirse, ömer şarap için Kudâme b. Me'zûn'a, şarap içtiği için öngörülen haddi uygulamak istemiyor, bu sebeple kendisini haklı göstermeye gayret edip, kendisini destekleyen şu Kur'an ayetini ileri sürüyordu: "İnanıp iyi işler yapanlara -bundan böyle (Allah'a karşı gelmekten) korundukları ve inanıp iyi işler yaptıkları, sonra (yasaklardan) sakınıp onların yasaklığına inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde- daha önce yediklerinden ötürü bir günah yoktur" (KK, V/93). Onu emre uymaya çağırın Ali müdahale etti. ömer, öngörülen haddi uygulamak istiyordu, fakat suçluya kaç kırbaç vurulması gerektiğini bilmiyordu. Suçlunun cezasını 80 kırbaç olarak takdir ederek onu bu durumdan kurtaran da yine Ali'dir (III, 148). Yine zina için öngörülen haddin uygulanmasında ömerin kararsızlığı da; gâsıp üç halifenin hatalarını düzeltmek için ilâhî, kutsal bir yardım almış muslih Ali'nin titizliği olmaksızın, bu halifelerin basit görevlerini

yerine getirmedeki yetersizliğini ve Şerial'e dair sahip oldukları kıt bilgiyi gösterir. Ömer, zina suçlusu fakat gebe bir kadına recm haddinin uygulanmasını emreder (III, 140). Bir keresinde de delilleri yetersiz olmakla beraber, aynı suç ile itham edilen bir kadını tehdit eder (III, 140). Bu iki durumdan onu kurtaran Ali olmuştur; ve bizzat kendisi açıkça: "Ali'siz Ömer'in helak olacağını"¹⁰ itirafa mecbur olmuştur.

Yine el-Hillî bundan sonra, Sünnîlerin bize sağladığı, kararları ve görüşleriyle doğruyla yanlışın arasını ayırt etmeyi sağlayacak güce sahip olan anlamındaki "Fâruk" lakabının verildiği Halife Ömer'in cahilliklerini ve beceriksizliklerini açıklamak üzere diğer bir çok örneği iktibas edebilmiştir. Ona göre, ilki Hz. Muhammed'e, ikincisi Abdullah b. Ömer'e uzanan iki haber müclbince ortaya çıkan bu lakap imam Ali'nindir. Hz. Muhammed Ali'den bahsederek şöyle buyurur: "İşte toplumun "Fâruk"u, halk arasında doğrularla yanlışları birbirinden ayırtetme gücü onundur". Aynı şekilde Abdullah b. Ömer'de şöyle demeye mecbur olur: "Biz Peygamber zamanında münafıkları sadece Ali'ye taşıdıkları kin sebebiyle ayırtedebiliyorduk"¹¹ (II, 179).

Osman'ın Hilafetinin Eleştirisi

Bilindiği gibi Halife Ömer yaralanmasının akabinde ölmeden önce halife olarak içlerinden birisinin seçilmesiyle görevlendirilmiş altı üyeli bir şûrâ teşekkül etti. Bu şûrâ, geleceğin iki halifesi Osman ve Ali, Ali'nin gelecekteki iki hasmı Talhâ ve Zübeyr, nihayet Sünnîler tarafından hilafete layık görülen, kendilerine değer verilen iki sahâbi, Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan oluşur. Bize belirtildiğine göre, böylece Ömer alusından en mümeyyizinin seçilmesi işini Allah'a bırakmak istiyordu. Kısaca, her bakımdan hür bir seçimle

¹⁰ Bu söz İbnî Hacer'in İsbâbe'sinde "Muaz olmasaydı Ömer helak olurdu", şeklindedir, III/427. Ahmed el-Emîni'nin Ğadir'inde ise, "Ali olmasaydı Osman helak olurdu" şeklindedir, VIII/214.

¹¹ Tirmizî, Menâkıb, 20; Hadis Ebû Sâid el-Hudrî'den rivayet edilir.

Osman seçildi; zira o, kesinlikle altı kişinin en yaşlısı ve en olgunuydu.

el-Hillî'nin olaya bakış tarzı asla böyle değildir. Hilafeti Osman'a bırakan şûrânın kararı, Ümeyye Oğulları sebebiyle az çok açıklık kazanmış, Abdurrahman b. Avf'ın entrikaları ile alınmış ustaca bir kararla açıklandı (I, 143). Aynı şekilde benimsenmiş usulü de (şûrâ tarafından halifenin seçimi) eleştirir: Bu karar bizzat Sünnî bakış açısından, halifenin seçimini cemaate bırakan Peygamberin hareket tarzına ve bir vasiyyet kararıyla halifeyi kendisi tayin eden Ebûbekr'in hareket tarzına zıttır (III, 158). el-Hillî'nin bize dediğine göre, yine, seçilmiş şûrânın bir araya gelmesi efdal ile mefdûlün eşitliğini, yani iyilikte diğerlerini geçenle diğerleriyle aynı olanın eşitliğini ortaya çıkararak Şeriat'ın yerleştiği en mükemmel prensiplere de zıt düşer (III, 158). Bizim gördüğümüz kadarıyla, imâmiyye'ye göre imâmet, sadece zamanın en iyi kişinin hakkıdır -bu prensibi bazı Eş'arilerde de görmekteyiz

Gayr-i meşrû olarak atanan Osman, halifelığının başından itibaren hiyakatsız insanları etrafında toplayarak; hür düşüncesiyle veya Ali'ye dostluğuyla şüphe veren kişileri takibe koyulup iktidarını kınanmaya layık bir hale getirdi. O, Kûfe'ye vali olarak şarap içen ve günün birinde cemaate sarhoşken namaz kıldıran el-Velid b. Ukbe'yi tayin etti (III, 137, 187). Ali'nin müdahalesiyle gecikerek de olsa emredilen haddi uygulattırmaya razı olduğu bu olay, hoşnutsuzluğa yol açtı (III, 203). el-Velid b. Ukbe'nin halefi olarak Kûfe'ye gelen Sâid b. el-As şehrin eşrafını kovmaya kadar vardığı oldukça kötü bir tavır sergiledi (III, 188). el-Hillî'nin kanaatine göre, Osman Basra'ya da görevini kötüye kullanmak, haraç yemek gibi pek çok büyük suç işlemiş olan Abdullah b. Âmir'i vali olarak göndermekle büyük hata işledi.

İktidara gelmesinden itibaren -neticeleri en ağır olan hatalarından birisidir- akrabası Mervan b. Hakem'i Medine'ye çağırdı,

onu özel sekreteri yaptı ve hilafet işlerinde ona güvendi. el-Hillî'nin benimsediği, Sünnilikte kabul edilmeyen bir iddiaya göre, Peygamber Osman'ın dayısı el-Hakem b. Ebi'l-As'ı olduğu gibi oğlu Mervan b. Hakem'i de Medine'den sürmüş ve onlar böylece Peygamber, Ebûbekr ve Ömer'in zamanında sürgünde yaşamışlardı. Onu serbest bırakan Osman, Kitab'ında "Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiç bir kavmi, Allah'a ve Peygamber'ine muhalefete kalkışan kimselerle sevişir bulamazsın, vev ki o, muhalifler (soyca) babaları veya oğulları veya kardeşleri olsun" (KK, 58/22) buyuran Allah'ın emirlerine karşı geliyordu. el-Hillî aşırı bir sertlikle, Osman'ın akraba kayırmacılığına karşılık, bu halifenin, dinarlıkları ve Ali'ye bağlılıklarıyla tanınmış olan bir çok ashâbın aleyhine muamelelerini de ıfşa etti. Bunlardan birisi Halife Osman'ın, kendisini doğruluktan uzaklaşması nedeniyle açıkça eleştiren Abdullah b. Mes'ûd'u kırbaçlatması ve onun, bu yaraların neticesinde ölmesidir (III, 131). Bir hadiste -Sünnilikte kabul edilmeyen- Ammar'ın "hiç bir şefaate layık olmayan bir gûruh" tarafından kırbaç altında öldürüleceği Peygamberie nakdedildiği halde, o aynı muameleyi Ammar b. Yâsir'e de uygulattı (III, 193). İlk zahidlerden ve Ali'nin en sadık taraftarlarından biri olan Ebû Zer'i de Muâviye'nin isteği üzerine Rebezeide göz altına aldırdı ve Ebû Zer kendisine yapılan kötü muamele neticesinde vefat etti (II, 174 ve 198).

Böylece uzun bir eleştirinin sonunda, Osman'ın öldürülmesi, otoritenin kötüye kullanmasından dolayı, haklı ve mantıkî bir netice olarak ortaya çıkar. Her ne kadar Ali kesinlikle iştirak etmedi ve taraftarlarını da iştirak etmeye asla teşvik etmedi ise de, bu cinayet cemaatin icmasıyla yapılmıştır. Siret'in bazı meşhur bölümlerinde, Osman'ın Bedir'de bulunmayışı, Uhud Savaşından kaçışı, Ashâbın Peygamber'e ahitlerini yeniledikleri Biatü'r-Rıdvan'da yer almayışı gibi Halife Osman'ın kınanabileceği küçük düşürücü halleri tenkitlerine ilave etmesi el-Hillî'nin tabii bir davranışdır (II, 173 ve 206-207).

Sirette Ashâbın rolünü her yönüyle ortaya koyan hadislerin yukarıdaki şekilde anlatılması Sünnilikte hakım olan doktrinin bütün noktalarına zıttır. Kendi fiillerini haklı göstermek için makul hiçbir sebep ileri sürülmeden, ahlaksız küçük bir zümre tarafından öldürülmüş olan Osman, şehit olarak ölmüştür. Gerçekten de Osman'ın eleştirildiği hataların büyük ölçüde değersiz, meşrûyyeti, haklılığı ve daha çok adaleti sebebiyle en küçük bir şüphe uyandırmayan müçtehid Halife tarafından muteber olarak alınmış kararlar olmakla birlikte, şüphesiz bazende tartışılabilir ölçülerde sebeplendirilebilir ve temize çıkarılabilir.

Emevî Hilafetinin Eleştirisi

Biz daha önce el-Hillî'nin Osman'ın Medine'deki liyakatsiz müşaviri, özellikle uzun fitne savaşlarından mesul olan Mervan'a mahsus düşmanlığını telmih etmiştik. Onun Suriye halifeliğinin ve Alt dostlarına düşmanlığın kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyan'ın alçaklığını ifşa etmenin sebep olduğu hırs, daha da şiddetlidir. Muâviye, Peygamberiın siyasî oportünizm ile kalplerini kazanmış (te'lifu'l-kulüb) olduğu, az da olsa şüpheli insanların sınıfından sayılıyordu. Bu, Peygamber'in "affedilmiş", "affedilmişin oğlu", "lanetli", "lanetlinin oğlu" diye isimlendirdiği Muâviye için idrak edilmesi gereken son derece aşağılayıcı bir anlam ifade eder. Sıhhatî Şüilerce kabul edilen bir hadiste Peygamberie şöyle söylettiriliyor: "Şayet Muâviye'yi bir gün benim koltuğumda görürseniz, onu öldürünüz" (II, 201).

Diğer taraftan Muâviye Sünniliğe göre de Râşid Halifelerin dördüncüsü Ali'ye karşı düşmanla girişmiş olmasının ağır mesuliyetini taşır. O halde, en azından Sünnî platformda kalarak Muâviye'ye, meşrû otoriteye karşı askerî güçle savaşan bir bâği ve tek saplantısı hükümdarlığın bütün mülkünü kendine bağlamak olan zalim bir kişidir denilebilir (203-205).

Muâviye'nin ihtidası, bizzat bundan bile şüphe edilir. Bazen Muâviye'nin Mekke fethi esnasında ihtida ettiği söylenebilir. Fakat el-Hillî'ye göre, bu esnada babası Ebû Süfyan'a İslam'ı benimsediği için sitem ettiğini bildirdiği Yemen'de bulunuyordu (II, 215). Muâviye'nin çok daha geç ihtida ettiği kabul edilir. Mekke'ye sığınan ve sıkıştırıldığını hisseden Muâviye sıkıntı içinde Peygamber'i bulmuş ve onun ölümünden beş ay önce, Peygamber'in amcası ve Abbâsi hanedanının cediti el-Abbâs'ın tavassutu ile ihtida etmiş gibi görünmektedir (II, 215).

el-Hillî'nin gösterdiği olayların değişik bir varyantında, Peygamber'in Muâviye'ye vahiy katıplığı ünvanı -bütünüyle saygın ve en küçük bir memuriyetle asla bağdaşmayan- vermesi, öncelikle Abbâs'ın isteğiyledir (II,215). Bizze verilen bilgiye göre, Muâviye Peygamber'in bazı mektuplarını kaleme almakla yetinerek vahiyden tek kelime bile yazmadı. Vahiy yazan ondört sahabeden en iyileri ve Peygamberie en yakın olanları Ali'ydi. Zaten Muhammedün risâletini inkar eden, uyudurma vahiy konusuna el atan, daima müşrik olarak kalmış birisinin böylesi bir görevi nasıl yerine getirebildiği konusu muğlak görünmektedir (II, 201 ve 214-215). öte taraflan el-Hillî, onun İblis'ten daha kötü olduğuna dair ikinci Halifenin oğlu Abdullah b. Ömer'den naklettiği bir hadisle Muâviye'yi eleştirmeyi tamamlar: "Peygamber'in yanında bulunurken şöyle buyurduğunu işittim: Bir adam gelecek, bu adam benim sünnetim üzere ölmeyecek.î Bu sözün üzerine Muâviye geldi. Peygamber bu esnada bir hutbe irad etmeye başladı. Muâviye oğlu Yezid'in elinden tutmuş ve her ikisi de şöyle diyen Peygamber'in sözünü duymaksızın oradan ayrıldılar. "Yanıma alıp götürene ve götürtene Allah lanet etsin. öylesine kötü davranan Muâviye'nin bulunacağı gün ümmetini için ne elimn gündür!"(II, 215 ve 218-219). Muâviye ve oğlu Yezidii aynı suçlamada birleştiren bu hadis, İmâmiyye doktrininde, Ali ve ailesiyle mücadeleye girişen bu iki adama karşı duyulan denk bir hırstdan kaynaklanır.

Yezid b. Muâviye'nin Durumu

Yezid'in günahlarında en büyüğü -ona eşlik eden şartlarla daha da ulvilişen bir şehadet ile- Hüsey'nin Kerbelâ'da şehit edilmesidir. Nitekim Yezid, Hüsey'nin öldürülme emrini verdikten sonra, onun kadınlarını ve çocuklarını develere binmiş, hareketlere uğramış ve yiyecekten mahrum bir halde Suriye ve Irak şehirlerine doğru götürmekteydi; ve elleri zincirli dördüncü imam Ali b. Hüsey'nin bu uğursuz kafilededi. Diğer taraftan Hüsey'nin ile beraber şehit olanların ceselleri atlara çığnetiliyor, Kerbela şehitlerinin başları alaylara maruz bırakılarak götürüyorlardı (II, 237).

İmâmîyye geleneğinde bir dizi kerâmet Hüsey'nin şehadetiyle beraber zikredilir. Bu günde kan yağması ve gökyüzünde kırmızı bir leke görünmesi inancı hâla yaşatılır (II,237). Diğer taraftan Allah, Kerbelâ'dan mesul herkesten intikamını aldı, hususiyile bu cinayete iştirak edenleri cezalandırdı. el-Hillî'nin Zührî'den naklettiğine göre, "Zaten Emevî hanedanına bağlılıklarıyla tanınmış, Hüsey'nin şehadetine iştirak eden herkes bu dünyada cezalandırıldı; kimileri öldürüldü, kimileri kör oldu, kimilerinin yüzleri karardı ve nihayet kimilerinin kısa süre sonra mal ve mülkleri kayboldu" (II, 237).

Yezid'in sorumluluğunu taşıdığı fitneler ve fesatlar arasında Hüsey'nin şehadetiyle beraber, sakinlerinin ona biattan uzak durmaları sebebiyle, onlara boyun eğdirmek için saygısızlıktan çekinmediği, kutsal bir hüvviyete sahip Mekke ve Medine'deki çarpışmalar da eklenmelidir. el-Hillî, Yezid'in Benû Kureys, Ensâr ve Muhâcirün'un ileri gelenlerinden 700 kişinin öldürülmesinden ve dahası halktan 10.000 kişinin öldürülmesinden ve halkın itaatı ile neticelenen Medine'deki çarpışmalardan sonra, şehrin üç gün boyunca yağmalanmasına müsaade etmesini belirtmekten memnundur. Şehir kan gölüne döndü, kan Peygamber'in kabrine, Radvâ'ya ve Mescid-i Nebevî'ye kadar ulaşıyordu (II, 251). Diğer taraftan Yezid, Mekke'yi niancinlıkla taşlamakla ve yakıp yıkmakla da suçlanır (II, 253-254).

Yezid hakkında çoğu kez sert bir tavra sahip olan Sünnîlik, işaret edileceği gibi, onu kınamada ileri gitmekten sakınır; genellikle Yezid'in Medine'nin yağmalanmasına müsaade etmekle büyük hata işlediği kanaati, Şiîliğin suçlamalarında büyük ölçüde abartılan diğer canavarlıklarından daha ez ele alınmamıştır.

Yezid'in kınanmasını kutsal bir temele oturtmak için el-Hillî tarafından iki hadis nakledilmiştir. Birincisinde Peygamber, Hüseyin'in şehadetinin, cehennemde yananların bile şikayet ettikleri oldukça tiksindirici bir kokudan korunarak ve cehennem azabının sadece yarısıyla karşı karşıya kalmış nurlu bir tabutta sona erdiğini bildirir (II, 256). İkincisinde, Ehl-i Beyt kanını dökecekleri ve Ehl-i Beyt'e kötülük yapacakları, Alaah'ın gazabı ve kendi lanetiyle tehdit eder (II, 256). Bu iki hadis de Sünnîler tarafından tamamen uydurma olarak reddedilir. Yine Revâfız'ın Ğulât'ıyla Ehl-i Beyt'e düşmanlıklarını açıkça beyan etmiş Hüseyin'in meşrû imama karşı askerî güçle isyan edici bir Hâricî olarak görmenin uygunluğu ve netice itibarıyla kanını dökmenin meşrûluğu iddiaları, Nevâsıb'dan bir kimseyle mukayese edilerek reddedilir (II,256).

Abbâsî Hilafetinin Eleştirisi

Abbâsî hilafeti de Minhâcu'l-Kerâme'de üç ayrı yerde ele alınarak sert bir eleştiri konusu olur. İlk bölümde el-Hillî, Benû Abbâsî'nin iktidara geçince medreseleri, ribatları ve vakıfları sadece kendi menfaatlarına ve mü'minler topluluğunu kendilerinin meşrûiyetlerine inandırmak için kurmuş olmaları sebebiyle eleştirir (II, 141). Daha sonra aynı meseleyi tekrarlayan ve Abbâsîleri, dinî kendi hanedanlarının menfaatine kullanmakla suçlayan el-Hillî, yine onları "ne Peygamber ne de Raşid Halifeler zamanında, ne Emevîler zamanında ne de bu hanedanın başlangıcında" böyle bir adet olmadığı halde, Cuma hutbelerine halifenin adını zikretme adetini sokmuş olmakla aşırı bir şekilde eleştirir. Bu bölümü el-Hillî,

tarafтарыyla ilişkilerini kıvıştırdığı zaman Caifer el-Mansür tarafından dine sokulan bidiatleri eleştirerek bitirir (IV, 177).

Abbâsi hilafetine üçüncü ima, Ali'nin kerametleri -Allah'ın ilk imama verdiği manevî haller sınıfına giren kerametler- arasında yer alır. Nitekim bizim için Ali'nin hayatındaki en önemli olaylar arasında, ona karşı olan Talha ve Zübeyr'in ondan umre yapmak bahanesiyle Medine'yi terketme izni istemeleri ve Ali'nin onlara Mekke'ye gitmek değil, fakat entrikalarını geliştirmek için Basra'ya gitmek olduğunu, söylemesi bulunur (IV, 177).

Nehrevân savaşında Hâricilerin Ali'nin elinden kaçmayı başaracakları iddia edildiğinde Ali kesinlikle böyle olmayacağını ifade etti. Bizzat kendisinin bir Hârici tarafından öldürüleceğini de önceden haber verdi. Nihayet oğlu Hüseyin'in Kerbelâida öldürüleceğini önceden bildirdi (IV, 177).

Bize nakledildiğine göre, Benû Abbâs ile ilgili keramete Ali, Berberilerin, İranlıların ve Türklerin Araplara karşı birleşmeyi başardıkları zaman bile, Arapların hakimiyetlerini empoze etmelerini engellemeyi asla beceremeyeceklerini ileri sürerek Abbâsilerin başarılarını önceden haber verir. Fakat o, Abbâsi hükümrانlığının bizzat kendisinin muzaffer olmak için harekete geçtiği, Horasan bölgesinden gelen bir hükümdarın önderliğinde sona ereceğini de bildirir. Ali, önceden şöyle haber verir: "Bu hükümdar, hakikatı ona söylettirecek ve uygulattırarak benim ailemden bir adamla zafere ulaşacaktır"(IV, 177). el-Hilli şöyle devam eder: "Nitekim olaylar İmam Ali'nin bildirdiği gibi cereyan eder. Gerçekten de Hülâgû, Abbâsi hanedanının çıktığı ve Ebû Müslimün onlara bağlılık yemini ettiği Horasan sınırlarından geldi" (IV, 177).

Hakikaten bu keramette ve el-Hilli'nin benimsediği yorumda, İran ve Irak İlhanlılarının büyük İmâmiyye üstadının etrafında toplanmalarına imayı ve yine Bağdat fatihinin yanında önemli bir rol oynayan el-Hilli'nin hocası Nasıru'd-Din et-Tûsi'ye olan güvene

telmihî görmemek imkansızdır. Burada Memlûklî saltanatının oldukça aldatıcı bir formalizmle kendi meşrûiyetine temel yapmaya çalıştığı, Baybars tarafından iktidara getirilmiş olan Kahire Abbâsî hilafetinin dolaylı bir eleştirisi de, az da olsa görülebilmektedir.

Sünnî Kelâmın Eleştirisi

İlk üç Raşîd Halifenin, Emevîlerin ve Abbâsîlerin eleştirisi, sert hücumlar ile Sünnîlik kelâmına karşı da devam eder. Oldukça çok sayıdaki bu hücumlardan burada ancak en önemlilerinden bazılarını veya el-Hillî'nin kaleminde en önemli görülenlerden bazılarını değineceğiz. Burada söz konusu olan şey Sünnîliğin tevhid, nübüvvet ve meada dair tutarsız inançlarını dahili çelişkileriyle ve anlamsızlıklarıyla beraber gerçek bir özyıkımla göstermektir. Sünnîlikte öncelikle hakim olmuş iki ekol, Eş'arîlik ve Hanbelîliğe saldıran doktrinlerin, bütün tarihi realiteleri içinde yeniden teşkil edilmesi kaygısından öte, onlar daha çok polemik ve apolojetik delillendirmeye tenkit edilirler.

Nitekim Eş'arîler, ilâhî sıfatlardaki teorileri sebebiyle müşrik olarak tanıtılırlar. el-Hillî'nin bize verdiği bilgiye göre, bu mezhebin anladığı şekilde sıfatlar ezelden beri Allah'ın yanında, O'nunla aynı zamanda mevcut kadimlerdir; zâî varlıkları olmayan bu sıfatlar, Allah'a nisbet edilirken aynı zamanda O'nun dışında düşünülerek tasdik edilen kavramlardır (meânî). Kendi zatıyla bilen ve gücü yeten (kâdir) olmaktan uzak Allah, bu son duruma eklenen bir hakikatle vardır. el-Hillî, Eş'arîliği bizzat kendi delilleriyle çürüterek tenkidini tamamlar. Eş'arîliğin en ünlü temsilcilerinden biri olan Fâhru'd-Dîn er-Râzî, Hristiyanların üç kadim uknumun mevcudiyetlerine inanmış olmak için aralarındaki ortaklığı kabul ettiklerini ıspatlar. Bu ıspattan hareketle el-Hillî, kadimlerin sayısını dokuza çıkaran er-Râzî'nin ekolünü daha güçlü bir sebeple iflas ettirir (I, 234-237).

Sünnî kitlenin büyüklüğüne göre, onların arasında daha küçük yere sahip, her şeyden evvel Kur'an ve hadis metinleriyle yetinme kaygısındaki kelâmcı ve hadisçi Haşviyye'nin eleştirisine, itikadlarına inanmayı bir tarafa bırakan terimlerle ve hasmâne bir alaycılıkla devam edilir. Bu Müşebbihe'nin en tanınmış temsilcisi olarak Dâvud ez-Zâhirî örnek gösterilir ve Haşviyye'nin tamamı üstün körü reddedilir. Ona şöyle söylettirilir: "Taplığım ilâhın etten ve kandan yapılmış bir vücudu vardır; ciğer, dil, gözler, kulaklar, ayaklar vb. aza ve organlarla donatılmıştır" (I, 238). Gerçekle ise, bir tarafta Sünnîliğe bağlılığı ne olursa olsun, sıfatları inkar taraftarı, Zâhirlîğin büyük teorisenti İbni Hazm düşünöldüğü zaman, benzer bir ifadeyi kabul etmek oldukça zor görünüyor (II, 251-242). Bunun yanında Hanbelilik, her zaman Allah'ın varlığını, sıfatlarının çokluğu ve kendisine erişilmez olan aşkın-ilâhî bir prensiple uzlaştırmayı istemektedir.

Nüzül: Sünnî doktrinde nüzül, yani Allah'ın yarattığı dünyaya doğru inişi, vahyî prensipler ve daha temel anlamdaki vecibelere zıt olarak gösterilir. Ehl-i Hadis'in anladığı şekilde nüzülü temellendiren meşhur hadiste, Peygamber şöyle buyurur: "Bizim Mâlik'imiz, her gecenin son üçte birinde yeryüzüne en yakın semaya iner ve şöyle buyurur: "Yok mu bana dua eden, ona icabet edeyim? Yok mu benden bir şeyler isteyen ona vereyim? Yok mu benden af dileyen onu affedeyim?"¹² el-Hillî'nin bu dünyada Allah'ın görülmesiyle ilgili olarak, tasavvufta veya popüler dinde devam eden çeşitli inançları birleştirerek Minhâc'ın bir çok pasajında ele aldığı, işte bu inançtır.

Bize denüldiğine göre, "Haşviyye'den bazıları, Allah'ın Perşembeyi Cumaya bağlayan gece, iyi görünüşlü sakalsız bir genç şeklinde eşeğe binmiş olarak, Bağdat'ta Allah'ın eşeği için terasına saman ve arpa bırakılan bir yere indiğine inanırlar" (I, 261).

¹² Bu hadis farklı lafızlarla hadis kaynaklarının çoğunda yer alır. Misal olarak bk., Buhârî, Teheccüd, 14; Müslim, Misafirîn, 168-170; Tirmizî, Salât, 211, Da'vet, 78.

Haşviyye'nin bönülüğü ve kıl akıllılığı üzerine, açıkça onları gözden düşürmek için kısa bir hikaye, alaycı bir tarzda söylenmeden geçilememiştir: Haşviyye'den bir sofı terasta çalışan işçinin yanında genç bir adam görür Sofunun şüpheli şüpheli genç adama baktığını gören işçiye, bu gördüğü genç adamın buraya genç bir adam şeklinde inmesi gerektiğini düşündüğü Allah olabileceğine inandığını açıklar. işçiden şöyle bir cevap alır: "Ben şimdi mesleğimi, senin bir inanca benzer kabul ettiğin bu dünyadan el etek çekmene (zühd) tercih ediyorum" (I, 261).

Halku'l-Kur'an: Gerek Hanbelilik olsun gerekse Eş'arilik olsun halku'l-Kur'an konusundaki Sünnî teori, Kur'an'ın emirleri ve yasaklarıyla beraber ezelde kesin olarak beyan edilmiş ve tabiatıyla yaratılmış olduğunu farzetmenin tamamen sağlam bir delile zıt olduğunu savunmak için, hitâb-uil-maidüm hakkındaki bir tartışmanın gayr-ı mantıkî karakterine dayanan el-Hillî tarafından şiddetle eleştirildi. Bir mukayese, meselenin konumunu belirleyecektir ve bunu yapan bizzat kendisidir.

Bize denildiği gibi, farzedelim ki "hizmetçi olmayan ve ıssız bir yere oturmaya gelen bir kimse, hayalî bir hizmetçiye: "Ey Salım, asyağa kalk, ey Salım ye, ey Necah gir" diyecektir. Onun hitap ettiği kimseden bir şey istemesi doğru olacaktır. Ama, bu kimse yirmi sene sonra satın alacağı hizmetçilerine hitap ettiğini söylerse, o neredeyse bir budala olarak görülecektir. Öyleyse Allah'ın ezelden beri gelmiş benzeri makûl sözlere sahip olması nasıl iddia edilecektir?" (II, 78-83).

Kader: Fakat bu noktada Mutezililikten oldukça etkilenmiş olan el-Hillî'nin tevhid sahasındaki eleştirisinin ekserisi irâde-i cüz'iyye (kader) problemine yöneliktir.

Burada o, iyi yada kötü insanın bütün fiillerinin yaratıcısını Allah yaparak insanı iradesizliğe düşüren ve aynı zamanda dinin kıymetini azaltan Sünnîlerin doktrininden çıkardığı neticeleri ortaya koymaya gayret eder.

Sünnî doktrinin "takdir" anlayışının ilk neticesi, nübüvvet vazifesini hiçe indirgemesi ve öncelikle kullanılabilir delilleri çürütmesidir. Nitekim Peygamber vazifesi gereği bir kafiri inanmaya davet ettiği zaman, bu kafir belki de oldukça meşrû olarak şöyle cevap verebilir: "Seni gönderen ve her şeyin Yaratıcısı olduğunu söylediğin Allah'tan evvela bende imanı yaratmasını iste" (II, 2).

İlâhî kudretiyle O'nun Fâil olduğunu tasdik ederek Sünnîlik, insanda ihtiyarın (seçme gücü, iradesi) varlığını inkara ulaşır; veya açıkçası bu, onu hür fiilleri de ızırârî saymaya götürür. Oysa zerreye kabiliyetli olduğunu, fakat diğer bazı fiillerin -mesela gökyüzüne doğru uçmak gibi- kendisi için imkansız olduğunu tasdik edebilir. Bısr, dar bir dereden eşeğini atlatmak için ona vurunca eşeğin bunu yapmaktan kaçınmasını; Mutezîlî el-Allâf'ın, "Bısr'ın eşeği efendisinden daha akıllıdır" dediğini, el-Hillî'nin bize hatırlatması, işte bu anlamdadır (II, 16).

Bütün zıtlıklar ve fıkri anlamsızlıkları göstermek için Sünnî doktrinin kader anlayışından daha pek çok netice çıkarılır. Biz bunlardan ancak bazılarını ıktibas edeceğiz. Mademki bir kafiri yaratarak onun varlığını isteyen Allah onu böyle yarattı; şu halde kafir kendi küfrüyle Allah'a itaat eder. Kafire inanmayı emreden Peygamber ise, ezelden onun kafir olmasını isteyen Allah'ın istediği şeyi yapmasını engelleyerek Allah'a itaat etmemiş ve karşı gelmiş olur (II, 28).

Sünnîlik Allah'ı bizzat Kendisi'yle karşı karşıya koydu. Allah kafire Peygamber'in tebliğiyle imanı emreder, fakat aynı zanamda o kafirin inanmasını istemez; ona itaatsizliği yasaklar ve bununla birlikte onu itaatsizliğe icbar eder. Hülâsa olarak el-Hillî şöyle der: "Akıllı olan her insan ne olursa olsun arzu etmediği bir şeyin emredilmiş olmasını ve arzu ettiği bir şeyin yasaklanmış olmasını neredeyse üzücü bir saçmalık gibi görebilecektir" (II,34).

Sünnî doktrinden elbette başka anlamsız sonuçlarda çıkarılacaktır. Nitekim vahyi ve naklî yapılması mecburî olan ilâhî hükümlerin rıza ile kabul edilip edilmediği bilinmeyecektir. Şayet küfür, kesinlikle Allah'ın bir hükmü neticesi ise, -apaçık zirvalığına hükmedilen prensibe göre-bu küfürden memnuniyeti açıklamak gerekir (II,40).

Diğer taraftan her türlü küfürden Şeytan'ı tenzih eden ve onların bayağılığını Allah'a atfeden Sünnilik, Kelâm-ı Kudsi'deki "Koğulmuş şeytana karşı Allah'a sığınım" (KK, 16/98) emrine muhalif olarak, Allah'tan korunmak için Şeytan'ın yardımının istenmeye mecbur kalmacağı, diğer bir çıkmaza ulaşır (II,42).

Nihayet Sünnilik kader inancıyla sadece nübüvvet vazifesinin sahip olabildiği itimata zarar vermekle kalmamış, fakat dahası Şeriat tarafından ve tamamen siyasî otoriteyle ilan edilen temel haddleri yıkmaya varmıştır. Şayet zinanın ve hırsızlığın ilâhî güç ve iradeden doğduğu düşüncesiyle hareket edilirse, devlet reisi, alçakça cinayet ve benzeri suçları işleyenleri takip etme ve cezalandırma yetkisine sahip olamayacaktır. Eğer böyle bir düşünceden hareket edilirse, bu gerçekte zâni veya hırsız aynı konuda ilâhî iradeden uzaklaştırmaya ve bu iradeye karşı gelmeye çağırarak için uğraşmak olur (II,46). Böylece çelişkilerin ve anlamsızlıkların rolüyle, teorik alanda olduğu kadar pratik alanda da inançların ahenkleştiği bir sistemi kurma konusundaki kabiliyetsizlikleri, bizzat kendi hareketleriyle kaybolan Sünnî doktrin'in sonu yıkımla biter.

Sünnî Fıkıhın Eleştirisi

Bu kelam eleştirisi dört mezhebin tedris ettikleri fıkıh tenkidiyile devam edecektir. el-Hillî'nin hücumları önceden düşünüldüğü gibi başlangıçta usûl-ü fıkıh kaidelerine yöneliktir. O, Sünniliği aklın bütün serbestliğiyle kıyas ve re'y yoluna başvurmuş olmakla suçlar.

Bize denildiğine göre, Ashâb'ın (Ali ve taraftarlarını da dahil ediyoruz) apaçık nassa istinaden, aklıyla ilk hareket eden Şeytan'ın kıyas metodundan vazgeçilmesi gerektiğini bildirmiş olmalarına rağmen Sünniler ne Peygamber, ne de Ashâb devrinde bulunmayan dört mezhebi takip edecek ve Şeriatın statüsünü bozacak duruma geldiler (II, 89).

el-Hillî'nin dediği gibi, usûl-ü fıkıh eleştirisinden sonra, fürû' konularının farklı problemleri tafsilatlıca ele alınması beklenebilecektir (II, 92-93). Sünnilik ibadetlerin tatbikatında olduğu kadar muâmelât sahasında da kabul edilemeyen bîd'atları dine sokmuştur. Doğrusunu söylemek gerekirse eleştiri birden bire yön değiştirir ve el-Hillî iddiasını açıklamak için, bizim yukarıda tahlil ettiğimiz gibi, daha çok Sünnî ve Şîî inancın açıklandığı yol ayrımında son derece önemli kabul edilen ibadete dair hususlara takılıp kalır.

Bununla birlikte bu Sünnî fıkıh eleştirisi el-Hillî'nin, dört mezhebin kurucularının eğitimlerini Ali ve onun bazı haleflerine bağlı olarak tamamladıklarını kabul etmesini engellemez. Ebû Hanîfe ve ilk büyük öğrencileri (Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî) fıkıh ilmini İmam Ca'fer'den öğrendiler. Mâlik eğitiminin ekserisini Rabî'atu'r-Re'y yönetiminde aldı. Rabî'a ise eğitimini Ali'nin talebesi olan Abdullah b. Abbas'ın talebesi İkrîme'den tamamlamıştır. Şâfiî Muhammed b. Hasan eş-Şeybânînin öğrencisiydi ki Ebû Hanîfe tarikiyle doğrudan imam Cafer'e dayanır. Nihayet Ahmed b. Hanbel, eş-Şâfiî'nin öğrencisi olarak takdim edilir (IV, 143-144).

Sünniliğin şerflendiği bütün bu müçtehidleri el-Hillî, nihayet sosyal tutumları ve parayla satın alınabilir olmaları sebebiyle reddeder. Ekseriyetle onlar, maddî menfaatları araştırma arzusuyla Allah'a itaatsizliğe sürüklenmiş, tamahın mahvettiği, mal ve mülke doymayan kimseler olarak tanıtılmıştır (II, 134).

Çoğu kez o, itirazını siyasi ayrılık ve riyakar tavır takınmaya yöneltir. el-Hillî bize şöyle söylüyor: “İşte, dünyaya bağlılıkları ve mal sevgileri sebebiyle gerçek hislerini görmekten sakınan insanların, çoğu kez kendi vicdanlarında İmâmiyye doktrinine bağlandıklarını görmemiz bu sebeptir” (II, 142).

Şahsî tecrübesinden istifadeyle o, bu hususu daha açıklamaksızın iki misal hatırlatır: İlki, kalbinde imâmiyye inancı yer eden, fakat menfaatları sebebiyle Hanbelî mezhebini tedrise devam eden tanınmış bir Hanbelî fakihidir. İkincisi, öldükten sonra imam Mûsâ Kâzımî'nin türbesine gömülmeyi isteyen ve cenaze namazını kıldırılmayı bir İmâmiyye Şiisine bırakan, daha az tanınmış bir Şafî fakihidir (II, 142).

Bununla beraber daha genel olarak el-Hillî, Şafîlikte Mâverdi ve Gazâlî Hanefîlikte Zemahşerî ve Merğınâni'nin tavırlarının özündeki dar görüşlülüğü misal vererek Sünniliğin hırçın taassubunu reddeder (II, 143). O bu kindar taassubun, İmâmiyye Şiasının görüşlerinin genişliğine, müsamaha ruhuna ve konuksever syncretizmine zıt olmasından hoşlanır.

el-Hillî'nin Eleştirisinin Anlamı ve Değeri

Bizim size sunduğumuz şekliyle bu ifadeler biraz şüpheye yol açabilir. Bize denildiği gibi, el-Hillî'nin Minhâc'da gösterdiği şey, aklî ve naklî deliller muvacehesinde isnâaşerîyye doktrininin kusursuzluğunu göstermektir. Bunu onun şu ifadesinden çıkarmaktayız: “Tevhid, nübüvvet ve imâmet anlayışını ortaya koymak söz konusu edildiğinde imâmiyye, bizim incelediğimiz bütün mezheplerden daha adil, doğru, hata ve kusurdan arınmıştır”.

Bu neticeye ulaşmak için bizim bu inceleme boyunca gördüğümüz gibi, sadece Sünniliğin çelişkileri, saçmalıkları ve fikrî tezatlarıyla kendi kendisine iflas ettiğini göstermek değil, fakat Şiilikten tehcir edilen fırkalar ve diğerleri veya hukukçular ve

kelamcılar tarafından sanki geleneksel bir düşmanlıkla tanımlanan, bununla birlikte bazı sebeplerle Sünniliğe yönelmiş dini-siyasi grupları yeniden toparlayarak, Sünniliğe karşı mücadelenin önemliliğini vurgulamak söz konusudur. el-Hillî'nin Ğulât olarak kabul edilen çeşitli Şîi fırkalarına karşı uysal tavrı ve İmâmîyyenin tarihi boyunca iyi idare edilmemesi, en azından onları bir araya getirme taktiğiyle uzlaştırma, sadece bu isteğin belirtisini taşımak bile ona yetecektir.

Eğer Nusayriyye'ye yer vermişse bu onları İmam Ali'ye götüren hayranlığa değinirken, bu hayranlığın aşırı karakterini, özellikle sertleşmeksizin, bütünüyle ifade ederek göstermek içindir. İsmâiliyye de, en azından açık bir polemige girmeksizin, saygınlardan bazılarının isnâaşeriyye'ye bağlandığı, Isnâaşertiyye'den ayrılan bir fırka olarak zikredilir, çeşitli iddialarda bulunan ve tevhid sahasında tekrar ele alınan Mutezile'ye her zaman yer verilir.

Tasavvufa kendi ölçüsünde, Ali'ye yakınlıkları az çok haber verilmiş Ebû Zer (II, 174), Bışru'l-Hafî veya Şakîku'l-Belhî gibi tasavvufu temsil eden pek çok şahıs zikredilerek yer verilir. Bilhassa daha önce belirttiğimiz gibi, İmam Ali sûfilerin ilk piri, üstadı olarak takdim edilir ve bütün tarikatlar bu sûfileri daima tanırlar. Bununla birlikte el-Hillî'nin eserinde tasavvufu, Şîi ideolojıyla aynı yapıda, onunla sıkı ilişkisi olan bir hareket olarak anlamış olduğunu düşünmek güçtür.

el-Hillî'nin büyük hocası Nasîru'd-Dîn et-Tûsî'nin İslam Felsefesi Tarihi'ndeki yeri ve Minhâc'da pek çok defa öncelikle yer aldığı hatırlanıp, neredeyse eserde felsefenin var olduğu düşünülse bile felsefeye hiç bir zaman yer verilmez. el-Hillî'nin ilmi formasyonunun bir filozoftan çok kelamcı ve fakih olması, onun bu konudaki sükutunu açıklamaya yardım edebilir. Fakat bu durum, Batıda olduğu kadar, Doğu'da felsefenin şiddetli saldırılara maruz kaldığı, hiç olmazsa İslam dinine akli bir biçim verme gayretiyle tavsif

edilmiş bir meslek olarak itiraz edildiği bir çağda, kasten yapılan bir ihtiyat hali olarak da görülebilir.

Minhâc'ın, Sünnilik içinde eleştirisini yönelttiği kolları Eş'arilik ve Haşviyye'dir; bununla birlikte İslam düşünce tarihinde bazen önemli rol oynayan diğer kelimeler ekolleri, Kerâmiyye hariç yeterince bilinmemektedir. Kerâmiyye ise hâla taraftarı olan ve hilafet teorisi Ali ve Muâviye'yi meşrû kabul ederek biraz ölçülü kalan bir fırka olarak bilinir. Gerçekten de, Minhâc'ın esas konusu olarak zaten belirtilen imamet probleminin, tevhid ve nübüvvet ile ilgili olan bütün farklılıkları kendine bağlamaya yönelen ana konuyu teşkil ettiğini meydana çıkarması, el-Hullî'nin en belirgin vasfıdır. Elbette İmâmiyye yalnızca siyasî bir doktrinden ibaret sayılamayacaktır, fakat Mu'tezile, İsmâiliyye ve Sünnilik gibi diğer bütün İslam fırkalarının da siyasî bir doktrine sahip olduğu söylenebilecektir. Bu temel realiteyi göz önüne almamak, onu tam yapısıyla, tarihi manasıyla anlamaktan kaçınmak olacaktır. Ve bu, İslam'ı paylaşan ve oldukça sık çarpışan bütün fırkalar arasındaki kaçınılmaz diyalogu başlatmak için, ortak kurucularının onlara bıraktığı tebliğin derin anlamını bütünüyle yeniden araştırmak yerine, akli fikri onların gayretlerini birleştirmekten ziyade, bir diyalektiğin başarısını sağlamak olan kötü bir teşebbüs olacaktır.

PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIMLA SÖZLÜ VE FİİLİ ŞART VE RÜKÚNLARIYLA NAMAZ

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin CERTEL *

Şekli ve miktarı bilinmemekle birlikte, Kur'ân-ı Kerim namazın peygamberler silsilesinden kalma en köklü bir ibadet biçimi olup, geçmiş ümmetlerin de namazla emrolduklarını açıkça haber vermektedir¹. Bu konudaki âyetlere bakıldığında Hz.İbrahim, İshak, Yakub, İsmail, Mûsa, Şu'ayb, Lokmân, Hz.Meryem ve oğlu Hz.İsa hep namaz kılmakla emrolunmuşlar ve bu peygamberler aynı zamanda aile fertlerine ve ümmetlerine de namazı dosdoğru kılmalarını öğütlemişlerdir. Bu âyetlerden hareketle namazın, Hz. Âdem'den bu yana devam edegelen ve Hz.İbrahim'in "İslâm"² adını verdiği ve Muhammed (S.A.V.)le en son ve en kâmil şeklini alan tevhid dininin temel ibadet biçimi olduğu söylenebilir. Diğer semavi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da namazın Allah tarafından yerine getirilmesi emredilen bir ibadet olduğu sözkonusu âyetlerde açıkça ifade edilmektedir. Şu halde namaz, bütün risalet silsilesinde peygamberlerin tevhidden sonra muhatap oldukları emirlerin en kuvvetlisi ve iman akidesini tasdik ve Allah'a ibadetin manasını gerçekleştirmek için gelen farzların ilki olmaktadır³.

İslâm dininin en önemli ibadeti olan ve sık denilebilecek bir aralıkla günde beş defa edâ edilen namazın Arapça karşılığı "salât" olup, Kur'ân'da çokça zikredilen kelimelerdendir. Salât kelimesinin kökü ve buna bağlı olarak ifade ettiği manalar konusunda âlimler muhtelif görüşler beyan etmişlerdir. Bize göre bunların en doğrusu, salât kelimesinin İslâm öncesi devirde duâ, yardım isteme ve birine

* Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

¹ Bk.Kur'ân, el-Bakara, 83; Âli İmrân, 43; el-Enbiyâ, 72,73; İbrahim, 37,40; Meryem, 30,31; Tâ-hâ, 14; Yûnus,87; Hûd,87; Lokmân, 17.

² Bk.Kur'ân, el-Hacc,79.

³ Krş.Turabi, Hasan, Namaz, Terc. S.Eminoğlu, Risale Yay., İstanbul, 1987,s.11-14.

iyilikler dilemek manalarına gelen bir kelime iken, Kur'an-ı Kerim'le yepyeni ve hüsûsî bir manâ kazanmış dinî bir terim olduğudur⁴. Buna göre salât; şekli, zamanı, miktarı ve kuralları Allah tarafından belirlenerek mü'minlere yerine getirmeleri emrolunan ve Hz.Peygamber tarafından ayrıntılı olarak fiilen gösterilen namaz ibadetinin adı olmaktadır⁵. Bu manada salât kelimesi, esas manası olan duâdan tamamen uzaklaşmamakla birlikte, salât duâ ile aynı şey de değildir. Zira namaz, duâdan çok farklı ve daha geniş muhtevalı bir ibadettir. Namazın içinde duâ da bulunmaktadır. Fakat namazda, duâdan çok farklı sözlü unsurlar da vardır. Bunlar namazda dinî bir merasım halinde yerine getirilir ve bu kelimeler namazın bir gereğidir. Halbuki ayrı bir ibadet olan duâda kelimeler, dindarın o andaki duygu, düşünce ve taleplerini yansıtır. Mü'min duâsında içinden gelenleri söyler, söyledikleri kendi duygu ve düşünceleridir. Namazdaki sözlü unsurlar ise böyle değildir. Mü'min bunları kendi şahsî duygu ve düşünceleri istikametinde değiştiremez. Çünkü bunlar dinen önceden belirlenmiş ve namaz esnasında telaffuzu istenen ifadelerdir. Bundanda önemlisi, namazın bedenen icrâ edilen ve duâdan çok farklı olan şekli rükünlerinin bulunmasıdır. Öyleyse namaz, dinen belirlenmiş ve uygulanması zorunlu sözlü ve şekli erkânı ile duâdan farklı ve daha kapsamlı bir ibadettir⁶.

Esas itibarıyla inananların, yaratıcı kudret karşısında duydukları ta'zim, saygı, sevgi, korku, ümit, itaat, tevâzu ve huşû gibi derin duygularının şekil ve anlam bakımından ifadesi⁷ ve kul ile Rabbi arasında kurulan hususî birer diyalog olan ibadetler ve özellikle de namazın, bazı şekli ve sözlü kurallardan oluşan bir merasım olmaktan öte, içte duyulup yaşanan ve kendisiyle hedeflenen gayeler açısından ele alınıp incelenmesi gereklidir. Çünkü

⁴ Geniş bilgi için bk. İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, çev., S.Ateş, Kevser Yay. Ankara, tarihsiz, s.139-141.

⁵ Bk.es-Suyûti, Celâluddîn, el-Muzhir fi Ulûmi'l-Lûğa ve Envâuha I, Dâru Kütüb'l-Arabîyye, Kahire, ty.,s.295.

⁶ Bk.İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan,s.139.

⁷ Bk.Kanar, Yüksel, İbadet, Zafer Mat., İstanbul, 1984,s.55.

ibadetler imandan feyz alıp hayat bulmaktadırlar. İman ise esas itibarıyla ruhî bir hadisedir. Bu itibarla ibadetlerin ve bunların en önemlisi olan namazın psikolojik temelleri bulunmaktadır⁸. Öte yandan Allah'ın ibadetlerle kulları için hedeflediği gayeler, onların şekillerinde, şartlarında ve unsurlarında gizlidir. Bu gayelerin neler olduğunun bilinmesi ve yaşanarak elde edilmesi ise, herşeyden önce ibadetlerin yapısal olgularının, sözlü ve fiilî unsurlarının İslâmî prensipler çerçevesinde ve ibadet mantığı ile manalandırılmalarıyla mümkündür⁹.

Namazın şekli ve sözlü rükünleri, şartları ve kaideleriyle yaşanışının tahlil edilmesi ise ayrı bir önem taşır. Zira namaz, hem mü'minin hayatında oldukça sık sayılabilecek bir aralıkla günde beş kez edâ edilen bir ibadettir. Hem de o, tek bir ibadet gibi görünmekle birlikte, içinde birçok ibadeti toplayan bir ibadetler manzûmesidir. Çünkü onun şekli unsurları olan kıyâm, rükû, secde, ka'de ve sözlü rükünleri içinde yer alan tekbir, tesbih, istiâze (sığınma, eûzu besmele çekme), hamd, istilâne (yardım dileme), Kur'ân kıraati, duâ, istiğfar ve salavât gibi unsurlar ve bunlarla birlikte namazın özünü teşkil eden tazim, huşû, tefekkür vb. müstakilen yapımları halinde de birer ibadet ve zikir olmaktadır¹⁰. Mü'min namaz kılmakla bütün bu ibadetleri bir arada yerine getirmiş olmaktadır.

Kaidevi ve biçimsel yaklaşımdan farklı olarak bir kul-Allah münasebeti olarak bakıldığında namaz, herşeyden önce kul ile Allah arasında içten kurulan veya kuldan ilâhî kudrete doğru yükselen ruhî bağlanmanın belirli kurallar dahilinde gerçekleştirilen bir ifadesidir. Ya da insanın bedenî ve ruhî tüm varlığı ile yüce Allah'ın huzuruna çıkıp, içinde duyduğu derûnî saygı, tazim, teslimiyet, bağlılık ve huşû'u ifade etmesi; O'na iltica etmesi, kulluğunu yalnız

⁸ Krş.Topçu, Nurettin, "Dinî Hayatın Psikolojik Temelleri", İslâm Mec.,e.I,sayı 4, Ankara, 1956,s.13.

⁹ Bayrakdar, Mehmet, İslâm İbadet Fenomenolojisi, Akçağ Yay., Ankara, 1987, s.V.

¹⁰ Bk.el-Mekki, Ebû Tâlib, Kütü'l-Kulüb, II, Matbaalu Mustafa, Mısır, 1961,s.200; Yıldız, Abdullah, Namaz, 2.bas., Yıldızlar Mat., İstanbul, 1991,s.19-20; Krş.Kanar, İbadet,s.98.

O'na hasrederek, hamdetmesi, O'ndan yardım dilemesi, duâ ve niyazda bulunmasıdır¹¹. Nitekim bu özelliğinden ötürü salât kelimesiyle vuslat kelimesi arasında ilişki kurarak bazı bilgiler, namaza verilen salât isminin, namazda insanla Rabbi arasında bir vuslat olduğu manasına işaret ettiğine dikkat çekmişlerdir. Buna göre namaz, kul ile Allah arasında günde beş kez gerçekleşen bir diyalog, bir vuslat halî ve Allah'ın, kuluna Rabbi ile vuslatını temin etmek ve bu vuslatı devam ettirebilmesi için bahşettiği bir nevi randevudur¹².

Bu huzura çıkış ya da vuslat, mü'minin tüm varlığıyla; bedeni, akli, kalbi ve diliyle iştirak edip yaşayacağı bir diyalogdur. Bu itibarla namaz, birtakım sözlü unsurlar (tekbir, tesbih, duâ vb.)la birlikte icrâ edilen, ruhsuz bir hareketler bütünü değildir¹³. Onda kalbin, aklın, kalıbın ve dilin iştirak edeceği unsurlar bulunmaktadır. Namazda beden için kıyâm, rükû, secde, ka'de (oturuş) ve eğilip kalkma; dil için tekbir, tesbih, hamd, istiâze, istiâne, istiğfâr, duâ, salavât ve Kur'ân âyetlerini telaffuz etme; akıl için düşünme ve anlama; kalb için huşû ve manevî lezzet alma vardır¹⁴. Esasen dinen istenen ve beklenen ideal gayelere ulaştırabilecek olan namaz, bu dört unsurun iştirakiyle yerine getirilen ya da dinî tabirle "dosdoğru" kılınan namazdır. Aslında namazın sözlü şekli rükünlerinin eksiksiz olarak nasıl yapılacağını öğrenmek ve uygulamak pek zor sayılmaz. Burada asıl önemli olan, ruhi iştirak ya da yaşayış diyebileceğimiz kalbin ve aklın katılımıdır ki, biz buna zihinsel ve duygusal katılım da diyebiliriz. Zira namaza ve diğer ibadetlere ruh veren, değer ve anlam kazandıran en önemli unsur, ruhi iştiraktır.

Namazın ruhen iştirak edilerek ya da duyarak, hissederek ve yaşayarak kılınması, herşeyden önce namaz öncesi ilâhî huzura çıkış

¹¹ Krş. Izutsu, Kur'ân'da Allah ve İnsan, s.139.

¹² Bk.el-Mekkî, Kütü'l-Kulûb, II, s. 204; Krş. Muhammed Osman Necâti, el-Kur'ân ve 'İlmu'n-Nefs, 3.bas., Kahire, 1987, s.264.

¹³ Krş.el-Kardavî, Yusuf, İbadet, Trc.H. Cemal, Çığır Yay., İstanbul, 1974, s.304-305.

¹⁴ Bk.el-Mekkî, 'İlmu'l-Kulûb, Tahkik: Abdulkâdir Ahmed Atâ, 1.bas., Mektebu Kahire, Kahire, 1964, s.163; Ebu'l-Hasen en-Nedvî, Dört Rükün, Müt.:l.Ersöz, Denizkuşları Mat., Konya, 1969, s.31; Türabi, Namaz, s.84; Yıldız, Namaz, s.20.

için yapılacak olan bedeni ve ruhî hazırlık, yöneliş ve soyutlanışla ve bu şuurlu yöneliş halinin namaz boyunca sürdürülmesiyle yakından ilgilidir. Bunun için bütün dünyevî söz, davranış, düşünce, duygu ve meşguliyetlerden zihni arındırarak namaza başlayıp, namaz esnasında da kalbini Allah'dan başka herşey(mâsivâ)den boşaltarak arınması, bütün zihni güçlerini namazda toplaması, diliyle söylediklerini aklen düşünüp anlamaya ve bedenen teslim olup ta'zim edişinin ifadesi olarak yerine getirdiği kuyâm, rükû ve secde gibi biçimsel rükünleri ifade ederken, kalben bunlara iştirak edip bu halleri yaşayabilmesi için mü'minin, namaza ihtiyaçlarını giderip kalbinde endişe ve kararsızlık bırakan, zihnini meşgul edip dikkatini başka noktalara çekebilecek tüm olumsuz şartları gidermiş olarak girmesi gerekmektedir¹⁵.

Namaz kılanın bu soyutlanma ve yönelişi gerçekleştirebilmesi için, namaz öncesinde gidermesi gereken görülen, duyulan ve hissedilen olumsuzluklar; def-i hacet, açlık, susuzluk, uykusuzluk, dünya meşgalesi, kırgınlık hali, dar elbise, çorap ve mestin verdiği sıkıntı, göze hitabederek dikkatli dağıtılacak çeşitli görüntüler ve kulak yoluyla dikkatli dağıtıp konsantrasyonu bozabilecek sesler(radyo, teyp, TV. vb.), uygunsuz zaman ve mekân vb. gibi hariçten gelen ya da insanın kendi yapısından kaynaklanan fizyolojik olumsuzluklardır. Nitekim bu gibi olumsuz şartlar, mü'minin namazda aklen ve kalben iştirakını engellediği için Hz.Peygamber (S.A.V.) böyle durumlarda namaz kılınmamasını tavsiye etmiştir¹⁶. Kur'ân'da da namazda şuurlu ve idrakin yerinde olmasını ve düşüncenin sağlıklı işlenmesini şart koşarak Allah Teala "Ey iman edenler! siz sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, namaza yaklaşmayın¹⁷" buyurmaktadır. Gerçekten de namazın Allah'a kulluk, teslimiyet ve ta'zimin samimi olarak gösterildiği ve O'nunla içten kurulan bir diyalog olması ve ondan beklenen hedeflere

¹⁵Krş.Turabî, Namaz,s.70-75; el-Mekkî, Kütu'l-Kulûb, II,s.212-213.

¹⁶Bk.ez-Zebidî, Zeynuddin, Tecrid-ı Sarih, Müt.Ahmed Naim, 7.bas., D.I.B.Yay., Ankara, 1983,c.I,s.145,173; c.II,s.598,602.

¹⁷Kur'ân, en-Nisâ, 43.

ulaşılması, namaz esnasında şuur ve idrakın yerinde olması ile onun tam bir dikkatle kendini vererek kılınmasına bağlıdır. Nitekim Ammâr b. Yâsir, bu hususa dikkat çekerek " Kişinin kıldığı namazdan nasibi, ancak aklı başında olarak (şuur ve idraki yerinde iken) kıldığı miktar kadardır¹⁸ demektedir.

Şu halde namaz, mü'minin ruhen ve bedenen tüm varalığı ile iştirak edip yaşayarak, biçimsel ve sözlü kural ve rükünlerin manasını hissederek, düşünerek ve anlayarak, ilâhî huzura çıkıp orada kulluk ta'zim ve kulluğun ifade edilmesinin şuur ve idrakinde olarak kıldığı nisbetle manevî lezzet alabileceği ve namazla hedeflenen gayelere ulaşabileceği bir ibadettir. O, sadece mesûliyet duygusu ile ve hesaba çekilme endişesi ve korkusuyla bir borcu edâ edercesine belli beden hareketlerinin muayyen ifadelerin telaffuzu eşliğinde icra edildiği ruhsuz bir merasim değildir.

Şart ve Rükûnleriyle Namazın Yaşanışı

1) İlâhî Huzura Davet Olarak Ezan:

İslâm dininde ibadet ve zikrin tayin edilip programlanmış belli vakitlerde ve devamlı yapılması esastır. Zira insanın yapısına ve özelliklerine en uygun olan ve kalbleri itaata en çok alıştıran budur¹⁹. Bir bakıma günde beş ayrı vakitte Allah'ın kulunu huzuruna kabul etmek ve kullarının kendisiyle irtibatının devamını sağlamak üzere kullarına verdiği bir randevu sayılabilecek olan farz namaz vakitlerinin girişi, ezan okunarak mü'minlere ilan edilmektedir.

Ezan denilen bu ilan, vahdâniyeti ikrarla başlayıp bitmektedir. Ezanda en çok tekrar edilen " Allahu Ekber = Allah en büyüktür" ibaresi, Allah'ı, insanların önemli gördüğü her gayenin üstüne yüceltmek, O'nunla olan irtibatı, her alakadan daha kuvvetli kılmak içindir²⁰. Yine ezanda Allah'ın birliğini ifade eden şehâdetle,

¹⁸ el-Mekkî, Kûtu'l-Kulûb, II, s.205.

¹⁹ ed-Dehlevî, Şah Veliyyullah, Huccetullahî'l-Bâliğa, Dâru'l-Ma'rifce, Beyrut, ty., c.II, s.5.

²⁰ Turabî, Namaz, s.136.

Hz.Muhammed(S.A.V.)'ın, O'nun kulu ve rasûlû olduğuna şehadet bir arada zikredilir. Ezanda bunun dışında bulunan ifadeler ise dini manada bir kurtuluş vesilesi olan namazı kılmaya çağrı niteliği taşımaktadır. Bu itibarla ezan, sadece ufuklarda yankılanan bir ses değil, manasıyla da insanlara bir olan Allah'ı ve O'nun rasûlünü ıkrar eden İslâmın temel şahadetini ilân ve Allah'ın adını yüceltip, namazın bir kurtuluş vesilesi olduğunu ilân eden ilâhî bir manzûmedir²¹.

Ezan; dünyanın türlü meşgale ve eğlenceleri içine dalmış, onun süs ve cazibesine kapılarak Rabbinin kendisine bahşettiği ilahî huzura çıkış vaktini unutan insana, yüce ve tek olan Allah'a yönelmeyi hatırlatan, onu Allah'ın emrine ve Peygamberin sünnetine uymaya çağırır ve günde beş kez tekrarlanan ilâhî bir davettir.

Ezan, sadece namaz vaktinin geldiğini bildirmek için yapılan bir ilan değildir. Ufku delip uzaktan duyulan ezan sesi, o memleketin müslüman olduğunu haber veren bir alamettir.O, aynı zamanda İslâm kelimesini yüceltme, daveti ortaya koyma ve İslâm'ın çağrısına derhal uyma konusunda müslümanları sürekli eğiten ilâhî bir nıdâdır²².

2) Namaza Bedenî ve Ruhî Bir Hazırlık Olarak Abdest ve Tesettür :

İlahî davete uyup Allah'ın huzuruna çıkarak O'nu zikredeceği, O'na iltica edip niyazda bulunacağı, ta'zim ve teslimiyetini göstereceği bir vuslat ve randevu olan namaza kul, abdest vasıtasıyla her türlü kirlerden arınmış olarak yönelir. Bu bedenî temizlikten beklenen, beraberinde bir de ruhî bir arınma ve dünyevî duygu, düşünce ve meşgalelerden soyutlanmayı da getirmesidir. Bunun için abdest hem maddî hem de manevî kirlerden arınarak namaza girmek için yapılan bir ibadettir²³. Kişi abdestle bedenen temizlenirken, bu temizlenme

²¹ Turabî, Namaz, s.137.

²² Turabî, Namaz, s.82.

²³ Krş. Turabî, Namaz, s.97; Büyük, Abdullah, Namaz, 10.bas., Gökso Mat., Konya, t.y., s. 9-10; Yıldız, Namaz, s.63-65.

ve hazırlanışın yüksek bir huzura çıkmak üzere yapıldığının zaten farkındadır. Böyle olunca o, düşüncelerini namaz ve onunla huzura çıkacağı Allah üzerinde yoğunlaştırmak suretiyle ruhen de namaza yönelmiş; dolayısıyla zihnini ve kalbini namaz için arındırma imkânı bulmuş olmaktadır. Abdestle ruhen ve bedenen Rabbinin huzuruna çıkmaya hazırlanmış olan dindar, ilâhî âleme açılmaya, manada derinleşmeye, namazdan etkilenmeye ve onun manasını içinde yaşamaya daha hazır hale gelmek yanında, aynı zamanda kendini güven ve emniyetle hissedecektir.

Mü'min abdeste Rabbinin adıyla başlar, dilerse herbir azasını yıkarken tavsiye edilen duâları okuyarak, O'ndan günahlarının affını, kendisini günah sebeplerinden uzaklaştırmasını, ahirete yönelik korkularından emin kılarak, orada umduklarına ulaştırmasını ister²⁴. Bütün bu taleplerde bulunurken zaten o, bir bakıma duygu ve düşünceleri ile ilâhî âleme yönelmiş olacaktır. Bu bakımdan abdest, sadece belli uzuvları yıkamaktan ibaret olmayıp, son derece önemli bir randevuya ruhen de hazırlanma ve yönelme özelliği taşımaktadır.

Bu hazırlanma ve yönelmeyi tamamlayan bir başka unsur da namaz için uygun bir tesettür, yani setr-i avret (ayıp ve kusurları örtmektir. Çok yüce bir huzura çıkmanın gerektirdiği haya ve edebe riâyet ederek mü'min, namaza dinen örtülmesi istenen avret mahallini temiz bir elbise ile örterek çıkarken, aynı şekilde nefsinin ayıplarını da takvâ ve tövbe ile örtmek durumundadır. Zahirten yapılan örtünme ve güzel elbiseler giyme, bir bakıma onun iç âleminin güzelleşmesi ve nefsinin ayıplarının takvâ ile örtülmesi yolunda bir başlangıç olmalıdır.

3) İlahî Huzura Yöneliş :

Namaz kılarken müslümanların kiblesi olan Ka'be'ye yönelmek, namazın şartlarından biridir²⁵. Abdest ve tesettürle hazırlık

²⁴ Abdest duâları ve manaları için bk. Ateş, Süleyman, Büyük Duâ Mecmuası, Kılıç Kitabevi, İstanbul, 1977, s.17-20.

²⁵ Bk. Kur'ân, el-Bakara, 144.

safhasını tamamlamış olan mü'min, ilâhî huzura çıkmak üzere Ka'be'ye yönelerek, namaz süresince de bu yönelişini özenle muhafaza ederek bedenini, yüzünü başka yönlere çevirmeyecek ve bakışlarını sağa sola kaydırmayacaktır. Bu yöneliş, aslında insanın duygu ve düşüncelerini huzurunda bulunduğu Allah'ı tazim ve O'nun kudret ve azameti üzerinde yoğunlaştırarak ruhen O'na yönelişin bir bakıma bedendeki tezahürüdür. Ka'be'ye yönelmenin manası; kalbini, gönlünü, duygu ve düşüncelerini, Beytullah olan Ka'be'yi sembol edinerek Allah'a yönelmek ve O'nun emrine vermek demektir²⁶. Zira Kabe, İslâm dininin yer yüzündeki en önemli sembolüdür. O, Hz. İbrahim (a.s.)'in bina edip ibadet için temizlediği Mescid-i Haram'dır. Kur'an'ın bize tanıttığı Kabe alemlere bereket ve hidâyet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk mabeddır²⁷, İnsanlar için toplantı ve güven yeri kılınan Beytullah'tır²⁸, Savaş ve kan dökmenin yasak olduğu emniyetli yerdir²⁹, küfür ve şirkın her türlüşüne ve Allah'a kulluğu tanımayanlara karşı bir kıyâm merkezidir³⁰, tavaf edenler, kıyam, rükû ve secde edenler için temizlenen mübarek bir mesciddir³¹. Bütün bu özellikleriyle Kabe, evrenselliğin, mutlaklığın ve sonsuzluğun sembolü olan Beytullah'tır. Allah'a yönelen bütün duygu ve düşüncelerin odaklaştığı bir mihverdir³².

İşte Velîyyullah ed-Dehlevî'nin de belirttiği üzere namazda dinen çok yüksek bir değere sahip olup, Allah'a izâfe edilerek Allah'ın evi ismi verilen Kâbe'ye yönelmek; zihni kuvvetleri namaz üzerinde daha toplayıcı, nefsi huşû'a daha çok teşvik edici ve kalbi Allah'a yöneltmede daha etkilidir³³. Bu da gösteriyor ki, namazda kubleye yöneliş, aslında sırf bedenî bir yönelişin ötesinde, insanın ruhi

²⁶ Krş. ed-Dehlevî, Haccetullah'ı'l-Bâltîgâ, II, s.2; Turabî, Namaz, s.57; Yıldız, Namaz, s.69.

²⁷ Kur'an, Âlu İmran, 96.

²⁸ Kur'an, el-Bakara, 125.

²⁹ Kur'an, Alu İmran, 96.

³⁰ Kur'an, el-Mâide, 97.

³¹ Kur'ân, el-Bakara 125.

³² Bk. Yıldız, Namaz, s. 69.

³³ ed-Dehlevî, Haccetullah'ı'l-Bâltîgâ II, s. 2.

güçleriyle de Allah'a yönelmesini sağlayıcı bir özellik taşımaktadır.

Şuurlu ve iradeli olarak yapılan her işin başında bir niyet, kesin bir irade ve azm söz konusudur. Yapılan işler, kendileriyle ulaşılmak istenen maksad ve gayelerin yüceliği nisbetinde değer ve anlam kazanır. Hz. Peygamber bu hususu "Ameller niyetlere göredir..."³⁴ hadisiyle ifade etmiştir. Öyleyse insan için son derece önemli olan ibadetlerin de bir gayesi, bir hedefi olmalıdır. İşte bu niyettir. Müminin ibadetlerinin tek ve nihai gayesi Allah'ın rıza ve hoşnutluğunu kazanmaktır. Diğer bütün niyetler, bu temel gayeyi elde etmeye yöneliktir.

Kul, namaza başlarken, "Allah rızası için" diyerek, bu ibadeti ile amaçladığı gayesini dil ile ifade eder. Ancak bu, sadece dilde kalmayıp, kalpteki niyetin samimi bir ifadesi olarak telaffuz edildiği nisbette değerlidir.

4) Tekbirle İlâhî Huzura Çıkış ve Sözlü Rükûnlerin Yaşanışı

Mümin ruhen ve bedenen hazırladığı huzura tekbirle, Allah'ın her şeyden daha yüce olduğunu ilan ederek girer. Tekbir; her türlü dünyevi duygu, düşünce, söz ve davranışlardan sıyrılışın ifadesidir. Çünkü Namaz ilâhî aleme ait bir iştir. Nitekim dünyevi söz, fiil, duygu ve düşüncelerin iftilah tekberi ile sona ermesinden dolayı başlama tekbirine tahrîme tekberi de denilmektedir³⁵.

Tekbirle birlikte eller de kaldırılır. Bunun hikmet ve manasının ne olduğu konusunda farklı yorumlar vardır. İmam Şâfi, Allah'ı yüceltmek ve Peygamber'in sünnetine uymak için ellerini kaldırdığını söylerken; bir başka imam tevazu, teslimiyet ve boyun eğmenin ifadesi olarak ellerini kaldırdığını, çünkü esir edilen bir kişinin teslimiyetine işaret olarak ellerini kaldırdığını söylemiştir. Bir diğeri de tekbirle elleri kaldırmanın dünya işlerinden yüz çevirip, tamamen namaza ve Rabbine yalvarmak için yönelmeye işaret olup, "Allahu Ekber" sözünün de bu durumu teyid ettiğini ve böylece kişinin hareketinin

³⁴ Teccid-i Sarih Terc. I, s. 164.

³⁵ Bk. el-Mekki, Kütü'l-Kulüb II, s. 205; Yıldız, Namaz, s. 73.

de sözüne uymuş olduğunu söylemiştir³⁶. Bize göre bu manaların hepsi doğrudur. Çünkü tekbirle elleri kaldırmak hem Hz. Peygamber'in sünnetidir ve hem de sadece tekbir değil, onunla başlayan namazın tamamı Allah'ı tazim, O'na iltica ve teslimiyetin söz ve davranış olarak gösterilip ruhen de yaşandığı bir ibadettir.

Tekbirle ilâhi huzura kabul edilen mümin, saygı ile ellerini önünde bağlayıp kıyam ile O'nu tazim ederken kıraate geçmeden önce okuyacağı duâ ile (Sübhâneke) Allah'ı tesbih ve tenzih eder. O'na hamd ve senâda bulunur ve O'nu tek ilah olarak kabul ettiğini ifade eder.

Fâtiha süresini okumadan önce eûzu besmele ile Allah'a sığınan musallî dünyevî her türlü duygu ve düşüncelere karşı Allah'ın koruması altına girmektedir. Zira Kur'an ayetlerini gereği gibi okuyup idrak edebilmek, onun mana derinliklerine dalabilmek, gönlünü ve ruhunu ilâhi hislerle doldurabilmek için, onun buna ihtiyacı vardır.

Hz. Peygamber'in "Fatihatü'l-Kitabı okumayanın namazı yoktur."³⁷ hadisi gereği, her namaz ve rekatte Fatiha Süresi okunur. Fatıhasız namaz olmaz. Çünkü o, duaların en faziletlisi, Kur'an'ın anahtarı, özeti ve kalbidir. Hamd, şükür, övgü, tevhid, tenzih, duâ, zikir, yalnız Allah'tan yardım dileme (İstiâne) ve kulluğu O'na has kılma gibi unsurlar onda özlü bir şekilde yer almaktadır. Bu sebeple Fatiha süresine "Ümmü'l-Kur'an" veya "Ümmü'l-Kitab" denilmiştir³⁸.

Namaz, özü itibarıyla kul ile Allah arasında günde beş kez gerçekleştirilen bir diyalog, ahidleşme, karşı karşıya gelip kulun Rabbine ubüdiyet ve teslimiyetini göstererek dua ve niyazda bulunduğu bir vuslat ve miracdır. Fatiha da muhteva itibarıyla bu manaları içinde özlü bir şekilde barındırmaktadır. Nitekim her rekatinde okunan Fatiha süresi vasıtasıyla namazın kulla Allah arasında gerçekleşen bir konuşma ve ahidleşme olduğu, bir hadiste şöyle açıklanır :

³⁶Bk. Turabi, Namaz, s. 86.

³⁷Bk. Tecrid-i Sarîh Terc. II, s. 732.

³⁸Bk. Doğrul, Ö. Risa, Tanrı Buyruğu, İnkılap ve Aka Kit., İstanbul, 1980, s.6.

"Yüce Allah buyurdu ki : Namazı kendimle kulum arasında ikiye ayırdım. Yarısı benim içindir, diğer yarısı da kulumundur. Kuluma dilediği verilir. Kul' Elhamdu lilahi Rabbi'l-âlemin' deyince, Yüce Allah;' kulum bana hamdetti' der. Kul,' Er-Rahmâni'r-Rahîm' deyince, Allah Teâlâ;' kulum beni övdü' der. Kul,' Mâlikî yevmi'd-in' deyince, Allah;' Kulum beni yüceltti' der. Kul,' İyyâke ne'budu ve İyyâke neste'in' deyince, Allah Teâlâ;' Bu benimle kulum arasında bir ahiddir, kuluma istediği verilir' buyurur. Kul,' İhdina's-sırâta'l-müstakîm, sırâtallezîne en'amte aleyhim, gayri'l-mağdûbi aleyhim ve la'd-dallîn' deyince, yüce Allah' Bunlar kulumundur ve kuluma dilediği verilir' der"³⁹.

Günde beş defa kıldığı namazın her rek'atında Fatihâyı okuyarak mü'min, her türlü hamd, övgü ve teşekkürün âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm ve Din Gününün sahibi olan Allah'a mahsus olduğunu⁴⁰ ifade ettikten sonra, "Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz"⁴¹ diyerek ibadet ve isti'âne kavramlarının içine giren bütün söz, fiil ve davranışları sadece Allah'a has kılacağına söz vermektedir. Daha sonra da kendisini, kendilerine nimet verilenlerin dosdoğru yoluna ulaştırıp, gazaba uğrayan sapıkların yoluna gitmekten koruması için Allah'a duâ ve niyâzda bulunmaktadır⁴².

Namazda Fatihâ'dan sonra uzunca bir âyet ya da kısa bir sûre okumak, "Namazda Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz"⁴³ âyetinin gereğidir. Burada asıl olan âyet ya da sûreleri tane tane, hakkını vererek, hissederek ve manalarını yaşayarak okumaktır. Zira Kur'an, "Âyetleri düşünölsün ve akıl sahipleri ögüt alsın diye indirilmiş mübarek bir kitaptır" ⁴⁴.

³⁹ es-Suyutî, Celâlüddin, el-Cami'u's-Sağir, II, 5.bas., Matbaatu Mustafâ, Kahire, 1982, s.86.

⁴⁰ Kur'an, el-Fatihâ, 1-4.

⁴¹ Kur'an, el-Fatihâ, 5.

⁴² Kur'an, el-Fatihâ, 6-7.

⁴³ Kur'an, el-Müzemmil, 20.

⁴⁴ Kur'an, es-Sâd, 29.

Namazın en önemli fonksiyonlarından birisi, inananların dinin ana kaynağı olan Kur'ân'la irtibatlarını sağlaması ve bunu devamlı kılmasıdır. Çünkü günde beş kez namaz kılan kişi hiç değilse, beş kere Kur'ân'dan bazı âyetleri de okumuş olacak; böylece dini yaşayışın hayat kaynağı olan Kur'ân'la dindarın irtibatı sık ve devamlı olarak sağlanmış olacaktır.

Namazın sözlü rükünlerinden birisi de teşehhüddür. Teşehhüdde Ettehiyyât duâsı ile her türlü fiili, kavli ve mâli ibadetlerin yalnız Allah'a mahsus olduğu ifade edilip, Hz.Peygamber ve sâlih kullara duâ edildikten sonra, Allah'ın birliğine Hz.Muhammed(S.A.V.)'in peygamberliğine şehâdetle tevhid ahdi yenilenmiş olur⁴⁵.

Selamla sona eren namazın akabinde musallî, yapacağı zikir ve tesbihlerle ve okuyacağı "Âyete'l-Kürsî" ile hidâyet talebini, tevhide olan inancını, hamd, tesbih ve övgüsünü dile getirmeye devam eder. Çünkü burada okunanların hepsi; Allah'ı tesbih, birleme, hamd ve tenzih ifade eden ibarelerdir.

Buraya kadar bahsedilenlerden açıkça anlaşılıyor ki, namazda dil ile okunarak yerine getirilen sözlü rükünler, şuurlu ve iradeli bir şekilde, hissederek ve anlayarak yerine getirildikleri nisbette değer ve anlam kazanmaktadırlar. Kişinin namazdan manevî haz alması ve namazın onu beklenen ruhi olgunluğuna erdirmesi büyük ölçüde buna bağlıdır. Ancak bunun sanıldığı kadar kolay olmadığını ve yalnız şekil ve sözlü kurallarına sadık kalınarak yeterince ruhi iştirak bulunmadan kılınan namazın da dinen bir değer taşıdığını da belirtelim.

5) İlahî Huzurda Kulluk, tazim ve Teslimiyetin Fiilen Gösterildiği Şekli Rükünler:

Namaz ibadeti, dinen belirlenen ve Hz.Peygamber'in bizzat kendi örnek şahsında realize ederek ümmetine öğrettiği bedenen yerine getirilen şekli ve bunların ifâsı anında dil ile telaffuz edilen sözlü

⁴⁵Geniş bilgi için bk.Kanar, İbadet,s.100-101; Yıldız, Namaz,s.124-126.

erkândan oluşmaktadır. Namazın özünü bu rükûnlerin ötesinde içte duygu ve düşünce planında yaşanan mana tarafı teşkil etmekle birlikte, namaz, ancak bu rükûnleri muhafaza edilmekle namaz olmaktadır. Bu itibarla bu rükûnlerden vazgeçilemez.

Namazda kıyam, rükû, secde ve ku'üd olmak üzere dört şekli erkân ya da fiilî unsur bulunmaktadır. Zira namazda asıl olan; kulun kalben tevâzu gösterip boyun eğmesi, diliyle Allah'ı zikretmesi ve bedeniyle O'nu tazimin en ileri şekliyle tazim etmesidir⁴⁶. Bedenen yapılan tazimde asıl olan, boyun eğip teslim olunarak tazim edilmenin huzurunda kıyam, rükû ve secde etmektir. Tazimin en güzeli, bu üçünün tedricen kıyam, rükû ve secde şeklinde birbirini takiben bir arada yapılmasıdır. Tazimin en üstün ve en ileri ifadesi de secde olup, ibadetten bizzat maksud odur. Diğerleri ise, tedricen secde derecesindeki tazime ulaşmaya götüren tazim ifade etme şekilleridir⁴⁷. Böyle olunca ayakta durarak huşû içinde kıyâmda bulunmak, tapınmanın ilk aşaması; rükû ederek Allah'ın kudret ve azameti karşısında kendi acz ve zaafını itiraf etmek kulluğun gösterilişinin ikinci ve daha ileri bir aşaması; ve nihayet secde, bu kulluk ve tapınmanın bedenen en ileri seviyede ifade edilmesidir⁴⁸.

Namazın fiilî öğelerinden ilki kıyâmdır. Ayaklar üzerinde durmak, dikilmek, doğrulmak gibi manalara gelen kıyâm, dinî bir terim olarak; Allah'a tazim ve saygıda bulunmak kasdıyla namazda ayakta durmak ve namaz kılmak için ayağa kalkmak demektir. Kur'ân'da ise kıyâm kelimesiyle genel manada namaz kastedilmiştir⁴⁹. Yine Kur'ân'da namaz fiilini ve namaz kılanları ifade etmek için aynı kökten türeyen kâim(kıyam eden), kâimûn(kıyam edenler) ve kıyâmen(kıyam ederek) gibi isim ve fiillerin kullanıldığı görülür⁵⁰.

⁴⁶ Bk.ed-Dehlevî, Huccetullâhî'l-Bâliğa, II,s.3; en-Nedvî, Dört Rükûn,s.52-53.

⁴⁷ Bk.ed-Dehlevî, Huccetullâhî'l-Bâliğa, II,s.5.

⁴⁸ Yıldız, Namaz,s.111.

⁴⁹ Bk.Kur'ân, el-Bakara,238; el-Müzemmil,2.

⁵⁰ Bk.Kur'ân, Âlu İmrân, 39; el-Hacc,26; el-Furkân,64; et-Tür, 48-49; en-Nisâ,102; eş-Şu'arâ,218.

İftitah tekbiri ile ilahî huzura çıkan mü'min, kıyâm halinde âdeta Mevlâsının önünde duyduğu haşyet, tazîm, hayâ ve tevâzudan ötürü tam bir sükûnet içinde başını eğer, ellerini önüne bağlar. Hareketsiz durup, çok yüce bir gücün huzurunda bulunmanın gerektirdiği edeple, azaları ile gereksiz hareketler yapmaz ve ölçülü duruşunu bozmaz⁵¹. Kıyâm halinde bulunduğu sürece ilâhî bir denetim altında bulunduğunun, Allah'ın huzurunda ve murakabesi altında bulunduğunun şuuruna erer. Giderek "ihsan" denen, Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etme derecesine doğru ilerleme fırsatını bulabilir. İlahî huzurdaki kıyâmı esnasında Rabbî ile sohbet eder ve niçin huzurunda dikildiğini diliyle izah etmeye çalışır. Bedeniyle fîilen gösterdiği tazîm duruşuyla uygun ifadeler telaffuz eder⁵².

Namazın ikinci bir fiili unsuru olan rükû ise; Allah'ın büyüklük ve azameti karşısında, kulun kendi aczini itiraf ve Rabbini tazîm için namazda eğilmesidir. O, tazîm ve saygının bedenle ifade edilmesinin kıyâmdan daha ileri bir safhasıdır. Ondan daha ileri bir tazîm ifadesi ise secdedir. Rükû ve secde; Allah'ı tazîmin, O'na boyun eğip teslim oluşun ve önünde tevâzu göstermenin bedenlen yapılan en mükemmel ifadesidir. Bu sebeple rükû ve secde namazın özüdür. Nitekim Kur'ân, namazdan, kendilerinde ibadetin tamamının şekillendiği bu rükûnleri zikrederek bahseder⁵³.

Tekbirle Allah'ın huzurunda rükû ederek eğilmekle musallî, kıyâmdan daha ileri bir tazîm ifadesiyle Mevlâsına tazîm, saygı, tevâzu, teslimiyet ve kulluğunu gösterirken, aynı zamanda O'nu hamd ile tesbih ederek diliyle ve kalbiyle de bu tazîm vaziyetini tasdik ve ikrâr etmiş olur. Allah'ın, kendisine hamdeden bütün mevcudâtın hamdini işittiğine olan inancını "Semi'allâhu limen hamideh" ifadesiyle tadik ederek, doğrulunca "Rabbimiz hamd sana mahsustur" diyerek hamd eder⁵⁴.

⁵¹ Krş. Turabî, Namaz, s.86-87; Yıldız, Namaz, s. 109.

⁵² Krş. Büyük, Namaz, s.21.

⁵³ Bk. Kur'ân, el-Bakara,43; Âlu İmrân,43; el-Mâide, 55; et-Tevebe, 112; el-Hacc,77; el-Mürselât,48; el-Felh,29.

⁵⁴ Krş. Turabî, Namaz, s.87; Büyük, Namaz, s.25-26.

Kiyâmla başlayıp tedricen en ileri şekline doğru yükselen tazim duygusunun bedenle ifade edilmişinde rükûdan sonra secde gelir. Secde mutlak bir teslimiyet, saygı ve tazim ifadesi olarak yalnız Allah'a yapılan bir yere kapanma ve alını yere koymadır. Secde vaziyeti; tazim, saygı ve boyun eğişin bedenen en ileri ifade şeklidir⁵⁵. Kulun Allah'a en yakın olduğu an, secde anıdır. Nitekim Kur'an'da "Secde et ki yaklaşasın"⁵⁶ buyurularak secdenin Allah'a yaklaşma vesilesi olduğuna dikkat çekilmiştir. Öyleyse mü'min, ihlâsı nisbetinde secde ve dolayısıyla namaz sayesinde Allah'a yakınlık kazanır⁵⁷. İbadetlerin temel gayelerinden birisi de zaten budur.

Namazın şekli rükünlerinden dördüncüsü ku'üd, ya da ka'dedir. Namaz kılan mü'min, burada da Rabbinin huzurunda aldığı tazim vaziyetini devam ettirir. Kiyâm, rükû ve secde halinden sonra ulaştığı teşehhüdde kul, arada hiçbir vasıta bulunmaksızın Rabbiyle sohbet etmektedir. Hz. Peygamber'in mirâcda Allah ile gerçekleştirdiği sohbet ve selamlaşma, namazın teşehhüd aşamasında kul ile Allah arasında vuku bulmaktadır. Zira burada okunan " et-Tahiyyât" duâsı, mirâcda Hz. Peygamberle Allah arasında geçen konuşmanın bir bölümüdür. Bu bakımdan namaz bir nevi mirâcdır; kulun Mevlâsı ile yüzyüze gelip söyleşmesidir⁵⁸.

Namaz kılan kişi, namazın bu rükünlerini ve bu esnada okunan sözlü ifadeleri, manalarını te'kid ve kalbdeki tesirini artırmak için tekrarlar. Onun namazı, bu rükünleri sırf bedenen yapılan hareketler olmaktan ileri geçip, burada bahsedilen manaları hiss ederek ve düşünerek şuurlu bir şekilde kılındığı nisbette değer ve mana kazanır. Onun namazla hedeflenen dinî, ferdî, ictimai ve ahlâkî gayelere ulaşması da buna bağlıdır.

Sonuç olarak şuurlu bir şekilde edâedilen namaz, fiilî ve sözlü rükünleri ile kulla Allah arasında kurulan ve günde beş kez tekrar edilen bir diyalogdur. Namaz sinesinde birçok ibadet ve zikri toplayan

⁵⁵ Bk. ed-Dehlevî, Huccetullâhî'l-Bâliğa, II, s.5; Turabî, Namaz, s.88; Büyük, Namaz, s.26.

⁵⁶ Kur'an, el-Alak, 19.

⁵⁷ Bk. el-Mekkî, Kütü'l-Kulûb, II, s.199; Büyük, Namaz, s.26; Yıldız, Namaz, s.116.

⁵⁸ Bk. Yıldız, Namaz, s.124; Büyük, Namaz, s.28.

bir ibadetler manzumesidir; insanın aklı, kalbi, dili, bedeni ve tüm varlığıyla iştirak edip yaşayabileceği bir ibadettir. O, dindarın kalbindeki tevhid inancı ve Allah'a teslimiyet ve tazim duygusunun azalardaki tezahürü olduğu gibi, aynı zamanda imanı besleyip takviye eden en temel ibadettir. Bu itibarla İslâm'da namaz ibadeti günlük hayatta farzlarla sınırlandırılmayarak, çeşitli vesilelerle kılınması istenen nafilelerle mümkün olduğunca çok namaz kılınmasının sağlanması hedeflenmiştir. O, oruç gibi sağlıklı olma, hac ve zekât gibi zengin olma şartı aranmaksızın herkesin yerine getirebileceği; toplumun tamamını kucaklayan bir ibadet biçimidir. Ondan asla vazgeçilemez. Bunun için İslâm dini, birtakım kolaylıklar sağlayarak, olumsuz şartlarda ⁵⁹ bile farz namazların kılınmasını istemiştir.

⁵⁹ Bu olumsuz şartlar; yolculuk, yaşlılık, savaş hali, abdest ve gusül için suyun bulunmayışı ve hastalık gibi durumlardır ki, bunların hiçbiri namazı terketmeyi gerektirmez. Ama her biri için namazı kısaltma, abdest yerine teyemmüm, ayakta kılamayanlar için dayanarak, oturarak ya da imâ ile kılmak gibi pratik çözüm yolları gösterilmiştir.

PSİKO- SOSYAL AÇIDAN ZEKÂT

Yrd.Doç.Dr.Hüseyin CERTEL

İslâm'ın temel ibadetlerinden biri olan zekât; namaz, oruç ve hac gibi peygamberler silsilesinden kalma köklü bir ibadettir. İslâm dininde muhtaçlara yapılması istenen malî yardımın asgarî sınırı olan zekâtın, miktar ve mahiyeti belirlenmeksizin geçmiş semavî dinlerde de bulunan bir ibadet olduğunu Kur'ân-ı Kerim bize haber vermektedir¹. Ancak İslâmdaki zekât, geçmiş semâvî dinlerdeki zekâttan farklı bir ibadettir. Çünkü Kur'ân'da daha önceki ümmellere emrolunduğu haber verilen zekât, fakir ve muhtaçlara karşı cömertçe infak ve ihsanda bulunmak manasındadır. İslâm'daki zekât ise, İslâm'ın şartlarından ya da dinin farz ibadetlerinden biri olup, miktarı belirlenmiştir².

Buna göre zekât; Kelime-i Şehadet ile mü'min ve müslüman olup, Allah'ın birliğini kalben tasdik ve diliyle ikrar ederek, O'na kulluğunu ve emirlerine itaatı kabullenen mü'minin, sözünde ve özünde doğruluğunu fillen göstereceği bir ibadettir. Allah Tealâ mü'minlere önce bedenen ve ruhen iştirak edip yaşayarak Allah'a teslimiyet, itaat, bağlılık ve ta'zim hislerini yöneltecekleri ve bu sayede Rableri ile sık sık diyalog kurabilecekleri ve nisbeten nefse fazla ağır gelmeyecek bir ibadet olarak namazı ve sonra orucu emretmiştir. Daha sonra Allah Tealâ, bu bağlılık ve teslimiyeti, sosyal bir bağlılığı da içine alıp maldan fedakârlığı gerektiren bir emirle denemek ve pekiştirmek üzere mü'minlere malî bir ibadet olarak zekâtı teklif

¹Bk. Kur'ân, el-Bakara, 83; el-Mâide, 12; el-Enbiyâ, 73; Meryem, 56; el-Beyyine, 4-5.

² Bk. el-Kardâvi, Yusuf, İbadet, Trc.Hüsameddin Cemal, Çığır Yayınları, İstanbul, 1974, s. 340; en-Nedvi, Ali el-Hasenî, Dört Rukûn, Müterc. İsmet Ersöz, 2. baskı, İslâmî Neşriyat Yay., İstanbul, 1977, s.151-153.

etmiştir³. Nitekim iman ettiklerini söyledikleri halde, imanı henüz kalblerine sindirememiş olan bazı bedevî arapların⁴, mallarının bir kısmını Allah rızası için ellerinden çıkarabilecek kadar Allah'a bağlanıp teslim olmadıkları, Hz.Peygamberin vefatını fırsat bilip zekâtı ödemek istemeyişleriyle ortaya çıkmıştır.

İslâm'ın diğer ibadetlerinde olduğu gibi zekât da, sadece dünya veya sadece ahirete ait gayelere yönelik bir ibadet değildir. O, dünyevî ve uhrevî hedefleri bir arada bulunduran, bir ibadet oluşu itibarıyla kulu Rabbine yaklaştıran, onun rızâ ve hoşnutluğuna ulaştıran, karşılığında uhrevî mutluluk ve sevap beklenen, bunlarla birlikte fert ve toplum hayatında ruhî, ahlakî, sosyal, ekonomik konularda pratik faydalara vesile olan bir ibadettir. Zira zekât bir ibadet olarak, kul ile Allah arasında kurulan bir bağ, bir diyalogtur; kulun Rabbine yönelişi, O'na itaat ve bağlılığını, sevgi, saygı, şükran ve ta'zim duygularını ifade edışıdır. Ancak malî bir ibadet oluşu itibarıyla da zekât, kul ile Allah arasında kalmayarak, ondan istifade etmek durumunda olanları da ilgilendirmektedir. Bu yönüyle o, diğer islâmî ibadetlere nisbetle sosyal yönü daha ağır basan bir ibadet özelliği taşımaktadır. Bu bakımdan İslâm dinî, kendinden beklenen özellikle sosyal ve ekonomik neticelerin fert ve toplum hayatında gerçekleşebilmesi için zekâta ayrı bir önem vermiştir. Kur'ân'da Allah'a ve Rasûlüne iman ve itaattan sonra dinin direği olan namaz ve hemen peşinden zekât emri zikredilmektedir⁵.

Kur'ân, mülkün gerçek sahibinin Allah olduğuna dikkat çeker⁶. Buna göre mal ve mülk, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak insana, onun rızasına uygun olarak tasarrufta bulunmak

³ Krş. Akseki, A.Hamdi, Dini DerslerII, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul, 1341, s.151- 152.

⁴ Bk. Kur'ân, el-Hucurât, 14.

⁵ Bk. Kur'ân, el-Bakara, 43,83,110,177,277; en-Nisâ 77,162; el-Mâlde 12, 55; et-Tevbe 5, 11,18,71; Meryem 31, 55; el-Enbiyâ 73; el-Hacc 41,78; en-Nûr 37,56; en-Neml 13; Lokman 4; el-Ahzâb 33; el-Mücâdele 13; el-Müzemmil 20; el-Beyyine 5.

⁶ Bk. Kur'ân, Alû İmrân,92, 189; el-Fâtır, 3; el-Hadid, 7, 10; en-Nûr, 33.

üzere emaneten verilmiştir. Bu bakımdan zekât, mü'minin kendisine verilen malda yapacağı tasarrufla ilgili ilâhî bir emirdir. Mülkün gerçek sahibi, zenginden, kendisine fakirlere dağıtılmak üzere verdiği muayyen miktarın, hak sahiplerine verilmesini talep etmektedir.

Yine Kur'an'da, zekâtın dindeki yeri ve önemini belirtmek üzere, savaşmanın yasak olduğu haram aylar çıktıktan sonra mü'minlerin müşriklerle savaşıp, onları esir edip hapsedmeleri emredilerek, müşriklerin bu muameleden kurtulmaları için tövbe edip şirkten tevhide dönerek, İslâmı kabulde samimi olduklarını göstermek üzere namaz kılp zekât vermeleri şart koşularak " Eğer tövbe edip namaz kılarlar, zekâtlarını verirlerse, kendilerini serbest bırakın"⁷ buyrulmaktadır. " Onlar tövbe ederler, namazı kılar, zekâtı verirlerse dinde kardeşleriniz olurlar"⁸ âyetinde de namazla birlikte zekât, din kardeşliğinin oluşmasını sağlayan şart olarak zikredilmektedir. Buna göre namaz ve zekât, aynı inancı paylaşan mü'minleri birbirlerine yaklaştırıp kaynaştırarak, aralarında kardeşlik duygularını geliştiren ibadetler olmaktadır.

Öte yandan zekât emri, diğer ibadetlerden farklı olarak icbârî bir özellik taşımaktadır. " Ey Muhammed! Mü'minlerin mallarının bir kısmını, kendilerini temizleyip arıtacak sadaka(zekât) olarak al"⁹ âyetinde, zekâtın bizzat Hz.Peygamber tarafından toplanması, dolayısıyla devlet tarafından idare edilmesi emredilmekte ve bu mali ibadetin yerine getirilip getirilmemesi fertlerin insafına bırakılmamaktadır¹⁰. zekâtın verileceği yerlerden biri olarak

⁷ Kur'an, et-Tevbe, 5.

⁸ Kur'an, et-Tevbe, 11.

⁹ Kur'an, et-Tevbe, 103.

¹⁰ Bu konuda İslâm âlimleri farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bazıları zekâtın mutlak surette devlet tarafından toplanıp sarfedilmesi gerektiği, bazıları adaletli devlet adamlarının bulunması şartıyla zekâtın devlete verilmesi gerektiği, diğer bazıları da zekâtın hem devlet eliyle ve hem de bizzat mükellef tarafından gerekli yerlere verilebileceği görüşünü savunmuşlardır. Ancak uygulamada İslâm'ın ilk dönemlerinde zekâtın

Kur'ân'da zikredilen "zekâtın üzerinde çalışanlar"¹¹ ifadesi de zekâtın toplanması ve gerekli yerlere sarfı konusunda bir müesseseseleşmenin gereğine işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, zekât tahmin memurları ve zekât toplamakla görevli tahsildarlar göndererek muntazam olarak zekâtı toplattırıştır. O'nun vefatından sonra halife Hz.Ebü Bekr de zekât vermeyerek isyan eden kabileleri güç kullanarak itaate zorlamıştır¹². Bu da gösteriyor ki, İslâm'da zekât, diğer ibadetlerden farklı olarak, fertlerin vicdanına, insaf ve ihtiyarına bırakılmayarak müeyyide ile desteklenmiş ve müesseseseleştirilmiştir¹³. Ancak bu uygulamanın giderek terkedilmesiyle uygulamada zekât ihtiyarı bir hal almış ve böylece yeterince riayet edilmeyen bir dinî emir haline gelmiştir.

ZEKÂTIN FERT VE TOPLUM HAYATINA YANSIYAN MANALARI

Zekât kelimesi lügatta; temizlik, safvet, nemâ, bereket, medh, yüceltme, artırma manalarına gelmektedir¹⁴. Bir ibadet olarak zekât da bu manaların hepsini fert ve toplumun ruhî, ahlakî, dinî, ekonomik vb. hayatının her yönünde gerçekleştirebilecek bir güce ve özelliğe sahiptir. Bu manalar açısından bakıldığında zekâtın alan, veren ve toplum hayatındaki etkileri psikolojik bir yaklaşımla değerlendirilmeye oldukça müsaittir.

devlet kanalıyla verildiği, Hz.Osman'dan itibaren giderek devletin yanında ferden de verildiği ve giderek kişilerin zekâtlarını kendi elleriyle verdikleri görülmektedir. Geniş bilgi için bk. Y.Vehbi Yavuz, İslâm'da zekât Müessesesi, Feyiz Yay., İst., 1972, s. 307-324.

¹¹ Kur'ân, et-Tevbe, 59.

¹² Bk. Tecrid-ı Sarîh Terc.,V, s.6.

¹³ Geniş bilgi için bk. Tabbâra, A. Abdulfettâh, Rûhu'd-Dîni'l-İslâmî, baskı, Beyrut, 1988, s.344; Tabbâra, el-Hatâyâ fi Nazari'l-İslâm, Beyru(ty.),s.223-224; Yavuz, Vehbi, İslâm'da zekât, s.33,34,249 vd.; el-Kardâvi, İbadet,s.345-346; el-Kardâvi, Fakirlik Problemi Karşısında İslâm, Terc. A. Öztürk, Nur Yayınları, Ankara (ty.),s. 109-111.

¹⁴ İbn Manzûr, Celaluddîn b. Mükerrrem, Lisânu'l-Arab, XIV, Daru's-Sadr, Beyrut, 1968,s. 358.

Bilindiği üzere mal ve mülk edinme temâyülü, gıda, barınak, yiyecek vb. hayati ihtiyaçları karşılamak sûretıyla insanın kendi varlığını sürdürme ve koruma içgüdüsünün tabii bir sonucudur. Bu temâyül her insanda bulunur. Esasen insanın çalışmaya yönelmesi ve toplumun ekonomik açıdan terakkisi için böyle bir istek ve temâyül gereklidir. Ancak bu meylin ifratı cimrilik ve gayri meşru yollardan mülk edinme gibi olumsuzluklara yol açabilir¹⁵. Şu halde insan yaratılışı icabı malı sever. Zira mal, dünyada kişiye çok çeşitli imkânlar sağlayan ve hatta itibar kazandıran bir vasıtaadır. Onun, insana güç ve imkân sağlayan vasıtaların en güçlülerinden olduğu söylenebilir. Ancak insanda tabii bir temayül olan mal sevgisi, makul seviyede tutulduğu nisbette fert ve toplum için yararlı sonuçlar doğurur. Bu sevginin ihtiras derecesine vardırımasıyla gönülde Allah sevgisine ortak olması, kişiyi Rabbine yönelip ona karşı vazifelerini yapmaktan, din kardeşlerine karşı sorumluluklarından ve asil hazırlanması istenen ahiret hayatına yönelik çalışmalardan alıkor. İşte dinî bir vecibe olan zekât, kişiyi maldan fedakârlığa alıştırıp, ona Rabbine ve toplumuna karşı vazifelerini hatırlatarak bu mal sevgisini makul ve faydalı bir seviyede tutar¹⁶.

Ayrıca malın giderek artması insana güç kazandırır, bu da ona haz verir. Zira karşılaşılan durumlar, temel ihtiyaçları doyurduğu nisbette insana haz verir. Böylece kişi, daha çok mala sahip olmak ve daha fazla haz almak üzere, insanî ilişkilerini ve dinî vazifelerini ihmal ederek sonu gelmeyen bir hırsla çalışma yoluna gidebilir. zekât ise fert ve toplumun zararına olan bu ihtiras zincirini kırıp, insana mal kazanmanın dışındaki diğer vazifelerini ve faziletleri hatırlatır. Nitekim insandaki bu tabii mülk edinme sevgisinin sınır tanımaz bir seviyeye gelebileceği bir hadiste " Ademoğlunun iki vadi dolusu malı

¹⁵ Krş. İbrahim alâettin, Çocuk Ruhı, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929,s.338.

¹⁶ Krş.er-Râzi, Fahrüddin, Tefsiru'l-Kebir,XII, Trc. S.Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Yay., Ankara, 1991,s. 37.

olsa, bir üçüncüsünü ister. Ademoğlunun(muhteris) gönlünü topraktan başka bir şey dolduramaz..."¹⁷ şeklinde ifade edilmiştir.

Veren ya da zengin açısından bakıldığında zekât; fertleri cimrilik, ihtiras, katı kalbilik, kendini üstün görme, bencillik, tamah ve dünyaya karşı aşırı düşkünlük gibi dinen ve ahlâken hoş görülme, kişi ve toplum için olumsuz sonuçlar doğuran duygu, düşünce ve tavırlardan arındırmak üzere nefsi terbiye edip, bunların yerine cömertlik, hayırseverlik, diğergamlık, yardımlaşma, dayanışma, şefkat, merhamet, Allah'a yönelip maddenin esaretinden kurtulma gibi faziletleri koyabilecek güçte bir ruhî eğitimidir¹⁸. Zira imanının bir gereği olarak ilahî emre uyup sahip olduğu mal ya da paranın bir kısmını, Allah rızası için din kardeşlerinin ihtiyaçlarını gidermek üzere zekât olarak elinden çıkarabilen kişi, mala hırs derecesinde bağlanma sonucu oluşan cimrilik ve daha çok mala sahip olmak için faiz, karaborsacılık, stokçuluk, kaçakçılık, yolsuzluk vb. haksız ve gayr-i meşru kazanç peşinde koşmaya sevkedecek ihtirastan arınma imkânını da bulmuş olmaktadır.

İslâmî ibadetlerin, biri müminlerin kendi varlıklarına çevrilerek onda derinleşmek suretiyle Allah'a yaklaşmaları, diğeri başkalarına yardım ve merhamet duygusunun oluşup gelişmesiyle müminler hakkında hayredici olmaları olmak üzere iki temel gaye üzerinde toplandıkları söylenebilir¹⁹. Bu açıdan zekât, ikinci gayenin ağırlık kazandığı, kalbin katılaşması denen şefkat ve merhametten uzaklaşmayı önleyen, kişiyi Allah rızasını kazanmaya doğru yöneltip onda merhamet hislerini harekete geçirerek hayır ve yardımda bulunmaya sevkeden bir ibadettir. Fahrüddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi, mal hırsı kalpte katılaşma ve azgınlığa sebep olabilir. Bu hırs, insanda bir aşk meydana getirir ve aşk âdeta onu kör eder. Kişi, mal talebinde aşırı giderek bu yolda önüne çıkabilecek engelleri, bütün

¹⁷Tecrid-i Sarih, XII, s. 183.

¹⁸ Krş. ed-Dehlevî, Şah Veliyullah, Huccetullah'l-Bâliğa II, Daru'l-Ihyâl'Ulûm, Beyrut, 1990, s. 100; Hökelekli, Hayatı, Din Psikolojisi, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993, s. 244-245.

¹⁹ Bk. Ulusoy, Turgut, Din Psikolojisi, ekin Mat., İstanbul, 1970, s. 34.

gücü ve imkânları ile ortadan kaldırma yoluna giderek rüşvet, yolsuzluk, baskı, tehdit vb. yollara başvurabilir²⁰. Kalbin katılışıp nefsin azınasından maksat budur. Çok fazla mala sahip olmanın verdiği güvenle azıp, âcız ve muhtaç bir kul olduğunu unutan insanın ruh haline Kur'an'da " Şüphesiz insan, (malına güvenerek) kendini Allah'tan müstağni görmek suretiyle azar"²¹ âyetiyle işaret edilmiştir.

Ayrıca zekât, ferdi ticarî ahlâk bakımından eğiterek diğer mali sorumluluklarında dürüst davranma alışkanlığı kazandırarak, onun aynı zamanda iyi bir vatandaş olmasını temin eder. Devletine bağlı ve onunla barışık olup zekâtını veren bir müslümanın zengininin, devletine vergisi garanti edilmiş gibidir. Zira o, zekât vermekle maldan feragat edebilecek gönül zenginliğine ve mali sorumluluklarının şuuruna ermiştir. Dinen de, devletinin mali ve iktisadî alandaki düzenlemelerine uymakla mükelleftir²².

İslâmî ibadetlerin bir özelliği de kulun kendisine verilen maddî ve manevî nimetlere karşılık, Allah'a şükürün ifadesi oluşlarıdır. Bu açıdan bakıldığında zekât, mülkün gerçek sahibi olup onu dilediğine veren Allah'a²³ bir nevi şükürdür. Bu da kişiyi nankörlükten arındırıp şükre yöneltir.

Bütün bunlar ise zekât kelimesinin temizleyip, arındırma, geliştirip, yükseltme manalarıyla, "Ey Muhammed! Mallarının bir kısmını, kendilerini temizleyip arıtacak sadaka (zekât) olarak al" âyetindeki aynı manaların zengin üzerinde gerçekleşmesidir. Öyleyse zekât, malının bir kısmını ihtiyaç sahibi kardeşlerinin yararına elinden çıkabilen müminin şahsiyetini müsbet yönde değiştirip geliştiren bir ibadettir.

Zekâtın bir manası da nemâ, gelişme, bereket ve artmadır. Bu mana, zengin'in şahsiyetinde meydana gelen müsbet gelişmelerle

²⁰ Bk. er-Râzi, Tefsiru'l-Kebîr, XII, s.38.

²¹ Kur'an, el-'alak, 6-7.

²² Bk. Yavuz, Y.Vehbi, İslâm'da zekât, s. 59.

²³ Bk. Kur'an, Alu İmrân, 26.

ondaki olumlu duygu, düşünce, tavır ve davranışların artması kadar, maddî olarak bir artışı ihtivâ eder.

Bilindiği üzere bugün zekât, en çok ihmal edilen dinî vecibedir. Bunun sebeplerinin başında, kişinin mala olan hırs ve sevgisinin ziyadeliği sebebiyle malının azalacağı endişesi gelmektedir. Oysa hem zekât kelimesi bizzat malda artma ve bereketlenmeyi ifade etmektedir, hem de Kur'ân'da zekâtı verilen malın artacağı beyan edilmektedir²⁴. Bu, sırf fertleri zekâta teşvik için Allah tarafından bir vaad değil, aynı zamanda ekonomik bir gerçektir. Zira zekât vasıtasıyla halkın alım gücü artar, piyasa canlanır, mala talep ve dolayısıyla üretim ve yatırım artar. Böylece toplumdaki zekât alanlar kadar verenler de ekonomik hayattaki bu olumlu gelişme ve hareketlenmelerden fayda sağlamış olurlar. Bu bir bakıma âtil vaziyette bekleyen para ve malın ekonomik hayata faal olarak katılmasıyla piyasaya hareket ve canlılık gelmesi demektir²⁵.

Ayrıca fakir insanlar, malının bir kısmını zekât yoluyla kendilerine veren, onu hayır işlerde ve toplum yararına harcayabilecek bir zengin müslümanın malının artmasının kendi faydalarına olduğunu bilerek, onun mal varlığını kiskanmaz ve bir zarar vermek istemezler. Böylece zenginin malı, zenginle fakir arasında zekât ve yardımlaşma yoluyla kurulan manevî bağ sayesinde korunmuş olur. " İnsanlara fayda verecek olan şeye gelince; işte bu, yeryüzünde kalır"²⁶ âyetiyle ve "Mallarınızı zekâtlarınızla koruma ve muhafaza altına alınız"²⁷ hadisiyle bu hususa işaret edilmiştir.

Zekâtın temizleme, arındırma, geliştirip yüceltme gibi manalarına yoksullar açısından bakıldığında; onun fakirleri zenginlere karşı besledikleri olumsuz duygu, düşünce ve tavırlarla, toplum için zararlı olabilecek davranışlardan uzaklaştırdığı görülür. Çeşitli sebeplerle yokluk içinde bulunup en temel ihtiyaçlarını bile

²⁴ Bk. Kur'ân, el-Bakara, 276.

²⁵ Krş. Yavuz, Y.Vehbi, İslâm'da zekât, s.55-57.

²⁶ Kur'ân, er-Ra'd, 17.

²⁷ el-Aclûni, İsmâil b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ, I, Kahire (ty.).s. 432.

karşulamakta güçlük çeken yoksulların, her türlü maddi imkânlarla fazlasıyla sahip olup da refah içinde yüzen ve mal varlığından muhtaçları faydalandırmayan zenginler için müsbet duygu ve düşünceler beslemeyeceği tabiidir. Bu durum, fakirlerde zengine karşı hased, kıskançlık ve nefret duygularının oluşmasına sebep olabilmekte ve hatta daha da ileri giderek servete ve sahibine düşmanlık şekline dönüşebilmektedir. Öte yandan gelir dağılımının dengesiz olduğu ve dolayısıyla zenginle fakir arasındaki uçurumların bulunduğu toplumlarda bölücü ve yıkıcı fikir cereyanları ve bunların oluşturdukları terör örgütleri uygun bir zemin bulabilmektedir.

Burada yerli gelmişken sahip olunan imkânlar açısından insanlar arasındaki aşırı farklılıkların sebep olabileceği haset duygusu üzerinde biraz durmamızda fayda var. Psikolojik açıdan hased, insanı saldırgan yapan karakter özellikleri arasında yer almaktadır. Kendi sahip olduklarını datma başkalarınınkini ile karşılaştırmaktan doğan hased duygusu, sadece hased edilen için değil, haset eden için de zararlıdır. Bu duygu, kişiyi mutsuz kılar. Her ne kadar içimizdeki toplumsallık duygusunun etkisiyle hoş karşılamasak da, şu ya da bu sebeple haset duygusuna kapılmayan insan yok gibidir. Ancak hayatın akışı içinde bu duygu, kendini her zaman açık seçik belli etmez. Fakat dertleriyle başa çıkamayan, sıkıntı çeken, kendine ve âlesine yetecek kadar kazanç sağlayamayan, gereği gibi beslenip giyinemeyen, çevresinden beklediği sevgi, saygı ve ilgiyi göremeyen, gelecek konusunda umudu olmayan, içinde bulunduğu güç durumdan bir çıkış yolu bulamayan insanların, dinî ve ahlâkî yasaklamalara rağmen, kıskançlık duygusuna kendilerini kaptırmaları anlaşılabilir bir durum değildir. Bu itibarla hasedin doğuş sebebi olan faktörler ortadan kaldırılmadığı sürece ve kin, düşmanlık vb. cirkın şekillerde kendini açığa vurmadıkça haset duygusu olumlu olmasa bile tabii karşılanmak durumundadır²⁸. İslâm'daki zekât

²⁸ Bk. Adler, Alfred, İnsanî Tanıma Sanatı, 3. bas., Çev. Kamuran Şipal, Say Dağıtım, İst., 1992, s. 246-249.

ibadeti ise, insanlar arasında sahip olunan maddi imkânların farklılığından kaynaklanan hased duygusunu ortadan kaldıracabilecek, ya da hiç değilse zararsız hale getirebilecek bir mali ibadet olarak görülmektedir.

Yine fakirliğin fert ve toplum hayatında açtığı yaralar arasında, ferdin şahsiyet ve onurunu yaralayan dilencilik, hırsızlık, ailede geçim darlığından kaynaklanan geçimsizlik, huzursuzluk, ruhi ve ahlâki çöküntü ve hatta az da olsa para karşılığı fuhuş vb. sayılabilir. İşte zekât Allah rızası için yerine getirilen bir ibadet oluşu yanında, fert ve toplumu bütün bu olumsuzluklardan arındırıp yücelten bir müessesedir.

Daha da önemlisi fakirlik, aile hayatı ve ahlâki açıdan olduğu kadar, dinî açıdan da tehlikelidir. Zira aşırı zenginle, son derece muhtaç kişilerin bir arada bulunması, fakirde kâinatın ilahî nizam ve hikmeti ve rızkın Allah tarafından adaletle dağıtıldığı konusunda şüpheye yol açabilir. Bu da isyan ve inkâra kadar gidebilir. Nitekim fakirliğin bu tehlikesine dikkat çekmek üzere Hz.Peygamber "Nerede ise fakirlik, kâfirlik olayazdı"²⁹ ve "Allahım kâfirlikten ve fakirlikten sana sığınırım " ³⁰ buyurmuştur. Bu itibarla İslâm dinî fakirliği övmemiş, ona kudsiyet verip, ideal bir hayat tarzı olarak görmemiştir. Aksine İslâm dinî, fakirliği fert ve toplum için dinî, ahkâkî, ekonomik ve sosyal hayat için zararlı bir problem olarak görmüş ve bunun izâlesi için zekât başta olmak üzere çeşitli çözüm yolları da getirmiştir³¹.

²⁹ es-Suyûti, Celâluddin, el-Câmi'u's-Sağâr, II, 5. bas., Matbaatu'l-Mustâfâ, Kahire, 1987, s. 94.

³⁰ es-Suyûti, el-Mu'cemu's-Sağîr, I, s.61.

³¹ Bu çözüm yolları ; İslâm'ın dilenmeyi yasaklayarak çalışmayı bir fazilet ve ibadet sayıp teşvik etmesi, Kur'ân ve hadislerin zekât dışında yetimlerin ve fakirlerin gözetilmesini, zenginlerin akrabalarını himaye etmesini teşvik etmesi, fitir sadakası, devlet hazinesinin çeşitli gelirleriyle fakirleri himaye etmesi, çeşitli hata ve günahlara keffâret olarak ve hastalık vb. sebeplerle yerine getirilemeyen ibadetler için fakirlere fidyeverilmesi olarak sayılabilir.

Ancak dünya hayatında mala gönül bağlamayıp, zühde yönelmeyi teşvik eden hadisler, fakirliğin övülmesi şeklinde yanlış anlaşılmıştır³². Ayrıca bu manada fakr, malca zayıf olmak anlamından başka, Allah'tan müstağni olduğunu sanmayıp, O'na muhtaç bir kul olduğunun şuurunda olmak demektir. Övülen fakr da budur.

Zekâtın, fakiri tembelliğe ve başkalarına yük olmaya sevkeden ve onu minnet altında bırakıp, gururunu inciten ve şahsiyetini yaralayan bir malî yardım olduğu söylenemez. Gerçi başkalarına muhtaç olup, onların yardımlarını kabul etmek, kişiye ağır gelir, o, bu yüzden ailesine ve çevresine karşı mahcubiyet ve eziklik duyar. Bu hisler, makul düzeyde kaldığı sürece onu çalışıp kazanmaya motive etmeleri bakımından faydalıdır da. Ancak zekât verenlerin, yaptıkları malî yardımları gösteriş ve riyâ amacıyla konuşup hatırlatmak suretiyle başa kakmaları, karşılığında hürmet ve hizmet beklemeleri, yardımda buldukları kimseleri fakirliklerinden ötürü aşağı görme ve ayıplamak suretiyle onların gururlarını rencide edecek tavır ve davranışlar içine girmeleri, fakirlerin hissettiği bu ezikliği daha da artırıp şahsiyetlerini zedeleyebilir. Allah Tealâ, bu gibi tutum ve davranışları yasaklayarak fakirin onurunu korumak üzere Kur'an'da "Minnet ve ezâ etmek sûretiyle sadakalarınızı boşa çıkarmayın"³³ buyurmuştur. Aynı amaçla Hz. Peygamber (SAV) de, kıyamet gününde Allah'ın rahmet gölgesinde gölgelendirilecek olan yedi gurup insandan biri olarak " sağ elinin verdiği sadakadan sol elinin haberi olmayacak şekilde, zekât vermekte gizliliğe riayet edenler"³⁴ i sayarak, fakirin bu tür olumsuz yaklaşımlardan korunmasını sağlamayı hedeflemiştir. Bir

Geniş bilgi için bk. el-Kardâvî, Fakirlik Problemi Karşısında İslâm, s. 51-182.

³² Bk. el-Kardâvî, Fakirlik Problemi, s.19-20; İz, Mahtır, Tasavvuf, 3baskı, Doyuran Mat., İstanbul (ty.), s.154-157.

³³ Kur'an, el-Bakara, 264.

³⁴ Tecrid-i Sarih Trc., II,s. 618.

de zekât alıp verme konusunda zenginle fakirin yüzyüze getirilmemesi, bu konuda en köklü çözüm olarak görülmektedir. Esasen Kur'ân'da zekâtın zenginden alınıp fakirlere sarfedilmesi emri, Hz.Peygambere yöneltilmekle³⁵ ve zekâtın verileceği yerlerden biri olarak zekât toplamakla görevli memurlar zikredilmekle³⁶, zenginlerden zekât mallarını ya da paralarını toplayıp muhtaçlara sarfedecek bir kuruluşun bulunmasına izin verilmiştir. Nitekim zekâtın tahsili ve gerekli yerlere sarfı için Resûlullah döneminden itibaren Abbâsî hilafetinin sonlarına kadar bir teşkilat var olmuş ve bu işler, Beytu'l-mâl'in aslî görevleri arasında yer almıştır³⁷.

Fakirin şahsiyetini korumak ve zengini sözkonusu tutum ve davranışlardan uzaklaştırmak üzere Kur'ân, mülkün gerçek sahibinin Allah olup, onun insana Allah'ın rızasına uygun olarak tasarruf etmek üzere emaneten verildiğine dikkat çeker³⁸. Buna göre zekât, zenginden fakire yönelen ve büyüklük taslayıp bôbürlenme vasıtası olan bir lütuf ve ihsan değil, fakirlerin zenginler üzerindeki hakkı³⁹ ve Allah tarafından bir lütuftur. Bütün bunlardan başka, müminlerin zekâtlarını verme konusunda dinî yaşayışı ve ahlâkı düzgün kimseleri tercih etmeleri de, fakirin zekât almakla hissedeceği menfi hisleri hafifletecektir. Zira kendisinin tercih edilmesi, bir bakıma dinî ve ahlâkî bakımdan takdir ve taltif edilmesi gibi bir mana da taşımaktadır. Ancak bütün bunların, fakirin zekât alma durumuna düşmekle hissedeceği manevî baskı ve ruhî sıkıntıları tamamen yok edemeyeceği açıktır ve toplumda çalışıp kazanmadan, başkalarının sırtından geçinen bir tembeller sınıfının oluşmaması için de bunun böyle olması lazımdır. Sonra herşeyden önce dinî bakımdan " Veren el, alan elden üstündür"⁴⁰ hadisi gereği, zekâtı veren durumunda

³⁵ Bk.Kur'ân, et-Tevbe, 103.

³⁶ Bk.Kur'ân, et-Tevbe, 60.

³⁷ Yeniçeri, Celal, İslâm'da Devlet Bütçesi, İstanbul, 1984, s. 115.

³⁸ Bk. Kur'ân, Âlu İmrân, 92; el-Fâtır, 3; el-Hadid, 7; en-Nür, 33.

³⁹ Bk. Kur'ân, ez-Zâriyât, 19; el-Me'âric, 24-25.

⁴⁰ Tecrid-ı Sarîh Terc., V, s.178, 184, 265.

olmak, alan durumunda olmaktan daha üstündür.

Sonuç olarak toplumlarda, hayatlarını insan şeref ve haysiyetine yakışır bir şekilde sürdürmeleri için gerekli zarurî ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak kadar fakir insanların bulunması, o toplumlar için huzursuzluk kaynağıdır. Bu derece yoksul olanlar, hayatlarını sürdürebilmek için zarurî ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla çeşitli kötülükleri işlemeye tevessül edebilirler, gayeye ulaştıracak her türlü yolu meşru sayabilirler. İşte zekât, zenginî bencillik, hırs, katı kalbîlik, cimrilik, kıbir, başkalarını hor görme, nimete şükrü unutturana nankörlük, tamah, din kardeşlerinin sıkıntılarına ilgisiz kalıp toplumdan uzaklaşma, yardımlaşma ve dayanışmayı terk, mal ve paranın câzibesine kapılıp dinî, ahlâkî ve vicdanî sorumluluklardan uzaklaşmak vb.; fakiri de hased, isyan, düşmanlık, fakirlik sebebiyle zilletten temizleyip arındıran diğergamlık, hayırhahlık, şefkat, merhamet, mesuliyet duygularıyla zenginî şahsiyetini geliştirip yücelten, fakiri yoksulluktan doğan zilletten, dinî ve ahlâkî sapmalardan koruyan, her iki kesim arasındaki ekonomik ve hissî uçurumları bertaraf ederek aralarında köprü kuran bir ibadettir. Nitekim zekâtın hissî ve ekonomik uçurumları giderip zenginle fakiri birbirine yaklaştırıp kaynaştırıcı özelliğine dikkat çekmek üzere Hz. Peygamber (SAV) "zekât İslâm'ın köprüsüdür"⁴¹ buyurmuştur. Esasen Kur'ân'da kalbleri İslâm'a ısındırılacak olanlara (müellefe-i kulüb)⁴² zekât verilebileceğinin yer olması da zekâtın insanları birbirlerine yaklaştırıp kalblerini birbirlerine ve İslâm'a ısındıracağını açıkça göstermektedir.

⁴¹ eI-Munâvî, Abdurraûf, Kûnûzu'l-Hakâik, I, el-Câmi'u's-Sağîr kenarında, 5. baskı, Matbaatu'l-Mustâfâ, Kahire, 1982, s. 144.

⁴² Bk. Kur'ân, et-Tevbe, 60.

DİNLER TARİHİ LİTERATÜRÜ

Yrd. Doç.Dr.Ali Rafet ÖSKAN

Bu çalışmamız Dinler Tarihi Literatürü denemesi mahiyetindedir. Çünkü böyle bir çalışma tek kişinin kolayca altından kalkamayacağı ölçüde geniş kapsamlı olup, uzun zamana ihtiyaç göstermektedir. Ancak Dinler Tarihi sahasında uzmanlaşmış olan kişilerin oluşturacağı bir komite tarafından yapılacak olan bir çalışma gerçek anlamda Dinler Tarihi Literatürünü ihtiva edebilir. Böylelikle zaman tasarrufu da sağlanmış olarak, okuyucuya hem daha muhtevalı ve seviyeli, hem de daha faydalı bilgiler ulaştırılabilir. Temennimiz en kısa zamanda batıda olduğu gibi ülkemizde de bu gibi komisyon çalışmalarına başlanılarak bu sahadaki boşluğun doldurulmasıdır.

Biz bu çalışmayı, Geçmişin Dinleri ve Yaşayan Dinler olmak üzere iki bölümde ele almayı uygun bulduk. İlk bölümde geçmişin dinleri ile ilgili literatürler, ikinci bölümde ise yaşayan dinlerle ilgili literatürler işlenecektir. Ancak özellikle ilk bölümde geçmişin bütün dinleri ele alınmayıp, sadece önemli olarak gördüğümüz bazı dinlere yer verilecektir.

I. BÖLÜM

GEÇMİŞİN DİNLERİ

A. Eski Mısır Dini

Antik Mısır dini hakkında yazılmış çok eser vardır. Nitekim bu eserlerin önemlilerinden bazıları aşağıda incelenecektir.

Mısır dinini çok iyi bir şekilde tanıtan ve ilmi seviyesi yüksek olan bir eser Adolf Erman'ın, **Aegypten und Aegyptischen Leben im Altertum (Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1923)** adlı kitabıdır. Yirmiiki bölümden oluşan bu eserde Mısır dini ve tarihi üzerinde oldukça geniş bilgiler bulunmaktadır.

Jan Bergman'ın **Ich bin Isis (Upsala, 1968)** adlı Almanca yazılmış kitabında, Mısır'ın önemli tanrı ve tanrıçaları tanıtılmaktadır. Mısır'ın milli ilahî İsis'den geniş bir şekilde bahsedilmesi ve İsis-Öziris yazmalarının orijinal parçalarının bir kısmına yer verilmesi sebebiyle bu kitap zikre değer eserler arasında kabul edilmektedir.

Alman Dinler Tarihçilerinden olan Prof. Dr. Helmuth von Glasenapp'ın, **Die Nichtchristlichen Religionen (Frankfurt, Fischer Bücherei, 1957)** adlı eserinde Mısır dini hakkında önemli bilgiler verilmektedir.

Bir diğer Alman Dinler Tarihçisi Friedrich Heiler'in **Die Religionen der Menschheit 4. Auflage von Kurt Goldammer, (Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1982)** adlı eserinin 103-116. sayfaları Mısır dinine yer vermektedir. Bu yazı Prof. Dr. Günter Lanczkowski tarafından kaleme alınmıştır. Burada eski Mısır dini hakkında faydalı bilgiler verilmektedir.

Prof. Dr. Günter Lanczkowski'nin **Geschichte der Religionen (Hamburg, Fischer Taschenbuch Verlag, 1977)** adıyla genel Dinler Tarihi olarak kaleme alınmış olan bu eserinde de Mısır dini hakkında seviyeli bilgiler bulunmaktadır.

The Cambridge Ancient History, Vollume II, Part 1, The Middle East and The Aegean Relligion, C. 1800-1330 B.C., Part II, C. 1330-1000 B.c., At The University Press, Cambridge, 1973 adlı 12 ciltlik tarih kitabının ilk iki cildi de dinlerden bahsetmektedir. Birinci kısımda bazı dinlerin yanısıra Mısır dinine de yer verilmektedir.

Meşhur bilim adamı Prof. Dr. Gustav Mehsching'in **Algemeine Religionsgeschichte (Heidelberg, Quelle und Meyer GmbH, 1949)** adlı eserinde Mısır'ın eski dini hakkında bilgiler verilmektedir.

Eberhard Otto'nun **Die Religion der Alten Agypter (Leiden, E.J. Brill, 1964)** adlı küçük hacimli eseri de eski Mısırlıların dini hakkında genel hatlarıyla bilgi vermesi hasebiyle zikre değer kabul edilmektedir.

Ülkemizde yazılmış olan bazı Dinler Tarihi kitaplarında da eski Mısır dini hakkında bilgiler bulmak mümkündür. Ömer Rıza Doğrul'un **Yeryüzündeki Dinler Tarihi, 3. baskı, (İstanbul, Ceylan Yayınları Matbaası, 1963)** adlı eserinin 36-56. sayfaları eski Mısır dinine ayrılmıştır. Burada, hayvanlara ibadet, ilâh ve kahinler, ilâh birliği gibi konulara yer verilmektedir.

Prof. Dr. H.G. Yurdaydın ve Doç. Dr. Mehmet Dağ'ın **Dinler Tarihi (Ankara, Gündüz Matbaası, 1978)** adlı eserinin 59-71. sayfalarında eski Mısır dini hakkında bilgi vardır.

Doç. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu'nun **Başlangıçtan, Günümüze Dinler Tarihi (İstanbul, Bayrak Yayıncılık-Matbaacılık Koll. Şti., 1983)** adlı eserinde de eski Mısır Dini Literatürü, Kâinat tasavvurları, ilâhlar ve üstün kuvvetler, Firavun ve Rahipler hakkında kıymetli bilgiler verilmektedir.

Bu dinle ilgili önemli sayılabilecek bir makale de Dr. F. Kınal tarafından yazılmıştır. **Mısır'ın Amerna Çağında Önasya Münasebetleri, Cilt II, Sayı 1 (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 1943), 99-106.**

Samuel A.B. Mercer'in **The Religion of Ancient Egypt (London, Luzac, 1949)** adlı eseri de iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tanrıların tanıtımına, ilâhların araştırılmasına yer verirken, ikinci bölümde ise inançların ve pratiklerin farklı düzeylerine yer vermektedir.

Mısır dinini İngilizce olarak ele alan eserlerden biri de Rudolf Anthes'in **Mythology of Ancient Egypt in Samuel N. Kramer, ed. Mythologies of the Ancient World (Garden City, Doubleday, 1961)** adlı eseridir.

B. Eski Yunan ve Roma Dini

Batıda özellikle Eski Yunan ve Roma dini hakkında pek çok eser yazılmış olduğu muhakkaktır. Biz bunlardan önemli gördüğümüz bir kaçını vermekle yetineceğiz.

Batıda, klasikleri veya diğerlerini okuyanlar için Herbert J. Rose'un Yunan ve Roma Dinine Giriş'lerinin okunması batılı ilim çevrelerinde yüksek oranda istenmektedir. Bu eserlerde Rose, konu ve maddelerini ileri seviyedeki öğrenciler için seçmiştir. Akıcı bir dille kaleme alınmış olan bu eserleri ; **Ancient Greek Religion (London, Hutchinson's University Library, 1946)** ve **Ancient Roma Religion (London, Hutchinson's University Library, 1948)** isimleriyle iki orijinal kitap halinde yayınlanmıştır. Rose, geçmişteki tarihi gelişmenin önemli konularında söz sahibidir ve o, sonraları eski dinin kalıntılarıyla da ilgilenmiştir. Rose, Yunan ve Roma kültür tabiatları arasındaki ve sonraki antik bir kültür şeklinin birbirlerine olan tesirini yansıtan altı sayfalık bir önsözle tamamı , önceki iki eserin hacminden daha fazla olan **Religion in Grece and Rome (New York, Harper Brothers, 1959)** başlığı altında yeniden yayınlanmıştır.

Herman Bengtson'un **Introduction to Ancient History (Berkeley, Univ. of California Press, 1970)** adlı el kitabı zikre değerlidir. Bu kitap

İngilizce'ye tercüme edilmeden önce öğrenciler için bir el kitabı şeklinde bir kaç defa Almanca olarak basılmıştır.

Hanedanlar, tarihler ve başlıca politik olaylar için uygun bir kaynak, Willian Langer 'in **An Encyclopedia of Word History, 5th. ed. (Boston, Houghton Mifflin, 1972)** adlı eseridir.

Klasik çalışmalar için en geniş ansiklopedi ise Georg Wissowa'nın **Paulys Real-Encyclopadie der klassischen Altertumswissenschaft, 34 vols. (Stuttgart, J.B.Metzlerscher Alfred Druckenmüller, 1894-1972)** eseridir.

Antik Mısır diniyle ilgili olarak yapılan Bibliyografik bir çalışma ise, J(ohn) A. Nalrn'in **Classical Hand List, 3rd ed. (Oxford, B.H. Blackwell, 1953)** adlı eseridir.

Bunların dışında Yunan diniyle ilgili olarak yapılmış olan en ciddi çalışmalardan birisi Martin P. Nilson'un **Geschichte der Griechischen Religion, 2 vols. (München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1974)** adlı eseridir. İki ciltlik bu eserin ilk bölümünde Yunan dininin temelleri incelenirken, ikinci bölümde tarih öncesi dönem ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde tarih öncesi dönem incelenmektedir. Dördüncü bölümde de arkaik dönem incelenmektedir. Son bölümde ise yüksek klasik dönem ele alınmaktadır. İkinci cildi ise iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Helenistik dönem incelenmektedir. Burada; Helenik dünyası, eski Yunan şehirlerinin dini ele alınırken, ikinci bölümde ise Roma dönemi, Yunan ve Roma dünyası , Yunan kültü, inanç, senkretizm gibi ana konular ele alınmaktadır. Seviyeli ve kapsamlı olan bu eser özellikle Yunan ve Roma dinleri için başvurulacak temel bir kaynak görünümündedir.

Roma diniyle ilgili önemli bir eser de Kurt Latte tarafından ele alınmıştır. **Römische Religionsgeschichte, 2. Auflage, (München, C.B.**

Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1967.) Ondört bölümlük bu eser Roma dinin bütün yönleriyle ele almaktadır. Roma diniyle ingilenecek olanların bu kitaptan çok faydalanacağı muhakkaktır.

Mitolojik tarzda kaleme alınmış olan eserlerden biri de Alexander S. Murray'ın **Manuel of Mythology (New York, Tudor Publisching Company, 1954)** adlı kitabıdır. Bu kitapta diğer bazı dinlerin yanısıra Yunan ve Roma mitolojileri de ele alınmaktadır.

Bunların dışında genel olarak yazılmış olan Dinler Tarihi eserlerinin bazılarında Yunan ve Roma dinlerinin de ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerde bu dinler hakkında önemli bilgiler bulunduğu aşikârdır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Prof. Dr. Friedrich Heller, **Die Religionen Der Menschheit** adlı mezkur eserinin 283-302. sayfaları K. Goldamer tarafından ele alınarak Yunan dini özlü bir şekilde incelenmiştir. Fazla detaylı olmamakla birlikte okuyucuya faydalı olabileceği kanaatindeyiz. Yine bu eserin 309-326. sayfaları aynı yazar tarafından kaleme alınmıştır. Bu dinler hakkında verilen bilgiler tatminkardır.

Prof. Dr. Günter Laczkowski'nin, **Geschichte der Religionen** adlı kitabında da Yunan ve Roma dini hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Felicien Challaye'nin **Dinler Tarihi** adlı eserinin 150-168. sayfalarında Yunan ve Roma diniyle ilgili önemli bilgiler verilmektedir.

Yine **The Cambridge Ancient History, Voll II, Part 1, The Middle East and The Aegean Religion, C.1800-1330 B.C., Third Ed. (Cambridge, Atk The Univ. Press, 1973)** adlı 12 ciltlik eserin ilk cildinin birinci kısmında Yunan dininden detaylı bir şekilde bahsedilmektedir.

Türkçe olarak yazılmış olan Dinler Tarihi kitaplarından Prof. Dr. H.G. Yurdaydın ve M. Dağ'ın Dinler Tarihi'nin 72-87. sayfaları Yunan, 88-93. sayfaları da Roma dinine ayrılmıştır.

Bu konuyla ilgili makaleler de şunlardır: Zafer Taşhoğlu, "Diyanosos Diri vi Tragedia" İ.Ü.E.F.D., No 9, Felsefe Arkivi (VII-IX), (Temmuz-Eylül) ; Prof., Dr. Mehmet Karasan, "Yunan Düşüncesinde Din İlmî Denemeleri" A.Ü.İ.F.D. Sayı 4; Azra Erhat, "Zeus" Folklor, 2516/18), 8/10, 1970, s. 4-8; Ömer Çarpar, "Anadolu'da Kybele Tapınağı" A.Ü.D.T.C.F.D., Cilt XXIX, Sayı 1-4, Ocak-Haziran 1971, Temmuz-Ağustos, 1978, s. 191, 210 ; Ömer Çarpar'ın "Roma Tarihinde Manga Mater (Kybele) Tapınımı" adlı makalesi de yine bir önceki derginin aynı sayısının 167-190. sayfaları arasında yer almaktadır.

C. Eski Arabistan Dini

Diğer bölgelerde olduğu gibi eski Arap Yarımadasında da çeşitli dinler yaşama ve yayılma imkanı bulmuştur. Ancak eski Arabistan dini denince ilk önce akla gelen putperestliktir. Çünkü bu bölgede putperestlik diğer yerlere göre kendini daha fazla hissettirmiştir. Ayrıca İslâm'ın bu bölgede doğmuş olması da buradaki putperestliğin boyutlarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Bu bakımdan eski Arabistan'ın dini durumunu bize tanıtan en önemli kaynak hiç şüphesiz **Kur'an-ı Kerim**'dir. Kur'an'da bunlar hakkında geniş bilgiler verilmektedir¹.

Arap dini durumu hakkındaki Kur'an'dan sonraki en önemli kaynak ise **Hadislerdir**. Hz. Peygamber, hadislerinde sıkça müşriklerin dinlerinin sapıklığını ifade etmektedir².

¹ Bkz. Bakara, 21, 165, 173, 199; A'raf, 26-28, 31-32, 184-185, 195 ; Yunus, 18; Zümer, 3, 38, 45; En'am, 102; Al-i İmran 151; Maide, 103 ; En-Nisa, 117; en-Nahl, 48, 56; Fussilet, 9; Casıye, 24; Yasin, 78-79; Kâf, 15.

² Bu konuyla ilgili olan bazı hadisler için bkz. Sahih-i Buhari Muhtasarı, II, 297-298; IV, 243-244; VI, 107, 110-113, 123-124, 537-538, XI, 191, 404 ; İbn Kesir, el-Bidaye, II, 191.

Görüldüğü üzere Eski Arapların hakim dini olan putperestlik hakkında İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Hadisler bize bilgi vermektedir. Bu bölgenin eski dinini ilk olarak bu iki kaynakta bulmaktayız.

Bundan sonra **İbnü'l-Kelbî, Kitabü'l-Esnam, nşr. Ahmed Zeki Paşa, R.K. Rosenberger'in Alm. çev. den Türçeye çev. Beyza Düşüngen (Ankara, A.Ü.İ.F.Yayınları, 1969)** isimli kitabında Arap putperestliğini detaylı olarak ele almaktadır. Bu kitapta önemli olan bütün putlar teker teker tanıtılmaktadır. Herbir putun hangi kabileye ait olduğu, kült yerinin nerede bulunduğu, puta nasıl kurban sunulduğu ve tazim edildiği hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Bu bakımdan bu, eski Arabistan dini hakkında en detaylı bilgi veren eserlerin başında gelmektedir.

Bundan sonra siret tarzında kaleme alınmış eserler de eski Arabistan'ın dini durumu hakkında geniş bilgiler vermektedir. Bunların başında İbn Hişam'ın, **es-Siretü'n-Nebeviye, I-II, nşr. Mustafa es-Saka/İbrahim el-Ebyari/A. Hafız Şelibî (Mısır, 1375/1955) trc. Hasan Ege, I-IV, (İstanbul, Kahraman yayınları, 1985)** adlı kitabı gelmektedir. Burada, konular Hz. Adem'den başlayarak Hz. Peygambere kadar gelmektedir. Bu silsile içerisinde İslâm öncesi dini olması hasebiyle eski Arabistan inancı hakkında geniş bilgi verilmektedir.

Bundan sonra et-Taberî'nin **Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük, I-XIII (Beyrut, Dârü'l-Fıkr, 1987)** isimli kitabı da Arap dini hakkında önemli bilgiler vermektedir.

eş-Şehristânî'nin, **el-Milel ve'n-Nihal, I-II, nşr. M. Seyyid Kilanî (Beyrut, Daru Sa'b, 1406/1986)** adlı eserinin ikinci cildinde az olmakla birlikte çok önemli ve seviyeli bilgiler bulunmaktadır. Özellikle Arap putları hakkında akılcı ve mantıklı yorumlar yapılmaktadır. Bazıların aksine, İsaf ve Natle adlı arap putlarının zina

sonucu taş kesilmiş insanlar olmak yerine, Hübel gibi Kuzey Arabistandan gelmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.

el-Ezrakî'nin, **Kabe ve Mekke Tarihi, çev Y. Vehbi Yavuz (İstanbul, Feyiz Yayınları, 1974)** adlı eseri ise yine bu konudaki önemli kaynaklardandır. Burada eski Arap dini ve putları hakkında detaylı bilgiler verilmektedir.

Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin Ali el-Mes'ûdî'nin, **Murûcü'z-Zeheb ve Maâdini'l-Cevher, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, I-IV (Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1976)** isimli kitabının ikinci cildinde eski Arapların inanç ve ibadetleri hususunda bilgiler bulunmaktadır.

J. Wellhausen'in, **Reste Arabischen Heidentums (Berlin, 2. Auflage, Verlag von Walter de Gruyter Co., 1927)** adlı eseri ise bu konudaki önemli kaynaklardan biridir. Burada eski Arapların putperestlikleri, dinî inanç ve ibadetleri, putların kabilelere göre dağılımı, Mekke'nin Arap putperestliğinin merkezinde oluşu, panayırların önemi, putların tesir gücü vs. gibi pek çok konu hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Ancak putperestlikle ilgili olarak verdiği Kur'an ayetlerinin numaralarında yanlışlıklar bulunmaktadır. Zikri geçen ayetlerin bir kısmının konuyla hiç ilgisi bulunmamaktadır. Fakat buna rağmen yazarın konuya akılcı açıdan yaklaşıyor olması kitabın değerini artırmaktadır.

Ludolf Krehl'in, **Religion der Vorislamischen Araber (Leipzig, Serigsche Buchhandlung, 1863)** isimli kitabı da bu mevzudaki önemli kaynaklardandır. Bu kitapta da arap inancı ve putları detaylı bir şekilde işlenmektedir.

Maria Höfner'in, **Die Vorislamischen Religionen Arablens (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1970)** adlı kitabının 233-402. sayfalarında eski Arap inançları ilmi açıdan değerlendirilmektedir.

Eski Arap dinityle ilgili olarak yazılan eserlerin sayısı çoktur. Ancak biz burada sadece önemli olarak gördüklerimizden bazılarını

tanıtmakla yetiniyoruz. Sadece burada zikretmiş olduğumuz az sayıdaki eserin bile bu konudaki araştırmacılara büyük ölçüde rehberlik edeceği kanaatindeyiz.

D. Eski İran Dinleri

Burada, İran'da doğmuş, yayılmış ve tarihe malolduktan sonra da dünya sahnesinden silinmiş olan dinler ele alınacaktır.

1) Mecûsîlik

Mecûsîliğin kurucusu Zarath-Ustra (Zerdüşti)'dir. Bu dinin kutsal kitabı ise "**Avesta**" dır. Bu dine Pars ülkesine atfen "Parslım" de denilmektedir ki, bunlar İslâm'dan 12 asır önce kurulmuş olan bu dinin İslâm'dan sonra da küçük kalıntılarını yaşatmaya çalışanlardan çoğunluğu oluşturmaktadır³.

Zerdüştlük (Mecûsîlik) hakkında yazılmış olan eserlerden Karl F. Geldner'in, **Die Zoroastrische Religion (DAS AVESTA) , (Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr, 1926)** adlı kitabı Zerdüştlüğü en ayrıntılı detayına kadar dile getirmektedir. Burada; Ahura Mazda, Zerdüşti'nün misyonu, Ahuna-Vairya ve Ahura-mazda, Ameşa Spenta, Hürmüz, Ehrîmen arasındaki kavga, iyi ruhlar vs. hakkında bilgiler verilmektedir.

H. S. Nyberg'in, **Die Religion des Alten Iran, deutsch. H.H. Schaefer, (Leipzig, J.C.Hinsichs Verlag, 1938)** 506 sayfadan oluşan geniş hacimli sekiz bölümlük bu eserinde Zerdüştlük hakkında doyurucu, tatminkâr bilgiler verilmektedir. 2,4,5,ve 6. bölümlerde Zerdüştlükten bahsedilmektedir. Burada, genellikle Zerdüşti'nün tarihi durumu, Gatha cemaati,Zerdüşti'nün işi, teoloji ve eskatoloji gibi konular ele alınmaktadır. Bu eser gerek konularının ilmi seviyesi ve gerekse dilinin akıcılığı açısından önemli bir eserdir.

³ Geniş bilgi için bkz. Sarıncıoğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, 105-106, Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, 76-77.

Zerdüştlük geleneğince çokça itibar görmüş olan dîni metinler Gathalardır. Bunlar çoğunluk tarafından bizzat peygamberin kendi ağzından olduğu kabul edilmektedir. Zürdüştlüğün kutsal kitabı hakkında yazılmış olan önemli eserlerden bazıları ise şunlardır:

Dr. Ali Nihat Tarlan'ın, **Zerdüş'tün Gataları (İstanbul, Sühulet Matbaası, 1935)** adlı Farsça'dan tercüme etmiş olduğu eser, Zerdüş'tün şiirlerini, Avesta'nın manzum, lirik parçalarını ihtiva eden Gatalar'ı konu edinmiştir. Burada yazar önsözde Avesta'yı tanıttikten sonra Zerdüş'te ve Avesta hakkında bilgi vermektedir. Sonra da Avesta'nın 1) Yesna, 2) Vispered, 3) Vendidad, 4) Yest, 5) Herde Avesta'nın beş bölümünü zikrediyor. Bundan sonra Gathalara geçiyor. Ehnud Gat, Uştud Gat, Spentmed Gat, Vohu Hişter Gat ve Vehistveşt Gat kısaca tanıtıldıktan sonra bu Gathaları ayrıca geniş bir şekilde zikrediyor.

Fritz Wolf tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş olan Avesta, **Die Heiligen Bücher der Parsen (Berlin, 1901)** adlı eser Zerdüştlüğün kutsal kitap literatürü için en önemli kaynaklardan biridir.

Gathalar, Jacques Duchesne Guilemin tarafından **The Hymns of Zarathustra (London, John Murray, 1952)** (Zerdüş'tün İlahileri) adı altında Fransızca'ya tercüme edilmiştir.

Karl F. Geldner, **Avesta Literature, in Avesta Pahlavi, and Ancient Parsian Studies in Honour of the Late shams-ul-ulama dastur Peshotanji Behramji Sanjana, M.A.Ph.D. (Strasbourg, Karl J., Trübner, 1904), 1-82**, doktora çalışması olarak yazılmış eseri ve Edward W. West'in, **Pahlavi Literature, in Willem Geiner and Ernst Kuhn eds., Grudriss der iranischen Philologie (Strasbourg, Karl J. Trübner, 1885-1905), Vo. II, 77-129** adlı eseri de bu konudaki en önemli literatür kaynakları olarak kabul edilmektedir.

Pehlvi literatürünün anahtar kaynaklarından biri de Robert C. Zehner tarafından kaleme alınan **The Teaching of Magi: A**

Compendium of Zoroastrian Beliefs (London, George Allen Unwin, 1956) adlı eserdir. Zerdüştlüğün bu kutsal metinlerinin tam tercümeleri **Sacred Books of the East (hereafter SBE)**, (Oxford, Clarendon Press, 1879-1910) adlı eserde bulunabilir. Bunlar James Demester ve Lawrence W. West tarafından tercüme edilmiştir. Yalnız bu tercüme sıklığı ve adalı bir üslupla yazılmıştır.

Geleneksel ve efsanevi rivayetlerde Zerdüşt figürü A.V. William Jackson tarafından **Zoroaster: The Profet of Ancient Iran** (New York, Colombia Univ. Press, 1898) adıyla yazılan eserde ortaya konmuştur. Burada peygamberin biyografisi diğer keşiflerle ortaya konulmak istenmektedir.

Zerdüştlük hakkında bilgi veren eserlerden bazıları da şunlardır: Prof. Helmuth von Glasenapp, Die Nichtchristlichen Religionen; Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit; Prof. Günter Lanczkowski Geschichte der Religionen; Ömer Rıza Doğrul Yeryüzündeki Dinler Tarihi; E. Sarıkçıoğlu Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi ve G. Tümer ve A. Küçük Dinler Tarihi adlı eserlerinde Zerdüştlük hakkında kıymetli bilgiler verilmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak yazılmış olan makalelerden bazıları ise şunlardır: Veli Necdet Sünkitay, "Zerdüşt ve Doktrinleri II-III" **Türk Mason Dergisi, İstanbul, 1957**; Dr. Hüsnü Aydın, "Zerdüşt, Zerdüştlük ve Büyük Dinlere Etkisi", **Mason Dergisi, İstanbul, 1973, s. 33-42**; Zeynel Akkoç, "Azerbaycanlı Zerdüşt'ün Mabetlerinin Tarihi", **Azerbaycan Yurt Bllgisi, İstanbul, 1954, s. 67-73**.

Eski İran dinleri ve özellikle de Zerdüştlük hakkında Batı'da pekçok eserin yazılmış olduğu bir realitedir. Biz bunların hepsini zikredemiyoruz. Zira, mümkün merteye ulaşabildiğimiz kaynakları tanıtmakla yetiniyoruz.

2) Maniheizm

Biz burada eski İran'ın önemli dinlerinden ikincisi olan Maniheizm üzerinde duracağız. Manilik, İran'da Şapur devletinin hüküm sürdüğü devirde (M. S. 215-278) Mani tarafından ortaya konulan dindir.

3. Asırda Mezopotamya'da yaşamış olan Mani, Gnostik mesajı yaymıştır. Bu da Şeytanın boyunduruğundan kurtulmayı arayan mesajdır. Wilfred C. Smith'in bu konuda yazmış olduğu "**The Meaning and End of Religion (New York, Mac Millan, 1963)** adlı eserinin dördüncü bölümünde Maniheizm'in bizzat din olduğu üzerinde durmaktadır.

J. Hans tarafından yazılan **The Gnostik Religion (2nd Ed. Boston, Beacon Press, 1963)** adlı eserde Mani öğretisi kısa ve özlü şekilde tanıtılmaktadır.

Geo Widengreen, **Mani and Manicheism (London, Widenfield and Nicolson, 1965)** isimli eserinde bu din hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

Almanlar da bu konuda kıymetli eserler yazmışlardır. Alfred Adam'ın, **Texte zum Manichaeismus (Berlin, Walter de Gruyter, 1954)** isimli eseri Maniheizm hakkındaki önemli eserlerdendir. Burada gerek Maniheiz'in kutsal metinleri ve gerekse dini durumları hakkında detaylı bilgiler bulunmaktadır.

Mary Boyce, **Hand Buch der Orientalistik, I Abteilung, IV Band ("Iranistik"), 2. Abschnitt("Literatur") , Lieferung 1 (Leiden, E.J. Brill, 1968), s.67-76**, adlı periyodikin mezkûr bölüm ve sayfalarında bu konuyla ilgili faydalı bilgiler vermektedir.

Prof. Günter Lanczkowski'nin, **Geschichte der Religionen** adlı mezkur eserinde de diğer İran dinlerinin yanısıra Maniheizm hakkında da malumat verilmektedir.

Beşinci yüzyılın sonuna doğru Mani'nin müridlerinden Mazdek'in kurduğu Mazdekizm de eski İran dinlerindedir. Kurucusunun adına izafeten bu dine mazdetçilik de denilir. Mazdek, İranlıların dinlerini istismar ederek havanın, suyun, ateşin bütün insanlarca eşit olarak paylaşıldığı gibi , malların ve mal sayılan kadınların da bütün insanlarca eşit olarak paylaşılması gerektiğini ileri sürmüştür⁴.

Yukarıda zikrettiğimiz kaynakların bir kısmında Mazdekizm hakkında malumat bulunmaktadır. Özellikle H.S.Nyberg'in ve Prof. Günter Laczkowski'nin mezkur eserlerinde diğer dinlerden olduğu gibi Mazdekizm hakkında oldukça önemli ve seviyeli bilgiler verilmektedir. Ahmet Kahraman, Dinler Tarihi adlı eserinde Mazdekizm hakkında çok kısa tanıtım yazısı bulundurmaktadır. Mehmet Aydın ve Osman Cılacı'nın İmam Hatip Liseleri için yazmış oldukları Dinler Tarihi adlı kitaplarında bu din hakkında bilgi vermektedirler.

E. Eski Türk Dini

İslâm'ı kabul etmeden önce Türkler, çeşitli din ve kültürlerle çevrili bir bölgede yerleşmiş olmaları hasebiyle Budizm, Zerdüştilik, Hıristiyanlık, Maniheizm ve Yahudilik gibi dinlerle temas halinde bulunmuşlardır. Türkler bu dinlerden bazılarını din olarak kabul etmiş olmalarına rağmen, bunlardan hiç birini sahip oldukları millî inanç ve gelenekleriyle eş tutmamışlardır⁵.

Kaynaklarda, Ortaasya ve Kuzeyasya'da devlet kurmuş olan Türk boylarının hemen hepsinde tek tanrı inancının (Gök Tanrı) bulunduğu görülmektedir. Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar gibi Türk devletlerinde dinî sistemin merkezinde Gök Tanrı inancı yer almaktadır. Bu inancı göre Gök Tanrı; tektir, ezeli ve ebedidir,

⁴ Bkz. Kahraman, Ahmet, Dinler Tarihi, 78.

⁵ Bkz. Tümer, G.-Küçük, A., 60.

kainatın yaratıcısı ve efendisidir, ve öldürücüdür. O asla görülmez.

Eski Türk diniyle ilgili olarak kaleme alınan en önemli kaynakların başında P. Wilhelm Schimdt'in **der Ursprung der Gottesidee (Münster, Aschendorf Faecher Verlagsbuchhandlung, 1949)** adlı eseri gelmektedir. Bu eserin dokuzuncu cildi Asya'nın göçebe kavimlerine, en eski Türk boylarına, Altay Türklerine, Abakan tatarlarına ayrılmıştır. Burada eski Türk dini hakkında oldukça seviyeli, ölçülü ve detaylı bilgiler verilmektedir. Onuncu cilt ise Mogol, Uygur, Burjat ve Tanguzlara ait Tanrı telakkisini açıklamaktadır. 11. ciltte Yakutları konu edinirken, 12. ciltte ise Asya ve Afrika dinlerinin sentezini yapmaktadır. Bu kıymetli eser bu konudaki temel kaynaklardandır.

Abdülkadir İnan'ın **Tarihte ve Bugün Şamanizm, 2. Baskı (Ankara 1954)** ve **Eski Türk Dini Tarihçesi (İstanbul, 1976)** adlı eserleri de bu konudaki temel kaynaklardan biridir.

İbrahim Kafesoğlu'nun **Eski Türk Dini (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980)** adlı küçük boy eseri de bu konudaki önemli eserlerdendir.

Bahaeddin Ögel'in **Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi (Ankara)** ; Hikmet Tanyu, **Türklerin Dini Tarihçesi (İstanbul, 1978)** ve **İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, 2. Baskı (İstanbul, Boğaziçi yayınları, 1986)** adlı eserleri bu konuda zikre değer en önemli eserlerdir. Hikmet Tanyu ikinci eserinde Yafes ve Türk hakkında D.L.T. de sunulan bilgiler, Muhtelif Tanrı adları, ikinci bölümde eski Türk edebiyatına umumi bir bakış, üçüncü bölümde de Türk atasözlerinde Tanrı gibi ana temaları işlemektedir.

Bunların dışında Türk Kültürü üzerine yazılmış olmakla birlikte Türk dini hakkında kıymetli bilgiler veren eserlerden bazıları da şunlardır: İbrahim Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü, 5. Baskı (İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1988)** eserinde 284-301. sayfalarında Türk diniyle

ilgili önemli bilgiler vermektedir.

Bahaeddin Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, 3. Baskı (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988)** adlı eserinde kurganlarda ortaya çıkan ölü gömme vs. gibi adetlere değinmesi eski Türk inancını ifade etmesi açısından önemlidir. Bahaeddin Ögel'in **Türk Mitolojisi, Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar, 2. cilt (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989)** adlı kitabının konularını oldukça büyük bir titizlik, ciddiyet, gayret ve itina ile ele almıştır. İlmî seviyesi yüksek olan bu eser Türk mitolojisini çok güzel bir şekilde belgelemektedir. Yine B. Ögel'in **Türk Kültür Tarihine Giriş, 9. cilt (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991)** adlı eserinde de Türk inancı hakkında oldukça saydalı bilgiler verilmektedir.

Ekrem Sarıncıoğlu'nun **Başlangıçtan günümüze Dinler Tarihi** adlı kitabında ve G. Tümer ve Abdurrahman Küçük'ün **Dinler Tarihi** adlı eserlerinde Eski Türk İnançları, ibadetleri, ahiret inançları, dini törenleri, ölü gömme, yas tutma manevî güçler ve ruhlar hakkında kısa olmakla birlikte önemli bilgiler verilmektedir.

Ayrıca M.N. Sepetçioğlu'nun **Türk Destanları, 3. Baskı (İstanbul, Toker Yayınları, 1986)** ve Harun Güngör ve Mustafa Argunşah'ın **Gagauz Türkleri : Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991)** adlı eserlerinde eski Türk inançlarıyla ilgili konuların bulunması hasebiyle zikredeğerdır.

Eski Türk diniyle ilgili pek çok makale yazılmıştır. Bunların başında da A. İnan'ın yazıları gelmektedir. Bu konuyla ilgili makaleler şunlardır: P. W. Schmitt'in, "**Tukue'lerin Dini**", çev. Saadettin Buluç, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dil ve Edebiyatı Dergisi, C. XIV'den Ayrı Basım, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1966, s. 76-79** ; Abdülkadir İnan'ın **Eski Türklerde Şamanizm Kalıntıları (A. Ü. İ. F. D cilt 4, 1952) 19-30** ; Cahit Özetli, **Abdülkadir İnan: Tarihte ve Bugün Şamanizm, Mataryeller ve Araştırmalar(Ankara, Etnoğrafya**

Dergisi, 1956) ; Salih Tuğ, **Abdülkadir İnan : Tarihte ve Bugün Şamanizm** (İstanbul, İst. Tetk. Enst. Dergisi, 2(2/4) , 1958), 276-278; Süheyla Bayrav, **Mircie Ellade ; Le chamanisme et les techniques archaïque de l'extase (Şamanizm ve Çok Eski Vecit Teknikleri)**,(İstanbul, İstanbul Tetk. Enst. Dergisi, 2(2/4), 1958), 273-276 adlı makalelerden son üçü klasiklerdendir. A. Cerrahoğlu, **Azarbeycan ve Anadolu Foklorundan Saklanan İki Şaman Tanrısı, (A. Ü. İ. F. D . 1956)**, 65-75 ; Abdülkadir İnan, **Başkurt Türklerinde Şamanizm Kalıntıları (Türk Folk. Arst., 1(1), 1966)**, 95-124 ; Hilmi Ziya Ülken, **İslamdan Önce Türkler Ne İnançta İdi ? (Yeni İnsan 7(7) , 1969)**, 6-9 ve (7(83), 1969), 18-25 ; İbrahim Kafesoğlu, **"Eski Türk Dini "(İ. Ü. E. F. Tar. Enst. Dergisi, (3) , 1972)**, 1-34; Osman Cilacı, **"Şamanizm de Evlenme ve Doğum Törenleri, (Türk Kültürü, 11(123), 1973)**, 33-42 ve Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun **"Türkler Arasında Dinlerin Tarihiçesi (Töre, 7(44/45), 1975)**, 16-22 adlı makalelerinde eski Türklerin dini hakkında tatminkar bilgiler bulunmaktadır.

Zikredilen bu eser ve makalelerin bu konuda çalışacak olanları bir fikre ulaştıracağı kanaatindeyiz. Ancak bütun bunlara rağmen eski Türk dininin tam olarak ne olduğunun kesin olarak ortaya konulmadığını samimiyetle itiraf etmemiz gerekir. Temennimiz Türk ilim adamlarının er yada geç bu konuya kesin bir netlik kazandırmalarıdır.

II. BÖLÜM

YAŞAYAN DİNLER

A. İkel Kabile Dinleri

İkel kabileler, geçmişte yaşamış olan veya günümüzde de yaşamakta olan; gelişmiş bir hayat tarzına ulaşamamış, geçimlerini avcılık, balıkçılık ve toplayıcılıkla sağlayan küçük topluluklara denir. Günümüzde Afrika'da, Avusturalya'da, Pasifik Okyanusu adalarında, Cava'da, Brezilya'da yaşamaktadırlar⁶. Bu bakımdan ilkel kabile dinlerinin diğer yaşayan büyük dinlerdeki gibi tarihsel geleneklerin aynı şekilde teşkil etmediği ortadadır.

Arthur O. Lovejoy ve George Boas, **A Documentary History of Primitivism and Related Ideals (Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1935)** isimli kitaplarında ikellğin tarihinin bir dökümünü yaparak klasik antiklik içerisinde primitivizm'in bazı anlamlarını ortaya çıkardılar. Bu iki şahıs, bu anlamları "kronolojik" ve "kültürel" olmak üzere iki genel kategoride sınıflandırmışlardır⁷.

G. von der Leeuw dini duygunun orijini olarak tabii ve sosyal dünyaların normlarında gücün tecrübesine dayandırır. Onun bu kıymetli eseri, **Phaenomenologie der Religion (Zweite durch geschehene und erweiterte Auflage), (Tübingen, J.B.C. Mohr, 1956)**' dir. Bu yaklaşım Rudolf Otto'nun ilk fenomenolojik yazısı olan, **The Idea of the Holy, 2nd. ed. (London, Oxford Univ. Press, 1958)** yi hatırlatmaktadır. Otto, "Kutsal Fikri" adlı bu eserinde akılcı olmayan bir usül içerisinde dini tecrübeyi anlamayı arzulamaktadır.

⁶ Bkz. Tümer, G.-Küçük, A., 43.

⁷ Kültürel ve Kronolojik Primitizm hakkında geniş bilgi için bkz. Adams, Charles J., A reader's Guide to the Great Religions, Second ed., The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1977, 2.

Mircea Eliade ise, R. Otto ve J. Wach'ın hermenütikal (tefsirci, yorumlayıcı) yaklaşımlarından uzaklaşan epistemolojik problemlerden ictinap etmiştir. O, G. Van der Leeuw'un yaptığı gibi felsefî proplem dahilinde kalmayı istemiştir. Bu yeni başlangıç noktası, ilk defa Georges Dumezil tarafından ifade edilmiştir. M. Eliade'nin bu kıymetli eseri, **Traité d'histoire des Religions (Paris, Payot, 1953)**'dir. Bu eser 405 sayfa olup toplam onüç ana bölümden oluşmaktadır.

Yine ilkel dinle ilgi olan önemli bir çalışma da Friedrich Heiler tarafından kaleme alınan, **Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgadt, W. Kohlhammer Verlag, 1961)**, dinin çeşitli açılardan çok seviyeli olarak değerlendirildiği bu eser, her Dinler Tarihçisi için bir el kitabı mahiyetindedir. Burada daha çok dinin mefhum ve özü incelenmektedir.

Modern Antropolojinin babası sayılan E. B. Tylor'un **Religion in Primitive Culture, Vol. II of Primitive Culture (London, 1872; New York, Harper Torchbooks, 1958)** isimli kitapları "Animizm"ın din nosyonunun küçük bir tanımı olarak ileri sürülebilir. Tylor, ilk insan topluluklarının dinî duygusu üzerine yaptığı bir çalışmadan Animizm nosyonuna ulaşmıştır. Tylor'un dinî gelişme ve kültür hakkındaki bu teorisi bazı çevrelerce büyük kabul görürken, bazıları tarafından da şiddetli eleştirilere uğramıştır.

Tylor'un Animizm izahının bir mesele olarak ortaya çıkması doğrudan doğruya dinin orijininin ne olduğunda yalmaktaydı. Tylor'un ilkel kültürlerin dini hakkındaki en önemli nokta; dinî inancı psikolojik bir hayale dayandırması ve yanlış netice çıkarmasıdır. İkel insan için, subjektif ve objektif gerçeği, ideal ve reel objeleri ayırtedemediği David Bidney tarafından ifade edilmiştir. **The Concept of Value in Modern Antropology in Antropology Today, A.L. Kroeber, ed. (Chicago, Univ. of Chiago Press, 1953), s. 682-699.**

Paul Radin ise Tylor'un "**Primitivi Culture** " adlı eserine bir giriş yazmıştır. (**New York, Harper Thorchbooks, 1958**). Burada Tylor'un, dinin orijini hakkındaki görüşünün bir çok ilim adamı tarafından da kritik edildiğini belirtmeliyiz. Bunlar: R.H.Codrigton, **The Melanesias (Oxford, Clarendon Press, 1891)**; W.E. Gudgeon, **Maori Religion, Journal of the Polynesian Society, XIV (1905)**, s. 107-130 ; Baldwin Spencer ve F.J. Gillen, **The Native Tribes of Central Avustralia (London, Macmillan, 1904)**.

Geo Widengren'in tarafından kaleme alınmış olan, **Religionsphaenomenologie (Berlin, Walter de Gruyter Co., 1969)** adlı eser de ilkel din hakkında malumat vermesi bakımından önemlidir. Bu eser yirmibir bölümden oluşmakta olup, büyü, kutsallık, tanrı inancı, politeizm, monoteizm v.b. gibi konular detaylı olarak incelenmektedir.

Harolds Blezains'in, **Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion (Uppsala, 1961)** isimindeki eseri de ilkel dinler hakkında faydalı bilgiler verilmektedir.

Herman Gunkel ve Zscharnack Leopold'in kaleme aldıkları, **Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen. Paul Scebeck, 1927-1932)** adlı altı ciltlik eserinin ilk bölümünde ilkel dinler hakkında malumat verilmektedir.

Dinlerin menşei ve ilkel dinlerden bahseden önemli eserlerden bazıları da şunlardır: Waldemer Stöhr, **Die Altindonesischen Religionen, Band 2 (Leiden, E.J.Brill, 1976)** bu eser eski Endonezya dinleri hakkında kaleme alınmış olan en seviyeli ve detaylı eserlerden birisidir.

Paul Schebesta'nın yazdığı, **Ursprung der Religion, Ergebnisse der vorgeschichtlichen völkerkundlichen Forschungen (Berlin, Morus-Verlag, 1961)** isimli eseri de bu konudaki değerli eserlerden birisidir. Burada Özellikle dinlerin menşeiinden ve ilkel dinlerden çok

detaylı bahsedilmektedir.

Gustau Mensching'in, **Gut und Böse im Glauben der Völker (Stuttgart, Ehrenfridklotz Verlag, 1950)** adındaki eseri de özellikle din meşhununun incelendiği önemli çalışmalardan biridir. Ayrıca burada ilkel din ve dinlere yer verilmektedir.

Ülkemizde ilk olarak Ahmet Mithat Efendi'nin yazmış olduğu **Tarih-i Edyan** Dinler Tarihi çalışmalarının ilkinin oluşturmaktadır. Bu değerli eserin 1-141. sayfalara arasına ilkel din ve ilkel kabile dinleri hakkında bilgi verilmektedir.

M. Şemseddin Günaltay'ın, **Tarih-i Edyan, I (Dersaadet-Kanaat Matbaası ve Kitaphanesi, 1338/1919)** isimli Osmanlıca olarak yazılmış olan eseri de bu konudaki önemli çalışmaların biridir. Burada özellikle Animizm, Naturizm, Fetişizm, Totemizm, Mana, Afrikada'ki ilkel kavimlerin dinleri, Okyanus halkının dinlerini ele almakta ve her dinin savunucusu ve o dinin muhalifinde olan ilim adamlarının düşünceleri hakkında çok geniş malumat vermektedir. Bu bakımdan Türkiyedeki Dinler Tarihçileri için bu eser muracaat edilecek bir kaynak mahiyetindedir.

Türkiye'de yazılmış olan Dinler Tarihe kitaplarında ilkel dinlerle ilgili bilgilere rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır: Prof. Dr.H. G. Yurdaydın ve Doç. Dr. M. Dağ'ın Dinler Tarihi isimli eserlerinin 24-31. sayfaları bu mevzuya ayrılmıştır. Burada genel olarak ilkel inançlar ele alınmaktadır. Ahmet Kahraman'ın Dinler Tarihi adlı kitabı da 29-37. sayfalarda ilkel dinlerden bahsetmektedir. Doç. Dr. Mehmet Aydın ve Yrd. Doç. Dr. Osman Cilacı'nın Dinler Tarihi adlı kitaplarının 23-27. sayfaları ilkel dinleri konu edinmiştir. Ayrıca Prof. Dr. Günay Tümer ve Doç. Dr. Abdurrahman Küçük tarafından kaleme alınan Dinler Tarihi 43-48. sayfaları ilkel kabile dinlerine ayrılmış olmakla birlikte diğerlerinden farklı olarak burada

totem, tabu, mana, ayin, efsane, yüce Tanrı, şaman v.s. gibi mefumlarda ele alınmaktadır. Annemarie Schimmel'in **Dinler Tarihine Giriş**, (Ankara, A. Ü. İ. F. Yayınları, 1955) adlı eserinde çok kısa olmakla birlikte ilkel kabile dinleri hakkında bilgiler bulmak mümkündür. Ayrıca Ekrem Sarıkçıoğunun Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, isimli kitabının 22-25. sayfalarında ilkel dinlerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Felicien Challeye'nin, Dinler Tarihi , çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul, Varlık Yayınları) adlı eserinde ise ilkel dinler hakkında açıklamalar bulunmaktadır. Burada özellikle totemizm ve Animizm ele alınmaktadır.

Dr. Sedat Veyis Örnekin "**İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış**" A.Ü.D.T.C.F.D., 1962), s.255-261 adlı makalesini de kayda değer görüyoruz.

Aşağıda zikredeceğimiz eserler ilkel kabile dinlerini bölgelere göre incelemiş olmaları bakımından önem arz etmektedir. Walter Krickeberg/Herman Thrimborn/Werner Müller ve Otto Zerries tarafından yazılan **Die Religionen des alten Amerika (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961)** adlı eser, eski Amerika dinlerini detaylı olarak incelemektedir. Dört bölümün her biri dört ilim adamı tarafından ele alınmıştır. Prof. Dr. Günten Lanczkowski 'nin **Geschichtke der Religionen** isimli eserinin ilk kısmında Afrika dinleri incelenmektedir. Ernst Damman'ın **Die Religionen Afrikas (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1963)** adlı eseri de Afrika'nın eski dinleri üzerine yazılmış olan kıymetli eserlerden biridir. Her ne kadar Afrika kıtasının bütün dinlerini incelemese de, incelediği dinlerin muhtevalarına eğilmesi bakımından önemli görülmektedir. Waldemar Stöhr ve Piet Zoetmülder tarafından yazılmış olan **Die Religionen Indonesien (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965)** adlı eseri ise Endonezya dinleri üzerine yazılan önemli kaynaklardan biridir. Bu eser ilkel ve gelişmiş dinler olarak iki genel bölümde ele alınmıştır.

Dinler Tarihinde önemli bir yeri olduğuna inandığımız Ord. Prof. Wilhelm Schimidt'in kaleme aldığı, **Ursprung der Gottesidee** adlı 13 ciltlik⁸ eseri ise bu konuyla ilgili olarak zikredilen bütün eserlerin üstünde çok kıymetli bir öneme sahiptir. Bu eserin ikinci cildi en eski Amerika dinlerine ayrılmıştır. Beşinci cildi Amerika, Avustralya ilkellerinin dinlerini ele almaktadır. Yedinci ve sekizinci bölümleri Afrika göçebe kavimlerinin, Hamit ve Hamitoitler dinlerini açıklamaktadır. Sekizinci ciltte ise her iki kavmin yanısıra Nilotların dinî zihniyetlerine ait sentetik bir tablo sunulmaktadır. Onun bu eseri olağan üstü bir kültür ve çaba ürünüdür. O, son asrın en büyük dilci ve etnologlarından biri olarak kabul edilmektedir⁹. Katolik papazı olan W. Schimidt, senelerce yüce Tanrı meşumunun hemen bütün iptidai milletlerde mevcut oluşunu ispat etmekte uğraşıp, diğer din bilginlerinin şiddetli itirazlarına rağmen nerdeyse ömrünü bu konuya hasretmiştir. Nitekim bu eserin ilk cildi 1912 yılında yayınlanmasına rağmen, son cildi 1955 yılında yayınlanabilmiştir.

B. HİND DİNLERİ

Biz burada Hind topraklarında doğmuş ve gelişmiş olan dinleri konu edineceğiz. Kaynakları ise her dinin kendi içinde verilecektir. Bu dinleri ise mümkün mertebe kronolojik sıralamaya göre ele alacağız.

1) Hinduizm

Hinduların dini literatürlerinin başında Sanskritçe yazılmış olan Vedalar gelir. Bunlar: Rigveda, Samaveda, Yajurveda ve Atharvaveda'dır. Aslında Hinduizm'in kutsal metinleri sadece

⁸ Bu eserin 12 ve 13. ciltleri yazarın ölümünden sonra 1954 ve 1955 yıllarında tamamlanmıştır.

⁹ Wilhelm Schimidt hakkında geniş bilgi için bkz. Eliade, Mircea, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1990, 15, 21-22, 25-27, 50-51.

Vedalarından ibaret değil bilakis geniş bir koleksiyonu ihtiva eder. Bu koleksiyonu "Şruti" (vahye dayananlar) ve "Smriti" (destan şeklinde olanlar) diye ikiye ayırmak mümkündür. Veda'lar M.Ö. 600 yıllarında Samhitaların içinde toplanıncaya kadar sözlü olarak nakledilmiştir. Buna göre Veda'lar ve bu kutsal metinlerin tamamlayıcısı mahiyetinde bulunan Brahmanalar, Upanişadlar ve Aranyakalar "Şruti"ye; Mahapharata Destanı, Ramayanalar, Pranalar vb. ise "Smriti"ye girer¹⁰.

Hinduizm hakkında özellikle batıda pek çok çalışmanın yapıldığı bir gerçektir. Bunlardan Hind dini metinlerinin incelendiği kıymetli bir eser, Hans Oertel tarafından **Zur Indischen Apoetik (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1930)** adı altında yayımlanmıştır. Dinî metinlerin yanısıra barada Hind dîn bilimi ve dinî tarhi de ele alınmaktadır.

Helmuht von Glesenapp'ın, **Die Religionen Indiens (Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1943)** adlı beş bölümlük eserinin ilk iki bölümünde ve üçüncü bölümün bir kısmında Veda'lardan Brahmana'lardan ve Hindistan'ın yüksek dinlerinin ilk kademesinden bahsedilmektedir.

J.D.M. Derrett'in, **Religion and Law in Hindu Jurisprudence; the Royal Asiatic Society (London, 1954)** isimli oriyantal periyodlarından olan bu eseri de Hinduizm hakkında faydalı bilgiler ihtiva etmektedir.

A. A. Medone'nin Rig-Veda hakkında tanıtıcı mahiyette İngilizce olarak yazdığı antolojisi bu konuda geniş bilgiler ihtiva etmektedir. **Hymus from the Rigveda (Calcutta, Association Press, 1922)**.

Bu konudaki önemli bir çaba eseri olan Max Müller'in, **Sacred Books of the East, 50 vols (Oxford, Clarendon Press. 1879-1910; Delhi**

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Challaye, Felicien, Dîner Tarihi, Çev. Semih Tiryakioğlu, 49-63.

Motidal Banarsidass, 1959 ff ve **The Sacred Books of the Hindus, 32 vols. (Allahabad, The Panini office, 1909-1937)** isimli eseri de zikre değer çalışmalardan birisidir. Gerçekten de bu iki eser çok büyük gayret ve çaba ürünüdür. Görüldüğü üzere ilk eser 50, ikincisi ise 32 ciltten oluşmaktadır. Her iki eserde de Hinduizm hakkında çok geniş bilgiler vardır. Hind dinleri üzerine çalışacak olanların bu iki eserden çok faydalanacağı muhakkaktır.

Alman ilim adamlarından Prof. Dr. Hans Joachim Schoeps'in, **Die Großen Religionen der Welt (München-Zürich, Drömersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf, 1957)** adındaki eseri de Hinduizm'e yer vermesi hasebiyle önemli kabul edilebilir. Burada Hinduizm'in yanısıra onun ruhi yapısı da ele alınmaktadır.

Tanıma değer kıymetli bir eser de Fridrich Heiler'in, **Die Religionen der Menschheit** isimli mezkur eseridir. 140-155. sayfalarda Hinduizm hakkında tatminkâr bilgiler verilmektedir. Burada özellikle Vedalar- Upanişadlar, Yoga terimleri, Sankya öğreticisi vb. konular üzerinde durulmaktadır.

Özellikle Vedalar ve Hinduizm hakkındaki önemli bir periyodik çalışma da B. Spuler tarafından, **Handbuch der Orientalistik** adlı seride yapılmıştır. Bu serinin dördüncü cildin ikinci bölümü özellikle bu konuya ayrılmıştır. **Handbuch der Orientalistik, ed. J. Gonda; Indien, 4 vols, 1. teil, Vedic Ritual The Non-Solemn Rites, (Leiden, E.J. Brill, 1980)**, yukarıda adı geçen eser budur. Bu serinin ikinci kısmı ise Sanjukta Gupta-Dirk Jan Hoens ve Tuen Goudriaan tarafından Hindu Tantrism başlığıyla kaleme alınmıştır. Bu periyodikte kıymetli bilgiler verildiğine şahit olunmaktadır.

Maurice Bloomfield'in, **The Religion of the Veda, The Ancient Religion of India, (New York and London, G. P. Putnam's Sons, The Knickerbocker Press, 1908)** isimli 300 sayfalık eseri de zikredilmesi gereken eserler arasında yer almaktadır.

Helmuth von Glasenapp'ın **Die Religionen Indies, (Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1943)** adlı 394 sayfalık kitabı da bu konudaki önemli eserler arasındadır.

Bu konuyla ilgili olarak batıda yapılmış olan bazı çalışmalar da Türkçemize kazandırılmıştır. Bunlar: Nihilananda Swami, **Ruhun Kurtuluşunda Hinduizm, çev. Sedat Umran (İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1968)** isimli kitabında konuya dualist olmayan dîni felsefe açısından yaklaşmıştır. 11 bölümden oluşan bu eserde genel olarak Hinduizm'in ruhu, tanrısallık ve yaratılış, Hindu ahlâkı, manevî temrinlerden karma-yoga, Bhakki-yoga, İnana-yoga, Raja-yoga gibi konular işlenmektedir. Ayrıca pratikteki Hinduizm ve evrensel dîn hakkında da bilgi verilmektedir.

Swai Prabhavanananda-Christopher Isherwood'un, **Tefrit Etme Hazinesi <Viveka Chudamini' Şhankara>, çev. Mehmet Ali Işım (İstanbul, Dergah Yayınları, 1976)** adlı eserleri de oldukça seviyeli bilgiler içermektedir.

M. Ali Işım'ın derlediği, **Upanişadlar <Tanrının Soluğu>, (İstanbul, Dergah Yayınları, 1976)** isimli eseri de Hindû kutsal kitabı Vedaların ikincisi Sama-Veda'nın dîni gerçeğin en büyük tarafı olan Upanişadların bir derlemesidir.

Ülkemizdeki bazı Dinler Tarihi çalışmalarında da Hinduizm hakkında bilgilerin verildiği müşahede edilmektedir. A. Hilmi Ömer Budda'nın, **Dinler Tarihi, (İstanbul, 1. basılış, Vakit, 1935)** adlı eserinde Hinduizm hakkında geniş ve seviyeli bilgiler verilmektedir. Daha önce defalarca adı geçen diğer Dinler Tarihi kitaplarında da bu konuyla ilgili kısa bilgiler bulunmaktadır. Burada tanıtımına gerek gördüğümü bir çalışma da Kürşat Demirci tarafından, **Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar (İstanbul, İşaret Yayınları)** adıyla yayınlanan kitabıdır. Yüksek lisans çalışması olan bu eser kutsal metinlerin tanıtılmasına ağırlık vermektedir. Burada imkanlar ölçüsünde Hind

kutsal kitaplarının yanısıra Hinduizm hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca Hindü tanrılarından bahsedilmektedir.

Bu konuda yazılmış olan tanıtımına gerek gördüğümüz makalelerden bazıları ise şunlardır: Kemal Çağdaş, "**Hindistan'da İnek Kültü ve Kültünün Menşel Üzerine Bir Araştırma**" **A.Ü.D.T.C.F.D., C. XIII, sayı 1-2, Mart-Haziran, s. 53-67, 1955**; Kemal Çağdaş, "**Bhagavadgita**" **A.Ü.D.T.C.F.D., C. XVIII, sayı 1-2, s.92-121, 1960**; Lamla Kozlu, "**Büyük Hint Velisi Ramakrishna**" **Türk Düşüncesi (İstanbul, 1.1, s.81-87,1.2, s.159-164,1956**; Doç. Dr. Abidin İtil, "**İndra-Dharma**" **A.Ü.İ.F.D., C. XI, S. 153-170,1963**; Kamal Çağdaş, "**Flı Başlı Tanrı Geniş**" **Doğu Dill, s.27-38,1964**.

2) Caynizm

M.Ö.VI. yılda ortaya çıkmış olan Caynizm'in literatürünün geniş bir alana yayıldığı görülür. Bu literatür, Sanskrit ve Pratri dillerinde olmak üzere iki kolda yayılarak muhafaza edilmiştir¹¹.

Cayna literatürü hakkında yapılmış olan en önemli çalışma Maurice Winternitz'in, **A History of Indian Literature, vol. 2, Buddhist Literature and Jaina Literature, tr. S. Ketkar, and rev. by the author (Calcutta, Univ. of Calcutta, 1927; New Delhi, Oriental Books Reprint Corp., 1972)** adlı eseridir. Bu eserin diğerlerine göre daha tam bir rivayeti ihtiva ettiği görülmektedir.

Aşağıda zikredeceğimiz iki eser "Svetambara" kutsal metinleri üzerinde çalışacaklar için başvuru özelliği taşımaktadır. Schubring'in, "**Die Lehre des Jainas**" daha sonraki gelişmeler de Ludwig Alsdorf'un, **Les Etudes jaina, etat présent et tâches futures (Paris, Collège de France, 1975)** tarafından ele alınmıştır. Kısa olmakla birlikte bu konuyla ilgili gerekli eserlerdir. "Digambara" metniyle ilgili uğraşanlar için malzemeler daha fazladır.

¹¹ Bkz. Adams, 238-239.

Helmuth von Glasenapp'ın **Die Religionen İndiens (Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1943)** adlı eserinin üçüncü bölümünde Caynizm hakkında detaylı bilgiler verilmektedir.

Fridrich Heiler'in mezkur eseri , *Die Religionen der Menschheit* 'ın 156-161. sayfalarında Caynizm hakkında gerekli bilgiler verilmektedir. Helmuht von Glasenapp'ın, *Die Nichtchristlichen Religionen* adlı eserinin 114-120. sayfaları bu dine yer vermektedir. Burada Caynizm ana hatlarıyla değerlendirilmektedir.

Ülkemizde Caynizm hakkındaki bilgiler ise şu kitaplarda bulunmaktadır: A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi* adlı eserinin 118-128. sayfalarında Caynizm'in kuruluşu, cemaatî ve temel inançları hakkında bilgi vermektedir. G.Tümer ve A.Küçük'ün *Dinler Tarihi* kitabının 70-73. sayfalarında Caynizm'in kurucusu Mahavira'nın hayatı, Tanrı anlayışı, meshepleri ve kutsal kitapları, ahlâkî prensipleri, kurtuluş ve hidayet doktrinini, ayin ve ibadet gibi konular kısa ama seviyeli bir şekilde ele alınmaktadır.

3) Budizm

Hindistan'da M.Ö. VI. yılda doğmuş olan Budizm, Caynizmle çağdaştır. Bu dinin kurucusu olan Buda, bir kitap bırakmamıştır. Ancak Budistler, Pali dilinde yapmış olduğu vaazları "Pali-Kanon" isminde bir kitapta toplanmışlardır¹²

Olaylara mukaddime kabilinden ziyade daha bilimsel olarak yaklaşmış olan eserlerin başında Edward Conze'nin, **Der Buddhismus, (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 8. Auflage, 1986)** isimli eseri gelmektedir. İlmî seviyesinin yüksek olmasından dolayı bu eser dünyaca şöhret yapmıştır. Bu konuda çalışacaklar için ana

¹² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eliade, Mircea; *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 4, übersetzt von Adelheid Müller-Lissner und Werner Müller, 2. Auflage, II / s. 69-98, Freiburg im Breisgau 1994.

başvuru kaynağı niteliğindedir. Yine bunun, **Thirty Years of Buddhist Studies (Colombia, Univ. of Carolina Press, 1968)** adlı kitabı, konuya metodik açıdan yaklaşması hasebiyle önemlidir.

Carl Friedrich Koeppen'in, **Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung (Berlin, Ferdinand Schneider, 1857)** isimli kitabı da bu sahadaki değerli eserlerden biridir. Üç bölümden oluşan bu eserin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Budizm bütün yönleriyle ele alınmakta ve bu konular geniş bir şekilde işlenmektedir.

Helmudt von Glasenapp'ın Fransızca'ya çevrilmiş olan, **Brachma et Boudha (trans. Oreste Toutzvitche (Paris, 1937)** adlı 304 sayfadan oluşan eseri ise Budizm'i seviyeli ve geniş bir şekilde ele almaktadır. F.H. Hiliard'ın, **The Buddha the Profet and the Chna (London, George Allen Unwin Ltd.)** adlı kitabı da literatür açısından zikre değerlidir.

Erik Zürcher'in, **Buddhism (New York, St. Martin's, 1962)** isimli kitabı da bu konudaki eserlerden biridir.

Willia T. de Bary'nin edisyonunu yaptığı **The Buddhist Tradition in India, China and Japan (New York, Modern Library, 1969)** adlı kitabı ve şu zikredeceğimiz kitaplar da Budizm hakkında önemli bilgiler veren eserlerdendir.

E.A. Brutt'un edisyonunu yaptığı **The Teachings of the Compassionate Buddha (New York, Mentor, 1955)** ; Clarence Hamilton'un edisyonunun yaptığı **Buddhizm : A Religion of Compassion (New York, Liberal Arts, 1952)** ve Lucien Streik'in, **World of Buddha: A Reader (Garden City, New York, Doubleday, 1969)** adlı İngilizce olarak yazılmış olan eserlerdir.

Budizm hakkında da lüzumlu bilgilerin bulunabileceği kitaplardan bazıları da şunlardır:

Mircea Eliade'nin 12. dipnotta gösterdiğimiz **Geschichte der religiösen Ideen** isimli kitabının 2. cildinin 69-98. sayfaları Budizm'e

ayrılmıştır. Burada Buda öğretisi, meditasyon teknikleri, bilgi yoluyla kurtuluş gibi konuları da ihtiva eden değerli bilgiler bulunmaktadır. Friedrich Heiler'in, **Die Religionen der Menschheit** adlı eserinin 156-225. sayfalarında Pali-kanon, yaşayan Buda ve öğretisi, cemaati, Mahayana ve Hinayana mezhepleri gibi konular iyi bir şekilde tanıtılmaktadır. H. J. Schoeps'in, **Die Großen Religionen der Welt** isimli eserinde de Budist pratiklerinden (ayın, ibadet, tören vs.) bahsedilmektedir. E. Sankçioğlunun, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi** adlı eserinin 156-184. sayfaları arasında seviyeli ve tanıtıcı bilgiler verilmektedir. G. Tümer ve A. Küçük'ün **Dinler Tarihi** de Budizm'in tanrı anlayışı, kutsal metinleri, inanç, ibadet, gelenek, mezhepler ve Buda'nın hayatı gibi konuları seviyeli bir şekilde tanıtması bakımından önemlidir.

Tercüme sayesinde dilimize kazandırılan eserlerden bazıları ise şunlardır: Paul Carus'un, **Buda'nın Öğretisi, çev. Teoman Uçgun (İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1984)** bu eseri eski metinlerin derlenmesiyle meydana gelmiştir. Sekiz bölümden oluşan bu kitap, okuyucuya geniş bilgiler vermektedir.

Walter Ruben'in, **Buddhizm Tarihi, çev. Abdin İtil (Ankara, Sakarya Basımevi, 1947)** adlı kitabı en çok tanınan eserlerdendir. Bu kitap çok tanınmış olmasına rağmen muhtevası geniş kapsamlı değildir. Burada Budizm kendi ana hatlarıyla ele alınmakta, efsanevi rivayetlere ve destanlara da yer verilmektedir.

Kendi dilimizde yazılan eserler de şunlardır: **Çağlar Boyunca Büyük Adamlar: Buda (İstanbul, Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayii A.Ş., 1972)** bu kitap, İtalya'daki Arnoldo Mondadori yayınevi ile Doğan Kardeş yayınları arasındaki işbirliği ile hazırlanmıştır. Burada, kısa resimli bilgiler verilmektedir. Budist ayın ve ibadetleri resimlerle tanıtılmaktadır.

Budizm hakkında Türkçe yazılan makalelerden bazıları da şunlardır. Prof. Kemal Çağdaş, "**Reformcu Yönüyle Buda ve Aşoka**" **Doğu Dill. S.53-91, 1(4), 1970** ; Dr. Hulusi Dosdoğru, "**Budha ve Budhizm**" **Yeni İnsan,s 6-8, 1967**; (Adnan-Adıvar) Halide Edip, "**Buddhism** ", **Yeni İstanbul, 1955**.

4) Sihizm

XVI. yüzyılda İslâm ve Hinduizm karışımı bir din olarak ortaya çıkan Sihizm'in kurucusu Nanak'tır. Kutsal kitapları ise Adi-Grant'tır¹³. Diğer Hind dinlerine nazaran çok yeni olmasına rağmen Sihizm hakkındaki çalışmaların azlığı göze çarpmaktadır.

Bu konuda yapılan zikre değer çalışmalar şuhlardır: **A History of the to the Siks from the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej (London, John Murray, 1849)**. Bu eserde Sihizm hakkında detaylı bilgi verilmektedir. Özellikle de Guru Nanak ve kutsal kitabı Adi Granth hakkında tatminkar bilgiler verilmektedir.

Prof. Dr. Teja Singh'in Sihizm ve Sih tarihi hakkındaki İngilizceye yaptığı tercümesi ise bu konudaki eserlerden sayılmaktadır. O, Guru Nanak'ın Japji dilindeki sabah vaazlarını, Guru Nanak'ın meditasyonunu tercüme etmiştir. (**2 nd. ed. Amritsar, Sikh Tract Society, 1924**) ve **Asa di var, Sikh Hymns from the Adi Granth (Amritsar, Shiromani Gurdwara Prabandhal Comittee, 1957)**.

Prof. Sher Sing'in, **Philosophy of Sikhism (Lahora, Sikh Univ. Press, 1944; 2 nd. edition, Delhi, Sternleng, 1966)** adlı eseri de bu sahadaki önemli eserlerdendir.

Gerek batıda gerekse ülkemizde Sihizm'den bahseden önemli yazılardan bazıları da şunlardır: Helmuth von Glasehapp, *Die Nichtchristlichen Religionen*; G. Tümer ve A. Küçük'ün *Dinler Tarihi*'nde 73-76. sayfalarda bu dini tanıtıcı bilgiler verilmektedir.

¹³ Bkz. Tümer, G.-Küçük, A., 73.

Dilimizde bu konuyla ilgili olarak yapılmış olan çalışmanın, Abdurrahman Küçük'ün, "**Sihizm**" **A.Ü.İ.F.D., C.XXVIII, s. 391-417 (Ankara Üni. Basımevi, 1986)** adlı makalesinin olduğu görülür. Burada, Sihizm genel hatlarıyla çok iyi bir şekilde tanıtılmaktadır. Bu makalede, Sihizm'in doğuşu, Guru Nanak'ın Tanrı anlayışı, ve doktrinleri, Nanak'tan sonraki durum, Kutsal kitaplar, kült, Sihlerin diğer inançları, ibadetleri, gelenekleri ve mezhepleri hakkında doyurucu malumat verilmektedir.

C. Çin Dinleri

Yine biz burada Çin'deki bütün dinlerden ziyade orada doğmuş olan dinleri ele alacağız.

1) Taoizm

Çin'in milli dinlerinden olan Taoizm'i Lao-tzu kurmuştur. Bu dinin kutsal kitabı ise "**Tao Te King**" dir¹⁴. Bu din hakkında yazılan en önemli eserler şunlardır :

See H. Maspero, **Le Taoisme in his Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine (Paris, Civilisations du Sud, S.A.E.P., 1950)** ; H.S. Levy, **Yellow Turban Religion and Rebellion at the end of Han, Journal of the American Oriental Society, LXXVI, 214-227, 1956**; Chung-yüan Chang, **Greativty and Taoism (New York, Julian Press, 1963)**; M. Kartermark, **Lao Tzu and Taoism (Stanford, Stanford Univ. Press, 1969)**.

Zikrettiğimiz bu eserlerin dışında Taoizm hakkında zikre değer eserlerden bazıları ise şunlardır: Werner Eichhorn, **Die Religionen Chinas (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1973)** adlı kitabında genel olarak Çinin eski ve yeni dinlerinden geniş şekilde bahsetmektedir. Bu dinlerden biri olan Taoizm de burada incelenmektedir.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. M. Şemseddin, Tarih-i Eryan, 279-280.

Gustav Mensching'in **Algemeine Religionsgeschichte**' sinde çin dinleri ve Taoizm hakkında önemli bilgiler verilmektedir.

Ülkemizde bu konuda yazılmış eserlerin başında Ahmed Mithat Efendi'nin **Tarih-i Edyan**' ı gelmektedir. Burada, gerek Çin'in kadim dinleri, gerekse Taoizm hakkında seviyeli bilgiler verilmektedir. 231-257. sayfalar arasında Taoizm'in kutsal kitabı Tao Te King, inanç esasları vs. hakkında geniş bilgi verilmektedir. M. Şemseddin Günaltay'ın- **Tarih-i Edyan**' ında da yine bu din hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Burada, 279-300. sayfalarda Lao Tzu'nun hayatı, prensipleri ve kutsal kitabı Tao Te King hakkında geniş bilgi bulunmaktadır.

Bunların dışında Annemarie Schimmel'in, **Dinler Tarihine Giriş** adlı eserinin 17- 22. sayfalarında bu din hakkında tanıtıcı bilgiler verilmektedir.

Tercüme sayesinde dilimize kazandırılan Bedia Dikel'in Fransızca'dan çevirdiği **Sırların Sırrı 'Tao' Çin Tasavvufu (İstanbul, Mayataş Matbaacılık ve Neşriyat AŞ., 1972)** adlı eseri de zikretme gereği duyuyoruz. Bu eserin başlangıcında kısaca Lao Tzu tanıtılıyor. Sonra da her konuda Tao Teking'den çokça pasajlar verilerek konulara aydınlık kazandırılıyor. Bu eser in özelliği, Tao Te King'in konuyla ilgili olan büyük bir bölümünü zikrediyor olmasıdır. Ayrıca Kitabın sonunda Lao Tzu ve Konfüçyüs karşılaştırılıyor.

2) Konfüçyanizm

Bu dinin kurucusu ise Konfüçyüs'dür. Konfüçyüs'ün kutsal kitaplarını oluşturan iki kolleksiyon vardır. Bunlar "Wou-King" (Beş klasik) ve "Se chou" (Dört kitap) tır. Bununla ilgili olarak J.K. Shryock, **The Origin and Devalopment of the State Cult of Confucius (New York, Century,1932)** adıyla bir eser yazmıştır. Bu kitapta

Konfüçyanist ritüelleri üzerinde durulmaktadır. Bu konuyla ilgili kaynak eserlerin başında yer alması dünyaca kabul edilmektedir.

Bunun dışında kaleme alınmış eserlerden çoğu yeni Konfüçyanizmle ilgilidir. Carsun Chang, **The Development of Neo Konfucian Thought (New York, Twelve Publishers, 1957)**; Wang Yang-ming, **İdealist Philosopher of 16th Century (New York, St. John's Univ. Press, 1962)**; L.V.L. Cady, **The Philosophy of Lu Hsiangshan, 2 vols. (New York, Union Theological Seminary, 1939)**, De Bary'nin, edisyonunu yaptığı **Sources of Chinese Tradition (New York, Columbia Univ. Press, 1960)** adlı eser de zikre değer kaynaklardandır.

Bunların dışında yukarıda Taoizm hakkında zikrettiğimiz kaynakların hemen hemen hepsinin Konfüçyanizm'i de ihtiva ettiğini belirtmek istiyoruz. Bu din hakkında yazılan makalelerden bazıları da şunlardır: Dr. Muhandere Özerdim, "**Konfüçyanizm ve Batı Demokrasisi**" A.Ü.D.T.C.F.D., s. 395-430, 1953 ; Doç. Dr. Muhandere Nabî "**Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dinî İnançlar**", **Belleten**, 26(101), s.79-119, 1962.

D. Japon Dini

Biz burada özellikle Japon dinleri yerine, Japon Dini diye başlık attık. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi maksadımız bir ülkedeki bütün dinlerden ziyade, o ülkede doğmuş olan ve oraya ait olan din veya dinleri ele almaktır. Bu cümleden olarak biz burada daha çok Japonya'ya mal olmuş olan Şintoizm'i ele alacağız. Japon diniyle ilgili kaynak çalışmaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

James Hasting'in edisyonunu yaptığı, "**Encyclopedia of Religion and Ethics (New York, Charles Scriber's Sons, 1908-26)**"; H. Gunkel ve L. Zschanack'ın edisyonunu yaptıkları **Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1927-31)** eseri; Franz König'in **Religionswissenschaftliches Wörterbuch (Freiburg,**

Herder, 1956) eseri ve Ryusako Tsunoda başkanlığında bir heyet tarafından yazılmış olan **Sources of Japanese Tradition (New York, Colombia Univ. Press, 1958)** adlı eserleri akla gelen ilk kaynaklardır. Bu eserler Japon dini üzerinde çalışacaklara büyük rehberlik yapacaktır. Özellikle de Şintoizm hakkında bu eserlerde tatminkar bilgiler verilmektedir.

Jean Herbert'in **Bibliyographie du Shinto et des sectes shintoistes (Leden, E.J.Brill, 1968)** isimli eseri ve Genchi Kato'nun, **A Bibliography of Shinto in Western Languages from the Oldest till 1952 (Tokyo, 1953)** adlı eseri de yukardakilerden farklı olarak sadece Şintoizm'e tahsis edilmiştir. Bunlar da bu sahadaki tanıtıma gerek görülen eserlerdendir.

Kendilerini sadece Şintoizme hasretmemiş olan genel Dinler Tarihi tarzındaki eserlerden bazıları da şunlardır : Helmuth von Glasenapp, **Die Nichtchristlichen Religionen**; Friedrich Heiler, **Die Religionen der Menschheit**; Ahmet Mithat Efendi, **Tarih-i Edyan** adlı eserinde Şintoizm ve kutsal kitabına, ahiret inancına, ibadetine 261-277. sayfalarda değinmektedir. Felicien Challaye'nin **Dinler Tarihi**, adlı kitabında bu din hakkında kısa bilgiler bulunmaktadır. Ekrem Sarkıoğlu, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi** adlı eserinde bu din hakkında genel hatlarıyla tanıtıcı bilgi vermektedir. G. Tümer ve A. Küçük'ün **Dinler Tarihi**'nde de Şintoizm'de Tanrı anlayışı, kutsal yazıları, ayın ve ibadetleri hakkında bir kaç sayfalık tanıtıcı bilgi verilmektedir.

Şintoizm hakkında çalışacak olanların, zikredilen bu kaynakların ışığında yollarını bulacakları şüphesizdir.

E. Yahudilik

Hiç şüphesiz ki, Yahudi literatürünün başında kutsal kitapları olan **Tanah** gelir. Yahudi kutsal kitap külliyatı ise, Tanah (yazılı dini edebiyat) ve Talmut (sözlü dini edebiyat) olmak üzere ikiye ayrılır.

Yahudilerin Tanah adını verdikleri kutsal kitaba Hıristiyanlar "Eski Ahit" derler. Tanah ise üç bölümden oluşur: Tora (Tevrat), Nevim ve Ketuvim¹⁵.

Tora (Tevrat); Kanun, şeriat emir, ders, rehber gibi anlamlara gelir. Yahudi kutsal kitabının birinci bölümünü oluşturan Tevrat; Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye olmak üzere beş kitaptan oluşur.

Nevim (Peygamberler); Bu bölümde peygamberlerde bahsedilmektedir. Toplam 21 kitaptır.

Ketuvim; Kitaplar, yazılar anlamına gelen Ketuvim de Yahudi kutsal kitabının üçüncü bölümünü oluşturur. Bu 13 kitaptır¹⁶.

Tanah'dan sonra Yahudi inancına göre Tanrı tarafından vahyedilmiş, bu sebeple kaynağı ilahî menşeli olan "**Mişna**" gelmektedir. Herbert Danby, **The Mishnach (Great Britain, 1933)** adıyla Mişna'yı giriş ve kısa açıklamalarla İngilizceye tercüme etmiştir. Bu, Seder denen altı bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Zeraim; burada ziraatten bahsedilmektedir. İkinci bölüm Moed; kutsal günler ve bayramlardan bahsedilmektedir. Üçüncü bölüm Naşim (kadınlar); Burada da kadınların durumları konu edinilmektedir. Evlenme hükümleri, evlilik yeminleri, evlilikte nezir olayı, şüpheli zina, boşanma belgeleri vs. gibi kadın ve evlilikle ilgili olaylar işlenmektedir. Dördüncü bölüm Nezikim; Yaralanmalarla ilgilidir. Hukukî hükümleri ihtiva eder. Beşinci bölüm Kadışim; Bu da kurban ve takdimelerle ilgili hükümleri ihtiva etmektedir. Altıncı bölüm ise Tohorot'tur; Burada temizlik hükümlerinden bahsedilmektedir. Ayrıca zikrettiğimiz her bölüm kendi içinde bölümlere ayrılmaktadır. Bunlarla birlikte 63 bölümü vardır. İlk defa M.S. 220 yılına kadar sözlü olarak rivayet edilmiştir. Bundan sonra da kaleme alınmıştır.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Tümer, G.-Küçük, A., 120.

¹⁶ Bkz. Kitab-ı Mukaddes (Ahd-i Atik), Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1991.

Bundan sonra Mişna'nın yorumu olan **Talmud** gelmektedir. "Talmud" Amerika'da Sansina Editon tarafından yayınlanmıştır. Yaklaşık olarak 30 ciltten oluşmaktadır. Burada önce Mişna'nın metni zikrediliyor. Sonra da bu metin "**Gamera**" adı altında açıklanıyor. Talmud, konu itibarıyla de "Hakka" ve "Hakkada" olmak üzere ikiye ayrılıyor. Bunlardan ilki hükümlerden, ikincisi ise kıssalardan bahsetmektedir.

Bunlardan sonra Haggada'nın özel bir literatür şeklini oluşturan ve Talmud'un yanında Yahudi kutsal kitap literatüründe baş sıraları alan "**Midraş**" gelmektedir. "**Midraş Rabbah**" notlar ve kelime açıklamalarıyla birlikte H. Freedman ve Monrice Simon'un editörlüğünde 10 cilt halinde Sancino Press tarafından Londra'da yayınlanmıştır. Bu kitabın üç basımı yapılmıştır. İlki 1939, ikincisi 1951, üçüncüsü 1961 yılındadır. Bu eserin 1. ve 2. cildinde "**Tekvin**", 3. cildinde "**Çıkış**", 4.ve 5. cildinde "**Sayılar**", 6. cildinde "**Levilliler**", 7. cildinde "**Tesniye**", 8. cildinde "**Rud Kitabı**", 9. cildinde "**Ester**" ve "**Neşideler Neşidesi**", 10. cildinde ise index yer almaktadır.

Yahudi kutsal kitaplarından biri de "**Zohar**" dır. Bu, Herry Sperling ve Maurice Simon tarafından tercüme edilerek "**The Zohar**" adıyla aslı üç cilt olup beş cilt halinde Sancino Press tarafından 1984'de Londra'da basılmıştır. Zohar, Tevrat'ın mistik yorumudur.

Bundan sonra zikre değer bir diğer kutsal kitap ise "**Kabala**" dır. Kabala; Tevrat'ın gizli anlamlarını açıklayan mistik yorumlarına genel olarak verilen isimdir. Kabala (Kabbalah)'a Talmud ve Mişna'nın başlangıcı olarak bakılmaktadır. Kelime olarak "gelenek" anlamına gelen "**Kabbalah**"; anlamak, almak, kavramak manalarına geldiği gibi ilham edilmiş, ihata edilmiş bilgi veya geleneksel bilgi anlamlarına da gelmektedir. "**Kabbalah**", "**Hokmah Nişrah**" (Gizli bilgi, hikmet) olarak da adlandırılmaktadır.

Bunlardan sonra Eski Ahit'in tefsiri niteliğinde olan **The Jerome Biblical Commentary (Volume I, The Old Testament, Vol. II, The New Testament and Tobical Articles)** edited. by. **R.E. Braun, SS.; Joseph A. Fitzmeyr, S.J. A.B.D.,New Jersey, 1968.** adlı eser gelmektedir. Burada birinci ciltte Eski Ahit'in bölümleri sistematik bir biçimde kısa kısa yorumlanıp, açıklanmaktadır. Yine burada Yahudilerin ibadetleri, sosyal ve itikadî yönleri de ele alınmaktadır.

Sadece Yahudilik hakkında yazılmış olan önemli ansiklopediler ve genel tarzda kaleme alınmış olan ansiklopedilerden bazıları da şunlardır: **The Jewish Encyclopaedia (12 Vols.) (New York, London, 1906-1907).** Bu ansiklopedi Yahudilik hakkında kalıcı ve ciddi konular için yararlı bir başvuru kaynağıdır. Kendinden sonra yazılanlara göre daha önemli olduğu görülmektedir.

The Universal Jewish Encyclopaedia, Universal Jewish Encyclopaedia Co., INC., (Copyright, V. 10, 1948) bu on ciltlik ansiklopedi de bu konudaki önemli kaynaklardandır. Çünkü Yahudilik hakkında çok geniş bilgiler içermektedir.

Encyclopaedia Judaica, V. 16, (Kudüs 1971-1972) bu ansiklopedi de kıymetli bilgiler bulunmaktadır. Konulara daha güncel yaklaşmayı amaçladığı görülmektedir.

Genel tarzdaki ansiklopedilerden bazıları da şunlardır: Mircea Eliade'ın, **The Encyclopaedia of Religion, (New York, Macmillan Publishing, Vol. 16 1987)** adlı eseridir. Bu eserin son cildi indeksli ihtiva etmektedir. Burada diğer bütün dinler gibi Yahudilik hakkında da detaylı ve seviyeli bilgiler verilmektedir.

Encyclopaedia Religion and Ethichs, V. 13, (New York, Charles CH Ripner's Sons, 1951) bu eserin 13. cildi indexe ayrılmıştır. Diğer 12 cildin de bu konuda faydalı bilgiler bulunmaktadır.

Bunlardan başka **Encyclopaedia Americana V. 25, (New York, 1957); Encyclopaedia Britanica, A New Survey of Universal Knowletge,**

1968 bu eser ilk olarak 1953'de Londra'da basılmıştır. **Dinler Tarihi Ansiklopedisi**, (İstanbul, Gelişim Yayınları 1976); **Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi**, (İstanbul 1973) ve E. Royston Pike'nin **Encyclopaedia of Religion and Religions (New York, The Meridital Library, 1958)** adlı ansiklopedileri zikredebiliriz.

Yahudiliği genel hatlarıyla ele alan eserlerden bazıları da şunlardır: W.O.E. Oesterley ve Theodore H. Robinson'un yazdıkları **Hebrew Religion (New York, Macmillan Company, 1930)** isimli eser orijinal bir kaynaktır. Konular detaylıca ele alınmakta ve Apokrif kitaplardan Kanonik kitaplara varıncaya kadar geniş hacimli bilgi verilmektedir.

Ringren Helmer, **Israilitische Religion (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1063)** adlı eserinde İsrailoğulları ve dinlerinden derinlemesine bahsetmektedir. Üç bölümden oluşan bu eserin ilk bölümü Davud öncesi çağları konu edinmektedir. Burada ilk ataların dininden, İsrail dininin başlangıcı ve Musa'dan, hakimler döneminden, Yahudi Tanrı tasavvurundan, kültlerinden haber verilmektedir. İkinci bölüm ise krallar dönemini konu edinmiştir. Burada genel hatlarıyla, Allah'dan, onun görünme biçimlerinden, Yahve ve Tanrılardan, melek ve ruhlardan, kült memuriyetlerinden, ölü hakkındaki inançlardan vs. bahsetmektedir. Üçüncü bölüm ise sürgün ve sürgünden sonraki dönemleri konu edinmiştir.

Julius A. Bewer'ir, **The Literature of the Old Testament (New York, Colombia Univ. Press, 12nd. ed., 1952)** eseri Yahudilik için önemli kaynaklardandır. Bu kitabın ilk baskısı 1922'de yapılmıştır. Bu kitapta Eski Ahit tam olarak tahlil edilmektedir.

Moshe Sevilla-Sharon'un **İsrail Ulusunun Tarihi (Kudüs, 1981)** adlı kitabı da İsrail oğulları hakkındaki önemli kaynaklardandır. Bu eserin özelliği, konusunu M.Ö. 2000'li yıllardan alarak günümüze kadar getirmesidir. Burada Talmud'un yazılması hakkında da bilgi verilmektedir.

Zaferü'l-İslam Han, **el-Talmud (Beyrut, Daru'n-Nafais, 1989)** adlı eserinde Talmud hakkında geniş bilgi vermektedir. Ayrıca burada Babil ve Filistin Talmudlarının karşılaştırmasını yapmakta ve Mişna'dan da bahsetmektedir. Yine onun **Yahudilikte Talmud'un Mevkii ve Prensipleri, çev. Mehmet Aydın (İstanbul, İhya Yayınları, 1981)** adlı küçük boy eseri de Türk okuyucusuna aydınlatıcı bilgiler vermektedir.

Yahudilik hakkında dilimizde yazılmış en önemli eserlerden birisi Yaşar Kutluay'ın **İslam ve Yahudi Meshepleri (Ankara, A.Üİ.F.Yayınları, 1964)** isimli kitabıdır. Bunun ikinci bölümü Yahudiliğe ayrılmıştır. Burada Yahudi mezhepleri geniş bir şekilde incelenmektedir. İlmî seviyesi yüksek, faydalı bir eser görünümündedir.

Değerli bir eser de Hikmet Tanyu tarafından kaleme alınmıştır. **Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler, c.I-II (Ankara, Bilge Yayınevi, 2. Baskı, 1979)**. Bu kitabın ilk cildi iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Filistin'in tarihçesi, İsrail, İbrani ve Yahudi kelimelerinin anlamları üzerinde detaylıca durulmaktadır. İkinci bölümde ise Yahudi tarihi ve diniyle ilgili olaylar, düşünürler vb. nin zaman bilgisi üzerinde durulmaktadır. Burada Yahudiliğin kutsal kitapları, Yahova ve on emir, Yahudi dini ve inançları hakkında özetleme, Karaim Yahudileri ve bir çok konu üzerinde durulmaktadır. İkinci cildinde ise daha ziyade günümüz Yahudilerinin çeşitli yönleri incelenmektedir. Bu kitabın büyük bir gayret ve çalışma ürünü olduğu görülmektedir.

Hayrullah Örs'ün **Musa ve Yahudilik (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966)** isimli kitabında da Eski Ahit, İsrailoğulları, Hz. Musa, İsrailoğullarının Tarih çağı, Nebiler, ortaçağda Yahudilik, ibadet, Sinagog, Mesih gibi konularda bilgiler bulunmaktadır.

Genel Dinler Tarihi tarzında kaleme alınan eserlerin hemen hemen hepsinde Yahudilik hakkında bilgi verilmektedir. Bu bakımdan

daha önce zikri geçen bütün Dinler Tarihi kitaplarını burada yeniden zikretmeye gerek görmüyoruz.

Elbette ki, Yahudilik hakkında zikredilecek kaynaklar bunlarla sınırlandırılmaz. Çünkü bu konuda pek çok eser yazılmıştır. Biz bunlardan literatür açısından önemli sayılabilecek olanlardan sadece ulaşabildiğimiz kaynakları tanıtmakla yetiniyoruz.

F. Hıristiyanlık

Hıristiyan dini literatürünün başında hiç şüphesiz İncil gelmektedir. Bunlar da, Hıristiyanların kanonik olarak kabul ettikleri Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleridir. Birtakım ayrılıklar olmasına rağmen ilk üç İncil arasında benzerlik bulunduğundan bunlara Sinoptik İnciller denir. Bu İncillerin 60-70 yılları civarında yazıldığı düşünülmektedir. Dördüncü İncil Yuhanna ise 100 yılı civarında yazılmıştır ve ilk üç İncil'in yorumlarını da ihtiva eder¹⁷. Böylece Yeni Ahit; dört İncil, Rasüllerin İşleri ve 22 risale olmak üzere 27 kısımdan meydana gelmiş bir mecmuadır¹⁸.

Yeni Ahit'ten sonra Hıristiyan literatürü için zikre değer olan kaynak tefsiridir. **The Jerome Biblical Commentary, (Vol. II, The New Testament and Topical Articles) edited by R.E. Braun, SS.; Joseph A. Fitzmyer, S.J, A.B.D. (New Jersey, 1968)**. Bu eserin ikinci cildi Yeni Ahit'e aittir. O, burada yorumlanmaktadır.

Hıristiyanlıkla ilgili kaynakların başında Hans Joachim Schoeps'in **Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen, J.C. Mohr, 1949)** adlı eseri gelmektedir. Almanların büyük Dinler Tarihçilerinden olan Schoeps'in bu kitabı beş ayrı bölüm ve babdan oluşmaktadır. İlk bölümde Yahudi hıristiyanlar ve onlarla ilgili kaynaklardan, ikinci bölümde Ebilyonit Hıristiyanlığından,

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Tümer, G.-Küçük, A., 152-154.

¹⁸ Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Ahd-i Cedid.

Üçüncü bölümde Ebıyonitlerin kanun muhtevalarından, dördüncü bölümde Ebıyonit kült birliği ve onların Dinler Tarihi muhtevalarından, beşinci bölümde ise Yahudi Hıristiyanların tarihi ve onların tarihi dini düzeni gibi konulardan bahsedilmektedir. Mevzuların ciddi bir ilmi anlayış açısından incelenmiş olduğu gözlemlenmektedir. Beş babın ilkinde ise Yakup mektuplarının koleksiyonu, ikincisinde Symachus Tefsirinde Ebıyonit ismi, üçüncüsünde Symachus'da Filistin'in tasviri, dördüncüde Symachus tefsirinin kalıntısı, beşinci babda ise havarılık problemi gibi konular incelenmektedir. Bu kitap, ilk Hıristiyanlar üzerine yazılan en hacimli ve muhtevalı eserdir.

Julius Wellhausen'in **Geschichte der Christlichen Religion, (Leipzig, Teubner, 1909)** adlı kitabı Hıristiyanlık tarihi hakkında yazılmış olan değerli bir kaynaktır.

Andrew Murran'ın, **Der Geist Jesu Christi (Basel, Verlag von C.S. Spittler, 1891)** isimli eseri de Hıristiyanlık için önemli kaynaklardan biridir. Toplam 31 bölümden oluşan bu eserde kutsallık, İsa'nın kutsallığı, Tanrı'nın kutsallığı, Vaftizin kutsallığı, kutsal ruh ve misyon, ibadetin ruhu vb. gibi konular işlenmektedir.

Hız. İsa'nın kritik edildiği bir eser de William Wrede tarafından kaleme alınmıştır. **Das Messiasgeheimnis (Göttingen, Vanderhoeck Ruprecht, 4. ed., 1969)**. Üç bölümden oluşan bu kitabın ilk bölümünde Markos, ikincide Matta, Luka ve Yuhanna İncillerindeki İsa incelenirken, üçüncü bölümde ise kutsalın izahı üzerinde durulmaktadır. İncillerdeki İsa, Hıristiyan anlayışına göre kritik edilmektedir.

Kilise Tarihi tarzında kaleme alınan çalışmalardan biri Ekkehard Mühlenberg'in **Epoche der Kirchengeschichte, 2. überarbeitete Auflage, (Heidelberg, Quelle und Meyer Verlag, 1991)** isimli eseridir. Bu kitap, kilise tarihini başlangıçtan günümüze kadar

getirmekte ve Hıristiyan dünyası'nda doğan bütün dini akımları ve bu hareketlerin öncüleri hakkında geniş bilgi vermektedir.

Hıristiyanlıktaki Mesih inancı üzerine yapılmış olan bir çalışma da H. Langerberg'in, **Die Vier Evangelien in prophetischer Schau (Verlag Ernst Franz Metzinger Württ)** adlı kitabıdır. Bu kitap Hıristiyan mesih inancını genel hatlarıyla tanıtmaya bakımdan zikre değer görülmüştür.

Hıristiyanlığın iki büyük mezhebini olan Katoliklik ve Protestanlığın anlatıldığı ve bu konuda önemli kaynak eserlerden biri olan **Katholizismus und Protestantismus (Trier, 1894)**, L. von Kammerstein tarafından kaleme alınmıştır. 481 sayfadan oluşan bu kitapta bu iki mezhep hakkında doyurucu bilgiler bulunmaktadır.

Hıristiyan dininin esasları P. Luigi İannito tarafından işlenmiştir. **Hıristiyan Dininin Esasları (İstanbul, 1982)**. Bu kitap üç bölüm ve iki ekten oluşmaktadır. Birinci bölümde genel olarak Eski Ahit'in kısa bir tarihçesi verilmektedir. İkinci bölümde İsa Mesih'in hayatı ve kilisenin başlangıcından bahsedilirken, üçüncü bölümde de Hıristiyan hayatının kaynakları ele alınmaktadır. Birinci ekte iyilik yapma yolları işlenirken, ikinci ekte de Türkiye'deki Hıristiyan cemaatlerin bahsedilmektedir.

Suat Yıldırım'ın **Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988)** ismiyle yazdığı kitap, özellikle Türk okuyuculara Hıristiyanlığı sade bir dille anlatmaktadır.

İsa'nın tebliği ve Allah'ın oğlu oluşu üzerine Rudolf Otto, **Reich Gottes und Menschensohn (München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 3. Auflage, 1954)** adıyla Dinler Tarihi denemesi olarak bu kitabı yazmıştır. Bu kitabın ilk bölümünde İsa'nın vaazlarındaki Tanrı gücü, ikinci bölümde Tanrı hükümlerliği ve insanoglu, üçüncü bölümde bu güce iştirak edebilmek için İsa'nın genç fakirlerle akşam yemeği, dördüncü bölümde Tanrı gücü ve

karizma, son bölümde ise ilave vardır. Hıristiyanlıktaki İsa tasavvurunu çok iyi bir şekilde ortaya koyması bakımından bu eser literatür için önem taşımaktadır.

Otto Belz'in, **Der Paraklet (Leiden/Köln, E.J. Brill, 1963)** i de ilk dönem Hıristiyanlarından Yuhanna'ya, Yuhanna İncilindeki peygamberler ve hizmetlerine, Kumran geleneklerine ve yeni bulunan gnostik metinlerdeki peygamberlere yer vermektedir. Bunun ilgi çekici bir eser olduğunu söylemeliyiz.

Bunlara mukabil Muhammed Ataürrahım'ın **Bir İslam Peygamberi Hz. İsa, çev. Kürşat Demirci (İstanbul, İnsan Yayınları, 1985)** isimli kitabı Hz. İsa'nın iddia edilen aksine tevhit dini üzerine olduğunu, müteakip tevhitçilerin de onun doğrultusunda hareket ettiklerini savunmaktadır.

Kilise tarihiyle ilgili olarak yazılan eserlerden bazıları da şunlardır: Prof. Martin Schmidt, **Ursprung, Gehalt und Reichweite der Kirchen Geschichte nach Evangelischem Versteandnis (Mainz, Johannes Gutenberg Buchhandlung, 1963)**. E. Mühienberg'in, **Epochen der Kirche, 2. überarbeitete auflage, (Wiesbaden, 1991)** adlı kitabı, bütün kilise tarihini ihtiva eden hacimli ve önemli bir eser görünümündedir. Gerhard Blall, **Meine Evangelische Kirche (Stuttgart, Quel Verlag, 5. Auflage, 1983)**. Bu eserlerin ikisi de özellikle kilisenin tarihi gelişiminden hareket etmektedir. Her iki eserde de bu konuyla ilgili geniş bilgiler vardır. İkinci kitap, herkesin anlayabileceği bir dille yazılmış olup, dili akıcı ve sadedir.

Hıristiyanlığın tarihi gelişiminde en önemli rolü oynayan konsillerle ilgili olarak Francis Drovnik, **Konsiller Tarihi, İznik'ten İkinci Vatikan'a, Fransızca'ya çev. Soeur Jean-Morie O.P., Fransızca'dan Türkçe'ye çev. Prof. Mehmet Aydın (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990)** adıyla bir eser yazmıştır. Hıristiyanlık için önemi büyük olan konsillerin Türk okuyucusuna kazandırılması hiç

şüphesiz önemlidir. Bu sahada yardımcı bir kaynak olduğu kanaatindeyiz.

İslamla Hıristiyanlığı karşılaştırmalı olarak ele almış olan eserlerden bazıları da şunlardır: Muhammed İzzed et-Tahavî, **en-Nasraniyetü ve'l-İslam (Kahire, 1406/1986)** altı bölüm olarak yazdığı bu kitabın ilk bölümünde Hıristiyan inanç ve ibadetleri, ikinci bölümde Hıristiyan inancının dayanakları, üçüncü bölümde, ruhban sınıfının tahrifleri ve kilisenin hileleri, dördüncü bölümde mesih inancı, beşincide Havarî Pavlus ve son bölümde Hıristiyan ve İslam Devleti incelenmektedir. Karşılaştırmaların seviyeli yapılması kadar kitabın dili ve uslubu da seviyelidir.

Bu tarzda kaleme alınmış bir eser de Muhammed Ebu Zehre'nin **Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, çev. Akif Nuri (İstanbul, Fikir Yayınları, 1978)** adlı kitabıdır. On bölümden oluşan bu eser yüksek bir zeka ürünüdür. Hıristiyanlığın eksik taraflarını çok iyi ortaya koymaktadır.

Mehmet Aydın'ın **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları (Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989)** kitabı iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Müslümanların Hıristiyanlığı karşı yazdığı reddiyelere sistematik bir şekilde bakılırken, ikinci bölümde ise İslâmî reddiyelerin tartışma konuları ele alınmaktadır.

Genel Dinler Tarihi tarzında yazılmış olan ve yukarılarda defalarca zikri geçen eserlerde de Hıristiyanlık hakkında geniş bilgiler bulmak mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi be eserleri yeniden zikretmeyi lüzumlu görmüyoruz.

Bu din hakkında yazılan makalelerden bazıları ise şöyledir: Emin Çavlı, **"İsa-Hıristiyanlığın Doğuşu" Siyaset (İstanbul, 1952), s.16-17**; İbnü'ttayyar Semahaddin Cem, **"Meryem Ana ve Nasırah İsa", Türk Düşüncesi, (İstanbul, 1956), s.70-77**; Güven Arsebük,

"Hıristiyanlıkta Reform ve Luter", **Türk Düşüncesi, (İstanbul, 1959), s. 12-14**; C. Engin, "**Barnaba İncili**", **Türk Mason Dergisi, (İstanbul, 1957), s. 1328-1330** adlı makteleler bu konuda yazılanlardan sadece birkaçıdır.

G. İslâm

İslâm dinî literatürünün temel kaynağı hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Kutsal kitabının aslını bozmadan günümüze kadar getiren tek din İslâm'dır. Kur'an'dan sonra İslâm'ın diğer kaynağı hadis ve tefsirlerdir.

İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'dan sonraki temel kaynak olan Peygamber efendimizin sahih hadislerini ihtiva eden ve bu konuda şöhet bulmuş olan makbul hadis kitaplarından bazıları şunlardır: Buhari, **el-camiu's-Sahih, I-VII (İstanbul, Mektebetü'l-İslamiyye)** ; Zeynü'd-Din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîf'iz-Zebîdî, **Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, I-XIII, çev. Kâmil Miras, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Baskı, 1982)** ; Ahmed b. Hanbel'in 700'den fazla sahabiden nakledilen 30.000'i aşkın 40.000'e yakın hadis ihtiva eden **Müsned, I-VI (Beyrut, 1398/1978)** 'i kendisinin baş eseri olduğu kadar, Müsned türünün de en meşhurdur. et-Tayâlisî, **Müsned (Haydanabad, Dairetu'l-Maarif, 1321)** adlı eseri toplam 2767 hadisi ihtiva etmektedir. İmam Malik'in **el-Muvatta**'sı modern ve Concordance'a uygun olarak Muhammed Fuat Abdalbaki'nin edisyonu ile iki cilt halinde basılmıştır. Bu baskıdan yapılan ofset neşirler piyasada bulunmaktadır. Muvatta 1720 rivayeti içermektedir. İmam Müslim'in, **el-Müsnedu's-Sahih, "Sahih-i Müslim"** diye şöhet bulmuş olan bu eseri Kütüb-ü Sitte'nin ikinci kitabıdır. O, bu eserini 300.000 hadis içinden seçerek meydana getirmiştir. et-Tirmizî'nin **el-Câmi'u's-sahih**'i 46 babı ihtiva

etmektedir. Ebû Davûd'un **Sünen**'i ise Concordance'a göre 40 kitap ve 1889 babdan oluşmaktadır. Müellifin kendi ifadesiyle toplam 4800 hadisi ihtiva etmektedir¹⁹.

İslâmî literatürün çok kıymetli bir diğer kaynağı olarak tefsirlerden bahsedilebilir. Bunlardan bazıları ise şunlardır: M. Hamdi Yazır'ın **Hak Dini Kur'an Dili** , I-X, (İstanbul, Eser Neşriyat ve dağıtım) adlı eseri, dili günümüze göre ağır olmakla birlikte konulara yaklaşımı seviyeli ve izahları aydınlatıcıdır. Seyyid Kutub'un **Fizilâli'l-Kur'an**, çev. M. Emin Saraç/İ. Hakkı Şengüler/Bekir Kırhğa (İstanbul, Hikmet Yayınları) 'nın dili çok sade ve akıcıdır. Her seviyede kişinin anlayacağı tarzda kaleme alınmıştır. İbn Kesir'in, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri**, çev. Bekir Kırhğa/ Bedreddin Çetiner, I-XV (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1984) isimli eseri de bu konudaki kıymetli kaynaklardan biridir. el-Kurtubî'nin **el-Camlu li -Ahkâmil-Kur'an**, I-X, (Beirut, 1376/1957) isimli tefsiri de ilmî çalışmalar için önemli başvuru kaynaklarından biridir.

Bunlardan sonra İslâm diniyle ilgili kaynakların başında ilk dönemlerde yazılmış olan siyer kitapları gelmektedir. Bunların en önemlileri şunlardır: eş-Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Muhammed Seyyid Kilanî , I-II (Beirut, Darü Sa'b, 1406/1986); İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviye**, nşr. Mustafa es-Seka/İbrahim el-Ebyari/Abdü'l-Hafız Şelbî, I-II (Mısır, 1375/1955), çev. Hasan Ege, I-IV, (İstanbul, Kahraman Yayınları, 1985) ; el-Mes'ûdî, **Murucü'z-Zeheb ve Maâdini'l-Cevher**, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, I-IV (Beirut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1961) ; el-Yakubî, **Tarih** (Beirut, 1379/1960) ; et-Taberî, Ebu Câfer Muhammed b. Cerir, **Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülük**, I-XIII (Beirut, Darü'l-Fıkr, 1987); İbn Kesir, **es-siretü'n-Nebeviyye**, nşr. Mustkafa Abdulvahid, I-IV (Beirut); ve **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, I-XIV (Beirut, 1971); İbnü'l-Esir, **el-Kamil fi't-Tarih** (Beirut,

¹⁹ Bu hadıs kitapları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dr. İsmail L.; Hadıs Edebiyatı, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1985.

1385/ 1965); Tahirü'l-Mevlevî, **Müslümanlıkta İbadet Tarihi**, nşr. **Abdullah Işıklar** (İstanbul, **Bilmen Basımevi**, 2. Baskı, 1963); Mevlana Şibli, **Asrı Saadet**, çev. **Ömer Rıza Doğrul**, nşr. **Osman Zeki Molla Mehmedoğlu**, I-V (İstanbul, **Eser Matbaası**, 1977).

Bunlardan başka İslam Tarihi tarzında yazılmış olanlar vardır. Bunlardan bazıları da şunlardır: Ali İbrahim Hasan, **et-Tarihü'l-İslami'l-Amm** (Kahire, **Mektebetü'n Nehdetil-Mısriyye**, 1971); M. Asım Köksal, **İslam Tarihi** (İstanbul, **İrfan Yayınları**, 1973); Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. **Salih Tuğ**, I-IV (İstanbul, **Boğaziçi Yayınları**, 1980); Hasan İbrahim Hasan, **İslam Tarihi**, çev. **İsmail Yiğit/Sadreddin Gümüş**, I-IV (İstanbul, **Kayıhan Yayınları**, 2. baskı, 1984); Kenan Seyidoğlu'nun editörlüğünde kaleme alınmış olan **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, I-XIV (İstanbul, **Çağ Yayınları**, 1968); Muinuddin Ahmed Nedvi/ Said Sah b. Ansari, **Büyük İslam Tarihi**, çev. **Ali Çengell**, edisyon **Eşref Edip** (İstanbul, **Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi**, 1985); Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslam**, çev. **Ahmed Serdaroğlu** (Anmara, **Kılıç Kitabevi**, 1976).

Daha önce bahsi geçen Dinler Tarihi eserlerinin çoğunda İslamla ilgili önemli bilgiler verildiğini de belirtelim.

Bunların dışında zikre değer bir diğer kaynak ise ansiklopedilerdir. Bunlardan **İslam Ansiklopedisi**, **C. XIII** (İstanbul, **M.E.B. Yayınları**, 1974) aslında batılılarca yazılmış olup, sonradan Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu ansiklopedide bir çok hata ve kasti olarak yapılan yanlışlıklara rastlanmaktadır. Bunun diddi bir şekilde yeniden ele alınarak tercüme edilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan **İslam Ansiklopedisi** 'nin şimdiye kadar 12 cildi çıkmış olup, yaklaşık otuz cilt olarak tasarlanmaktadır. Avrupada hazırlanana nazaran konulara şimdiden daha ciddi bir şekilde ağırlık verdiği görülmektedir. Bu değerli

kaynağın kısa zamanda bitirilerek ilim dünyasına kazandırılmasını arzuluyoruz.

Bir diğeri ise, **Dinler Tarihi Ansiklopedisi, C. 3, (İstanbul, Gelişim Yayınları)**' dir. Bu eserin ilk cildi İslâm'a tahsis edilmiştir. Burada Hz. Muhammed'in hayatı, İslâmı yayışı, dört halife dönemi, mezhepler, tarikatlar, İslam felsefesi ve sanatı incelenmektedir.

Gerek ülkemizde gerekse diğer müslüman ülkelerde İslâm dîniyle ilgili pek çok eser yazılmıştır. Bunların hepsinin burada zikredilmesi mümkün değildir. Zira burada öncelikle Dinler Tarihi literatürü açısından birinci derecede önemli olanlar tanıtılmaktadır. Zaten dinlerle ilgili olan bütün eserlerin çoğunu zikretmenin uzun bir çalışma ve zamana ihtiyaç göstereceği bir realitedir. Bu bakımdan biz burada bu kadarını zikretmekle yetiniyoruz.

İslâmıla ilgili önemli makalelerden bazıları da şunlardır: A. Fuat Başgil, "**İslam Nurundan Doğan Kültür Medeniyeti**" **Sebilürreşad (İstanbul, 1952), s. 365-367**; H. M. Lütfullah Baydoğan, "**Hz. Muhammed'in Hayatı Kutsiyeleri**" **Müslüman Sesi (İzmir, 1952), s. 10-11**; Prof. Hilmi Ziya Ülken, "**İslam Medeniyeti ve Dünya**" **Yeni Sabah İstanbul, 1952), s. 2**; Yaşar Kutluay "**H. H. R. Gibb: Muhammedilik Tarihine Bir Bakış**" **A.Ü.İ.F.D., C.2, s. 95-97, 1955**; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "**Kur'an Nasıl Bir Gerçektir**" **Türk Düşüncesi, (İstanbul, 1955), s. 323-330**; Prof. Muhammed Tanci, "**İslamiyet**", **çev. İzzet Hasan, İslam, (Ankara, 1956), s.22.**

İslam hakkında yazılmış olan makalelerden biz burada çok azını zikrettik. Bütün yazıları tanıtmamızın olmadığını yukarıda belirtmiştik. Ancak genel olarak dinleri değil de tek bir dini konu alan literatür çalışması olsa, o takdirde mevcut kaynakların çoğunun ortaya konmasının gerekliliği doğardı. Açık sözlülükle ifade etmek gerekirse bizim çalışmamız ancak bu kadarına imkan vermiştir.

Usûlu'd-Dîn ve Dâru'l-Ulûm Fakültelerinde Hadîs Sahasında Yapılmış Doktora Tezleri

Yrd.Doç.Dr. Selçuk COŞKUN

Dünya, gelişen teknoloji sayesinde günden güne küçülmektedir. Bunun faydaları her sahada olduğu gibi, ilmi araştırmalar sahasında da müşahede edilmektedir. Önceleri, belirli bir sahada yapılmış olan araştırmaları tesbit etmek, şimdiki kadar kolay olmuyordu. Bu yüzden bazen bir konuda birden fazla ilmi çalışma olabiliyordu. Ancak, şimdi ulaşım, haberleşme ve bilgisayar teknolojisi sayesinde, hangi sahada ne gibi çalışmaların yapıldığını öğrenmek, eskiye nazaran çok daha kolay bir hale gelmiş bulunmaktadır.

Biz, bu çalışmamızda, Hadis İlmîyle ilgili bir konunun, kısmen de olsa, çalışılıp çalışılmadığını tesbitte araştırmacılara yardımcı olacağını umduğumuz bir liste vereceğiz. Bu liste, Kâhîre'de bulunan, Usûlu'd-Dîn ve Dâru'l-Ulûm fakültelerinde, hadis sahasında yapılan doktora tezlerini ihtiva etmektedir.

Ancak bu listeyi vermeye geçmeden önce, adı geçen iki fakültede, Hadis sahasında okutulan dersler hakkında kısa bir bilgi vermenin, faydadan halli olmayacağı kanaatindeyiz.

Usûlu'd-Dîn Fakültesi'nde Hadis Hocası Doç.Dr. Abdulmühdi Bey ve Hadis Bölümü öğrencilerinden aldığımız bilgilere göre, Hadis Bölümünde şu dersler okutulmaktadır:

Henüz bölümleşmenin olmadığı birinci sınıfta; Hadis ve Ulûmu'l-Hadis Dersleri; ikinci sınıfta ise, Ulûmu'l-Hadis dersi okutulmaktadır. İkinci sınıftan sonra ise bölümleşme olmaktadır.

Hadis Bölümü Üçüncü sınıfında; Hitâbet, Menâhîcu'l-Muhaddisîn, Mevdû'î Hadis, Muasır Fikrî akımlar, Tahrîc, Tevhîd, Fıkıh, Mevdû'î Tefsir, Styret, Ulûmu'l-Hadis, Hadis Tahlîli, Kur'an-ı Kerîm, Menâhîcu'l-Müfessirîn dersleri okutulmaktadır.

Dördüncü sınıfında ise; Tecvîd, Mevdû'î Tefsir, Ulûmu'l-Hadis, Mevdû'î Hadis, Dâhil İ't-Tefsir, Tahrîc, Usûlu'l-Fıkıh, Menâhîcu'l-Muhaddisîn, İslâm Felsefesi, Styret, Hadis Tahlîli, İstiğrak ve Tebşîr

dersleri okutulmaktadır.

Dâru'l-Ulûm Fakültesi Dekan Yardımcısı Prof.Dr. Nebil Ğanâimden aldığımız beigiye göre ise, bu fakültede Şu dersler okutulmaktadır.

Birinci ve ikinci sınıflarda hadis dersi okutulmamaktadır.

Ancak üçüncü sınıfta diğer derslerin yanı sıra, Hadis İlimleri ve Istılahları ve ahkâmla ilgili seçme hadisler okutulmaktadır.

Dördüncü sınıfta ise, yine diğer derslerle birlikte, "Hudûd ve Ukûbât" ile ilgili hadisler okutulmaktadır.

Türkiye'de yapılan hadis çalışmalarını derleyen çeşitli çalışmalar muhtelif zamanlarda yapılmıştır¹. Binâenaleyh, Hadis ilmiyle ilgili bir çalışma yapacak araştırmacının bu konuyla ilgili bir çalışma yapılıp yapılmadığını kontrol etmesi esasen kolaylaşmıştır. Ancak biz sadece Türkiye'de değil, diğer ülkelerde de sahamızla ilgili yapılan çalışmalardan haberdar olmanın gerekli olduğuna inanıyoruz. İşte bu konuyla ilgili araştırmacılara yardımcı olmak maksadıyla, Kahire'de adı geçen iki fakültede yapılan doktora tezlerinin isimlerini ve müelliflerini vermeyi uygun gördük. Ancak, özellikle Usûlu'd-Dîn fakültesinde yapılan doktora tezlerinin isimlerini, fazla muntazam olmayan belgelerden derlediğimiz için, bazı isimlerin okunmasında şüpheye düştük. Bu tür isimlere dikkat çekmek maksadıyla o kelimeyi müteakip (?) işareti kullandık.

Bu çalışma 1993 yılına kadar yapılmış olan doktora tezlerini ihtiva etmektedir. Ancak yanımızda yine aynı tarihe kadar ve aynı fakültelerde yapılmış olan Yüksek Lisans tezlerine ait fişlerinde mevcut olduğu bildirmek isteriz.

Çalışmaları üç ana başlık altında ve müellif ismine göre sıralamayı uygun gördük:

- a) Şahıs ve Eserlerle İlgili Çalışmalar.
- b) Hadis Tarihi ve Coğrafyasıyla İlgili Çalışmalar.
- c) Diğer Muhtelif Konularla İlgili Çalışmalar.

Dâru'l-Ulûm Fakültesinde yapılan tezler için (د); Usûlu'd-Dîn Fakültesinde yapılan tezler için ise (ص) rumuzlarını müelliflerin isimlerinden sonra verdik.

¹ Meselâ bkz. İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1985.

a) Şahıs ve Eserlerle İlgili Çalışmalar

- ١- ابراهيم عبد الفتاح (ص) ،
القسم الثاني من مسند السيدة عائشة رضي الله عنها من كتاب
المسند للإمام أحمد بن حنبل ضبط أحاديثه وبيان درجة كل منها
والتعليق عليها عند الحاجة .
- ٢- إبراهيم محمد إسماعيل (ص)،
مسند عثمان بن عفوان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما من
كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ضبط أحاديثه وبيان درجة كل
منها مع التعليق عليها.
- ٣- أبو البابة الطاهر حسين (ص) ،
أبو الوليد الباجي وتحقيق كتابه التعديل والتخريج ممن خرج
البخاري في الجامع الصحيح.
- ٤ - أبو العلا علي أبو العلا المنصور (ص)،
ابن الجوزي المحدث .
- ٥ - أحمد إبراهيم قاسم (ص) ،
الإمام ابن أبي الدنيا وجهوده في السنة .
- ٦ - أحمد أشرف عمر (ص)،
القواعد الحديثية في كتاب الأحكام في أصول الأحكام للإمام ابن
حزم عرض ونقد.
- ٧ - أحمد حسين عبد الحفيظ (ص)،
القسم الثالث من سنن الدارقطني تخريج أحاديثه وضبطها وبيان
درجة كل منها والتعليق عليها عند الحاجة.

- ٨ - أحمد حسني عطية البكار (د)،
مرويات عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج جمع ترتيب ودراسة ،
- ٩ - أحمد زكي منصور حماد (ص)،
كتاب تاريخ أسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم للحافظ أبي حفص
عمر شاهين .
- ١٠ - أحمد عبد الحفيظ أحمد (د)،
كتاب الشذرة في الأحاديث المشهورة دراسة تحقيق .
- ١١ - أحمد عبد المحسن عبد الغفار (ص) ،
القسم الرابع والعشرون من المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم
سليمان بن أحمد الطبراني ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة
كل منه مع التعليق عليها عند الحاجة وذلك من أول الأحاديث التي
رواها يونس بن عبيد بن الحسن بن عمران بن حصين إلى أول
الأحاديث التي رواها معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما .
- ١٢ - أحمد محرم الشيخ ناجي (ص)،
العيني ومنهجه في عمدة القاري .
- ١٣ - أحمد محمد نور سيف (ص)،
يحيى بن معين وكتابه في التاريخ والعلل .
- ١٤ - أحمد معبد (؟) عبد الكريم (ص) ،
الحافظ العراقي وجهوده في السنة .
- ١٥ - ارشد مختار مختار أحمد (د)،
مرويات عبد الله بن وهب ، جمع وترتيب ودراسة مع تحقيق
الجزء الموجود من موطن عبد الله بن وهب .
- ١٦ - إسماعيل عبد الخالق عبد العزيز (د) ،

- المكانة العلمية لعبد الرزاق بن همام في الحديث النبوي الشريف.
- ١٧- إسماعيل عبد الواحد مخلوف (ص) ،
القسم الأول من سنن الطيالسي أبي داود إلى أول كتاب الحدود
(١٥.٢) حديث ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع
التعليق عليها عند الحاجة .
- ١٨- أكرم مختار مختار أحمد(د) ،
مرويات حماد بن أبي سليمان جمع وتخريج ودراسة .
- ١٩- اناث بن حجر(ص) ،
طريقة الإمام الطيالسي من مسنده والموازنة بينه وبين مسند
الإمام أحمد بن حنبل .
- ٢٠- أنور عبد الفتاح العطاى (ص)،
تخريج أحاديث فاطمة بنت قيس حتى آخر مسند الإمام أحمد بن
حنبل ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجاتها مع التعليق عليها
عند الحاجة.
- ٢١- البسيوني (؟) مصطفى إبراهيم(ص)،
مسند عبد الله بن عمرو بن العاص فى السنة تخريجا وشرحا .
- ٢٢- بهاء الدين عبد الموجود محمد (ص)،
مسند عبد الله بن مسعود رضى الله عنه تحقيق وشرح.
- ٢٣- بهاء محمد إسماعيل الشاهد (ص)،
محمد بن طولون الصالح وتحقيق كتابه مرشد المختار إلى
خصائص المختار صلى الله عليه وسلم.
- ٢٤- تاج الدين محمد على نبى (ص) ،
كتاب فضائل الأعمال لأبي بكر بن السنني ضبط أحاديثه وتخريجها
وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

- ٢٥- تقي الدين بدر الدين (ص) ،
كتاب الزهد الكبير للإمام البيهقي تحقيق و تعليق عليه .
- ٢٦- توفيق أحمد عبد الغني سالماني (ص)،
القسم الثاني من سنن الدارقطني ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان
درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.
- ٢٧- جميل أحمد منصور الشوارفي (ص)،
منهج الحافظ بن حجر في كتابه فتح الباري لشرح صحيح
البخارى.
- ٢٨- حارث سليمان الضاري (ص)،
الإمام الزهري وأثره فى السنة.
- ٢٩- حامد أحمد حماد القصير(ص)،
القسم الثالث من سنن الإمام الدارمى من أول باب استثمار البكر
والثيب من كتاب النكاح حتى آخر كتاب المسند.
- ٣٠- حسن أحمد حسن واكد (ص) ،
تحقيق ودراسة القسم التاسع عشر من كتاب معرفة السنن
والآثار للبيهقي من أول كتاب الجزية إلى آخر كتاب أدب.
- ٣١- حسن قاسم محمد (ص)،
ابن ماجه وسننه.
- ٣٢- حسين السيد (؟) هاشم (ص)،
الصحيحين.
- ٣٣- حسين عبد الحميد محمد تركي (ص)،
القسم العاشر من المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن

أحمد الطبراني المتوفى سنة ٣٦٠ هـ. وعدده الف ومائة حديث ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٣٤- حسين محمد سيد حسن (ص)،
الإمام ابن القيم وجهوده في السنة.

٣٥- حسين مصطفى إبراهيم (ص)،
القسم الأول من سنن الدارمي من أولها حتى أول كتاب الصلاة وعددها ١١٨٥ حديث ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٣٦- حمدي الششتاوي (٩) سلبى (ص)،
الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياطى وجهوده فى علم الحديث.

٣٧- حمزة عبد الله حمزة (ص)،
القسم الثانى من مسند الدارمى من أول كتاب الاستئذان عدده (١٤٤٦)، حديثاً ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٣٨- حياة سعيد عبد الدايم (د)،
مرويات ابن لهيعة جمع وترتيب ودراسة.

٣٩- خالد سعيد بدران (د)،
كتاب الاستفادة في مبهمات المتن والإسناد دراسة وتحقيق .

٤١- الخشوعي الخشوعي محمد (ص)،
مسند الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي المخطوط بدار الكتب المصرية تحقيق أحاديثه وتخريجها وضبطها والحكم عليها مع التعليق عليها.

- ٤٠ - خلفان محمد بن خلفان المنذري (د)،
أحاديث جامع أبي الحسن البسيوني دراسة وتخريج .
- ٤٢ - خليل إبراهيم ملا خاطر (ص)،
الشافعي وأثره في الحديث وعلومه.
- ٤٣ - رجب إبراهيم عبد العزيز صقر (ص)،
مسند المدنيين من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ضبط
أحاديثه وتخريجها وبيان درجتها مع التعليق عليها عند الحاجة.
- ٤٤ - رزق رزق عامر حسن (ص)،
القسم السابع عشر من المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان
بن أحمد الطبراني ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة إسناد كل
منها مع التعليق عليها عند الحاجة من الحديث رقم ١٠٥٦٥ إلى
الحديث ١٢٠٠٢.
- ٤٥ - رضا زكريا محمد عبد الله (ص)،
الأمير الصنعائي وجهوده في الحديث.
- ٤٦ - رمضان عسيري محمود (ص)،
ابن الصلاح وأثره على المصنفات في علوم الحديث.
- ٤٧ - سعيد فهمي أحمد بلال (ص)،
القسم الأول من السنن الكبرى للبيهقي ضبط أحاديثه وتخريجها
وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة من أول السنن
حتى أول كتاب الحيض.
- ٤٨ - سعد محمد سليبي بدر (ص)،
جهود العلاقة صديق خان في الحديث الشريف وعلومه.
- ٤٩ - سعدى مهدي صالح (ص)،

أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية مع تحقيق الكتاب الضعفاء وأجوبته على أسئلة البزرعي.

٥٠- سعيد عبد الرحمان موسي (ص)،
كتاب تعليق التعليق للحافظ بن حجر تحقيق ودراسة وشرح
المفردات.

٥١- سعيد عبد الحميد عبد المعطى (ص) ،
القسم الأول من مسند الطياليسي من أوله حتى كتاب الحدود
ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها
عند الحاجة.

٥٢- سعيد محمد صالح صوابي (ص)،
القسم الرابع مسند الإمام الدارقطني ضبط أحاديثه وتخريجها
وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة من أول كتاب
البيوع إلى آخر كتاب القطاع.

٥٣- سعيد مصطفى عسكر (ص)،
الإمام الخطابي وجهوده في السنة المشرفة.

٥٤- سيد أحمد عبد الحميد كشك (د)،
مرويات شعبة بن الحجاج في مسند الإمام أحمد بن حنبل دراسة
توثيقية .

٥٥- السيد أحمد صقر(ص)،
ابن حبان وأثره في صناعة الحديث.

٥٦- سيد حماد سيد (ص) ،
مسند المكين من كتاب المسند للإمام أحمد ضبط أحاديثه
وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٥٧- سيد عمر محمد عمر (ص)،
القسم السابع من سنن النسائي ضبط أحاديثه وتخرجها وبيان
درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة من أول كتاب النكاح
حتى أول كتاب الضحايا.

٥٨- السيد محمد إبراهيم السحراوي (ص)،
ابن خزيمة وجهوده في السنة.

٥٩- السيد محمد حسين السيد مصطفى (ص)،
القسم الثالث من كتاب معرفة السنن والآثار للإمام أبي بكر أحمد
بن الحسين البيهقي.

٦٠- السيد محمد السيد نوح (ص)،
الحافظ أبو الحجاج يوسف المزي وجهوده في كتاب تهذيب الكمال.

٦١- السيد محمد مسعود عمر (ص)،
القسم الحادي عشر من السنن الكبرى للبيهقي ضبط أحاديثه
وتخرجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة
وذلك من أول باب من تجب عليه الصدقة في الجزء الرابع حتى
آخره.

٦٢- الشريف المدثر الغطي (ص)،
القسم الحادي والعشرون من السنن الكبرى للإمام البيهقي ضبط
أحاديثه وتخرجها وبيان درجة كل منها .

٦٣- شطنان محمد على عبد الخالق (ص)،
القسم الثاني من المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن
أحمد الطبراني ضبط أحاديثه وتخرجها وبيان درجة كل منها
والتعليق عليها عند الحاجة.

٦٤- شعبان المرسي شعبان (ص)،

القسم الثاني من مسند أبي هريرة من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٦٥- شمس القمر محمد موس حثياء (؟) الدمير (ص)، ابن حزم ومنهجه في الحديث.

٦٦- صالح عبد الوهاب السيد الصالح (ص)، الحافظ ابن عبد الهادي وجهوده في علم الرواية والدراية.

٦٧- صبري عطية حسين فيشاوي (ص)، القسم الثالث من كتاب نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار معاني الآثار لبدر الدين العيني من أول جزء الثاني حتى باب القراءة في الظهر والعصر تحقيق ودراسة.

٦٨- صديق محمد مقبول محمد (ص)، أبو نعيم الأصبهاني وجهوده في علم الحديث.

٦٩- عادل أبو بكر عبد العزيز (ص)، القسم الرابع من كتاب نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار للإمام بدر العيني من أول باب القراءة في الظهر والعصر إلى آخر باب السلام في الصلاة تحقيق ودراسة.

٧٠- عاطف أحمد أمان (ص)، تحقيق جزء من أحاديث فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم حتى حديث فاطمة بنت قيس من مسند الإمام أحمد ضبط أحاديثه وتخريجها.

٧١- عبد البصير خليفة (ص)، مسند البراء بن عازب في السنة شرحا وتخريجا.

٧٢- عبد الحكيم محمد السيد حسين (ص)،
القسم التاسع عشر من كتاب السنن الكبرى للبيهقي من أول باب
ما جاء في التملك من كتاب الخلع والطلاق إلى أول باب فضل
الإمام العادل من كتاب القتال أهل البغي تحقيق وضبط وتخريج
أحاديث هذا القسم وبيان درجة كل منها.

٧٣- عبد الحميد محمد أحمد (ص)،
تحقيق ودراسة القسم الثاني من كتاب معرفة السنة والآثار
للبيهقي من أول كتاب المناسك حتى آخرها.

٧٤- عبد الحميد رياض عبد الحميد (ص)،
القسم الثالث والعشرون من السنن الكبرى للإمام البيهقي من
أول باب الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه إلى آخر الكتاب
ضبط الأحاديث وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها
عند الحاجة.

٧٥- عبد الرحمان عيد الفتاح (ص)،
أثر الإمام أحمد بن حنبل في السنة.

٧٦- عبد الستار عبد الحميد محمد سعيد (ص)،
ابن نقطة وتحقيق كتابه التقييد لمعرفة رواة السنن والمسائيد.

٧٧- عبد السلام مصطفى (ص)،
الشوكاني وجهوده في الحديث.

٧٨- عبد العزيز... (؟) حسن (ص)،
تحقيق ودراسة القسم الثاني من الجزء الأول من كتاب نخب
الأفكار في تنقيح معاني الأخبار في شرح معاني الآثار للبدر
العيني.

٧٩- عبد العلي عبد الحميد محمد حامد (ص) ،

الإمام النسائي حياته وأثاره في الحديث.

٨٠ - عبد العليم عبد العظيم (ص)،
القسم الرابع من سنن أبي داود ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان
درجتها من حيث الصحة والحسن مع التعليق عليها عند الحاجة.

٨١ - عبد الفتاح محمد خليل (ص)،
القسم الثالث من مسند أبي هريرة من كتاب المسند للإمام أحمد
بن حنبل ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع
التعليق عليها عند الحاجة.

٨٢ - عبد القادر عطا محمد أحمد (ص)،
كتاب الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي تحقيق ودراسة.

٨٣ - عبد الله بن علي الغانم (ص)،
القسم السابع من كتاب معرفة السنة والآثار للبيهقي.

٨٤ - عبد الله حسن بن محمد (ص)،
القسم الثالث من سنن ابن ماجة من كتاب المناسك حتى النهاية
ضبط أحاديثه وتخريجها والتعليق عليها عند الحاجة.

٨٥ - عبد الله الحسن محمد (ص)،
القسم الأول من مسند السيدة عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها
من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل.

٨٦ - عبد الله عبد الرحيم (ص)،
القسم الثاني من مسند أبي داود الطيالسي من أول كتاب الحدود
إلى آخر المسند (١٢٤٠) حديثاً . ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان
درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٨٧ - عبد الله عبد العليم خالد أبو العيون (ص)،

القسم الثامن من سنن النسائي ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٨٨ - عبد الله عبد العليم محمد علي فرج (ص)، جهود الإمام ابن أبي حاتم في السنة.

٨٩ - عبد الله علي أحمد حافظ (ص)، تحقيق ودراسة كتاب الضعفاء والمتوكين للعقيلي.

٩٠ - عبد الملك بكر قاضي (ص)، القسم الثاني من مسند أبي داود ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجتها مع التعليق عليها عند الحاجة.

٩١ - عبد المنعم السيد إبراهيم نجم (ص)، سنن أبي داود السجستاني، منهجه ومنزلة سننه في الحديث.

٩٢ - عبد المهدي عبد القادر عبد الهادي (ص)، مسند علي بن الجعد تحقيق ودراسة.

٩٣ - عبد الموجود محمد عبد اللطيف (ص)، مسند أبي سعيد الخدري من كتاب المسند الإمام أحمد ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها والتعليق عليها عند الحاجة.

٩٤ - عبد الواحد خميس عبد الواحد (ص)، القسم الخامس والعشرون من كتاب المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة وذلك من أول الأحاديث التي رواها معاوية بن أبي سفيان إلى حديث ٦١٤ من رواية المقداد بن الأسود وعددها ١٠٢٢ حديث.

٩٥ - العجمي الديمهوري خليفة (ص)،

جهود الحافظ بن كثير القرشي في علم الحديث رواية ودراية.

٩٦- علاء عنثر(؟) محمد مصطفى (ص)،
تحقيق ودراسة القسم الأول من الجزء الأول من نخب الأفكار في
تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار للبدر العيني من أوله
إلى أول باب المسح على الخفين.

٩٧- علي حسن مثنى (د)،
مقدمة علوم الحديث والفلك الدوار لابراهيم بن محمد الوزير
تحقيق ودراسة مقارنة .

٩٨ - علي عبد الباسط مزيد (د)،
مرويات الإمام بخاري في غير الصحيح جمع وترتيب ودراسة .

٩٩- علي عبد الفتاح علي الحسن (ص)،
الدارقطني المحدث.

١٠٠- علي محمد حجاز (ص)،
مسند عبيد الله بن عمر ، جمع وتحقيق ودراسة من مسند
الشاميين من مسند الإمام أحمد أحمد بن حنبل.

١٠١ - علي محمد سعيد الأعمى (ص)،
الصحيفة الصحيحة لهمام بن منبه دراسة وتحقيق.

١٠٢- ماهر مقصور عبد الرزاق (ص)،
جهود الإمام البغوي في الحديث عرض ونقد.

١٠٣ - محروتي ابناس ساجر (؟) (ص)،
القسم الثاني من سنن ابن ماجة ضبط أحاديث وتخريج وبيان
درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٠٤ - محروس رضوان عبد العزيز (ص)،
القسم الأول من مسند ابن ماجة من أوله حتى أول كتاب... (؟)
ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها
عند الحاجة.

١٠٥ - محروس حسن عبد الجواد (ص)،
القسم الثاني عشر من كتاب السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن
الحسين بن علي البيهقي من أول أبواب الاختيار في أفراد الحج
والتمتع بالعمرة من كتاب الحج إلى أول باب النهي عن الضرب
في الوجه ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع
التعليق عليها عند الحاجة.

١٠٦ - (؟) محمد أحمد أحمد (ص)،
القسم الخامس من كتاب نخب الأفكار في تنقيح مبانى الأخبار في
شرح معاني الآثار للإمام بدر العيني من أول باب الوتر إلى أول
باب الرجل يصلي في رحلة ثم يأتي المسجد والناس يصلون ،
تحقيق ودراسة.

١٠٧ - محمد إبراهيم أحمد زيدان (ص)،
القسم الثاني من سنن ابن ماجة ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان
درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٠٨ - محمد أحمد حسن إبراهيم (د)،
الاتجاه الفقهي للإمام البخاري من خلال صحيحه .

١٠٩ - محمد أحمد راشد (ص)،
الحافظ المنذري وجهوده في خدمة السنة.

١١٠ - محمد أحمد رضوان صالح (ص)،
القسم الأول من المعجم الكبير للإمام الطبراني تخريج أحاديثه
وضبطها والحكم على أسانيدھا والتعليق عليها عند الحاجة.

١١١- محمد حن بن السيد علوي المالكي (ص)،
الموطأ قيمته العلمية ورواياته.

١١٢ - محمد رأفت سعيد (د)،
كتاب الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع دراسة وتحقيق وتعليق.

١١٣- محمد رياض سيد أحمد (ص)،
القسم الثاني من مسند الصحابي الجليل عبد الله بن عباس ضبط
أحاديثه وتخريجها والتعليق عليها عند الحاجة من كتاب المسند
للإمام أحمد بن حنبل.

١١٤- محمد زكي عبد المجيد خير(ص)،
القسم السابع العشرون من المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم
سليمان بن أحمد الطبراني ضبط أحاديثه وبيان درجة كل منها مع
التعليق عليها عند الحاجة من أول الأحاديث التي رواها وائل بن
حجر إلى آخر الأحاديث التي روتها فاطمة رضى الله عنه.

١١٥ - محمد السيد عبد المجيد علوان (ص) ،
الإمام المناوي وجهوده في السنة.

١١٦ - محمد شمنم اشرف (ص)،
الشيخ عبد الحق الدهلوي حياته ومنهجه في دراسات الحديث.

١١٧ - محمد شوقي خضر السيد (ص)،
الذهبي المحدث.

١١٨ - محمد ضياء الرحيم بن محمد (ص)،
الإمام محمد طاهر الفتني الهندي وجهوده في خدمة السنة.

١١٩ - محمد عبد الرحمن شميلة (ص)،

تحقيق وتخريج تسعمائة وواحد وتسعين حديثاً من مسند الإمام أحمد بن حنبل مع التعليق عليها.

١٢٠ - محمد عبد العال محمد علي (ص)،

القسم الثاني من السنن الصغرى للبيهقي تحقيق وضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٢١ - محمد عبد الله حياتي (ص)،

موطأ الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٢٢ - محمد عبد الله محمد (؟) (ص)،

الدارمي وجهوده في الحديث.

١٢٣ - محمد علي فرحات عطية (ص)،

القسم الثامن من السنن الكبرى للبيهقي ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة من أول باب الترغيب في قيام الليل حتى أول خروج الصبيان إلى العيد.

١٢٤ - محمد عوض الكريم الشيخ (ص)،

القسم الخامس عشر من الكتاب السنن الكبرى للبيهقي.

١٢٥ - محمد عيد محمود (ص)،

القسم الأول من مسند أبي هريرة مع الترجمة من كتاب المسند للإمام أحمد ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٢٦ - محمد نصر الدسوقي اللبان (ص)،

جهود الإمام الحازمي في السنة النبوية عرض وتفسير.

١٢٧ - محمد نصر مسبوس عبد الله (ص)،

الإمام القسطلاني ومنهجه في كتاب إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري دراسة ومقارنة.

١٢٨ - محمد مبارك السيد مبارك (ص)،
الإمام الحميدي ومسنده.

١٢٩ - محمد محمد محمود إبراهيم (ص)،
القسم الخامس عشر من المعجم الكبير للإمام الطبراني . ضبط
أحاديثه وتخرجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند
الحاجة.

١٣٠ - محمد موسى حماد عبد الرحمن (ص)،
القسم الثاني والعشرون من السنن الكبرى للإمام أبي بكر أحمد
بن حسين البيهقي تحقيق أحاديثه وتخرجها وبيان درجة كل منها
مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٣١ - محمد يوسف أسكندر (ص)،
أثر أبو جعفر الطحاوي في الحديث.

١٣٢ - محمد يوسف أسكندر (ص)،
الإمام أبو جعفر الطحاوي ومنهجه في كتاب معاني الآثار.

١٣٣ - محمود أحمد الطحان (ص)،
الخطيب البغدادي وأثره في علوم الحديث.

١٣٤ - محمد أحمد عبد المحسن (ص)،
تحقيق كتاب اللفظ المكرم بخصائص النبي صلى الله عليه وسلم
وتخريج أحاديثه وشرح غريبه للعلامة الشيخ محمد بن محمد بن
عبد الله... (؟) .

١٣٥ - محمود أحمد ميره (ص)،

الحاكم النيسابوري ومستدركه.

١٣٦ - محمود عبد الخالق أحمد (ص)،
القسم الثالث من المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان أحمد
الطبراني المتوفى ٣٦٠ هـ. ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة
كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٣٧ - محمود عمر إبراهيم هاشم (ص)،
القسم العشرون من السنن الكبرى للبيهقي ضبط أحاديثه
وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٣٨ - محمود ناري... (٩) (ص) ،
مالك بن أنس وأثره في الحديث.

١٣٩ - محمود هلال هلال محمد (ص)،
القسم السابع عشر من السنن الكبرى للإمام للبيهقي تحقيق
أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند
الحاجة.

١٤٠ - مردان (٩) محمد مصطفى شاهين (ص)،
محمد بن اسحاق وجهوده في السنة.

١٤١ - مصطفى حسن حسين (ص)،
جامع أبين وهب محمد أبو محمد عبد الله وهب المتوفى ١٩٧ هـ.

١٤٢ - مصطفى عبد القادر (ص) ،
أبن ملقن وكتابه المقنع في علوم الحديث.

١٤٣ - منصور على منصور سعد (ص) ،
القسم الثاني من مسند الإمام الدارمي من أول كتاب الصلاة حتى
باب في اليتيمة تزوج نفسه من كتاب النكاح وعددها ١٠٠٥

حديث.

١٤٤ - موسى فرحات محمد (ص)،
القسم الخامس من سنن الإمام الدارقطني ضبط أحاديثه وتخريجها
وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها عند الحاجة.

١٤٥ - النشير علي حمد الترابي (ص)،
القاضي عياض وجهوده في علم الحديث رواية ودراسة.

١٤٦ - نور الدين محمد عتر (ص)،
طريقة الترميذ في جامعه والموازنة بينه وبين الصحيحين.

١٤٧ - هشام إبراهيم فرح (ص)،
الحافظ بن عساكر وجهوده في السنة.

١٤٨ - همام عبد الرحيم سعيد السعيد (ص)،
شرح علل الترميذ لابن رجب الحنبلي دراسة وتحقيقا .

١٤٩ - يحيى حامد إبراهيم (ص)،
جهود الإمام البيهقي في السنة وتخريج أحاديث السنن الصغرى له.

١٥٠ - يوسف عبد المقصور (ص)،
الإمام محمد رشيد رضا وجهوده في خدمة السنة.

b) Hadis Tarihi ve Coğrafyasıyla İlgili Çalışmalar:

١٥١ - أحمد عطاء الله عبد الجواد (ص)،
السنة النبوية في القرن الثامن الهجري.

١٥٢ - أحمد علي عبد الرحيم (ص)،
خصائص مدرسة خراسان الحديثية حتى نهاية ق. ٣ هـ.

- ١٥٣ - أحمد عمر إبراهيم هاشم (ص)،
السنة النبوية في القرن الثالث الهجري.
- ١٥٤ - أحمد محمد محمد سالم (ص)،
السنة النبوية في القرن الرابع عشر الهجري.
- ١٥٥ - أمين محمد سليمان (ص)،
مدرسة الحديث في البصرة.
- ١٥٦ - جلال الدين اسماعيل عجوة (ص)،
السنة النبوية في القرن الرابع الهجري وأثر عبد الغني بن سعيد
على مدرسة الحديث في مصر.
- ١٥٧ - رزق عبد الحكيم عامر (د)،
توثيق السنة في القرن التاسع الهجري.
- ١٥٨ - رزق عبد الرؤف (ص)،
دراسة ما ورد من السنة مما رواه أبو هريرة.
- ١٥٩ - رفعت فوزي عبد المطلب (د)،
توثيق السنة في ق. الثاني الهجري - أسسه والتجاهاته.
- ١٦٠ - سمير السيد إبراهيم (ص)،
السنة النبوية في القرن الخامس الهجري.
- ١٦١ - شرف محمود محمد سليمان (ص)،
مدرسة الحديث في الكوفة.
- ١٦٢ - صالح أحمد رضا (ص)،
مدرسة الحديث في الأندلس وامامها ابن عبد البر.

١٦٣ - عبد الجابر ثابت فراج (ص)،
السنّة في القرن السادس الهجري.

١٦٤ - عبد الجليل عبد الحميد سالم (ص)،
مدرسة الحديث في الشام في القرن الأول والثاني الهجري.

١٦٥ - عبد الصي عبد الشكور يعقوب اسكندر(ص)،
مدرسة الحديث في الهند منذ الفتح الإسلامي حتى العصر
الحاضر.

١٦٦ - عبد الجيد محمود عبد الجيد (د)،
الاتجاهات الفقهية عند محدثين في القرن الثالث الهجري .

١٦٧ - علي رشيد أحمد النجار(ص)،
السنّة في القرن الثاني عشر الهجري.

١٦٨ - كمال الله علي فقيه (ص)،
مدرسة الحديث بمكة المكرمة حتى نهاية القرن الثالث الهجري.

١٦٩ - محمد إمام إبراهيم اللبان (؟) (ص)،
السنّة في القرن الحادي عشر الهجري.

١٧٠ - محمد رشاد محمد خليفة (ص)،
مدرسة تدوين الحديث في مصر بعد سقوط بغداد إلى نهاية القرن
العشر الهجري.

١٧١ - محمد محمود أحمد هاشم (ص)،
السنّة في القرن العاشر الهجري.

١٧٢ - محمد ولي الله بن صوفي (ص)،

رجال الحديث الشريف في بلاد الهند وجهودهم في الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر من الهجري.

١٧٣ - محمود إبراهيم أحمد الديك (د)،
السنة النبوية الشريفة في القرن السادس الهجري .

١٧٤ - محمود محمد رشاد محمد خليفة (ص)،
مدرسة الحديث في اليمن في نهاية ق. ٣٠ هـ.

١٧٥ - وليد محمد حسن أسكندري (ص)
السنة في القرن الثالث عشر الهجري.

١٧٦ - يحيى الطاهر جمعه (ص)،
السنة في القرن السابع الهجري.

c) Diğer Muhtelif Konularla İlgili Çalışmalar:

١٧٧ - إبراهيم العيد إبراهيم خليل (ص)،
ثقافة اتباع التابعين الذين أخرج لهم أصحاب السنة وترك
الشيخان الرواية عنهم وأسباب ذلك.

١٧٨ - أبو زيد عبد الرحمن علي (ص)،
الجهاد في ضوء السنة.

١٧٩ - أحمد بن علي سعد مباركي (ص)،
التليس والمدلسون.

١٨٠ - بخيته محمد علي الإبراهيم (د)،
مرويات السنة في تفاسير المحدثين في مصر.

١٨١ - حسن صالح الغاني (ص)،

موقف السنة من المسؤولية والجزاء.

١٨٢ - سافد حسين عثمان حماد (د)،
مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين مع دراسة تطبيقية على
مرويات حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

١٨٣ - سعد أسعد جاويش (ص)،
رفع الحرج عن الأمة في ضوء الكتاب والسنة.

١٨٤ - سعد محمد محمد الشيخ (ص)،
السنة بين انصارها وخصومها.

١٨٥ - سفر غرم الله أحمد الدميني (د)،
مقاييس نقد متون السنة.

١٨٦ - صلاح الدين فورة (؟) (ص)،
السيرة النبوية عند الباحثين المعاصرين نقد وتحليل ضوء السنة.

١٨٧ - عامر عبد الوهاب عهد الرحيم (ص)،
موقف السنة من المعاهدات في العلاقة الدولية.

١٨٨ - عبد الراضي فتحي مسعود (ص)،
مشكل الحديث وجهود العلماء في تأويله.

١٨٩ - عبد الرحمن عبد الحميد أحمد (ص)،
السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الرأي.

١٩٠ - عبد الرزاق خليفة محمد أحمد الشامي (ص)،
معايير النقد عند المحدثين وأثرها في تقويم الروايات.

١٩١ - عبد الرسول سياف محمد (ص)،

الردة وما يترتب عليها في ضوء الكتاب والسنة.

١٩٢ - عبد الستار عبد الكريم أبو غدة (ص)،
الحديث المعلول والمتكلمون في العلل.

١٩٣ - عبد العال أحمد عبد العال (ص)،
التكافل الاجتماعي في السنة المحمدية.

١٩٤ - عبد الله شعبان علي (ص)،
اختلاف المحدثين والفقهاء في الحكم على الحديث.

١٩٥ - عبد المحسن بن حمد العباد (ص)،
دراسة منهجية في أحاديث الترغيب والترهيب.

١٩٦ - عبد المنعم عطية عبد القوي سكران (ص)،
منهاج السنة في الحدود وأثر ذلك في اصلاح المجتمع.

١٩٧ - عرفان عبد الرحمن محمد (ص)،
جمع الأحاديث الموضوعية المتفق والمختلف منها على معجم الحروف.

١٩٨ - عزت علي عيد عطية (ص)،
البدعة وموقف الاسلام منه.

١٩٩ - علي علي الشربيني (ص)،
عناية السنة النبوية بتربية الشباب.

٢٠٠ - عمر بن حسن عثمان (ص)،
الوضع في الحديث.

٢٠١ - محمد الاحرزوي أبو النور (ص)،
منهج السنة في الزواج.

- ٢٠٢ - محمد أحمد محمد السهوري (ص)،
الطب في السنة.
- ٢٠٣ - محمد أحمد همام (ص)،
الغيبيات في ضوء السنة.
- ٢٠٤ - محمد إسماعيل التدوي (؟) (ص)،
الجرح والتعديل للرواة عند المحدثين.
- ٢٠٥ - محمد توفيق محمد إبراهيم (ص)،
منهج السنة في بناء الاسرة.
- ٢٠٦ - محمد ضياء الرحمن (ص)،
اقضية النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٢٠٧ - محمد عجاج الخطيب (د) ،
نشأة علوم الحديث ومصطلحه.
- ٢٠٨ - محمد محمد أحمد الشريف (ص) ،
دراسة ماورد من السنة في شأن الصلاة وبيان اثرها في تربية
الفرد والجماعة.
- ٢٠٩ - محمود عبد الوهاب عبد الحنيف (ص)،
أحاديث الفتن واشراط الساعة دراسة وتحليل.
- ٢١٠ - مصطفى محمد السيد أبو عماره (ص)،
الحج أهميته وأسارره في ضوء السنة النبوية.
- ٢١١ - مطيع الله دخيل الله (؟) سليمان (ص)،
حكمة تشريع التغديرات والقصاص في ضوء السنة.

٢١٢ - مظهر حسن عبد المنان (ص) ،
المراسيل بين المحدثين والاصوليين.

٢١٣ - هدى بودا (؟) بين محسن عيد المنان (ص)،
الاخلاق في ضوء السنة النبوية.

٢١٤ - ياسر محمد شامة دياب (؟) (ص) ،
ثقافات التابعين الذي ترك الشيخان الرواية عنهم وأسباب ذلك.

٢١٥ - يحيى إسماعيل صلوش (ص)،
منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

٢١٦ - يوسف عبد الله القرضاوى (ص)،
الزكاة في الاسلام وأثرها في حل المشاكل الاجتماعية.

NUREDDİN TOPÇU'DA MİSTİK İMANIN ESTETİK VE FELSEFİ TEMELLERİ*

Öğr. Gör. Mustafa KÖK

GİRİŞ

Din probleminin her alanıyla ömrü boyunca meşgul olan Nureddin Topçu (1909-1975) iman meselesini mistik açıdan ele almış ender düşünürlerimizden birisidir. Biz burada, onun mistik iman anlayışının estetik ve felsefi temellerini kısaca tahlil etmek istiyoruz.

Düşünürümüze göre inanç "hakiki bilgi" dir. Ve bilgi problemi de sadece bir suje ile bir objenin karşılıklı münasebetinden ibaret değildir. Düşüncenin hareketinin dışında kalan saf bir ilişki, bize bilginin esas yapısından hiçbir şey öğretemez. O zaman gerek empiristler gerek entellektüalistler yetersiz kalmaktadırlar. Ne düşünceyi içerisinde objenin yansıyacağı bir ayna gibi zanneden empirizm, ne de bir çeşit a priori'ye, yani bir zekâ hipotezine başvuran entellektualizm bilginin gerçeğini ifade edebiliyor. Topçu'ya göre, empiristlere bilginin obje olmadığını ve bir aynada objenin yansımalarının kendine mahsus hiçbir fenomen hâsil etmeyeceğini entellektualistlere yahut rasyonalistlere de bilginin zihnin basit bir inşâsı (construction) ndan ve objenin sadece zihni tasdikinden ibaret bulunmadığını hatırlatmak gerek. Bilgi tam bir asimilasyon (özümleme), bir düşünce ameliyesidir. Orada bir hareketin düşüncesi olduğu kadar, bir düşüncenin de hareketi vardır. Bu asla karşılıklı bir münasebet değil fakat bir iradî sil, bir hakiki harekettir. Bu hareket, sujenin objeye âdeta sahip olmasında, onun suje tarafından asimilasyonunda nihai bir şekle ulaşmaktadır. İşte Topçu'nun inanç adını verdiği reel, hakiki bilgi...¹

Peki iman nedir, inançla imanın ilişkisi nasıldır? iman deyince akla sadece din mi gelir, başka deyimle imanın tek bir boyutu mu vardır, yoksa değişik iman şekillerinden bahsedebilir miyiz? Evvelâ bu

* Bu makale, "Nureddin Topçu'da Din Felsefesi" adlı yüksek lisans tezimizin (Erzurum-1990) üçüncü bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 69-70.

soruları tartışalım.

Nurettin Topçu'ya göre iman, bir inancın ruhumuzda sürekli bulunması ve hayatımıza hükmetmesidir. O halde bir inanç insan ruhunda bulunan diğer bütün inançları bastırarak ona tek başına hâkim olursa iman adını alıyor. Bu sonuncu karakteriyedir ki, iman basit bir inançtan ayrılıyor². Aynı eserin biraz ilerisinde ve çok sonra yayınlanan İradenin Dâvası adlı kitabında yazarımız daha derli toplu olan şu tanımları yapıyor : "İman, varlık ve düşüncenin bütün kuvvetleriyle kendi konusunu kucaklayan benliğinin, bir kabarıp büyümesi halidir"³. İman bu anlamda aşkla özdeşdir, çünkü her ikisinde de kişinin kendinden başka birine bütün kuvvetleriyle teslimiyeti vardır⁴.

Düşünürümüz doktora tezinde "her iman mistikliğe can atar" diyor ve bunun sebeplerini izah ediyorken daha sonraki eserlerinde mistikliği sadece dini imana bağlıyor, böylece daha önce sanatçının imanını da dahil ettiği mistisizmin sınırını daraltıyor. İlk eserinde "estetik iman" ile dini iman'ı aynı başlıkla, yani "mistik iman" adı altında işlerken, sonra bundan vazgeçtiğini anlıyoruz. Bunu yazarın görüşlerindeki tekâmüle yorumlamak mümkün. Aslında adı geçen ilk eserinde de bu temâyül sezilmektedir. Çünkü bir yerde şöyle demektedir : "Biz mistik imanı sanat ile dinin alanlarına yayıyoruz. Gerçekte bu mistik iman dinde ortaya çıktığı gibi belki de **bir hazırlık olarak** (vurgulama bize ait) veya buna bir özlem halinde her zaman sonuç vermese de sanat hayatının en yüksek formlarında da gözükmektedir"⁵. Demekki mistik iman sanatın hem **yalnızca en yüksek** formlarında **hem de daima sonuç vermeyen** bir hazırlık olarak bulunmaktadır. Buna karşılık ileride göreceğimiz ki, mistik iman ileri dinlerin kaynağında ve sadece hazırlık olarak değil, bizzat bulunmaktadır. O halde, düşünürümüzün baştan beri bu kanaate yakın olduğunu söylemek doğrudur, ama uygunluk devresinde bu görüşlerini daha da pekiştirmiştir, denilebilir. İşte bundan sonraki izahlarda Nurettin Topçu'nun gelmiş bulunduğu bu son noktayı

² a.g.e., s. 102.

³ a.g.e., s. 107 ve İradenin Dâvası, s. 62.

⁴ Conformisme et Révolte, s. 102.

⁵ a.g.e., s. 105; Krş. İradenin Dâvası, s. 62.

dikkate alacağız; yani estetik îmanın yanında ondan farklı olan bir de dinî yahut mistik îmandan bahsedeceğiz.

1- Estetik îman

Estetik ya da sanat felsefesi, Nurettin Topçu'nun en çok meşgul olduğu disiplinlerden birisidir. Doktora tezi olan "Conformisme et Révolte" dan başlayarak Hareket dergisindeki yazı ve tercümelelerinde, İradenin Dâvası, Var Olmak, Yarınki Türkiye, Kültür ve Medeniyet, Mehmet Âkif ve benzeri eserlerinde sürekli bu konuyla uğraşmıştır. Bir yazarın belirttiği gibi belki estetik bir sisteme ulaştığı söylenemez⁶, belki de mihverine insan iradesinin estetik yükselişini, sonu ilâhî güzellikte biten " estetik hamleler"ini koyan bir "irade estetiği"nden bahsedilebilir; onun tartışmasını doğrudan doğruya Nurettin Topçu'da sanat felsefesi araştırmasını yapacaklara bırakıyor ve diyoruz ki, düşünürümüz sanatın felsefesini ciddi olarak yapmış üç beş çağdaş Türk yazarından birisidir. Fakat biz burada onun sadece sanat-din ilişkisine dair görüşlerine temas etmek istiyoruz.

Nurettin Topçu'ya göre, "Sanatkâr, tabiat ve kâinat varlıklarının evrensel dengesine ve derin sırrına ulaşmak isteyen, bu ahenk ve sırda kendi varlığının mutlak tasdikini, bir kelime ile kurtuluşunu arayan insandır". Yani sanatçı, tabiat varlıklarını bir menfaat uğruna sevmiyor; o her varlıkta ve kendi benliğinde duyup yaşattığı eksikliği, yetersizliği tamamlayacak olanı arıyor. Çünkü irade tek başına eksiktir ve tatmin edici samimiliğe asla sahip değildir. Sanatçı bu eksikliği en büyük kuvvetle duyan insandır⁷. İşte sanatçı kendindeki bu eksikliği tamamlamak için hareket eden, eksikliğini sanatı ile tamamlamak isteyen insandır. Bu eksikliği duymayan insan hakikî sanatçı olamadığı gibi tamamlayıcı özelliği olmayan eser de gerçek sanat eseri değildir. "Sanatkâr kâinatı bir hamlede aşarak tek tamamlayıcı olabilen tabiat üstünü ister. İrade kendini tamamlayacak şeyi varlıkta arar ve eşyaya bağlanır; onda kurtuluşu aramaya başlar. Bu kurtarıcı vehimden, insanın bütün iradi kuvvetleriyle kendisinden başkasına sığınması demek olan aşk doğar"⁸. Sanatçı eserini bir duygu yoğunluğuyla yaratır. Kendi

⁶ Beşir Ayvazoğlu, İslâm Estetiği ve İnsan, s. 372.

⁷ Topçu, Mabet ve Tabiat. Hareket Dergisi, Haziran 1939, sy. 5. sf. 136.

⁸ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 107.

eserini derûnunda hissetmeyen, o heyecanı yaşamayan bir sanatçı tasavvur edilemez. Ne var ki, "sanatkâr eserini meydana koyan heyecanı tesadüfle bulmamıştır. Bu heyecanı olduğu gibi isteyerek ve arayarak bulmuştur. Onda sanattan önce gelen bazı şeyler, sanat aşkından önce bulunan bir aşk vardır. Sanatın özü, eşyanın insan tarafından görünüşünden ibaret değildir. İnsan iradesinin derinlerinde ve aşkın (transcendant) hareketinde bulunur. İrademiz böyle aşkın bir harekete nasıl ulaşıyor? Yani sanat iradesinin kaynağı nedir ?⁹" Buna iman adını veriyor düşünürümüz ve Onun iki çeşit imanı birbirinden ayırdığını, birine estetik iman diğerine ise dinî yahut mistik iman dediğini daha önceden belirtmiştik. Topçu'ya göre birincisinden sanat eseri, ikincisinden ise din iradesi doğuyor. İrade fertten, aileden, toplumdaki geçerek sosyal kuruluş iradesinin daha ilerisinde, Allah'a daha yakın bir temâşâ durağı teşkil eden sanat hayatında dinî imanın eşliğine kadar ilerliyor. Ve böylece sanat daha ileri hamlelerinde dinin kucacağına atılmak istiyor¹⁰. İşte biz, Topçu'daki bu iradenin "dinin kucacağına atılış" özlemine, sonsuzluğa ulaşmak yolundaki "estetik hamle" demek istiyoruz. Sanatçıdaki bu sonsuzluk özlemine doğulusundan batılısına kadar birçok örnekler vardır. Yunus'tan Mevlânâ'ya, Âkîf'ten Necip Fâzıl'a, Mikelanj'dan Lamartine'e kadar birçok örnekler... Topçu'nun ifadesiyle "Her şeyi bırakan irade sonsuzluğa sarılacak. Büyük Yalnız'la birleşmede kurtuluşu arayacaktır. Bu ihtirası Lamartine bir şiirinde şöyle anlatmıştı.

*Akşam gelmeden önce şüphenin Babillerinden yorgun,
Yol arkadaşlarımı yollarında kırılıp gitmelerine bırakarak,
Yakup'un kuyusuna oturup, alnım ellerimin arasında,
Kulaklarımı her türlü insan sözlerine tıkayabilecek miyim ?
Ve cesareti küstahlık derecesinde olan adam (Hz. Mûsâ) gibi,
Hani Seninle karşı karşıya konuşmuştu, Sen de ona lütfettin,
Onu Kendi gölgeyle örttün, halbuki beni kefenimle örtecektin,
Tıpkı onun gibi çölde yapayalnız, Büyük Yalnızın imanı içinde
ölebilecek miyim?"¹¹*

⁹ a.g.e., s. 106 vd.; İradenin Dâvası, s. 62.

¹⁰ Topçu, İradenin Dâvası, s. 62.

¹¹ Muzaffer Civelek, Yunus Emre, Nureddin Topçu'nun Önsözü : Yunus'a Dair, s. 8 vd.

Sonsuzluk özleminin bizden bir örneği olarak Topçu'nunkine ilaveten Necip Fâzıl'ı verebiliriz sanıyorum. "Öteler", "Mâverâ", "Sonsuzluk" ve husûsî adıyla "Allah" kavramlarında ifadesini bulan bu özleme büyük şairimizin birçok şiirinde rastlayabiliriz. İnsanlığın, hattâ "kâinatın bütün yükünü ve ızdırabını yüklenmiş bir adam" in ruhi çirpimşları hissini veren ve Onun mistik-metafizik periyodunun başlangıcı sayılan¹² Çile (Senfonya) şiiri bilindiği gibi şu mısralarla biter :

*Diz çok ey zorlu nefis, önümde diz çok !
Heybem hayat dolu, deste ve yumak.
Sen, bütün dalların birleştiği kök,
Birticik meselem, Sonsuz'a varmak...*

Meşhur "Noktalamalar" ından birinde Necip. Fâzıl bu ideali adıyla vurgular. Burada sanatın asıl gâyesi de açıkca ortaya konur :

*Anladım işi sanat Allah'ı aramakmış;
Buymuş oyun, gerisi yalnız çelik çomakmış.*

Ve şairin "Poetika" sından birkaç cümle : "Bizce şiir, mutlak hakikati arama işidir", "şiir, renk, pertev, nağme ve türlü şekil yoluyla Allah'tan gelir ve bütün pertevleri devirerek Allah'a yol açmaya doğru gider"¹³.

Zaten Topçu'ya göre iki çeşit sanatçı vardır : Hayata koşanlar ve hayattan kaçanlar; ama her ikisi de biz insanlardan ayrılırlar. Hayata koşanlar dünyayı muhayyilemizin alamayacağı kadar güzelliklerle doldururlar. Ondandırılmak istemezler. Buna "hayat için sanat ideali" denebilir ve bu ideal hiçbir aşkın tatmin edemeyeceği hırsıyla hayatı seven sanatçılarda gözükür. Hayat karşısında tatmin aramak, hayattan gıdalanarak tatminini istemek; bu hal ölmek istemeyen, çok yaşamak, çok sevmek, çok tatmin bulmak isteyenlerin halidir. İdeallerinin sınırı hayatınki ile sınırlı olan bu sanatçılara bizdeki örnekler Nedim ve Yahya Kemal'dir.

Hayattan kaçanlar da ikiye ayrılıyor : Hayattan kaçıp kendi sanatına sığınanlar ile hayattan kaçıp sonsuza sığınanlar... Hayattan kaçanlara göre dünyamız dar, kasvetli, insanın insana

¹² Orhan Okay, Necip Fâzıl'ın Şiiri Nedir Ne Değildir ? Dergah Dergisi, Mayıs 1990. sy. 3, sf. 13.

¹³ N. Fâzıl Kısakürek, Çile, s. 201 ve 225.

emrettiği, samimiyetsiz duyguların taklit edildiği ve korkunun hâkim olduğu bir zindandır. Ruh gücünün yerini zillet, samimiyetin yerini riya almıştır. Burada dilenci ile asilın farkı, ikincinin kayâfeti ile etrafındaki dalkavuklarıdır. Böyle bir dünyadan kaçan sanatçı Fuzûlî'nin diliyle :

*Dost bîperva, felek bîrahm, devran bisükûn,
Dert çok, hem dert yok, düşman kavi tali' zebur*

diyerek kendi kurduğu bir dünyaya sığınır. Orada gerçek kurtuluşu da bulamaz aslında. Fakat başka çaresi yoktur. Bu sanatçılardan geniş ruhlu olanlar kadar hasta ruhlu olanlar da vardır. Bizde Servet-i Fünuncular, batıda Baudlaire, Verlaine, Flaubert, Balzac, Edgar Allen Poe, hep bu muzdarip ve hasta ruhlara örneklerdir. Bunlar için sanat, hayat çılgınlığında tedavi yeridir; yaşama boşluğundan kurtuluş vaadidir. Bunlar bizim bağlandığımız hayata tükürürler âdeta. Fuzûlî'den Fikret'e, Shakespeare'den Verlaine'e kadar edebiyatta yer yer hayattan şikâyetle insanlıktan nefretin derece derece incelmış ve bâzan da sonsuzluğun sevdâsına karışmış şekillerini görmek mümkündür¹⁴.

Topçu'ya göre hayattan kaçanların bir kısmı daha cesur ve kuvvetlidirler. Bunlar hayattan kaçıp bizden uzaklaşarak sanatlarına değil, fakat sanatlarının kendilerini götürmede bir vasıta, bir basamak rolünü oynadığı sonsuzluğa sığınır. Sanatın bu dünyası bizi ve bizim dünyamızı aşan ebediyetin, Allah'ta ifadesini bulan sonsuzluğun dünyasıdır. Burada tam huzura kavuşulur, ruh selâmete erer. Bu ancak, nâdir büyük sanatçıların ulaşabildiği bir bölgedir. Oraya sadece sonsuzluk âşıkları, Yunus'tan, Mevlâna'dan Sınan'a; Fuzûlî'den Âkif'e kadar olan ebediyet yolcuları çıkabildiler¹⁵.

Estetik iman kaynağından doğan sanat iradesi böylece insanı realitenin üstünde bir yaratıcı iktidara sahip kılıyor. Yine düşünürümüzün zikrettiği çok çarpıcı birkaç örnek var: "Bu irade, ressam Cézanne'a güneşi yeniden yaratmak iştiyâkını vermişti.

¹⁴ B. Ayvazoğlu'nun da isabetle tesbit ettiği gibi Topçu'nun Var Olmak kitabındaki "Sanatkâr" (s. 55-58) bu üpleri anlatır.

¹⁵ Topçu, Mehmet Âkif, s. 27-31; Aynı yazarın Felsefe Ders Kitabı, s. 86 vd. Ayrıca Orhan Okay, Sanat ve Hayat adlı çalışmasında bu konunun zengin örneklerini vermektedir.

Cézanne bunu yapamamak azabının tesellisini güneşin kendisini yaratamasa bile tasvirini yaratmakta bulmuştu. Ancak bu mânada sanat kurtarıcı bir vehim oluyor". Bu kurtarıcı vehimden insanın bütün irade kuvvetleriyle kendisinden başkasına sığınması demek olan aşk doğuyor, ... nişti. Böylece aşk iradenin bütün kuvvetleriyle bir aldansa teslim ... durdur. Aşk sanatçıda bir gerçekliğin her zaman gözükken yüzüdür ve onunla ölümün arasındaki sonsuzluğa ve ebediliğe sığınmaktan başka çare yoktur. Bu sonsuzluğa sığınma ne kadar tam olursa sanatçı da dindarın sevincine o kadar çok yaklaşıyor¹⁶. Böylelikle sanatçı âdeta kurtuluş müjdesine kavuşuyor, ondaki iradenin eksikliği tamamlanıyor. Bu anlamda sanat tabiatla tabiat üstünün, çoklukta birliğin araştırılmasıdır. Başka deyimle sonluda asla tatmin bulmayan hareket iradesinin sonsuzun dünyasında tatmin aramak için hayal haline dönüşmesidir¹⁷. Edgar Allen Poe "şîirin bizî sürüklediği, duyularımızla farkına varmadığımız, ancak temâşâ ile tanıdığımız varlıkta, bugünkü yaşayışımızın ötesine geçen, ebedî olan bir şey vardır. Onda, hayatımızın ölümle nihayetlenmediğine dair sadece bir alâmet değil, belki gerçekten hissî bir teminat bulunur"¹⁸ derken bu noktayı işaret ediyor olmalıdır.

Nihayet düşünürümüz, sanatla din arasında olduğu kadar ahlâk arasında da ilişki kurar. Ona göre, özü sonsuzluk iradesi olan gerçek sanat, ruhumuzu sonsuzluğa teslim ettiği için, Allah'a götüren yolculukta sanattan daha ileri durakta bulunan ahlâkî yaşayışa da hamleler hazırlamaktadır. İşte bu yüzden sanatçının güdük kaldığı devirler ahlâk için de karanlık gelecek hazırlarlar¹⁹. Kezâ, mûsikînin hem bu konudaki tesirinden hem de sonsuza basamak oluşundan söz ettiği başka bir eserinde şöyle demektedir : "Mûsikî temizleyicidir; genç ruhu bulaştığı kirlere temizler; ondaki dikenleri ayıklar. Mûsikî ile temizlenemeyen ruh havalanamaz, uçamaz. Yerdeki bütün bayağı ihtiraslara bulaşır, kirlenir ve kararır, körleşir ve hoyratlaşır. Mûsikînin gerçekten insana doldurduğu "sonsuz varlığın sezgisi"dir.

¹⁶Topçu, İradenin Dâvası, s. 62-63.

¹⁷Topçu, Conformisme et Révolte, s. 121.

¹⁸Topçu, İradenin Dâvası, s. 63 ve Conformisme et Révolte, s. 110.

¹⁹Topçu, İradenin Dâvası, s. 64.

Bizde erittiği ise kirlerimizle zaaflarımızdır. (...) Müsikî bizi varlıkla birleştirir; çokluktan ve çokluğun ezasından kurtarır. Müsikî ruha hürriyet vaadeder, hür oluşun ümidini sunar"²⁰. Topçu'da müsikînin ruhî eğitimde çok büyük bir yeri olduğunu pedagojî anlayışından da biliyoruz²¹.

Bütün bu sebeplerden dolayı Nurettin Topçu'nun felsefesinde ve ondan öte, dünya görüşünde sanatın, sanatçının büyük bir yeri vardır. Ülkemizdeki son devir ahlâk zaafının bir sebebi de O'na göre, sanat hayatımızın yetersizliklerinde hatta "yokluğunda aranmalıdır"²².

Görülüyor ki Topçu sanat-ahlâk ilişkisinde de orijinal görüşlere sahip. Gerçi bu ilişkiyi kuranlar felsefe tarihinde ilk Çağ'dan beri olagelmıştır ve Aristoteles bunların ilk örneklerindedir²³. Ancak bir bakıma bir irade filozofu olan Nurettin Topçu'nun gene iradeye dayandırdığı sanat ile başlı başına insan iradesinin hâkimiyeti demek olan ahlâk arasında ilişki kurmaması mümkün olmazdı. Ayrıca sanatın kaynağına imanla birlikte sonsuzluk iradesini koyması kendine has fevkalâde dikkate değer bir görüştür kanaatindeyiz. Arkasından onun din, ahlâk ve bütün bir hayatla kurduğu ilişkiler orijinaldir. Ve nihayet sanatı önce mistik imanın içinde mütâlâa edip sonra fikrî gelişmesine paralel olarak sadece dinin eşiğine kadar yükseltici sayması ve buna karşılık yalnızca "estetik iman" sınırında tutuşu bu konudaki tekâmül seyrini göstermesi bakımından da önemlidir. Ama şu görüşü hiç deyişmemiştir : Sanat ne gâyesiz bir

²⁰ Topçu, Kültür ve Medeniyet, s. 93. Beşir Ayyazoğlu (a.g.e., s. 376 ve 475'de)

Topçu'nun bu satırlarına bakarak onların Bergson'un sezgiciliğinden ve Schopenhauer'in müzik hakkındaki görüşlerinden izler taşıdığını söylemektedir. Bir "tesbit" noktasından doğru olabilir; fakat gerek üzerinde doçentlik tezi hazırladığı kendisi gibi bir Spiritüalist olan Bergson'dan, gerekse yine kendisinin de büyük önem verdiği "irade" nin filozofu (volontarist) Schopenhauer'dan etkilendiği kadar, söz konusu doktora tezinde her iki filozofu da felsefelerinin ulaştığı niha' hedefler bakımından en çarpıcı şekilde tenkid eden Topçu'dan başka bir felsefecimiz de bulunmamaktadır. (Bu tenkidler için bkz., Mustafa Kök, Nureddin Topçu'da Din Felsefesi, s. 14-18 ve 63-66).

²¹ M. Santaş, Nureddin Topçu'da Sosyo-Pedagojîk Yapı, s. 101.

²² Topçu, İradenin Dâvası, s. 64.

²³ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 111.

oyun, ne muhayyile için bir vehimler sistemi ve fantazi, ne zekânın ve sadece hikmetin eseri, ne de değişmez bir realite ve kaderin tercümanıdır. Sanat belki de bir ideal ve daha doğrusu bir irade meselesidir. Sonsuzluk iradesinin estetik formlar içerisinde hareket haline gelişidir. Sanatın gâyesi her hâlükârda ölümsüzleşmek, daha doğru deyimle insanı ve onun eserini ebedî kılmaktır. Hayatı seveninin de, Allah'a uzananının da gâyesi aynıdır. Meselâ, Topçu'nun "Rodin'in sanatı" diye bir yazısı vardır. Ünlü Fransız heykeltıraş Rodin'in sanatını derinlemesine tahlil ettikten sonra şöyle der : "Rodin metafizikçi değil, dindar değil, sanatkârdır (...) O kâinatın yaratılışını araştırmadı, Allah'la rekâbete kalkışmadı (Mikelanj'in Mûsâ heykeline çekici fırlatıp "konuş Mûsâ" deyişini veya Cézanne'in "güneşi yaratmak" tutkusunu kastediyor olmalı) nâmütenahiye teslim oluş ve yalvarışta da selâmete ermeyi düşünmedi. O ancak ruh ile maddenin, vücut zevkleriyle yükseltici temaşânın, büse ile tefekkürün, ellerle hayâlin sınırsız kaynaştığını, şekillerden ibaret realitenin ideal hareketler dünyası ile başbaşa barındığını ayrılmaz ve **ebedî bir birleşmede murada erdiklerini** (vurgulama bize aittir) eser haline koydu"²⁴. Evet netice, bir metafizikçi, bir dindar olmayan Rodin'de de yine ebediyettir. Belki şöyle de denilebilir : Bilerek ya da bilmeyerek her gerçek sanatçı bu anlamda sonsuzluk âşığı, dolayısıyla metafizikçidir ve hatta onda müphem bir dinî tavır vardır.

Düşünürümüz için sanatın topluma yeni değerler kazandırmadaki ve hatta bizim toplumumuz açısından yeni bir Türk Rönesansı yaratmadaki rolü ise başlıbaşına bir inceleme konusu olacak değerdedir. Biz bunu bir makalemizde söz konusu etmiştik. Bu açıdan bakınca Nurettin Topçu aynı zamanda bir rönesansçı Türk düşünürdür, denilebilir²⁵.

2- Dinî Yahut Mistik İman

Estetik imanının ne demek olduğunu ana hatlarıyla gördük. O, sanatçının imanıydı. Şimdi bizi daha yakından ilgilendiren konuya, dinî yahut mistik iman konusuna gelmiş bulunuyoruz. Birincinin

²⁴ Topçu, (Rodin) in Sanatı, Hareket Dergisi, Mayıs 1947, sy. 3, sf. 9 vd.

²⁵ Bkz., Mustafa Kök, Nureddin Topçu ve Türk Rönesansı, Türk Yurdu Dergisi, Nisan 1990, s. 41. Aynı Yazı "Nureddin Topçu'ya Armağan" kitabına alındı (İstanbul, 1992).

şumûlü dardı; çünkü sadece sanatçılara mahsustu; bununki ise belki biraz daha geniştir, zira samimî dindar olan herkesi içine alır. Topçu'ya göre bu iki iman arasında çok daha bârız farklar vardır: İlkın sanatçının imanı, görünüşte, yetersiz ve mükemmel olmayana, "çokluk'a bir iman"dır. Oysa dîni iman Bir'e, ferdi iradelerin kendisine can attığı "Yegâne İrade'ye iman"dır. İkinci olarak, din mistiği gâyesine erişmek için bir metod uygulayıp şuurla ve iradeyle hareket ederken sanatçı, ancak kendince meçhûl bir duygunun baskısı altında kendi imanına erişebilir. Nihayet sanatçı, kendi kendisine yetmediği ve bir başka hayata, yani dîni hayata özlem duyduğu için, sanat bir fantazi olmaktan öte bir kurtuluş arayışı olmaktadır²⁶. Topçu bu hususu şöyle izah ediyor : Çokluk âlemine iman içinde iradesini dağıtmış olan sanatçı hem imanı tatmıştır, hem de ona hasret gibidir. Çokluk içinde dağılan iradesini "birlik" te toplamakla, din dünyasına ayak basacaktır. Bu anlamda sanat dine götürücü bir köprü gibidir. Bu köprüyü sanat malzemesiyle inşaya çalışan idealistler Mikelanj, Goethe ve Lamartine gibi sanat kahramanlarıdır. Aynı köprünün din tarafındaki kurucuları ise, Yunus gibi, Pascal gibi, Mehmet Âkif gibi Allah muhterisleridir. Sanat kendi içinde kaldıkça küllî iradeyi bize parça parça sunduğu için, tatminsizlik getirir. Çünkü, tatmin tamam olmadığı müddetçe, daima artan bir iştihadır. Sanatçı bu dağınıklıktan kurtulmak için, sonsuzluktan ibaret olan birliğin kucığına atılıyor. Böylece sanattan dine geçiş, hastalıktan kurtulup şifaya kavuşmak gibi oluyor. Fakat "nice sanatkâr, sanatın bilmesesine gönül kaptırıp bağlandıkları tabiat ibadetinden bir türlü kurtulamayarak, zevk ile şüpheden yapılmış bir köprünün üstünde karşılarında Cenneti göre göre azap çektiler". Sanatın yoklukla varlık arası teşkil ettiği bu buhranlı durumdan kurtulmak, ancak ebedî ve mutlak varlığın yanında karar kılmakla mümkündür. Bu noktaya ulaşan iradenin geride bıraktığı tabiata son sözü şu oluyor :

Mâil-i cilve-i lâhût olup aklım gideli

Gelmez oldu dil-i mecnûnuma leylâ meylli^()*

²⁶ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 120.

(*) Nurettin Topçu'nun mistisizmini çok güzel dile getiren bu nefis beyitini Konyalı Şakir Dede adlı bir zâta ait olduğunu tesbit eden Yrd. Doç. Dr. Turgut KARABEY'e teşekkürler.

Bu ilâhî cilve gösteriyor ki düşünürümüze göre sanatın hakiki cephesi Allah tarafına çevrilmiştir. Gerçekte sanatçı, tabiat üstü varlığı tabiat içinde, Bir olanı çokluk dünyasında araştıran bir bedhahttır. Çokluğun dünyasında yolunu şaşırın ve çoğu zaman sonuçsuz kalan bu araştırma, sonunda iradeyi tezatlar içinde bırakıyor ve Mikelanj'da olduğu gibi çoklukla birlikten birini seçmeye zorluyor. Böylelikle sanatın dünyasından din mistiği doğuyor. Tabii, bu sanat köprüsü zorunlu değil, sadece iç dünyasında derüni bir zenginlik yaşayanlarla, bir de Allah'ın lûtfuna ermiş olan sanatçılar için söz konusu olmalı²⁷. Ama her hâlükârda artık dinin dünyasındayız.

Din evelemirde ve herşeyden önce Allah'a inanmaktır. Allah, hem tabiat üstü kuvvetlerin kaynağı, hem de tabiat üstü nizamın prensibi ve kurucusudur. Acaba insanlar Allah'ı nasıl tasavvur ediyorlar; daha doğrusu O'na nasıl inanıyorlar ? Bunu sistemli olarak anlayabilmek için Allah'ın tarifinden yola çıkılabilir : "Allah, insanın kâinata ve kendisine hâkimiyetini kabul ettiği ve içsel bağlarla kendisini bağlı hissettiği kudretin adıdır". Her akıl sahibi olan ve her düşünebilen insan, kâinata dikkatini çevirdiği zaman onda hüküm süren ilâhî kudreti anlayabilir. Ama dindar olmak için bu yetmez; Allah'ın kendi üzerimize de hâkimiyetini kabul etmek ve O'na teslim olmak lâzımdır. Kâinata hâkim bir gücü anlamak zor değilse de, insanın kendi mukadderatının da aynı güç tarafından çizildiğini kabul etmesi o kadar kolay olmasa gerek. Çünkü buna inanmak için, varlığımızın iktidar olarak ortadan kalkması lâzımdır. "Kendi iktidarınıza inanışımız, var olma iradesine bağlı gururumuzdur". Var olma iradesi, kendi varlığımızı da aşır benliğimizi daha geniş ufuklara götürebilecek kadar yeterli olduğunu bize durmadan telkin ediyor. İşte bu benlik gururumuzu yendikten sonra kudretimizin hiç olduğuna, bizi yöneten gücün bizden başkası olduğuna inanmak, Allah'a inanmanın esaslı bir safhasıdır. Allah'ın kâinat üzerindeki gücüne inanmak, sırf nazari ve objektif bir iman olduğu halde, kendimiz üzerindeki hâkimiyetine inanç, davranışlarımıza sınımlı, samimî ve gerçek bir imandır.

²⁷ Topçu, Iradenin Dâvası, s. 67-69.

Allah tarifindeki ikinci unsur olan "içsel bağlarla bağlandığımız kudret" kavramı ise, Topçu'ya göre, dinî hayatın derin tabakalarının asıl bulunduğu yerdir. Allah'a inanışın aktif unsuru burasıdır ve insanın hayatî menfaatlerinden sıyrılıp ilahî bir hayata kavuşması da burada başlar. İşte asıl şeklini bizdeki mutasavvıflarda gördüğümüz, genel olarak da mistiklerin yaşadığı ve nihayet daha aşağı derecelerine ise ibadetle ulaşılabilen dinî tecrübe Allah'la insan arasında kurulan içsel münasebetin tecrübesidir. Kâinatı temâşâ halinde bir nazariye, kendi üzerimizdeki hakîmiyetini teslimde bir iman olan Allah, bu sonuncu safhada ruh için bir tecrübe konusu olmaktadır. Sanki ilâhî bir kapı insan tarafından zorlanıyor. karanlıktan aydınlığa, sonluluktan sonsuzluğa ulaşıyor²⁸. Bu mertebeye ulaşanlar, Pascal'ın "hem akıllı, hem bahtiyar" dediği insanlardır. Bunun yanında Allah'ı arayıp bulamayanlar, akıllı fakat bedbahtlardır; ne arayıp ne de bulabilenler ise hem akılsız, hem de bedbaht olanlardır²⁹.

Nureddin Topçu, dinî imana tamamıyla mistik bir açıdan yaklaşır. Ona göre iman mistik olmaya can atar. Bunun iki sebebi vardır : Birincisi, mistikliğin doğduğu kımsede iman, ben'in bir kendi üzerine katlanmış, kişinin bir kendi kendisini arayışı ve ruhî faaliyetin bizzat düşüncede son bulmasıdır. Esasen, iman kişinin bir kendi kendisini tanıması anlamına gelir. Eşyanın tanınmasından kendi kendisinin tanınmasına nasıl geçilebilir ? İnanç, eşya ve konunun ben tarafından elde edilmesi iken, iman tek bir konunun sonsuz bir şekilde ben'in kendisine yaklaştırılması sonucunu doğurur. Bu tek inanç konusu, ben'in selâmet bulmak için kendisine sığınacağı ve kendisiyle aynileşmek maksadıyla arayış içinde bulunduğu zorunlu varlıktır. Bu aynileşme ve arayış gayretinden işte, kişinin kendi kendisini tanıması sonucu doğar. Söz konusu olan bu aynileşme, asla ben'in kendi inanç konusu karşısında pasifliği anlamına gelmez. Aksine, ben kendi inanç konusunu meydana getirir ve ruhunun bütün kuvvetiyle kendisi tarafından meydana getirilmiş olan modelle aynileşmeye çalışır. Kâinatın arkasında gizlenen ve ruhun kendisinde

²⁸ Topçu, Din Hayatının Psikolojik Temelleri, İslâm Mecmuası, Temmuz 1956, Sy. 4, sf. 14.

²⁹ Topçu, Din Psikolojisi, İslâm Mecmuası, Mayıs 1956, Sy. 2, sf. 9.

aynileşmeye çalıştığı bu tasavvur veya İmaj nedir ? İşte bu, her İman tecrübesinde ortaya çıkan fevkâlede dîni bir tavrıdır. İtiraf edilsin veya edilmesin, birincisi estetik İmanın yüksek şekillerinde ve sadece dîni İmana geçiş noktasında, ikincisi de asıl olarak dîni İmanın kendisinde görülen bu tavrın konusu bızce aranan zorunlu varlık, "zarûri birlik" tir.

İmanın mistik bir karakter göstermesinin ikinci sebebi ise, onun aklın alışılmış sınırlarını aşmış olmasından, çok defa bizzat aklın kendisini bir maveranın eşliğine kadar götürmesinden ve nihayet muhakeme yürüten aklın ışığını karartıp söndüren büyük bir iç ışığının kazanılmasını sağlamasından dolayıdır³⁰.

Ancak düşünürümüze göre, böylesi bir mistik İman anlayışının fideizmle bir ilişkisi yoktur. Çünkü Newman'ın felsefesinden anlaşıldığı üzere fideizm, akılla inancın zıtlığı esasına dayanır ve bunlardan İmanla birlikte onun barındığı kalp kurtarılmak için akıl fedâ edilir. Akıl, İsbat metodu olarak azamî açıklık ve delil isterken, İman asgarî açıklık ve delille yetinir. Yani, akıl İmana göre pek müşkülpesenttir. O halde İman, bir inanma İstidadını gerektirir. "Oysa, diyor Topçu, bizim mistik İman anlayışımız hiçbir esrar gerektirmiyor (...) Biz, Newman gibi, benzerlerini nihayet rasyonalist psikolojide bulduğumuz tabiat üstünün felsefesinden yola çıkmıyoruz; aksine, somut bir psikolojiden, gücünü insandan, insanın hareketinden alan bir psikolojiden yola çıkıyoruz"³¹. Topçu'ya göre, inançta hiçbir akıl dışılık yoktur. O, aklın en yüce hareketidir³². Nitekim düşünürümüz çok sonraları yazdığı bir makalede hem bilginin hem de ilhamın ve İmanın temeline akli koymuş, buna da "aklın saltanatı" demiştir. Şöyle ki, benlik dünyasına sımsıkı gömülmüş olan aklımız, her alanda ilk mürşidimizdir. Eşyadan aldığı duyu verileriyle vücuttan topladığı hisleri birleştirip hükümler, yani bilgi meydana getiren akıl, duyu ve hislere mağlûp olmayarak menfaat endişesinden sıyrılır ve böylelikle İlim yapar. Aklın menfaat gütmeksizin "tanımak için tanımak" ideali, onun harika bir özelliğidir. Bu özellik, aklın yapısında dîne benzer bir sırtın bulunduğunu ortaya koyuyor. Ondaki bu ilâhî eserî tanımayanlar için akıl, sadece bir vasıtaadır;

³⁰ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 102 vd.

³¹ a.g.e., s. 103 vd.

³² a.g.e., s. 104.

Teknik, inkılâp ve kazanç vasıtası... Oysa, aklın son basamağında başka bir yeteneğe sahip oluruz: ilhâm. Şu var ki, biz ilhâma değil o bize hâkimdir. Onun prensipleri bizde değildir. Bazen en üst basamağa çıkamayan kimseler de ilhâmın huzurunu duyarlar. İlimdeki hakikat aşkını, sanattaki güzelliği ve ahlâktaki iyilik idealini ruhumuza aşıl原因 bu ilhâmdır. Ve Allah da benliğimize ilhâm yoluyla nüfuz etmiştir. Yukarıda bir "içsel tecrübe" dediği Allah inancına burada "ilhâm" diyor, düşünürüz. İlhâm geçici olmaktan çıkıp da, ruhumuzda daimî hale gelince, bir nebze biz ona hâkim oluruz. Bu takdirde varlığımızdaki her şey aşka dönüşür, benlikteki bütün kötülükler kökünden kurutulur. Ulûhiyet, sanki bir sanîmiyetle içimize girer; akıldan daha üstün bir sultana kavuşuruz. Bu ise ilâhî sultan, yani dîndir. İlhâmdan mahrum olanların aklına bakmalı, akıllarının işlemediğine hükmetmelidir. O yüzden Topçu'ya göre, sapkın nesillerin kurtarılması için, onlara ilhâm ve iman telkininden önce ilim ve hakikat sevgisi aşılmalıdır. "Aşkın kaynağına doğru yürürken aklın rehberliği asla ihmal edilmemelidir"³³.

Bununla beraber din bir zekâ işi değildir. Nurettin Topçu'ya göre, dinî, zekânın eseri bir fikir sistemi sayanların yanında onu sade bir duygu işi zannedenler de var. Bunlar, mabetlerde güzel sesle okunan dinî müzikli dinlerken bol bol gözyaşı dökenler veya Cehennem ateşinin kızgınlığından korkarak secdeye kapananlardır. Oysa "din, hem zekâ hem de duygu âleminin üstünde bir irade hadisesidir. Bizim irademizi Allah'ın iradesine bağlayıcı bir harekettir"³⁴. Bu iradenin hareketinde hem zekânın, hem de duygunun hissesi bulunabilir. Ancak, kaynak ve mihver, bizi sonsuzluğa bağlayan bir iradedir³⁵. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Topçu'ya göre, kendi başına yetersiz kalan irade, tamamlanmak için ilâhî iradeye yöneliyor. İşte iradenin bu hareketi ile din mistikliğinin alanına giriliyor. Psikolojik olarak dinin kaynağı mistiklikti. O halde, dinî hayat, bütünüyle kendisini yakından tâkip edebilen ve felsefe ile yakın ilgisi bulunan bir psikolojinin konusu olmalıdır³⁶.

³³ Topçu, Aklın Saltanatı, Hareket Dergisi, Nisan 1953, Sy. 5, sf. 4-5.

³⁴ Topçu İradenin Dâvası, s. 66.

³⁵ a.g.e., s. 66.

³⁶ Conformisme et Révolte, s. 122 ve 124; Dinî Hayatın Psikolojik Temelleri, İslâm

Düşünürümüz mistikliğın sırf tek tanrı dınlerde bulunduğunu iddia ve arkasından mistikliğın tek kelimeyle ruhun Allah'la birleşmesi olduğunu ilâve ediyor³⁷. Dinî ibadetlerle mistik çile halleri arasında aynı gayeye yönelik birtakım vasıtasız ibadet şekilleri vardır. Ruhun Allah'la birleşmesi, bir tabiat değiştirme (conversion) meyvesidir³⁸. Luis Massignon'a göre bu tabiat değişikliğini başarmış olan Hallâc-ı Mansur'un doktrini, "Kur'an üzerine bir tefekkür"den çıkmıştır. "O Hz. Muhammed'in yaptığı zihni tecrübeyi yeniden yapmak suretiyle kendi kalbinde Allah'ın sözlerinin yankılandığını duydu. Fakat, Hallâc'ın doktrini de kendinden önceki İslâm mutasavvıfları tarafından hazırlandı"³⁹. Topçu'ya göre de Kur'an'dan başlayarak Peygamber'e, Ondan Hallâc'a ve Anadolu Velilerine kadar uzanan bir mistik çizgi mevcuttur⁴⁰. Düşünürümüz, doktora tezindeki bu kanaatini adeta kuvvelendirmek için ömrü boyunca Anadolu'nun din ve tasavvuf ulularıyla ilgilenmiş, Yunus'tan Mevlâna'ya, Ondan asrımızın bir Velisi diyebileceğimiz Mehmet Âkîfe kadar ya haklarında yazılar kaleme alarak yahut daha sistemli ve geniş kitaplar yazarak bu görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Hatta dinî meselelerdeki bazan aşırı ve haşin değerlendirmelerini de aynı temalar çerçevesinde kullanmıştır. Düşünürümüzün din felsefesini temellendiren görüşlerini özellikle andığımız bu Türk Mutasavvıfları hakkında yazdıklarıyla bir de bilinen doktora tezinde ve İslâm Mecmuasındaki din psikolojisi yazılarında buluyoruz.

Topçu'ya göre; Allah'ın kâinattan ayrı ve onu aşkın (transcendent), insana asla benzemeyen, yer kaplayan varlıklarla ilgisiz, gerçek ve sonsuz varlık olarak, "ruhlarımızda ebediliğe atılan hayat ve aşk halinde" anlaşılması, hem Hristiyan hem de İslâm dininin temelini teşkil eden mistiklik sayesinde mümkün olmuştur. Mistikler ve mutasavvıflar, içlerinde açılan yoldan yürüyerek Allah'ı tanıdıklarını kabul ediyorlar. Bu anlayışı-felsefi temellere dayandıran filozoflardan biri olarak M. Blondel şöyle diyor : "Allah hem bizdedir

Mecmuası, Temmuz 1956, Sy. 4, sf. 13.

³⁷ Topçu, Conformise et Révolte, s. 123.

³⁸ a.g.e., s. 123.

³⁹ a.g.e., s. 125.

⁴⁰ a.g.e., s. 125.

hem de bizden ayrıdır. Biz Allah'ı, O erişilmez kemâli, kötü bir ayna içinde görür gibi, kendimizde tanıyor ve buluyoruz. Fakat hiçbir zaman O'na bütünüyle sahip olamıyoruz. O'na ne kadar yaklaşırsak, ruhi kuvvetimizin kaynağı olan merak ve sıkıntı o kadar artıyor. Allah'ı bütünüyle tanıyoruz sandık mı, artık O tanınmıyor. O bizdeki sebepsiz merak ve sıkıntının içinde yaşıyor, ondan ayrılmıyor. Onu ne kadar aydınlık görsek, ne kadar ruhumuzun yanında bulsak, O kendi gölgesini daima uzaklara salarak bizde yeni merak ve sıkıntılara hayat veriyor⁴¹. Allah'ın bu sebepsiz merak ve sıkıntının içinde yaşanan aşk olduğunu anlayan mistikler ve mutasavvıflar, her çeşit ilkel benzetme ve tasavvurun dışında O'nun gerçek bilgisine sahip olmuşlardır. Nitekim daha önce verilen tarif çerçevesinde Allah şuurunda yer alan "insanın içsel bağlarla kendisine bağlandığı kudret" tasavvuru, mistikliğinin Allah anlayışında kemalini bulmuş bu telakki, son iki semâvî dinin esasını teşkil etmiştir. En başta Peygamberimize gelen vahiy bir mistik hadisedir. Mi'râç hadisesinde en yüksek mertebesini bulan mistik birleşme, dinin hem temelinde hem de zirvesinde bulunmaktadır⁴². Topçu'nun bu yorumu, her iki ilâhî vakiayı, yani vahiy ve Mi'râcı sadece beşerî boyutlara indirmek veya hafife almak değil, aksine Peygamberin şahsında insanın Allah'a yaklaştırılması ve yüceltilmesidir, denilebilir. Yoksa ikisi de tam ve kâmil anlamıyla mânevî hadiselerdir. Topçu, özellik Mi'râc olayını madde plânında düşünmenin, Cennet'ten gelen bir "binek hayvanı"yla ve bedenle izah etmenin bu olayın değer ve zengin mânasını hiçe indirmek olacağını vurgular. Aslında böylesi maddeci izahlar, devirlerin aşındırması içinde, felsefi anlayışla beslenerek hayatiyeti muhafaza edilmeyen her dinin uğrayacağı âkıbet olmaktadır⁴³.

Topçu'ya göre, dinî yaşayışta en yüksek merhaleyi teşkil eden mistiklik, ruhun içten ve doğrudan doğruya Allah'la birleşmesinin mümkün olduğunu kabul eden doktrininin genel adıdır. Esası ise şudur : Hayallerle kavramlar realiteyi tanıtabilmekten uzaktırlar. Hakikate temas edebilmek için duyularınızla tanıdığımız eşyanın ve zekânın eseri olan tasavvurların ötesine geçmek gerekir. Çünkü hepsi

⁴¹ Topçu, Din ve Mistisizm, İslâm Mecmuası, Eylül 1956, Sy. 6, sf. 29.

⁴² a.g.e., s. 29. İradenin Dâvası, s. 70.

⁴³ Topçu, İslâm ve İnsan, s. 32.

de realiteyi örten perdelerdir. Mistiklere göre bütün bu perdeleri ortadan kaldırmak, ruhun kendi içinde yol alarak sonunda Allah'a kavuşması demek olan mistik tecrübe ile mümkün olmaktadır. Gerçekte bu tecrübeyi başaran şuur, kendini dış dünyaya bağlayan bağları koparıırken bile kendi içinde barınan bir sonsuzluğa bağlandığını hissediyor. İşte bu sonsuz varlık Allah'tır. "Mistik" diye nitelenen bu tecrübeye ruh, tecrübenin konusu olan ilâhî varlıkta iştirak halinde bulunuyor. İçsel bağlarla O'na bağlanıyor. O'nu anlamak için duyumları ve tasavvurları bir perdeyi sıyrır gibi ortadan kaldırmak icap ediyor. O zaman ruh hakikî varlıkla karşılaşılıyor. O'nun bize teması, sevinç ve saadet kaynağı olan sonsuzluğun, sonu olan fanî varlığımıza teması gibidir. Bu temas sanki varlığımızda yaşanan ilk ve son buluşma gibi, sonsuzluktan gelen bir sevinçle birlikte varlığımıza bağlı içsel ve sebepsiz sıkıntıyı birleştirmektedir. Bu anda, sonsuzluktan gelen haz ile fâniliğimizden doğan ızdırap kucaklaşır gibidir. "Sonsuzluğa kavuşan varlığımızın var olma ızdırabından doğan kurtuluş ümidi, ruhun selâmeti dediğimiz hali doğuruyor"⁴⁴. Topçu burada ünlü batılı mistik yazar ve filozoflardan G. Duhamel ile Bergson'dan mistik tecrübe hallerini anlatan tahlil ve pasajlar veriyor. Bu tahlillerde ortaya konan, mistikliğin ilk merhalelerinde yaşanan ruhun Allah'a yakınlaşması ve teması ile, onun daha ileri safhalarına ait örneklerden ibarettir. Topçu'ya göre bu kabil engin mistik görüşlere hem Hristiyan hem de İslâm dünyasında rastlamak mümkün⁴⁵.

Şimdi bir de düşünürümüzün Anadolu Velîlerinin şahsında mistik imana, daha doğrusu tasavvufî hayata bakışını görelim :

Nureddin Topçu'ya göre Peygamberlerle birlikte velîler büyük mistiklerdir. Bunlar vicdan âleminin inkılâpçılarıdır. Onlar, ahlâkî hayatın insan üstü varlıklarıdır⁴⁶. Massignon'un da belirttiği gibi, İslâm tasavvufu gerek kaynağında gerekse ileri çağında, devamlı ezber okunan, derin derin düşünülen ve tatbik edilen Kur'an-ı Kerim'den çıkmıştır. İnce bir tahlil, Kur'an ayetlerinin birçoğunda bulunan derin bir mistik vahyin sırlarını bize vermektedir⁴⁷. Örnek olarak Muhiddin-i Arabî, "herşey O'nda başladı ve O'na dönüyor. Herşey

⁴⁴ Topçu, Din ve Mistisizm, İslâm Mecmuası, Eylül 1956, Sy. 6, sf. 29-30.

⁴⁵ a.g.e., ile devamı aynı derginin Ekim 1956, Sy. 7, sf. 27.

⁴⁶ Topçu, Conformisme et Révolte, s. 123-124; İradenin Dâvası, s. 70.

⁴⁷ Topçu, a.g.e., 124 ve İradenin Dâvası, s. 70.

Allah'a rucû ediyor" meallerindeki ayetlerden şu sonucu çıkarıyor : Mademki her şey Hakk'ın tecellileridir ve değişik tecellilerin toplamı olan çeşitli varlıklar yine O'na dönecek, O tek varlıkta yerleşecektir; şu halde bunlar Hakk'ın gayri değildir. Çünkü vücut birdir. O halde bunlar da Hakk'ın aynı olur". Mevlâna ise bu birliği şöyle anlatıyor : "Kâh Kafdağı, kâh Anka olursun. Kâh güneş, kâh derya olursun. Halbuki Sen kendi zatında ne o'sun, ne de bu, Ey vehimlerden, hayallerden Yüce Tanrı; ey çoklardan çok olan Tek Varlık"⁴⁸.

Nureddin Topçu'nun kendi mistik karakterine, daha doktora tezindeki esas düşüncelerine ve önem verdiği tasavvuf ehline bakarak bir vahdet-i vücudcu İslâm düşünürü olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yûnus ve Mevlâna başta olmak üzere bu anlayışın hemen birçok temsilcisinden övgü ve hayranlıkla bahsedişî bu kanaatimizin en açık delilidir, sanıyoruz. Daha önce de andığımız bir yazısında Yûnus'un :

*Hem bâtinem, hem zâhirem; hem evvelem hem âhtrem
Bu, cümlesini yaratıp, tertip eden Yazdan benem
Yoktur anda tercümân, andaki iş bana âyan
Binbir adı vardır Yûnus, ol sâhib-i Kur'an benem.*

Mısralarını zikrettikten sonra şöyle devam ediyor: "Beyazîd-i Bestâmî'den ve Hallâc-ı Mansur'dan (...) Sadrettin Konevî ve Mevlâna'dan sonra en açık ifadesini Yûnus'ta bulan Vahdet-i Vücut mesleği, inkâr değil, itimamdır. Hz. Mevlâna'nın da dediği gibi şaşılıktan kurtulmaktır. Allah ve kâinat diye bir olan varlığı ikiye bölüp de, iki görme halî ruh için şaşılıktan başka bir şey değildir. Ancak, fert fert eşya, şekiller ve tek tek varlıklar Allah olamaz; O, şekiller halinde görünüyor. Ancak, bu şekiller O'nun taayyunatıdır, belirtileridir (...) Vahdet-i Vücut gözünde Allah'ı kâinat dışına esirgemek, O'nu dosdoğru tanımamaktır. O'na yarım iman etmektir; O'nu kendi kendisinden ayırarak düşünmektir. O'nun hilkatten ve kudretten, tabiat kanunundan ayrılmayan varlığını tanımaksa, O'na tam iman etmektir"⁴⁹. Yani bütün bunlar Allah'ın irade ve kudretinin tecellilerinden ibarettir. Gerçek İslâm inancı budur, ancak görebilecek göz lâzımdır. Çünkü "her insan, âlemi kendi gözü ile

⁴⁸ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 26 vd.

⁴⁹ Muzaffer Civelek, Yûnus Emre (Topçu'nun Önsözü : Yûnus'a Dair), s. 15.

görür; kendi kalp aynasında aksetmiş bulur. Çobanın dünyası çimenlik, midenin dünyası büyük bir yemlik, diplomatınki fitne meydanı, zâhidinki ibadet yeri, ârifin âlemi gôzyaşlarıyla yıkanan Cennet, âşıkın dünyası ise bütün Allah'tır"⁵⁰. Topçu'ya göre Vahdet-i Vücuda her şeyde Allah'ı görür. Kalp gözü ile tanıdığı âlemi kalbinden ayrı bir şey görmez. Vahdet-i Vücuda kalbini de Allah'tan farklı görmez. "Mutlak hareket olan Allah'ın varlıkla olduğu gibi aynı zamanda hakikat bilgisi veren kalp veya sezgi ile aynı olduğunu kabul etmek, varlıkla düşünce ve hareketi tek cevhere irca etmektir ki, bu tam bir panteizm sistemidir"⁵¹. Görüldüğü gibi Topçu'nun felsefesi kendine has bir panteizme kadar uzanıyor. Kendine has, çünkü bir batı yahut Spinoza panteizmiyle asla aynı değildir. Spinoza panteizminde tek cevher olan Allah, hür olmayıp tam bir determinizm dairesi içerisinde tanındığı halde, Vahdet-i Vücut anlayışı ve Topçu'ya göre Allah, mutlak hürdür; mutlak iktidar ve mutlak hürriyettir. Vecd halinde insanın duyduğu sonsuz sevinç, bu hürriyetin eseridir. Bu noktaya insanın akılla ulaşması kabil değil, fakat aynı akılla Vahdet-i Vücuda red ve inkâr da mümkün olmaz; o, aklın sınırları dışında üstün bir keşiftir. Çünkü akla üstün olan Allah'ı bir sezgi halindedir. İnsan ruhunu tabiat üstüne yükselten bir temâşâdır; hatta ondan da öte Bütün ile yaşanan bir hayattır⁵². Vahdet-i Vücut ile panteizm arasındaki diğer bir önemli fark, panteizm, dinî tecrübeden değil nazari düşünceden doğmuş felsefi bir teoridir; oysa diğeri yaşanan bir tecrübedir. Biri akli bir sistem, öbürü derüni bir iç yaşayışıdır ve hatta toplum hayatına nüfuz etmiş bir âdetler ilmidir⁵³. Ve nihayet bu iki anlayış arasındaki farklar sadece bunlardan da ibaret değildir. Vahdet-i vücudcular eşyanın taayyinat ve hakikatinin "Hak" olduğunu söylerler, fakat bunların kendisine hak demezler. Yukarıda da belirtmiştik, tek tek varlıkların "Hak" olması söz konusu değil sadece onlar Allah'ın tecelligâhıdır. Onlar "Hak Haktır ve eşya da kendi zâllarında eşyadır" derler. Panteistler

⁵⁰ a.g.e., s. 15 vd.

⁵¹ a.g.e., s. 16.

⁵² a.g.e., s. 16.

⁵³ Mehmet Aydın, din Felsefesi, s. 154; Topçu, İradenin Dâvası, s. 71; Conformisme et Révolte, s. 125.

ise, eşyanın hem belirtilerinin hem de zatlarının hak olduğunu söylerler. Ayrıca Vahdet-i vücud erbabının ilmi birbirinden alınmış değildir. "Fenâfillah dedikleri halin vâki olmasından sonra, kendilerinde meydana gelen bir şuhûdî-müşahadeye dayanan-" ilimdir. Şu halde Vahdet-i Vücud bir kaal (söz) ilmi değil, bir hâl ilmidir"⁵⁴. Mevlâna bu hali bir sözünde şöyle anlatıyor : Demir nasıl ateşe girince ondan farksız olur ve "ben ateşim" derse, ilahî tecelliye uğrayan kul da kendi benliğinden geçmiş olduğu halde "ben Hakkım" der⁵⁵. Burada demir ateşten çıktıktan sonra soğuyup eski benliğine, yani demirliğine dönecektir. Fenâfillah halini yaşayan, kendi benliğini Allah'ın varlığında yok olmuş gören insan da aynen ateşte kor haline dönmüş demir gibidir; fakat o hal geçtikten sonra zatının mutlak varlıktan ayrı olduğunu bilir ve anlar. Özellikle Vahdet-i Şuhûd'da bu böyledir. Ne var ki kavga da hep buradan doğmuş, zâhir ehli denen, sadece İslâmın Şeriat hükümlerini yeterli görüp onu yaşayanlarla, bu hükümleri bilip yaşadktan sonra onlarla kanmayıp bir de arkasındaki Birliğe ulaşmak isteyen bâtın ehlinin yüzyıllar süren kavgası... Zaman zaman çatışmalı, kanlı, ızdıraplı bir kavga... Topçu'ya göre "çokluk bir vehimdir, bir resimdir (...) Gâfil kendini deryadan bir damla zanneder Halbuki değil, derya her damlada gizlidir". Mevlâna'nın dediği gibi, "Ben bir derya değil, bütün damlayım". Birliğin sırrı, ancak aşk içinde yaşanan bir haldir. Ne duyular, ne ilim, ne de felsefenin sunduğu bilgi bu Birliği tanıtmaya kudreti gösterebildi. İlim eşyayı parçalayıp çokluk içinde gösterdi, felsefe ise bızalıhi varlığı tanıtamıyor. Onu ancak aşkla anlamak kabildir ve "aşk içinde seven de sevilen de birleşir, bir ve aynı şey olurlar"⁵⁶. Daha önce görmüştük, sanatçının imanı çokluğa iman idi; âlimin ve filozofun dünyası da nisbeten çokluğun dünyasıdır. Oysa bedenimiz gibi aklınız da fânidir. O yüzden akılla bir noktaya kadar gidilebilir, ondan ötesi aklın değil aşkın işidir. Topçu'nun Allah âşıkları dediği İslâm-Türk kültürünün mânevî mimarlarından Mevlâna, "Bizim Mesnevimiz vahdet dükkânıdır. Onda Bir'den başka

⁵⁴ M. Naci Bolay, İsmail Fenni Ertuğrul'da Vahdet-i Vücud Anlayışı. Türk Yurdu

Dergisi, Ağustos, 1990. Sy. 36, sh. 30.

⁵⁵ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 26.

⁵⁶ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 32.

ne görürsen puttur"⁵⁷ derken, Yûnus "bir ben vardır bende, benden içeru" diyordu. Ve nihayet ömrünün son demlerinde mistik tecrübeyi vahdet-i şuhûd derecesinde yapmış olduğu anlaşılın Âkîf⁵⁸

*"Nedir mânâsı, mâbut olmadıktan sonra, mîhrabın
Rükûun, haşyetin, vecdîn, bütûn biçâre esbabın"*

demek suretiyle, asıl gayenin Allah'a kavuşmak olduğunu apaçık ortaya koyuyor. Yine Âkîf aşağıdaki misralarda bu vecd halinin bir bakıma zirvesinde bulunuyor :

İlâhî ! Serseri bir damlanım, yetmez mi hüsrânım ?

Bırak ! Taşsın da coştursun şu vahdetzârî îmanım...

Topçu, bütün bu izahları hareket felsefesiyle terkip etmeye çalışıyor. Demin felsefenin de yetersizliğinden bahsetmişti. Şimdi tekrar felsefeye, yaşadığı hali yaşatan değil, onun tanıdığını tanıtan da değil, sadece mistik tecrübeyi anlatan, ona izah getiren bir noktada bulunmaktadır. Düşünürümüz daha önce de belirtmişti ki, dinî, psikoloji ile sıkı sıkıya bağlı bir felsefe konu edinmelidir. Başka deyimle felsefe, hattâ ilim ve sanat mutlak hakikatın habercisi olarak bir noktaya kadar erişebilirler; insanı mutlakın eşliğine kadar getirebilirler; ama mutlak hakikati yaşamak, hal ehli olmakla mümkündür. Topçu, vahdet-i vücud ile hareket felsefesinin terkiğini hareket filozofundan (M. Blondel) nakille şöyle yapıyor : "Biz ne düşüncemizin ışığını, ne de hareketimizin tesir gücünü kendimizden çıkarıyoruz. Şuurumuzun derinlerinde saklanan enerji, bize kendi bilgimizden daha yakın olan hakikat, evrimlenmemizin her anında bize lâzım olan kuvvet, ocağı ve aydınlığı sağlayan iktidar, bizdeki bütün bu şeyler, bizim kendimizin değildir. Şuurumun derinlerinde, üzerinde kendi hayalimi aksettirdiğim, benden başka bir ben bulunmaktadır. Ben kendimi onda görmekteyim. Onun anlaşılmasız sırrı, bende tıpkı ışığı kıran bir ayna sırrını düşündürüyor"⁵⁹. Bu sözlerin anlamı tek kelimeyle şudur : Bizdeki ve bizim dışımızdaki bütün varlık ve kudret Allah'a aittir; her şey Allah'ın iradesine tâbidir.

⁵⁷ a.g.e., s. 34.

⁵⁸ Topçu, Mehmet Âkîf, s. 70; Orhan Okay, Mehmet Âkîf, s. 138-139 (Okay, Âkîf'in büyük bir vecd hali yaşadığından bahsetmekle beraber şuhûd hâlinde emin değildir).

⁵⁹ Topçu, Mevlâna ve Tasavvuf, s. 34 vd.

Nitekim Topçu bir yerde "İslâm dünyasının küllî irade - cüz'î irade ayrımı sun'üdür. Benliğimizde barınan iradeyi âlemin iradesinden, daha şahsî ve tam adıyla Allah'ın iradesinden ayırıp O'nunkine denk bir kudret gibi düşünmek zavallı insanlığımızın aczinden fişkuran bir kibirden başka bir şey değildir"⁶⁰. Burada irade meselesine kelâmcıların bakışıyla çağdaş bir İslâm mistiğinin bakışı arasındaki fark da çok dikkate değer bir şekilde ortaya çıkıyor. Her şey Allah'tan ve O'nun tecilligâhından ibaretse, elbette kuldaki irade de Allah'ın iradesidir. Cüz'î irade sadece bir iddia noktasında kalıyor denebilir. Ama kelâmcılar, "Peki kulun "kesb" ve "ihtiyâr" gücü, yani "dilemek" kabiliyeti yok mudur ? İşte o cüz'î iradedir" derler. Oysa mutasavvıflar aslında her iki iradenin delili olarak gösterilen şu âyeti kendi lehlerine kullanabilirler; ve böylece münakaşayı devam ettirebilirler : "Allah size dilek vermeseydi siz dileyemezdiniz"⁶¹. Bu problem şuradan çıkıyor ki, tasavvuf ehlinin irade bakımından gayesi de vahdet-î kustüd, "kasd ve iradede senâ", yani insan iradesinin Allah'ın iradesinde yok olması dâvasıdır⁶². Biz ayrıca Topçu'nun bu konuya -kendî isyan ahlâkı ile ilişki kurarak- çok değişik bir felsefi yorum getirdiğini başka bir yerde göstermeye çalıştık⁶³.

3- Sonuç

Sonuç olarak bu çalışmada, Nureddin Topçu'nun iman kavramına son derecede felsefi boyutlar kazandırdığına şahit olduk. Bu cümleden olarak, gerek sanatçının estetik dünyasında yaptığı gezinti ve sanatın sonsuza, daha tam ve şahsî adıyla Allah'a uzanan yolda bir basamak olabileceği tezi ile, gerekse dinî imanun mistik-tasavvufî ufuklara kadar hamle yapabileceği görüşüyle din felsefesine yeni bakış açıları getirdiği kanaatne ulaştık.

⁶⁰Topçu, Iradenin Dâvası, s. 10.

⁶¹ Emrullah Yüksel, Eş'ârî ile Mâtüridî'ler Arasındaki Görüş Ayrılıkları. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 9; Sayfa 5-11, Erzurum, 1990. Necatî Öner, a.g.c., s. 52-56 (Belki başlıbaşına bir araştırma konusu olacak bu meseleye girmeyip, sadece işaretle yetiniyoruz).

⁶² Cahit Ballacı, Tasavvuf Lûgatı, s. 176; Cavit Sunar, Mistisizm Nedir ? s. 89. Süleyman Uludağ, Tasavvufî Terimler Sözlüğü, s. 506.

⁶³ Bkz. : Mustafa Kök, Nureddin Topçu'da Din Felsefesi ("İsyan Ahlâkından Fenâfillah'a" bölümü).

Ona göre, bütün büyük dinlerin kaynağında mistiklik vardır ve özellikle Hıristiyanlıktaki mistik anlayışlarla Hallâc'dan Mevlâna'ya, oradan Mehmet Âkîfe kadar uzanan İslâm'daki içsel-tassavufî yaşayış bunun en açık örnekleridir. Düşünürümüz, felsefenin ve dinin mistik zirvelerinde dolaşarak düşüncelerini vahdet-i vücud teknesinde yoğurmaya çalışmış, hattâ kendisi de bu "hâl ılmî" ni anlatmakla yetinmeyip bizzat yaşadığına dair izler bırakmıştır, diyebiliriz. Bir kitabındaki "İlâhî Neşve" adlı yazısı⁶⁴ bu işarete bir delil sayılabilir kanaatindeyiz.

⁶⁴ Topçu, Var Olmak, s. 89-91.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet; Din Felsefesi, İzmir, 1987.
- Ayvazoğlu, Beşir; İslâm Estetiği ve İnsan, İstanbul, 1989.
- Baltacı, Cahit; Tasavvuf Lugâti İstanbul, 1981.
- Bolay, M. Naci; İsmail Fenni Ertuğrul'da Vahdet-ı Vücûd Anlayışı, Türk Yurdu Dergisi, Ağustos, 1990, Sayı 36.
- Civelek, Muzaffer; Yunus Emre (Nureddin Topçu'nun Önsözü: Yunus'a Dâir) İstanbul, 1971.
- Gökberk, Macit; Felsefe Tarihi, Ankara, 1967.
- Kısakürek, Necip Fâzıl; Çile, İstanbul 1962.
- Kök, Mustafa; Nureddin Topçu ve Türk Rönesansı, Türk Yurdu Dergisi, Nisan, 1990, Sayı 32.
- _____ ; Nureddin Topçu'da Din Felsefesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1990.
- Okay, Orhan; Mehmet Âkif, Ankara, 1989.
- _____ ; Sanat ve Hayat, İstanbul, 1956.
- _____ ; Necip Fazıl'ın Şiiri Nedir Ne Değildir, Dergâh Dergisi, Mayıs 1990, Sayı 3.
- Sarıtaş, M.; Nureddin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı, Ankara, 1985.
- Sunar, Cavit; Mistisizm Nedir, İstanbul, 1979.
- Topçu, Nureddin; Conformisme et Révolte, Paris, 1934 (Yazarın doktora tezidir).
- _____ ; İradenin Dâvası, İstanbul, 1968.
- _____ ; Mevlâna ve Tasavvuf, İstanbul, 1974.
- _____ ; Mehmet Âkif, İstanbul, 1970.
- _____ ; İslâm ve İnsan, İstanbul, 1969.
- _____ ; Kültür ve Medeniyet, İstanbul, 1970.
- _____ ; Din Hayatının Psikolojik Temelleri, İslâm Mecmuası, Temmuz, 1956, Sayı 4.
- _____ ; Din Psikolojisi, İslâm Mecmuası, Mayıs, 1956 Sayı 2.
- _____ ; Din ve Mistisizm, İslâm Mecmuası, Eylül, 1956, Sayı 6.
- _____ ; Mâbet ve Tabiat, Hareket Dergisi, Haziran, 1939.
- _____ ; Aklın Saltanatı, Hareket Dergisi, Nisan, 1953, Sayı 5.
- _____ ; Rodin'in Sanatı, Hareket Dergisi, Mayıs, 1947, Sayı 3.
- _____ ; Felsefe (Ders kitabı), İstanbul, 1968.
- _____ ; Var Olmak, İstanbul, 1965.
- Uludağ, Süleyman; Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1991.
- Yüksel, Emrullah; Eş'ariler ile Matûridüler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 9, Erzurum, 1990.

İLLİYET PROBLEMİNİN DOĞUŞU

Arş. Gör. Ruhattin Yazoğlu

İllyet probleminin doğuşuna geçmeden önce; illet, illiyet kavramları ve çeşitleri hakkında kısaca bilgi vermeye çalışalım.

İllet (cause): Bir mevcut veya hadiseyi meydana getiren şeydir¹.

Aristo "İllet" kelimesinden ne anladığını şöyle izah ediyor: Sebep, birşeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren mündemice maddedir. Mesela tunç heykelin, gümüş bardağın sebebidir; bunun gibi tunç ve gümüşün neveleri de Aristo düşüncesinde sebep olarak kabul edilir. İkinci olarak form veya model anlamına gelir. Yani bir şeyin formu o şeyin aynı zamanda ne olduğunun, mahiyetinin tanımıdır. Sebep, üçüncü olarak değişimin ve sukunetin kendisinden başladığı ilk ilkedir. Mesela bir karar veren eylemin, baba çocuğun bir sebebidir. Aristo, dördüncü manasında sebebe gaye, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey anlamını verir. Mesela sağlık, gezinti yapmanın sebebidir. Çünkü "İnsan niçin gezinti yapar?" sorusuna, "Sağlıklı olmak için" cevabını verir². Görülüyor ki, Aristo "sebep" kelimesine muhtelif manalar vermektedir.

İsmail Fenni, illet kavramını şu şekilde tasnif etmektedir:

a-Arızî İlet: Bi'l-araz sebeptir. Sıhhi ve mutedil bir gıda, kuvvet ve sıhhatin zati sebebidir. Fakat bir kısım arazdan dolayı bir illetin arızî sebebi olabilir. İshal veren şey bağırsakların yumuşaklığı için zati sebep, bu yumuşaklığın vucuda getirdiği serinliğin arızî sebebidir³.

b-Tam İlet: Müsebbebin varlığı ancak kendisine bağlı olan sebeptir⁴.

c- Nâkıs İlet: Müsebbebin varlığı kendisine bağlı olan, fakat, yalnız onun varlığıyla müsebbebin vucuda gelmediği sebeptir. Mesela

¹ Ertuğrul, İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul, 1341, s. 85.

² Aristoteles, Metafizik, trc. Ahmet Arslan, c.1, İzmir, 1985, s. 241.

³ Ertuğrul, a.g.e., s. 85.

⁴ Ertuğrul, a.g.e., s. 86.

doğramacılık kırmaya dayanır. Fakat, yalnız bir kere kırmakla insan doğramacı olamaz⁵.

d- Yakın ve Uzak İlet: Bir saatin yelkovan veya akrebinin hareketinin yakın sebebi, bu iğneyi tutan çarktır. Bu saatin uzak sebebi ise, zemberektir⁶.

e- Asli İlet: Maddi sebeple suri sebebin müsebbebi teşkil ettiği için bunlara asli veyahut hakiki illet denir⁷.

f- Harici İlet: Fail sebep ile gai sebebin müsebbebi teşkil etmedikleri cihetle bunlara gayri asli veyahut harici illet denir⁸.

g- Maddi İlet: Bir şeyin onunla bilfiil kuvve olduğu sebeptir. Demirin karyolanın maddi sebebi olduğu gibi.

h- Suri İlet: Bir şeyin onunla bilfiil bulunduğu sebeptir. Karyolanın sureti gibi.

i- Fail İlet: Tabii fiili ile müsebbebi meydana getiren sebeptir.

i- Gai İlet: Bir şeyin bina kılındığı maksattır. Üzerinde yatılmak karyolanın gai sebebidir⁹.

İllet ise, sebep ile sonuç arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getiren ilkedir¹⁰. Her etkinin zorunlu olarak bir sebebi vardır¹¹.

İllet Prensiplerinin Çeşitleri:

a- Tecrübi İllet: Bir hadisenin onsuz hiçbir vakitte husule gelmediği hadiseden veya her vakit onların katılmasıyla meydana

⁵ Ertuğrul, a.g.e., s. 86.

⁶ Ertuğrul, a.g.e., s. 86.s

⁷ Ertuğrul, a.g.e., s. 87.

⁸ Ertuğrul, a.g.e., s. 87.

⁹ Ertuğrul, a.g.e., s. 86; Ayrıca bkz., Runes, Dagobert D., Dictionary of Philosophy, New Jersey, 1961, s. 47; Birand, Kâmiran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara, 1964, s. 79.

¹⁰ Ertuğrul, a.g.e., s.85; Runes, a.g.e., s. 47; Akarsu, Bedîa, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1984, s. 132.

¹¹ Akarsu, a.g.e., s. 132.

geldiği hadiselerden ibarettir.

b-Metafizik İlliyet:Sadece bir hadisenin değil, bir vucud-i faalın, bir cevher-i faalın, bir kuvvet ve kudretin illiyetidir. "Allah, alemin sebebidir." denilmesi bu çeşit illiyettendir¹².

c-İntikali illiyet:Sebepe olan fiilin bir cevherden diğerine intikali suretiyle olan illiyettir.

d-Zatî İlliyet:Kendi iradesi kendi keyfiyyetini meydana getiren cevherin illiyetidir. İntikali illiyetin mukabili olduğundan zatîyye ifadesi tercih edilmiştir.

e-Mebde-i İlliyet: "Hiçbir şey sebepsiz değildir" veyahut "Her hadisenin bir sebebi vardır" şeklinde ifade edilir¹³.

İlliyet probleminin doğuşuna bir göz attığımızda bu problem, Demokritos (M.Ö.420)'un illiyet bağlantısından bahsetmesiyle başlamış, Aristoteles (384-322)'in meydana gelen herşeyin bir sebep yoluyla ortaya çıktığını ifade etmesiyle gelişme zemini bulmuştur¹⁴. Daha sonra felsefe tarihinin önemli bir bölümünü teşkil eden İslâm felsefesi döneminde konu, enine boyuna tartışılmış, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar orijinal görüşler üretmişlerdir. Tabiat bilimlerinin gelişmesiyle illiyet meselesi açıklık kazanmıştır.

David Hume (1711-1776), illiyet kavramını eleştirerek, illiyete inanmanın çağrışımlara ve alışkanlıklara dayandığını öne sürmüştür¹⁵. Hume'a göre, gerek düşünceler ve gerek duygular birbirini çağırırlar. Aklı idare eden sebep-sonuç kanunu böyle bir çağrışımın ürünüdür. İlk bilgiler duyular halinde eşyadan bize geliyor, sonra bu duyular, aralarında çağrışımlar yaparak aklın prensipleri meydana gelmiş oluyor¹⁶. Ona göre sebep-sonuç ilkesi, olguları hep yanyana görmekten ötürü bizde doğan bir alışkanlıktan ibarettir¹⁷. Kant (1724-1801), illiyeti düşünmemenin ilk biçimi olan

¹² Ertuğrul, a.g.e., s. 85.

¹³ Ertuğrul, a.g.e. s. 85.

¹⁴ Akarsu, Bedîa, a.g.e., s.132.

¹⁵ Aynı eser, aynı yer.

¹⁶ Yüksel, Emrullah, Amidi'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1991, s. 61.

¹⁷ Öner, Necatî, Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri,

kategorilerden biri olarak bellirler. Kant'a göre sebep-sonuç bilgi için zorunlu olan bir kavramdır, deneyden gelmez, ama yalnızca duyulur dünyada geçerlidir¹⁸. Her iki görüşte sebep-sonuç ilişkisi suje'de olan bir şeydir. İlmî çalışmalarda ise sebep-sonuç ilişkisinin varlıkta olduğu kabul edilir¹⁹. S. Mill (1806-1873), Spencer (1820-1903) gibi filozoflar sebep ve sonucun yalnızca deneyden geldiğini ve tümevarım yoluyla kazanıldığını öne sürerler²⁰. Yeni fizikçiler (endeterminist fizikçiler) illiyet ilkesinin uygulanmasının sınırsızlığına karşıdır; onlara göre illiyetten bir hipotez olarak, bir araştırma ilkesi, ihtimal teorisi²¹ olarak yararlanılabilir. Materyalistler, illiyetin yalnızca tabiatta değil hayat olaylarında, ruhi hayatta ve tarihte de geçerli olduğunu savunurlar²².

Yeniçağ felsefesinde ise, illiyet kanununun deneyden bağımsız, deneyden önce bilinebilen bir önerme olarak ispatlamak için birçok deneme yapılmıştır. 18. yüzyılda Christian Wolff (1679-1754) illiyet kanununun geçerliliğini kabul etmenin çelişkiye düşüreceğini ispatlamaya çalışmıştır. Wolff'un dediği şudur: bir obje sebepsiz meydana geliyorsa, bu, o hiçten meydana geliyor, öyleyse "hiç" onun sebebidir demektir. Ama "hiç" bir şeyi yaratamaz, dolayısıyla "hiç" bir sebep değildir²³.

Buradan illiyet ilkesine bağlı olarak determinizm ilkesi ortaya çıkar. İlmî anlamdaki determinizm, önceden görme ile ilgilidir. Bazı şartlar tam olarak bilindi mi sonra gelecek vakalar önceden görülebilir. Kâinattaki olaylar birbirine zorunlu olarak sebep-sonuç

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1969, C. 17, s. 299.

¹⁸ Akarsu, Bedia, a.g.e., s.132.

¹⁹ Öner, Necati, Manuğun Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri, s. 299.

²⁰ Runes, a.g.e., 48.

²¹ İhtimal teorisi için bkz. Hick, John H., Philosophy of Religion, New Jersey, 1983, s. 27.

²² Akarsu, Bedia, a.g.e., s.132.

²³ Von Aster, Ernest, Bilgi Teorisi ve Mantık, trc. Macit Gökberk, İstanbul, 1972, s. 139.

bağı ile bağlıdır. Aynı sebepler aynı sonuçları meydana getirir²⁴.

19. yüzyıl bilim adamlarında, kâinatta mutlak bir determinizm olduğu fikri hakimdi. Bunların başında Laplace (1749-1827) gelir. Laplace'e göre olaylara yüksekte bakan bir dev için onların şimdiki halleri gibi geçmiş, gelecek bütün halleri birden kavranır, böyle bir gözlemci için önceden görülmeyecek hiçbir şey yoktur²⁵.

Böyle mutlak bir determinizmin ispat edilemeyeceğini, bütün fiilleri bilmenin pratik bir imkanı olmadığını Max Planck gösterdi. Ona göre; "Eskiden müsbet ilimlerin en şaşmazı olarak tanınan ve kanunlarına dış alemin gerçek ifadesi ve mutlak bir hakikat gözüyle bakılmaya alışılmış bulunan fizik ilmi de irrasyonel unsurları muhtevî bulunmaktadır. Bu hal, beşer ilminin kendi meselelerini hiçbir zaman tamamıyla çözmeye muktedir olamayacağını bize göstermektedir. Çünkü son hedef, metafizik neviden olup, her çeşit tecrübenin ötesinde bulunmaktadır."²⁶ Böylece Laplace'ın mutlak determinizmi özellikle metodolojik bir eleştirmeye hedef oldu. Bu eleştiriler, alemde mutlak bir determinizmin olmadığını değil, fakat onun ispat edilemeyeceğini gösteriyor. Determinizme yapılan bu metodolojik eleştiriler, illiyet kavramını pek sarsmaz. İlliyet kavramında bir krizin doğmasına sebep Heisenberg'in "kesinsizlik ilkesi" olmuştur²⁷. Ünlü fizikçi Heisenberg'in mikrofizik alanda ortaya koyduğu "kesinsizlik ilkesi" tabiiat kanunlarında bir zaruret olmadığını ortaya koymuştur²⁸.

²⁴ Öner, a.g.e., s. 299; krş. Bolay, S. Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara, 1987, s. 46 vd.

²⁵ Öner, a.g.e., s. 299.

²⁶ Yüksel, Emrullah, Kelam Dersleri (İlahiyat ve Nübüvvet), Ankara, 1986, s. 61.

²⁷ Öner, a.g.e., s. 299.

²⁸ Yüksel, Kelam Dersleri, s. 61.

İBNU'L-HÂCİB, HAYATI, ESERLERİ ve EL-KÂFİYE ADLI ESERİNİN İNCELENMESİ

Arş.Gör. İbrahim YILMAZ*

Tam adı: İbnu'l-Hâcib Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Omer b. Ebî Bekr b. Yûnus Cemâluddîn¹ ed-Devvenî'dir². Babası, Mûsek es-Salâhî'nin

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Araştırma Görevlisi.

¹ İbn Hallikân, Şemsuddîn Ebu'l-'Abbâs, *Vefeyâtu'l-a'yân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut, tsz., III, 248; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Omer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1407/1987, XIII, 188; İbn Ferhûn, İbrâhîm b. 'Alî, *ed-Dibâc el-Muzheb fî ma'rifet 'ulemâ'il-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmerî, Kahire 1351, II, 86; İbnu'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakât'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Mısır 1351/1932, I, 508; İbn Tagrî Berdî, Cemâluddîn Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûk Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1355/1936, VII, 360; es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân, *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire 1387/1967, I, 456; a.mlf., *Buğyetu'l-vu'âh fî tabakât'l-lugaviyyîn ve'n-nuhâh*, nşr. M.Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mısır 1384/1965, II, 134; Taşkôprizâdc, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-se'âdeh ve misbâhu's-siyâdeh fî mevdû'ât'l-'ulûm*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî ve 'Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, Kahire 1968, I, 138; İbnu'l-'İmâd el-Hanbelî, 'Abdulhayy b. Muhammed, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbârî men zeheb*, Kahire 1351, V, 234; Bağdadhî İsmail Paşa, *Hedîyyetu'l-'arfîn*, nşr. Mahmud K. İnal, İstanbul 1951, I, 654; Brockelmann, C., *GAL* (:Geschichte der Arabischen Litteratur), Leiden 1943-1949, I, 303-306, II, 697; a.mlf., *GAL, Supplementband*, Leiden 1937-1939, I, 531; a.mlf., *Târihu'l-edeb'l-'Arabî*, tre. es-Seyyid Ya'kûb Bekr ve Ramadân 'Abdultevvâb, Mısır 1975, V, 308; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1389/1969, IV, 374; Kehhâle, 'Omer Rüdâ, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, Dimaşk 1378/1958, VII, 265-266; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *İA* (: İslâm Ansiklopedisi, İslâm Âlemi Coğrafya ve Biyografya Lugatı), İstanbul 1993; V, 856-857; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî'n-nahv*, nşr. Târik Necm 'Abdullah, neşredenin önsözü, s. 11; el-Akşehrî 'Alî b. Osmân, *Şerh ebyât'l-Kâfiye ve'l-Câmî*, nşr. İbrahim Yılmaz, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1993, neşredenin önsözü, s. 10.

² İbn Hallikân, III, 248; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-*

veziridir³.

570/1174 senesinin sonlarına doğru Yukarı Mısır'da İsnâ⁴ Köyü'nde dünyaya geldi⁵. Bu tarihler, Salâhuddîn el-Eyyübî'nin Mısır'ı Fatimiler'den geri alıp, kendi hükümdarlığını ilan ettiği ve hutbeyi Abbâsî halifesi adına okuttuğu, istikrarlı bir döneme rastlamaktadır⁶.

Babasının vezir olmasından dolayı daha ziyade İbnu'l-Hâcib lakabıyla meşhur olmuştur⁷.

vu'âh, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 138. Diğer kaynaklarda ise er-Revîni ve ed-Dûnî - dal harfinin zammesıyla- şekillerinde geçmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 86; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 11.

³ İbn Hallikân, III, 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 86; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Babasının vezir olmadığı, ancak vezirlerle yakınlık duyan bir kişi olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 11.

⁴ Yâkût, el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, Beyrut, tsz., I, 189; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 856; Bu kelimeyi "Esnâ" şeklinde hemzenin felhasıyla okuyanlar da vardır. Bkz. İbn Hallikân, III, 250.

⁵ İbn Hallikân, III, 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 86; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 856; Çetin, Nihad M., "Arapçada Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dair Müstakîl Eserler", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı 1, Ankara 1956, s. 112; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 11.

⁶ Bkz. Kök, *Bahattır, Nûruddîn Mahmûd b. Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1992, s. 56-58; a.m.f., "Nûruddîn Mahmud'un Mısır'ı Ele geçirmesi ve Fatimilerin Yıkılışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9, Erzurum 1990, s. 165-187; sayı 10, Erzurum 1991, s. 130-148.

⁷ İbn Hallikân, III, 248; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 86; Üçüncü dipnotta belirtildiği gibi, babası vezirlere yakınlık duyan birisiydi. Erken yaşta ölmesi üzertne vezir olan dostlarından birisi, onu yanına alarak yetiştirdi ve bundan dolayı da İbnu'l-Hâcib lakabını aldı şeklinde rivayet vardır. Bkz. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin

Küçük yaşlarda iken, babasının vezir olmasından dolayı, Kahire'ye götürülen İbnu'l-Hâcib, çocukluğunu burada geçirmiş, Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş, zamanın âlimlerinden İslâmî ilimler ile ilgili çeşitli dersler almıştır⁸.

O, İmam eş-Şâtîbî ve el-Gaznevî'den kıraât dersleri aldı⁹, aynı zamanda Ebu'l-Cûd'dan Kıraât-ı Seb'a okudu¹⁰. Dönemin meşhur Mâlikî fakîhi olan Ebû Mansûr el-Ebyârî'den Mâlikî fıkhuına dair çeşitli dersler aldı¹¹. Görüldüğü üzere, çocukluğundan itibaren Kur'an, Kur'an ilimleri, Mâlikî fıkhu, nahiv ve Arap edebiyatının çeşitli yönleriyle meşgul oldu. Bu yüzden ilmi gittikçe zenginleşti¹².

Muhtelif zamanlarda Şam'a ilmi seyahatlarda bulunmuştur. Bu seyahatlarının birinde İbnu'l-Hâcib, 570/1221 tarihlerinde, orada bir müddet ikamet etmiş ve Şam Câmii'nin Mâlikî zâviyesinde dersler okutmuş ve etrafında geniş ilim halkaları oluşmuştur¹³.

Bilâhare Kahire'ye geri dönen İbnu'l-Hâcib, orada bir müddet ikamet ederek, öğrencilerine çeşitli dersleri okutmasının yanı sıra, halkın Mâlikî fıkhu ile ilgili sorularına fetvalar vererek, fetva işiyle de

önsöz, s.11.

⁸ İbn Hallikân, III, 248; ez-Zehbî, Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn, *Tezkiretu'l-huffâz*, Beyrut 1377/1958, IV, 1455-1457; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 86; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139.

⁹ ez-Zehbî, *Tezkiretu'l-huffâz*, IV, 1456; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 456; a.mlf., *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-Sa'âdeh*, I, 139.

¹⁰ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenim önsöz, s. 16.

¹¹ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 454-455; a.mlf., *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139.

¹² İbn Hallikân, III, 248; ez-Zehbî, *Tezkiretu'l-huffâz*, IV, 1455; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 87; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139; Çetin, Nihad M., "Arapçada Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dair Müstakîl Eserler", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı 1, s.113.

¹³ İbn Hallikân, III, 248; es-Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Tanâhî ve Abdulfettâh Muhammed, Halep 1384/1965, III, 357.

meşgul olmuştur¹⁴.

İbn Hallikân, bu hususta şöyle der:

“Şahitlik sebebiyle çeşitli defalar kendisiyle görüştüm. Her defasında, ona, fıkıh ve Arap dili ile ilgili müşkil gördüğüm yerleri sorar ve ondan doyurucu cevaplar alırdım. Bir defasında ona, fıkıhla ilgili “şartın diğer şarta uymama” durumunu sordum. Başka bir defa da kendisine, Mütenebbî'nin şiirlerinde yer alan, bana göre muğlak ve nahiv yönünden açıklanmasına ihtiyaç duyduğum kelimeler ile ilgili sorular tevcih ettim. Çok doyurucu cevaplar aldım. Bahsin uzamaması için verdiği cevapları burada zikretmiyorum.”¹⁵

İbnu'l-Hâcib, ilmi zenginliğini amelinde de değerlendirme yoluna gitti. Bu yüzden bütün kaynaklar, onun fazileti hususunda ittifak halindedir. Yaşadığı muhitte, temel İslâm bilimlerinin hemen hemen hepsinde en büyük otoriterlerden biri olduğu gibi, aynı zamanda ilmiyle amel hususunda da en ileri şahsiyetlerden biri oldu. Güvenilir, mütevazı, insaf, adalet ve haya sahibi bir kimseydi. İlim ve ilim ehlini çok sever ve ilim sahiplerine karşı haddinden fazla alçak gönüllü olurdu. Belalara karşı çok sabreder, ezalar karşısında ümitsizliğe düşmez ve onlara göğüs gerer, kötülöklere karşı da iyilik yapardı¹⁶.

İbnu'l-Hâcib'in ilmi seviyesini ve kemâlini gösterme açısından onun aşağıdaki şiirleri çok manidardır:

وكان ظني بأن الشيب يبرئدني	إذا أتى فإذا غيبي به كثرا
ولست أقنط من عفو الكريم وأن	أسرفت فيها وكف عافى وكف مترا
إن خص عفو إلهي المحسن فمن	يرجو النسي ومن يدعو إذا عثرا

¹⁴ İbn Hallikân, III, 250; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, 188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 87-89; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuâh*, II, 134-135; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 13.

¹⁵ İbn Hallikân, III, 250.

¹⁶ İbn Hallikân, III, 248-250; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, III, 365, 372-373; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, 188; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 86-89; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuâh*, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredeninin önsözü, s. 14; el-Akşehrî 'Alî b. Osmân, *Şerh ebyâti'l-Kâfiye ve'l-Câmî*, neşredeninin önsözü, s. 10.

Yaşlılığın beni doğru yola ulaştıracağını zannediyordum,
O, bana geldiğinde, noksanlığımın gittikçe çoğaldığını gördüm.

Ve ben, Kerim olan Allah'ın affından hiç ümitsizliğe düşmedim;
Aşırı gitsem bile, (O'ndan başka) kim affeder ve kim günahları
örtür?

Şayet İlah (Allah)'ın afvı sadece iyilik edenlere ait olsaydı,
İhmalkârlık yapan kime kime ümit besleyebilir ve ayağı sürçen
kimden yardım dileyebilirdi!¹⁷.

Geçim darlığından dolayı Kahire'de uzun müddet kalamayan
İbnu'l-Hâcib, ömrünün sonlarına doğru İskenderiye'ye gitmiş ve oraya
yerleşmiştir¹⁸. İbnu'l-Hâcib, burada, 26 Şevvâl 646 (11 Şubat
1249)'da 76 yaşında olduğu halde vefat etmiştir¹⁹. eş-Şeyh es-Sâlih
Ebû Şâme'nin türbesinin yanına defnedilmiştir²⁰.

Belli başlı meşhur hocaları:

İbnu'l-Hâcib, asrındaki ileri gelen âlimlerden dersler almıştır. Bu
hocalar şunlardır:

1- el-Büsîri (öl. 598/1201).

Ebu'l-Kâsim Hibetuddîn 'Alî b. Mes'ûd el-Ensârî²¹.

İslâmî ilimlerde önde gelen, edip ve şair bir zattır. İbnu'l-Hâcib,
ondan hadis dersleri almıştır²².

2- Ebu'l-Cüd (öl. 605/1208).

Ğyâs b. Fâris b. Mekki el-Lahmî el-Munzirî.

¹⁷ İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 88-89.

¹⁸ İbn Hallikân, III, 248; İbnu'l-Hâcib, *K.el-Emâlî en-nahviyye*, nşr. 'Adnân Sâlih Mustafâ, Katar, 1406/1986, neşredeninin önsözü, s. 10.

¹⁹ İbn Hallikân, III, 250; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, III, 373; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 509; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139.

²⁰ İbn Hallikân, III, 250; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, III, 373; İbn Ferhûn, *ed-Dibâc*, II, 89; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredeninin önsözü, s. 18-19; el-Akşehrî, *Şerh ebyâti'l-Kâfiye ve'l-Câmî*, neşredeninin önsözü, s. 11-12.

²¹ es-Suyûtî, *İlusnu'l-muhâdara*, I, 374.

²² İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508.

Mısır bölgesinde kiraât şeyhidir²³. İbnu'l-Hâcib, ondan Kiraât-ı Seb'a okudu²⁴.

3- Ebu'l-Fadl el-Gaznevi (öl. 599/1202).

Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali b. Şihâbuddîn en-Nahvî.

İbnu'l-Hâcib, bütün kiraât vecihlerini bu hocasından okudu²⁵.

4- el-Ebyârî (öl. 618/1221).

Ebu'l-Hasan 'Ali b. 'İsmâ'il b. 'Ali²⁶.

Fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm ilim dallarında çok ileri bir seviyede olan bu hocasından İbnu'l-Hâcib, fıkıh ve usûl dersleri almıştır²⁷.

5- İbn Yâsîn (öl. 636/1238).

'Ali b. 'Abdillâh b. Yâsîn b. Necm Ebu'l-Hasan el-Kinânî el-'Askalânî²⁸.

İbnu'l-Hâcib, ondan Arap dili ve belâgatıyla ilgili çeşitli dersler almıştır²⁹.

6- el-Kâsim b. 'Asâkir (öl. 600/1203).

el-Kâsim b. el-Hâfız Ebu'l-Kâsim 'Ali b. el-Hasan Ebû Muhammed b. 'Asâkir ed-Dimaşkî.

Kendisi, muhaddis birisidir. Nûriyye Medresesi'nde babasının ölümünden sonra hadis hocalığı yapmıştır³⁰.

7- eş-Şâtübî (öl. 590/1193).

el-Kâsim b. Fire b. Halef b. Ahmed el-İmâm Ebû Muhammed Ebu'l-Kâsim er-Ru'aynî ed-Darîr³¹.

²³ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 498.

²⁴ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508-509; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134.

²⁵ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 498.

²⁶ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 454-455; Kehhâle, 'Omer Ridâ, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, VII, 37.

²⁷ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 454-455; a.mlf., *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-se'âdeh*, I, 139.

²⁸ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 554-555.

²⁹ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508, 554-555; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134.

³⁰ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenİN önsözÜ, s. 15-16.

³¹ es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 496-497.

Meşhur *Hırzu'l-emânî* adlı kasîdenin sahibidir. Döneminin en ileri gelen Mısır ulemâsındandır. Kıraât ilminde bir otorite olduğu gibi, hadis ilminde de hâfız derecesinde bir âlimdi³². İbnu'l-Hâcib, ondan kıraât ve teysîr dersleri aldı ve onun terbiyesinde yetişti³³.

İleri gelen talebeleri:

İbnu'l-Hâcib'in ilim halkasına katılan çok sayıda talebesi vardır. Bunların en önde gelenleri ise şunlardır:

1- Cemâluddîn b. Mâlik (öl. 672/1273).

Muhammed b. 'Abdillâh b. Mâlik et-Tâ'î.

İbnu'l-Hâcib'in ilim halkasına katılan ve ondan çok istifade eden birisidir³⁴.

2- el-Meliku'n-Nâsır (öl. 655/1257).

Dâvud b. el-Meliku'l-Mu'azzam.

İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*'sini ona okutmuş, ilmi rağbetinden dolayı onun isteğiyle bu eserini nazmetmiş ve bu esere de, *el-Vâfiye* adını vermiştir³⁵.

3- en-Nusaybî (öl. 695/1295).

Muhammed b. 'Alî el-Mubârek el-Muveffik Ebû 'Abdullâh el-Ensârî.

İbnu'l-Hâcib, ona *el-Kâfiye* adlı eserini okumuştur. Döneminde ileri gelen kıraât ve Arab edebiyatı âlimidir³⁶.

4- er-Radî el-Kostantîni (öl. 695/1295).

Ebû Bekr b. 'Omer b. 'Alî b. Sâlim el-İmâm Radıyuddîn en-Nahvî.

İbnu'l-Hâcib'den nahiv ve sarf dersleri almış ve önde gelen bir nahivci olmuştur³⁷.

³² es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 497.

³³ ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-huffâz*, IV, 1456; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 134; İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, I, 508; es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, I, 456; a.mlf., *Buğyetu'l-vu'âh*, II, 134; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âdeh*, I, 139.

³⁴ el-Hudarî, *İlâşiyetu'l-Hudarî 'alâ şerh İbn 'Akûl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Beyrut 1409/1989, I, 7.

³⁵ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 17.

³⁶ İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, II, 244-245.

³⁷ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 18.

Eserleri:

İbnu'l-Hâcib, nahiv, sarf, fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm, arûz ilmi gibi çeşitli sahalarda eserler vermiştir. Bu eserlerinden kendisinden sonra gelen ilim çevreleri çokça istifade etmiş ve halen de istifade etmektedir. İlimi çevrelerin onun eserlerine verdiği ehemmiyet, bize bunların ne kadar kıymeti hâz olduklarını açıkça göstermektedir.

Bilinen başlıca eserleri şunlardır:

1- 'Akîdetü İbni'l-Hâcib (عقيدة ابن الحاجب)

Neşri yapılmayan bu eserin, çeşitli yerlerde yazma nüshaları mevcuttur: (Leipzig, 10/150; Vatikan, 5/258, 9; Escorial², 1500/6)³⁸. Kâtib Çelebi, bu eseri zikretmekte ve onun çeşitli şerhlerini gördüğünü kaydetmektedir³⁹.

2- Câmî'ul-ummuhât (جامع الأمهات)

Muhtasarü'l-furû olarak da anılan bu eser, Maliki mezhebine dair muhtasar bir fıkıh kitabıdır ve çeşitli yerlerde yazma nüshaları mevcuttur⁴⁰.

3- Cemâlu'l-'Arab fi 'ümi'l-edeb (جمال العرب في علم الأدب)

İbnu'l-Hâcib'a ait olduğu ileri sürülen bu eser, henüz bulunamamıştır⁴¹.

4- el-Emâli en-nahviyye (الأمالي النحوية)

Türkiye'de : (İstanbul, Topkapı nr. 2254; Âtîf Efendi, nr.2432; Râgîb, nr.1302; Yeni A. Han, nr. 930/1; Âşîr Efendi, nr. 1032; Şehid Ali Paşa, nr. 2337)⁴² ve çeşit dünya kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır⁴³.

³⁸ Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 539; a.mlf., *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 341.

³⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, nşr. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge, İstanbul, 1941-1943, II, 1157.

⁴⁰ Yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 538-539; a.mlf., *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 340-341; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 857; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 21.

⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 539.

⁴² Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 537; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 857.

⁴³ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 21.

Bütün emâlî tarzında yazılan eserlerde olduğu gibi bu eser de çeşit bölümlerden meydana gelmektedir. Bu eserin birinci kısmını teşkil eden: *Kur'an-ı Kerim'den emâlîler* bölümü, Cezayir Vehran Üniversitesi'nde Doktor Hâdî Hamûdî tarafından müstakil bir kitap olarak neşredilmiştir⁴⁴.

Bu eserin diğer kısımları ise şu şekilde sıralanmaktadır.

a) el-Mufassal'dan bazı bölümler,

Müellif, el-Mufassal'dan aldığı nahiv ve sarfa dair görüşlerin izahını yapar, zaman zaman da kendi görüşünü bildirir ve Zemahşerî'yi tenkid eder⁴⁵.

b) el-Mütenebbî ve bazı şairlerden şîrler,

Müellif bu bölümde, el-Mütenebbî'den ve az da olsa başka şairlerden aldığı şîrlerin gramer ve mânâ yönünden izahını yapar⁴⁶.

c) Mutlak emâlî.

Mutlak emâlî diye isimlendirdiği bu bölümde müellif, nahiv ve sarfa ilgilendiren konuların ve misâllerin izahını yapar ve zaman zaman onlarla ilgili olarak şâhidler getirir⁴⁷.

d) Lev (ل) hakkında bir risâle.

Nahivdeki (ل) ve istimâlî hakkında bilgiler verir ve onun hakkında şâhidler getirir⁴⁸.

e) el-'Aşr (العشر) hakkında bir risâle.

Arapçada 'aşr kelimesinin kullanımından bahseder⁴⁹.

Yukarıda zikredilen ve *Kur'an-ı Kerim'den emâlîler* kısmı hariç, bu beş bölüm, 'Adnân Sâlih Mustafa tarafından tahkik edilerek, Katar'da 1406/1986 tarihinde *K. el-Emâlî en-Nahviyye* ismiyle yayımlanmıştır. Verilen izahattan anlaşılacağı üzere *Kur'an-ı Kerim'den emâlîler* bölümü, 'Adnân Salih Mustafa'nın *K. el-Emâlî en-Nahviyye* ismiyle neşrettiği eserde bulunmamaktadır⁵⁰.

⁴⁴ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*, neşredenin önsözü, s. 14.

⁴⁵ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*, neşredenin önsözü, s. 15-107.

⁴⁶ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*, s. 109-158.

⁴⁷ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*, s. 159-320.

⁴⁸ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*, s. 321-327.

⁴⁹ İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*, s. 329-334.

⁵⁰ Bkz. İbnu'l-Hâcib, *el-Emâlî en-nahviyye*.

'Adnân Sâlih Mustafa, *K. el-Emâli en-Nahviyye* ismiyle neşrettiği bu çalışmasında metin tesisini iki nüshadan gerçekleştirmiştir. Neşrin ilmi olduğunu söylenebilir. Ancak, metinde geçen hadislerin tahriç edilmemesi, harekelenmemesi, kâiline nisbet edilen görüşlerin tesbit edilmemesi, eserin sonunda âyet, hadis, konu, yer ve şahıs fihristinin bulunmaması, ihtiyaç duyulan bilgilerin dipnotlarda verilmemesi, nâşir adına çok önemli kusurlardır. Bütün bu sayılanlar, neşirden maksadın tam olarak hasıl olmasına ve okuyucunun istifadesine mani hususlardır. Ayrıca bu eserin, içerisinde *Kur'an-ı Kerim'den emâliler* kısmının da yer aldığı şekilde bir bütün olarak neşredilmesi hem ilim çevrelerinin ondan istifade edebilmesi, hem de ilmi emânet açısından önem arz etmektedir.

5- *el-idâh fi şerhi'l-Mufasssal* (الإيضاح في شرح المفصل)

Zemahşeri'nin *el-Mufasssal*' adlı eserinin en önemli şerhlerinden biri olan bu eser, Mûsâ el-'Alilî tarafından Bağdat'ta neşredilmiştir⁵¹.

6- *Îlâ ibnihi'l-Mufaddal* (إلى ابنه المفضل)

Bu eserin, Escorial², nr. 1336'da kayıtlı bir yazma nüshası vardır⁵².

7- *I'râbu ba'di 'âyât mine'l-Ku'ânî'l-'Azûn fi Mekke*

إعراب بعض آيات من القرآن العظيم في مكة.

Bu eser, Mekke'de nâzil olan âyetlerin i'râbından bahseder⁵³. Henüz nüshasının olup olmadığı tesbit edilememiştir.

8- *el-Kâfiye fi'n-nahw* (الكافية في النحو).

Makalemizin esas konularından birini teşkil eden bu eserle ilgili geniş malumat ileride verilecektir.

9- *el-Kasidetu'l-muvaşşaha bi'l-esmâ'il- mü'ennese es-semâ'iyye* (القصيدة الموشحة بالأسماع الموشحة السماعية)

Kitabın bir diğer ismi de, *el-Kaside fi'l-mû'ennesâti's-semâ'iyye* şeklindedir. İbnu'l-Hâcib'in bu kasidesi, 23 beyitten müteşekkıl olup, belli başlı semâi müennesleri sayar.

⁵¹ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahw*, neşredenin önsöz, s. 21.

⁵² Brockelmann, *GAL, Suppl.*, 1, 537; a.mlf., *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, V, 334.

⁵³ Brockelmann, *GAL, Suppl.*, 1, 539; *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, V, 341.

Bu kasidenin İstanbul kütüphanelerinde, bilhassa mecmualar içerisinde tesbit edilebilen nüshaları şunlardır: Lala İsmâil Ef. Kütüphanesi, nr. 706. Muhtelif eserlerden çıkarılmış notlardan, yüze yakın risâle ve kitap mukaddimelerinden müteşekkil bir mecmuadır. Mezkûr kaside, 201. varakın a ve b sahifelerinde dir. Ayrıca aynı mecmuanın 203^a da tekrar geçmektedir; Esad Efendi Kütüphanesi, nr. 3699. Muhtelif hat ve risâlelerden müteşekkil olan bir mecmuadır. Kaside, bu mecmuanın 11^a-11^b sahifelerinde yer almaktadır; Lâleli kütüphanesi, nr. 2214. İkinci Murad (1421-1451)'a ithaf edilen bir mecmuadır. Mezkûr kaside bu mecmuanın 84^b-85^a varaklarında yer almaktadır⁵⁴.

Bu kaside Meydânî'nin *es-Sâmî fi'l-esâmî* (Tahran 1859) 'sinde (s. 64-65), *el-Kâfiye*'nin 1866 ve 1889 tabirlerinde, İbn 'Akil'in *Şerhu'l-Elfiyye*'sının 1872 baskısının sonunda basılmış; Haffner ve Cheikho tarafından da neşredilmiştir (*Dix anciens traités de filol.*, ar., Beyrut 1908, s. 157). Ayrıca 'Abdurrahîm Safî Purî'nin *Darûrat el-edib*'i ve Kemâl Paşa-zâde'nin risâlesiyle beraber bir mecmua halinde tab'edilmiştir. Son zamanlarda bu kasidenin ilmi neşri yapılmış ve yayımlanmıştır⁵⁵.

10- *el-Maksadu'l-celîl fi ilmi'l-Halîl* (المقصد الجليل في علم الخليل)

Arûz ilmine dair manzum, didaktik bir eserdir. Çeşitli yerlerde yazma nüshaları vardır: (Leiden, Cat², nr. 273; Berlin, Verz., nr. 7126; Bodl., Cat., I, MSS., Hebr., nr. 36, II, MSS., Arab., nr. 1267, II.)⁵⁶. Aynı zamanda bu eser, Freytag tarafından neşredilmiş ve Almanca çevirisi yapılmıştır⁵⁷.

11- *el-Mesâ'il ed-Dimaşkiyyeh* (المسائل الدمشقية)

Müellif, bu eserini, yine kendi eseri olan *el-Emâlî*'nin 2. yaprağında zikretmektedir⁵⁸.

⁵⁴ Çetin, Nihad M., Arapçada kelimelerin müzekkerlik ve müenneslik keyfiyetine dair müstakil eserler, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı 1, s. 113-114.

⁵⁵ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 537; a.m.lf., *Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 333; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 857.

⁵⁶ Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 537; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 856.

⁵⁷ Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 856.

⁵⁸ İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahw*, neşredenin önsözü, s. 23.

12- *Mu'cemu's-şuyûh* (معجم الشيوخ)

Bu eseri, sadece Kâtib Çelebi zikretmektedir⁵⁹.

13- *Muhtasarü'l-muntehâ* (مختصر المنتهى)

el-Muhtasarü'l-usûli olarak da anılan bu eser, fıkıh usûlünden bahsetmektedir. Bu eser, Bulak'da 1316 yılında basılmıştır⁶⁰.

14- *el-Muktefi li'l-mübtedi şerhi'l-idâh li Ebi 'Ali el-Fârisi*

(المكتفي للمبتدي شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي)

Bu eser, Ebü 'Ali el-Fârisi'nin *el-idâh* adlı eserinin şerhidir. Kâtib Çelebi, bu eseri, ilk sayfasından alıntılar yaparak tanıtmaktadır⁶¹.

15- *Muntehe'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*

(منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والمجدل)

Bazı kaynaklarda ismi: *Münteha's-su'âl*... şeklinde de geçmektedir⁶². Bu eser, Mâlikî mezhebine dair fıkıh kaynaklarından bahsetmektedir, ve fıkıh ilminde önemli bir kaynaktır. Hicrî 1326 yılında İstanbul'da; 1985 yılında Beyrut'ta basılmıştır⁶³.

16- *Risâle fi'l-aşr* (رسالة في العشر)

'Aşr kelimesinin kullanılışından bahseden bir eserdir. Bu eserin şimdilik bilinen iki yazma nüshası vardır: (Berlin kütüphanesi. nr., 6894⁶⁴; Bursa, Koğuşlar, nr., 1096)⁶⁵. Bu eser 'Adnân Sâlih

⁵⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1735.

⁶⁰ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 23.

⁶¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 212; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-'arfîn*, I, 655.

⁶² Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 537; *Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 334; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *İA*, V, 857.

⁶³ es-Suyûti, *Buğyetü'l-vu'âh*, III, 135; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 537; a.mlf., *Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 334; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *İA*, V, 857; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 24.

⁶⁴ Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 537; a.mlf., *Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 334; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *İA*, V, 857; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 21.

⁶⁵ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 21.

Mustafa'nın neşriyle Katar'da 1406/1986 İbnu'l-Hâcib'in *K. el-Emâli en-Nahviyye* adlı eserinin bir bölümü olarak yayımlanmıştır⁶⁶.

17- *eş-Şâfiye* (الشافية)

Sarf ve imlâ ile ilgili bir eserdir. Muhtasar bir kitap olmasına rağmen bütün sarf konularını ihtiva eder. İbnu'l-Hâcib'in eserleri arasında *el-Kâfiye*'nin nahivdeki yeri ne ise, *eş-Şâfiye*'nin de sarftaki yeri odur. Bu kitap, İstanbul, Delhi, Kalkûta, Cavnpur, Kahire'de mütaddit defalar basılmıştır⁶⁷. İlmî bir neşrinin yapıldığı henüz tarafımızdan tesbit edilememiştir. Aynı zamanda bu eser üzerinde 30'a yakında şerh yazılmıştır⁶⁸.

18- *Şerhu'l-Hâdi* (شرح الهادي).

Henüz mevcudiyeti tesbit edilemeyen bu eseri, sadece el-Cârberdî zikretmektedir⁶⁹.

19- *Şerhu'l-Kâfiye* (شرح الكافية)

Hicri 1311 yılında İstanbul'da basılmıştır. Ancak, kendisinde çok fazla baskı hataları mevcuttur. Bu eser, Mısır Ezher Üniversitesi'nde Cemâl Muhaymer tarafından tenkitli neşre hazırlanmıştır ve nâşir bu çalışmasıyla Doktor ünvanını almıştır⁷⁰.

20- *Şerhu Kitâbi Sibeveyh* (شرح كتاب سيبويه)

Sibeveyh'in meşhur *el-Kitâb*'ının şerhidir. Kâtib Çelebî ve Bağdatlı İsmail Paşa, bu eseri İbnu'l-Hâcib'e nisbet etmektedirler⁷¹.

21- *Şerhu'l-Mukadime el-Cezûliyye* (شرح المقدمة الجزولية)

Ebû Mûsâ 'İsâ b. 'Abdilazîz el-Cezûlî (öl. 677/1278) 'nin, Ebu'l-Kâsim 'Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâci'nin (öl. 337/948) *el-Cumel* 'ine, yaptığı şerhinin adı: *el-Mukaddime el-Cezûliyye*" şeklindedir⁷².

⁶⁶ İbnu'l-Hâcib, *K. el-Emâli en-Nahviyye*, s. 329-334.

⁶⁷ Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 537; Moh. Ben Cheneb, "İbnü'l-Hâcib", *IA*, V, 856.

⁶⁸ Bu kitap üzerine yapılan şerhlerle ilgili olarak bkz. Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 535-537.

⁶⁹ el-Cârberdî, *Şerhu's-Şâfiye*, Beyrut, tsz., s. 63.

⁷⁰ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahu*, neşredenin önsözü, s. 22.

⁷¹ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1427; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'arifin*, I, 655.

⁷² Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, 605; ez-Zeccâci'nin *el-Cumel* adlı eserini şerh eden

İbnu'l-Hâcib, bu eseri, şerh etmiştir. Fas, Karavîyyûn Üniversitesi, 1457/1 numarada bir yazma nüshası vardır⁷³.

22- *Şerhu's-Şâfiye* (شرح الشافية)

Kendi eseri olan *eş-Şâfiye* 'ye yapılan bir şerhtir. Şâfiye şerhlerinin yer aldığı bir mecmua içinde basıldığı ileri sürülmektedir⁷⁴.

23- *Şerhu'l-Vâfiye* (شرح الوافية)

Müellif, *el-Kâfiye* 'sini nazmetmiş ve ona *el-Vâfiye* ismini vermiştir. Daha sonra da bu eserinin şerhini yapmıştır. Bu eser, Ezher Üniversitesi'nde neşri yapılmış ve basılmıştır. Son zamanlarda Mûsâ el-Benâyi tarafından 1980 yılında Bağdat'ta tekrar neşredilmiştir.

24- *el-Vâfiye* (الوافية)

İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinin manzum şeklidir. Çeşitli yerlerde yazma nüshalarının olduğu ileri sürülmektedir⁷⁵.

25- *Zeyl 'alâ Târihi Dimaşk* (ذيل على تاريخ دمشق)

İbn 'Asâkır'ın, *Târihu Dimaşk* adlı eserine yapılan bir zeyldir⁷⁶.

EL-KÂFİYE Fİ'N-NAHV

(الكافية في النحو)

Arap dilinde şöhret sahibi üç gramer kitabı mevcuttur. Bunlar sırasıyla: Sibeveyh (öl.180/796)'in *el-Kitâb*'i, ez-Zemahşerî (öl.538/1144)'nin *el-Mufassal*'ı ve İbnu'l-Hâcib (646/1249)'in *el-Kâfiye'sidir*⁷⁷.

âlimlerle ilgili olarak bkz. al-Batalyavsî, İbnu's-Sîd, *Kitâbu'l-Hulul fi şarh abyâti'l-Cumal*, nşr. Hüseyin Tural, neşredenin önsözü, s. 53-55.

⁷³ Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 539, 541; a.mlf., *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, V, 342, 349-350.

⁷⁴ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1020; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 22.

⁷⁵ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 24.

⁷⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, 294.

⁷⁷ el-Huseynî, Muhammed 'Alî, "el-Kâfiye bcyne kutubî'n-nahv", *el-Mevrid*, c.IV, sayı 1, Bağdat 1395/1975, s. 11.

İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinin iyice tanıtılabilmesi için, bu şöhret sahibi iki eser hakkında bilgi vermenin faydalı olacağını ümit etmekteyiz.

Kitâbu Sibeveyh

Sibeveyh adıyla meşhur olan Ebû Bîşr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber tarafından telif edilen *el-Kitâb*, nahiv ve sarf alanında orijinallik, şöhret ve eskilik bakımından bize ulaşan eserlerin en mükemmeldir⁷⁸.

Sibeveyh, II. (VIII.) asrın ikinci yarısında Basra dil mektebinin en büyük nahiv âlimidir. Onun *el-Kitâb*'ı, Arap dili nahvi hususunda yazılmış ve günümüze kadar muhafaza edilmiş ilk büyük te'liftir⁷⁹.

Bu eser daha sonraki çalışmalarda ve yüksek seviyeli nahiv tedrisatında esas kabul edilmiştir. Aralarında Ebû 'Osmân Bekr b. Muhammed b. Bakıyye el-Mâzinî (öl. 249/864), Ebû 'Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız (öl. 255/870) ve Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezid el-Ezdî el-Müberred (öl. 285/898) gibi simaların da bulunduğu âlimlerin kanaatine göre, mevzuunda rakipsiz kalmış, bu eseri gölgede bırakacak ve ondan müstağni kalacak kitap yazılmamış, nahve dair bu büyüklükte bir eser yazmağa kalkışmak âdetâ bir cür'et sayılmıştır⁸⁰.

Böylece Arapçanın nahvine dâir çalışmaların devamlı ve semereli bir akışının ana kaynağını teşkil eden bu eser, Arapçanın ve İslâmiyetin hâkim olduğu yerlerde, asırlarca değerini muhafaza etmiştir. Şarkta yerini yeni ve muhtasar eserlerin almağa başlamasından sonra bile, Magrib'de bilhassa Fas'ta, çok yakın zamanlara kadar okutulmakta devam ettiği anlaşılmaktadır⁸¹.

⁷⁸ Çögenli, M. Sadi ve Demirayak Kenan, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1994, s. 162-163.

⁷⁹ Çetin, Nihad M., "Sibeveyhi", *İA*, İstanbul 1993, X, 578; el-Huseynî, Muhammed 'Alî, "el-Kâfiye beyne kutubî'n-nahv", *el-Mevrid*, c. IV, sayı 1, s. 11.

⁸⁰ İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 51; el-Kıftî, 'Cemâluddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-ruvâh*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahtre 1406/1986, II, 347; Çetin, Nihad M., "Sibeveyhi", *İA*, X, 582.

⁸¹ Çetin, Nihad M., "Sibeveyhi", *İA*, X, 584-585.

Eserin mevzuu, küçük, müteferrik meseleler hâlinde, kısa bölümlere ayırmasındaki tasnif iptidâilîğinin, bilhassa tenkid edilen misâller ve şevâhid ile fazla tafsilâtı ve yorucu bir üslûp ile yazılmış olmasının sebeplerini, müellifin bu ilmin kuruluş devrinde bulunması ve zamanında henüz kararlı bir gramer dil ve üslûbunun teşekkül etmemiş olması yüzünden, bir takım yeni mefhum ve meseleleri anlatma ve açıklamada bizzat kendisinin güçlükler ile karşılaşmasında aramak lâzımdır⁸².

el-Kitâb, Basra mektebi mensupları için, gramer çalışmalarında esas teşkil etmiş, uzun zaman şerh, izah, ihtisar, ikmal veya tenkit şeklinde hareket noktası ve çalışmalarında çerçeve olmuştur⁸³.

Sibeveyh, bu eserinde kendisinden önceki dil âlimlerinden nakillerde bulunmuş, daha ziyade hocası Halil b. Ahmed el-Ferâhîdi (öl. 175/791) ve Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) gibi bu alandaki âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Bu itibarla o, görüşlerden çoğunu sahiplerine isnâd eder, ayrıca hâlis bedevî Araplardan derlediği bilgilerden de yararlanır. O, *el-Kitâb*'da, yaptığı nakilleri sahiplertne isnâd etmediği ve "Kendisinden sordum, o da bana şöyle cevap verdi" ifadesini kullandığı görüşler, daha ziyade hocası el-Hâlîl b. Ahmed el-Ferâhîdi'ye atılır⁸⁴.

Sibeveyh, *el-Kitâb* 'ında, görüşlerini desteklemek amacıyla Kur'ân âyetlerinden, şîirden ve bedevî Araplardan rivâyet edilen emsâl gibi nesir parçalarından şevâhid getirir, fakat Hz. Peygamber'in hadisleriye istişhâd etmez.

Ayrıca, eserin şevâhid olarak ihtivâ ettiği beyitler bakımından taşıdığı ehemmiyete ve misâl olarak verdiği kelimelerin lugat itibariyle öteden beri dikkati çeken değerine işaret etmek gerekir. Nitekim lugate dâîr eski ve mühim eserlerde *el-Kitâb* 'dan bu bakımdan daima istifade edilmiştir⁸⁵.

⁸² Çetin, Nihad M., "Sibeveyhi", *İA*, X, 584-585.

⁸³ Çetin, Nihad M., "Sibeveyhi", *İA*, X, 583-585.

⁸⁴ es-Sirâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. 'Abdillâh, *K. Ahbâr en-nahvîyyîn el-Basriyyîn*, nşr. F. Krenkow, Paris 1836, s. 40.

⁸⁵ el-Küfî, *İnbâhu'r-ruwâh*, II, 358; Çetin, Nihad M., "Sibeveyhi", *İA*, X, 585; Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr, *el-Kitâb*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahtre 1385/1966,

Bütün bu sebeplerden dolayı ilk zamanlar *el-Kitâb, el-Bahr* olarak anılmıştır⁸⁶. Bu şöret ve takdirin neticesi olarak, Basra'da *el-Kitâb* denilince, Sibeveyh'in kitabı anlaşılır olmuş, ve bilâhare bu şuyû bularak, bu isim ile müsemmâ olmuştur⁸⁷.

el-Kitâb dört defa neşredilmiştir: Kalkûta, 1887 tab'ından sonra; Hartwig Derenbourg tarafından tenkitli neşri verilmiştir (Paris, 1881-1889, 2 cild). eş-Şantamarî'nin eserde misâl olarak geçen beyitlerin şerhi olan *Tahsil 'ayn ez-zeheb...*'i ile birlikte ve kenarında es-Sirâfî'nin şerhinden bazı parçalar ile yapılmış olan tab'ı (Bulak, 1316) ve son olarak 'Abdusselâm Muhammed Hârûn tarafından yapılan neşri (Kahire, 1385-95/1966-75, 5 cild). Bu son neşir en ilmi olanıdır. Bu eser, ayrıca G. Jahn tarafından Almancaya tercüme edilmiştir⁸⁸.

Kitâbu'l-mufasssal fi'n-nahv

Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Omer ez-Zemahşeri'nin 513-515 (1119-1121) yıllarında yazdığı bu mühim eseri⁸⁹, dil âlimlerince Arap dili ve gramerinde Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ından sonra ikinci derecede önemi hâiz bir kitab olarak kabul edilmektedir⁹⁰.

ez-Zemahşeri'nin bu eseri, Araplara Arapça öğretmek maksadıyla kaleme aldığı söylenmektedir⁹¹. ez-Zemahşeri tarafından büyük bir ustalıkla telif edilen bu eser, büyük nahivci İbn Ya'îş (öl. 643/1245) tarafından şerh edilmiştir⁹².

neşredenin önsözü, I, 3-60.

⁸⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1426 (dipnot).

⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1427; Çetin, Nihad M., "Sibeveyhî", *IA*, X, 582; el-Huseynî, Muhammed 'Alî, "el-Kâfiye beyne kutubî'n-nahv", *el-Mevrid*, c. IV, sayı 1, s. 11.

⁸⁸ Çetin, Nihad M., "Sibeveyhî", *IA*, X, 585.

⁸⁹ Yüce, Nuri, "Zemahşeri", *IA*, İstanbul 1986, XIII, 509.

⁹⁰ Derviş, 'Abdullah, *el-Me'âcimu'l-'Arabîyye*, Mısır 1375/1956, s. 126; el-Huseynî, Muhammed 'Alî, "el-Kâfiye beyne kutubî'n-nahv", *el-Mevrid*, c. IV, sayı 1, s. 12.

⁹¹ Çöğenli, M. Sadi ve Demirayak Kenan, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s 166.

⁹² Bu eser, Ezher Üniversitesi'nden bazı hocaların tashih ve ta'likli ile iki cilt içerisinde 10 cüz halinde Kahire'de basılmıştır.

Bu telif, Arap dilinin sarf ve nahvine dâir çok ustaca yazılmış klasik bir eserdir. Bu kitab hakkında çok sayıda şerh, ta'lik ve hâşiyelerin yazılması da onun ehemmiyetini gösterme açısından önemlidir⁹³.

Muhtasar olmasına rağmen onun, sarf ve nahvin bütün konularını ihtiva eden ilk eser olduğu ileri sürülmektedir⁹⁴.

Eser, isim, fiil, harf ve müşterek konular olmak üzere dört bölümden müteşekkildir⁹⁵.

ez-Zemahşerî, bu eserinde, isme tahsis ettiği bölümde, merfû'ât, mansûbât, mecrûrât, ism-i mensûb, ism-i tasgîr, ve müştâk kelimeleri ele alır⁹⁶; fiil bahsinde, fiiller, çeşitleri ve onların hükümlerini ele alır⁹⁷; harf bahsinde, harflerden, kısımlarından ve ittîfak edilen hususiyetlerinden bahseder⁹⁸; müşterek diye isimlendirdiği son bölümde ise, imâle, ziyâde, vakf, ibdâl, i'lâl, ve idğâm gibi sarfla ilgili konuları inceler⁹⁹.

Eserde, Arap dilini ilgilendiren bütün kaideleri bulmak mümkündür¹⁰⁰.

el-Mufasssal, J.B. Broch tarafından 1859-1879' da Christiani' da; Muhammed Ya'kûb Rasbûri tarafından ilave ve eklerle 1891-1903'de Delhi'de; Hamza Fethullâh tarafından da en-Na'sânî'nin *el-*

⁹³ Bu eserin üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta'liklerle ilgili olarak bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1774-1777.

⁹⁴ Vâfi, 'Abduvâhid, *Fıkhul-Luga*, Kahire 1965, s. 269; Ayrıca Arap gramerine giriş niteliğinde olan ve nahiv konularını özlü ve kısa bir şekilde ele alan muhtasar gramer kitapları hakkında geniş bilgi için bkz. Çelebî, Muharrem "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahtyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, İzmir 1989, s. 1-31.

⁹⁵ Bkz. ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. 'Omer, K. *el-Mufasssal fi'n-nahv*, nşr. Muhammed 'Izzeddin es-Su'aydi, Beyrut 1410/1990.

⁹⁶ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi'n-nahv*, s.15-291.

⁹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi'n-nahv*, s.292-336.

⁹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi'n-nahv*, s. 337-399.

⁹⁹ ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi'n-nahv*, s.300-477.

¹⁰⁰ Bkz. ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi'n-nahv*.

Mufassal fî şerhi ebyâti'l-Mufassal'ı ile birlikte tahkik edilerek 1410/1990 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır.

el-Kâfiye fî'n-nahv

İbnu'l-Hâcib, daha önce de belirtildiği gibi, Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ına ve *ez-Zemherî*'nin *el-Mufassal* 'ına birer şerh yazmıştır. Daha sonra da, Arapça öğretiminde muhtasar ve istifadesi kolay bir eser yazmayı düşünmüş ve *el-Kâfiye* 'sini kaleme almıştır.

Bunu yazarken de büyük ölçü de *el-Mufassal*'daki taksimata tabi olmuştur.

Ancak, İbnu'l-Hâcib'in *el-Mufassal*'daki taksimattan ayrıldığı en önemli nokta, kitabında sarfa yer vermemesi ve sarf bilgilerini diğer bir eseri olan *eş-Şâfiye*'de toplamış olmasıdır.

Bu sebeple de *el-Mufassal* 'da yer alan daha ziyade sarfla ilgili olan ve müellifi tarafından müşterek bahis diye isimlendirilen dördüncü bölüm, *el-Kâfiye*'de bulunmamaktadır.

Şâhidlerinin ekseriyeti *el-Mufassal* 'dakilerle aynılık arz etmektedir. Ancak gerek nahivde, gerek sarfta kullanılan şâhidler, bütün eserlerde birbirine benzerlik arz etmekte ve bu tabî bir durum olarak gözükmektedir¹⁰¹.

İbnu'l-Hâcib, *el-Mufassal* 'daki taksimatı kitabına aynen alması ve şâhidlerinin de aynılık arz etmesinden dolayı, *el-Elfiyye* sahibi meşhur talebesi İbn Mâlik Muhammed b. 'Abdillâh el-Endelûsî (öl. 672/1273) 'nin: "İbnu'l-Hâcib'in, nahivde yazdığı eser kendisinin değildir, çünkü o, nahvi, *el-Mufassal* sahibinden almıştır. *el-Mufassal* sahibi ise, nahivde muhtasar eserleri olan birisidir" şeklindeki tenkidine maruz kalmıştır¹⁰².

¹⁰¹ Filolojik eserlerde istişhâd mevzûunda bkz. el-Bagdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Omer, *Hizânetu'l-edeb*, Bulak 1299, I. 3 vdd.; Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 5-8; al-Batalyavsi, İbnu's-Sid, *Kûâbu'l-hulal fî şarh abyâti'l-Cumal*, nşr. Hüseyin Tural, Doktora Tezi, Erzurum 1978, neşredenin önsözü, s. 1-10. Ayrıca filolojik eserlerde kullanılan şâhidlerle ilgili olarak bkz. Ya'kûb, İmîl Bedî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fî şevâhidi'n-nahvi's-ş'riyye*, Beyrut 1413/1992, I-III.

¹⁰² el-Huseynî, Muhammed 'Alî, "el-Kâfiye beyne kutubi'n-nahv", *el-Mevrid*, c. IV, sayı 1, s. 15. İbn Mâlik tarafından yapılan bu tenkidin diğer bir varyantı da: "O, *el-*

İbnu'l-Hâcib'in, her müellif gibi, kendisinden önce aynı sahada yazılan eserlerden istifade etmiş olması tabii bir durumdur.

Aynı zamanda onun, *el-Mufasssal* 'dan etkilenmediğini ve taksimatı aynen kitabına almadığını, şahidlerinin bir birine aynılık arzetmediğini söylemek hemen hemen imkansızdır. Ancak bundan dolayı, İbnu'l-Hâcib'in tenkid ediliş edilemeyeceği hususu tartışılması gereken önemli bir konudur.

İbnu'l-Hâcib, nahivde kendisine göre ayrı bir metodu olan, ehl-i tercih birisidir. Bundan dolayı da, Basra ekolünü benimsemiş olmasına rağmen, Küfe ekolünden de tasvip ettiği görüşleri zaman zaman *el-Kâfiye* adlı eserine almıştır.

İbnu'l-Hâcib, Zebbân b. 'Ammâr Ebû 'Amr b. el-'Alâ' (öl. 154/771), Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Sîbeveyh, 'Alî b. Hamza el-Kisâ'î (öl. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (207/822), Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş (öl. 215/830), Muhammed b. Bakîyye el-Mâzîni (öl. 249/863), Muhammed b. Yezîd el-Müberred (öl. 285/898), Muhammed b. Ahmed b. Keysân (öl. 299/912), İbrâhim b. es-Serrî b. Sehl ez-Zeccâc (öl. 311/923) gibi meşhur dil âlimlerinin görüşlerine eserinde yer vermiş, bazı konularla ilgili olarak Arap lehçelerine işaretlerde bulunmuş, Hicâz, Temîm ve Hûzeyl lehçelerinden zaman zaman şâhidler getirmiştir. Eserinde Basra ile Küfe ekolü arasındaki ihtilafı meselelere zaman zaman yer vermiştir¹⁰³.

Bu eser, yukarıda belirtildiği gibi, hacminin küçük olmasına rağmen, nahiv konularının tamamını ihtiva eder¹⁰⁴. İçerisinde şâhid olarak 26 âyet, 13 şiir, 8 lane de darb-ı mesel mevcut olup, Hicâz, Temîm, ve Hûzeyl lehçelerine işaret edilmekte ve şair olarak da İmru'ul-Kays b. Hucre b. el-Hâris el-Kindî (öl. 80/545 den önce) ve Gaylân b. 'Ukbe b. Nuheys b. Mes'ûd Zu'r-Rumme (öl. 117/735)'nin

Mufasssal sahibinden nahvi aldı. *el-Mufasssal* sahibi ise küçük bir nahiveldir" şeklinde gelmekte ve tenkit ez-Zemahşerî'yi de içine almaktadır. bkz. el-Huseynî, Muhammed 'Alî, "el-Kâfiye beyne kutubi'n-nahv", *el-Mevrid*, c. IV, sayı 1, s. 14-15.

¹⁰³ Bkz. İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fî'n-nahv*.

¹⁰⁴ Muhtasar gramer kitaplar hakkında geniş bilgi için bkz. Çelebi, Muharrem "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, s. 1-31.

isimleri geçmektedir.

İbnu'l-Hâcib'in, *el-Kâfiye*'sindeki plan ise şu şekildedir:

A-İSİMLER

1-Mu'reb İsimler:

- a) Merfû İsimler,
- b) Mansûb İsimler,
- c) Mecnû İsimler.

2-Mebni İsimler.

3-Muhtelif İsimler.

B-FİLLER

C-HARFLER

İbnu'l-Hâcib bu eserinde, söze kelime ve kelâm gibi lafızları incelemekle başlamış, i'râbı tarif ederek, sırasıyla mu'reb isimleri, gayri munsarîf ve i'râb alâmetlerini zikretmiştir¹⁰⁵.

Merfûat bahsini müstakîl bir başlık altında inceleyerek, fâil, nâibu'l-fâil, mübtedâ, haber, (إِنْ) ve kardeşlerinin haberleri, cinsî nefyeden (لَا)'nın haberi, (ليس) 'ye benzeyen (مَا) ve (لَا) 'nın isimlerini sırasıyla ele almıştır¹⁰⁶. Ancak bu bahiste yer alması gereken (كان) ve kardeşlerinin ismi konusu her nedense bu bölümde yer almamıştır¹⁰⁷.

Yine aynı şekilde, mansûbat bahsini de müstakîl bir başlık altında incelemiş ve mef'ûlu mutlak, mef'ûlu bih, münâdâ, münâdânın tâbileri, terhîm, mendûb, nidâ harfinin hazfı, iştıgâl, tahzîr, mef'ûlu fih, mef'ûlu leh, mef'ûlu ma'ah, hâl, temyîz, istisnâ, (كان) ve kardeşlerinin haberleri, (إِنْ) ve kardeşlerinin isimleri, cinsî nefyeden (لَا)'nın ismi, (ليس) 'ye benzeyen (مَا) ve (لَا) 'nın haberleri konularını ele almıştır¹⁰⁸.

Mecnûat bahsini de müstakîl bir başlık altında incelemiştir¹⁰⁹.

Bu bölümü müteakip tevâbî' konusuna geçmekte ve sırasıyla

¹⁰⁵ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 59-67.

¹⁰⁶ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 68-83.

¹⁰⁷ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 206-208.

¹⁰⁸ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 84-120.

¹⁰⁹ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 121-127.

na'l, atf, te'kîd, bedel, atf-ı beyân gibi mevzuları işlemektedir¹¹⁰.

Mebnî kelimeleri ve illetlerini müstakil bir başlık altında inceleyerek, burada da zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, isim-fiiller ve esmâ-i esvât şeklinde bir sıra takip etmiştir¹¹¹.

Mebnileri zikrettikten sonra, muhtelif mevzuları incelemiş, burada da, mürekkebe kelimeler, kınâyeler, zarflar, ma'rife, nekre, sayı isimleri, müzekker, mü'ennes, müsennâ, cemiler, mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdil şeklinde bir sıra takip etmiştir¹¹².

Daha sonra fiiller konusuna geçmekle ve burada mâzi, muzâri, muzâri fiili nasb eden edatlar, muzâri fiili cezm eden edatlar, emir fiili, meçhul fiiller, müteaddî ve lâzım fiiller, ef'âl-i kulûb, nâkıs fiiller, mukarebe ve taaccub fiilleri, medih ve zemm fiillerini sırasıyla incelemektedir¹¹³.

İbnu'l-Hâcib, harf bahsini de müstakil bir başlık altında inceleyerek, burada, harf-i cerler, fiile benzeyen harfler, atf harfleri, tenbih, nidâ, icâb ve ziyade harfleri, tefsir harfleri, mastar ve tahdîd harfleri, tevakku', istifhâm, şart harfleri, red' harfi, sâkin te'nîs tâsı, tenvîn ve nûnu te'kîd şeklinde bir sıra takip etmektedir¹¹⁴.

Yazıldığı günden itibaren ilim âleminin yakından alakasına mazhar olan bu eser, başta er-Radi (öl. 688/1287) olmak üzere pek çok âlim tarafından 150 'ye yakın Arapça, Türkçe ve Farsça olarak şerhedilmiş¹¹⁵, 9'a yakın ihtisarı¹¹⁶, ve ve 12'ye yakın da irâbı

¹¹⁰ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 128-141.

¹¹¹ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 142-157.

¹¹² İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 158-188.

¹¹³ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 189-214.

¹¹⁴ İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, s. 215-242.

¹¹⁵ el-Kâfiye'nin üzerinc yapılan şerhlerle ilgili olarak bkz. Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 531-535; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv*, neşredeninin önsözü, s. 29-48; el-Akşehri, 'Ali b. 'Osmân, *Şerhu ebyâti'l-Kâfiye ve'l-Câmî*, neşredeninin önsözü, s. 16 vdd.

¹¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1375-1376; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, I, 531-535, a.mlf., *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, V, 525-526.

yapılmıştır¹¹⁷. Bu eserin Molla 'Abdurrâhmân-ı Câmî (öl. 898/1492) tarafından yapılan şerhi, Osmanlı medreselerinde uzun bir müddet ders kitabı olarak okutulmuştur. Günümüz Türkiye'sinde de bu eser özel gayretlerle hâla okutulmaktadır.

Küçük hacimli bir nahiv kitabı olan *el-Kâfiye*'nin, çeşitli yerlerde müteaddit defalar baskıları yapılmıştır¹¹⁸. Son olarak Târik Necm 'Abdullah neşriyle 1407/1986 yılında Cidde'de yayımlanmıştır. Nâşirin, metin tesisinin 9 yazma nüshadan istifade ederek yaptığı bu çalışmada, ihtiyaç duyulan bilgiler dipnotlarda verilmiş olup, bütün şâhidler ve metinde gerek duyulan yerler harekelenmiş, imkân nisbetinde tahriçleri yapılmış ve bunlar dipnotlarda gösterilmiştir. Ayrıca kitapta zikredilen şiir, darb-ı mesel v.s. gibi şâhidlerin tamamı kaynaklardan tesbit edilerek, yer yer metinde ve bazen de dipnotlarda verilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan neşrin ilmi olduğu söylenebilir. Ancak dipnotlarda verilen bilgilerin metinden fazla olması, yer yer uzaması, zaman zaman da okuyucunun muhtaç olmadığı bilgilerin verilmiş olması, bu eserden istifadeyi zorlaştırmakta ve dil öğretiminde sıkıcı bir eser olmasına yol açmaktadır.

Osmanlı medreselerinde uzunca bir müddet okutulmuş Cumhuriyete geçildikten sonra da, medreselerin lağvedilmesiyle özel gayret ve büyük fedakârlıklarla, Arapça öğretiminde temel eser olarak kabul edilmiş, köşe bucakda okutulmuş; yurtdışına gidememiş ilim çevrelerinin Arapça öğrenmelerinde temel bir kitab olma vasfını daima korumuştur.

Türkiye'de Arapça öğretimının dünü ve bugünü ele alındığında, bu eserin ehemmiyeti çok daha sarîh bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

¹¹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1375-1376; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, neşredenin önsözü, s. 49-50.

¹¹⁸ *el-Kâfiye*: Bombay, h.1311 tarihinde; Bulak, h.1241, 1247, 1255, 1261, 1279, 1282, 1315 tarihlerinde; Cawnpore, h.1284, 1289, 1291 tarihlerinde; Delhi, h.1291, m.1889, 1891 tarihlerinde; İstanbul, h.1234, 1248, 1264, 1266, 1273, 1274, 1276, 1281, 1282, 1283, 1284, 1305, 1307 tarihlerinde; Kazan, m.1889 tarihinde; Kelkuta, h.1268, 1291, 1309, m.1805, 1889 tarihlerinde; Lucknow, h.1311 tarihinde; Nizâmî, h.1290 tarihinde; Taşkent, h. 1311, 1312 tarihlerinde; Roma m.1592 tarihinde; basılmıştır. bkz. Brockelmann, *GAL. Suppl.*, I, 531; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-nahv*, nâşirin önsözü, s. 50.

Bundan dolayı bu kitabın gerekli kitiğinin yapılması ve faydasının ilim çevrelerince tartışılması lazımdır.

Kanaatimize göre bu eser, son derece orijinal olup, muhtemelen de kendi döneminde olduğu kadar, sonraki dönemlerde de Arap dili ve gramerinin daha kolay bir Şekilde ğretilmesinde çok faydalı bir eser olma vasfını taşımıştır.

Ancak, günümüz açısından düşünülürse, bu eserden istifade edilebilmesi müşkil gibi gözükmektedir. Çünkü haddinden fazla muhtasar olması, onu, bir öğretici olmadan okunamayan bir kitap konumuna getirmiştir. Günümüzde yadırganacak bir hadise olarak gözüken bu metod, belki de eski dönemler için normal olabilir ve bu durum da normal olarak karşılanabilir. Çünkü eski dönemlerde, öğrencinin az olması, eğitim ve öğretimin uzun yılları alması, ihtiyaç duyulan açıklama ve izahların öğreticiler tarafından -kitap okutulurken- yapılması, müzâkere ve mlkata çokça yer verilmesi, bu türden muhtasar eserlerin okunmasına ve anlaşılmasına imkan veriyordu. Günümüzde ise her müessesede olduğu gibi, yabancı dil ğretiminde de çağın icaplarına göre değişik uygulamalara gidilmiştir. Ayrıca bu sözünü ettiğimiz, yabancı dil öğretimindeki yeni uygulamalardan ne gibi sonuçların elde edildiği ve bu metodlarla ne derece başarı sağlandığı ve aksayan yönlerinin neler olduğu hususu tartışılması gereken ayrı bir makale konusudur. Bütün bu nedenlerden dolayı böylesine muhtasar eserlerden günümüzde istifde imkansız bir hal almıştır. Üstelik eski dönemlerdeki çok sıcak olan hoca-talebe ilişkisini günümüzde bulmak hemen hemen imkansızdır. Hali hazırda ise doğu toplumlarında olduğu gibi bizde de hoca-talebe ilişkisi eski muhteşem safvetini kaybetmiştir. Bütün doğu toplumları, batılı tipindeki eğitim sistemlerini kendilerine örnek almış, fakat ne kâmil bir Şekilde batı modeli uygulanabilmiş, ne de tamamen doğu modelinden vazgeebilebilmiştir.

KİTAP TANITMA

Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ

Ebû 'Osman 'Amr b. Baħr el-CÂHİZ, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Fazilelleri (Menâkıb Cund el-Hilâfa ve Fazâil el-Etrâk)*, çev. Ramazan ŞEŞEN, İkinci Baskı (İlk Baskı: Ankara 1967), Ankara 1988, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları : 82, Seri : III-Sayı: A. 21, 108 s.

Aşağıda tanıtacağımız bu eser, Arap edebiyatının ve Mu'tezile'nin en seçkin simalarından (Bu hususta bk. İbnü'l-Enbârî, *Nûzhetü'l-Elİbbâ' fî Tabakât'l-Üdebâ'*, nşr. M. Ebû'l-Fağl İbrâhîm, Kahire 1386/1967, s. 192; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ'*, nşr. Ahmed Ferid Rifâ'î, Mısır 1936-38, XVI, 76; Zehebi, *Siyerü A'lam'ın-Nübelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût v.b., 4. baskı, Beyrut 1406/1986, XI, 526. Câhiz'in bizzat kendisi de el-Câhizîyye adlı bir mezhep kurmuştur. Bk. 'Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Albert Nasri Nader, Beyrut 1986, s. 123-126; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsân'Abbâs, Beyrut 1397/1977, III, 471; Neşet Çağatay-İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 3. baskı, Ankara 1985, s. 126-127) Ebû 'Osman 'Amr b. Baħr el-Câhiz (öl. 255/869) tarafından kaleme alınmıştır. Müteaddit defalar basılmış olan *el-Beyân ve't-Tebyin*, *Kitâbü'l-Hayavân*, *Kitâbü'l-Buħalâ'* gibi önemli eserlerinin yanı sıra irili-ufaklı birçok eser (Câhiz'in eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI, 104-110; Hasan es-Sendûbi, *Edebü'l-Câhiz*, Kahire 1350/1931, s. 116-158; Ch. Pellat, *Essai d'Inventaire de l'Oeuvre Çâhizienne*, *Arabica*, III (1956), s. 147-180; aynı mlf., *La Vie et l'Oeuvre d'al-Jâhiz*, Züriç 1967; Ramazan Şeşen, Câhiz'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları ve Bunlar Hakkında Bazı Yeni Malzemeler, *Şarkiyat Mecmuası*, VI (1966), s. 113-134; aynı mlf., Câhiz'in Eserleri Hakkında Bazı Yeni Malzemeler, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, I (Ekim 1970)), s. 231-272) kaleme almış olan Câhiz'in bu kitabı, Türkler'e dair yazılmış ilk eserlerden biri olup, müellif tarafından büyük kitap dostu, Türk asıllı Fetħ b. Hâkân'a (Fetħ hakkında geniş bilgi için bk. Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI, 174-186; Zekeriya Kitapçı, *et-Türk fî Mü'ellesât'l-Câhiz*, Beyrut 1972, s. 288-298; Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, trc.

Ali Yardım, İstanbul 1976, s. 155, 197-198; Olga Pinto, Feth b. Hâkân, çev. Hakkı Dursun Yıldız-Neyire Milani, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 27 (Mart 1973), s. 41-58; Zekeriya Kitapçı, *Hayâtü'l-Câhiz ma'â Esyâdihi mine'l-Etrâk*, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (1977), s. 148-155) ithaf edilmiştir. Eser, ilk defa Van Vloten tarafından 1903 yılında Leyden'de *Trta Opuscula (Şelâşü Resâ'il)* içinde neşredilmiş, 1323-24, 1325 ve 1964'te Kahire'de tekrar basılmıştır. C.T. Walker tarafından İngiltzceye (1925), O. Rescher tarafından Almancaya (1925) tercüme edilmiştir. Eserin kısa ve seçilmiş Türkçe bir tercümesi M. Şerefeddin Yaltkaya tarafından *Türk Yurdu*, seri I, cilt V (1913)'te neşredilmiştir. Bu çeviri tahrif edilerek daha sonraları Osman Fevzi Olcay tarafından yayınlanmıştır (1939). Bunlardan başka kitabın 1956'da muhtasar bir Kırgızca tercümesi daha neşredilmiştir (Bu kitap hakkında ayrıca bk. Süleyman Tülüçü, *Câhiz'in Türkler'le İlgili Önemli Bir Eseri : Hilâfet Ordusunun Menkubeleri ve Türkler'in Faziletleri (Menâkıbü Cündi'l-Hilâfe ve Fezâilü'l-Etrâk)*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11 (1993), s. 176-182).

Türklerin faziletleri hakkındaki bu eser, son olarak, ilmi bir şekilde, geniş notlar ve bibliyografya ile birlikte, sayın Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilip neşredilmiştir (Ankara 1967, İkinci Baskı: Ankara 1988). Kitap, şu ana ve alt başlıklarını ihtiva etmektedir : KISALTMALAR (s.7); TRANSKRİPSİYON İŞÂRETLERİ (s.7); ÖNSÖZ (s. 9); I. GİRİŞ (s. 11): 1. CÂHİZ (s. 11) : a) Hayatı (s. 11), b) Eserleri (s. 14), c) Mezhebi (s. 16), d) Üslûbu (s. 17), d) Değeri (s. 19), f) Şöhreti ve testiri (s. 20), 2. ESERİN TENKİDİ VE HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR (s. 21): a) Adı ve konusu (s. 21), b) Eserin tabıları (s. 24), c) Tercümeleri ve üzerinde yapılan çalışmalar (s. 25), 3. FATH B. HÂKÂN (s. 26), 4. İSLÂM MUHİTİNDEKİ İLK TÜRKLER HAKKINDA KISA BİR MÜLÂHAZA (s. 28), 5. ESKİ ARAB KAYNAKLARINDA TÜRKLERİN SECİYESİNDEN VE YAŞAYIŞINDAN BAHSEDEN İLK ESERLER (s. 31); II. ESERİN TERCÜMESİ (s. 37) : 1. MANÂKİB CUND el-HİLÂFA (s. 39) : a) Mukaddime (s. 39), b) Hilâfet Ordusu'nu teşkil eden sınıfların arasını bulmak maksadıyla Fath b. Hâkân'ın mütalâası (s. 41), c) Horasanlılar'ın menkubeleri (s. 45), d) Arablar'ın menkubeleri (s. 49), e) Mevâlî'nin menkubeleri (s. 51), f) Ebnâ'nın menkubeleri (s. 53), MÜELLİF TARAFINDAN, BİRİNCİ KISMA MÜLHAK OLARAK, HİLÂFET ORDUSU'NUN MUHTELİF SINIFLARI ARASINI BULMAK MAKSADI İLE YAPILAN BİR MÜLÂHAZA (s. 56), 2. FAZÂ'İL el- ETRÂK (s. 61) : a)

Mukaddime (s. 61), b) Humayd b. 'Abd el-Ĥamîd'in sözleri (s. 64), c) Ebu'l-Baĥt'in sözleri (s. 72), d) Sa'id b. 'Uĥba b. Salm el-Hunâ'î'nin sözleri (s. 72), e) Yazîd b. Mazyad'in sözleri (s. 74), f) Şumâma b. Aşras'in sözleri (s. 75), g) Câhîz'in Türkler hakkındaki şahsî kanaatleri (s. 76), h) Türkler'in Ķaĥtânîler'e ve 'Adnânîler'e karşı verdikleri cevaplar (s. 83), i) Hayşam b. 'Adîyy'in sözleri (s. 84), k) Cunayd b. 'Abd el-Rahmân ile Ĥâĥân arasında geçen bir konuşma (s. 86), l) Câhîz'in bir nakli (s. 89), m) Cahm b. Şalfân'ın sözleri (s. 90), n) Fażl b. el-'Abbâs b. Razîn'in sözleri (s. 91), o) Şumâma b. Aşras'in başka bir nakli (s. 92), p) Eserin telifinde takip edilen metod (s. 93); BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR (s. 94); İNDEKS (s. 100); YANLIŞ-DOĞRU CEDVELİ (s. 108).

Bu eser hakkında, neşrini müteakip bir yazı yayınlamış olan merhum Prof.Dr. Mehmet Kaplan şöyle demektedir :

"Tarihimizin her merhalesini iyice tanıdıktan sonra, bugünü daha iyi anlayacağız. *Fezâil el-Etrâk* gibi eserler bu bakımdan çok faydalıdır. Onu bize kazandıran Ramazan Şeşen ve bastıran Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tebrik ve teşvike değer bir iş yapmışlardır" (Bk. Mehmet Kaplan, Câhîz'i Okurken, *Türk Kültürü*, sayı 63 (Ocak 1968), s. 150).

Bu çeviride görebildiğimiz aksaklıklar şunlardır :

I) Bibliyografya Aksaklıkları :

Mütercimim, dipnotlarında geçen bazı eser ve makaleleri "Bibliyografya" kısmına almadığını görüyoruz. Meselâ, Sandübî'nin eseri (s. 11, dipnot 1, 2), el-Ĥayyât'ın *K. el-İntişârı* (s. 17, dipnot 39), el-Naşşâr (s. 30, dipnot 102), Şahâvî (s. 30, dipnot 103)'nin eserleri, eş-Şafedî'nin *el-Vâfîsî* (s. 30, dipnot 107 v.b.), Ĥâcîrî (s. 12, dipnot 10), Pellat (s. 17, dipnot 40), Aydın Sayılı-Richard N. Frye ve Nazmiye Togan'ın makaleleri (s. 28, dipnot 86) "Bibliyografya" da yer almamıştır.

II) Transkripsiyon Hatâları ve Baskı Yanlışları (*):

Mutasım (s. 9, 21, 106), Mu'taşım; *k. el-'Arap...* (s. 9), *k. el-'Arab...*; el-Tancî (s. 10), el-Ṭancî; Faḥ b. Ĥâĥân (s. 12, 21), Faḥ b. Ĥâĥân; İbrahim... (s. 12), İbrâhîm...; İbn el-Zeyyat (s. 13), İbn el-Zeyyât; Ĥîms (s. 13), Ĥîmş; Samarra (s. 12, 13, 26, 30), Sâmarrâ; *el-Ĥayvân* (s. 13, dipnot 18), *el-Ĥayavân*; ...*va'l-a'nab* (s. 15), ...*va'l-a'nâb*; el-Câhîziyya (s. 16), el-Câhîziyya; ...*İslâm* (s. 17, dipnot 40).

(* Bu yazımızda mütercimce benimsenen transkripsiyon sistemi takip edilmiş, ancak "î" şeklindeki uzatmalar, daha pratik olduğu için "i" şeklinde yazılmıştır....

İslam; M. M. Anavati (s. 17, dipnot 40), G. C. Anawati; *İntrod ...* (s. 17, dipnot 40), *İntrod ...*; ...*müs...* (s. 17, dipnot 40), ...*mus...*; *L'İmâmat ...Gâhiz* (s. 17, dipnot 40), *L'İmâmat...Ġâhiz*; Hakameyn (s. 19, dipnot 55), Hakameyn; *Şumânma* (s. 21), *Şumâma*; k. *Manâkip...* (s. 21), k. *Manâkib*; ...*el-Câhiz* (s. 21, dipnot 63), ...*el-Câhiz*; ...*Sayyar* (s. 23, 106), ...*Sayyâr*; *Salâs...* (s. 24), *Şalâs...*; *Nafiz ...* (s. 25), *Nafiz...*; *Mond Oriental* (s. 25), *Le Monde Orientale*; *Melange...* (s. 25), *Mélange...*; *Index...* (s. 25, dipnot 66), *Index...*; Ebû Zakariyya... (s. 27, Ebû Zakariyyâ...; *Tarhân...* (s. 28, 30), *Tarhân...*; *İslâm Tetkikleri Dergisi* (s. 28, dipnot 86), *İslâm Tetkikleri Enstîtüsü Dergisi*; *Hamadân* (s. 29, 103), *Hamadân*, *İbn Badrûn* (s. 29, dipnot 98), *İbn Badrân*; ...*Vâzih...* (s. 30), ...*Vâzih...*; *İ'lâm* (s. 30, dipnot 103), *İ'lân*; ...*İnstitüt...* (s. 31), ...*İnstitüt...*; *Târih* (s. 32), *Târih*; *Vafayat* (s. 41, dipnot 6; s. 62, dipnot 133), *Vafayât*; *Kisra* (s. 43), *Kisrâ*; *Gaskel* (s. 43, dipnot 15), *Caskel*; ...*ansab...* (s. 43, dipnot 17), ...*ansâb...*; *Ansâr* (s. 44, dipnot 20), *Anşâr*; *el-Maḥabbâr* (s. 47, dipnot 50), *el-Muḥabbâr*; *Aḥbâr 'Adiyy b. Şariyya* (s. 48, dipnot 59, s. 94), *Aḥbâr 'Abid b. Şariyya*; *el-Ḥayavân* (s. 50, dipnot 66), *el-Ḥayavân*; *Kufe* (s. 51, dipnot 71), *Kûfe*; *Mansur* (s. 51, dipnot 75), *Mansûr*; *Şarḥ b. 'Aḳil* (s. 51, dipnot 76), *Şarḥ İbn 'Aḳil*; *Usûma...* (s. 52), *Usâma...*; *Ebû Masrûh* (s. 52, dipnot 83), *Ebû Masrûh*; *Şaḳran* (s. 52, dipnot 84), *Şaḳrân*; *Ḥafs...* (s. 52, 103), *Ḥafş...*; *Junbold* (s. 57, dipnot 99), *Juynboll*; ...*İslamischen...gesetsen* (s. 57, dipnot 99), ...*İslamischen...gesetzen*; *el-Ḥayavan* (s. 59, dipnot 124), *el-Ḥayavân*; *Heidelberg* (s. 59, dipnot 129), *Heidelberg*; *el-Mavaşşah* (s. 62, dipnot 133), *el-Muvaşşah*; *el-Vafî* (s. 62, dipnot 134), *el-Vâfî*; *Câhiz* (s. 64, dipnot 137), *Câhiz*; *Marûc* (s. 64, dipnot 144), *Murûc*; ...*Sayâr* (s. 66), ...*Sayyâr*; ...*el-'atakî* (s. 67, dipnot 151), ...*el-'Atakî*; *Bu gün* (s. 69, dipnot 157), *Bugün*; *Oman* (s. 69, dipnot 157), *'Omân*; *Hayber* (s. 70, dipnot 162, s. 103), *Ḥayber*; *Ḥizana* (s. 71, dipnot 164), *Ḥizâna*; *el-Şutûr bî'l- 'ur* (s. 72, dipnot 167), *el-Şu 'ur bî'l- 'ur*; *Burdu' a* (s. 74, dipnot 178, s. 102), *Barda' a*; *Ebu'l-'Atâhiyya* (s. 74, dipnot 182, s. 102), *Ebu'l-'Atâhiya*; *A. R. Gibb* (s. 80, dipnot 202), *H. A. R. Gibb*; *Banû Kaṅtûra* (s. 85), *Banû Kaṅtûrâ' ; ...el-'Aşş* (s. 85, dipnot 220), *el-'Âşş*; *el-Bayan* (s. 93, dipnot 263), *el-Bayân*; ...*Ḳarayş* (s. 93, dipnot 266), ...*Ḳurayş*; *Camhara ansâb el-'Arab*=*İbn Ḥabîb* (s. 95), *Camhara ansâb el-'Arab*=*İbn Ḥazm*; *el-Fâhûrî* (s. 95), *el-Fâḫûrî*; *Tahzib el-tahzib* (s. 96), *Tahzib el-Tahzib*; *Hârûn* (s. 96), *Hârûn*; *Lewi Provençal* (s. 96), *E. Lêvi-Provençal*; *Ebu'l-Fazl* (s. 96), *Ebu'l-Fazl*; ...*İslamic...* (s. 97), ...*Islamic...*; *Leipzig* (s. 97), *Leipzig*;

İbn el-Sayyid (s. 97), İbn el-Sid; *Ḳabâ' il el- 'arab* (s. 97), *Ḳabâ' il el- 'Arab*; el-Sâvî (s. 98), el-Şâvî; d-Zahabî (s. 98), el-Zahabî; Abd el-Fatthâ el-Ḥulv (s. 98), Abd el-Fattâḥ Muḥammed el-Ḥulv; *el-Ravḏ...* (s. 98, son satırda), *el-Ravḏ...*; *Zayl...* (s. 99), *Zayl...*; Wensink (s. 99), Wensinck; ...el-Ḳurtûbî (s. 102), el-Ḳurtubî; İmru el-Ḳays (s. 104), İmru' el-Ḳays; Kayravan (s. 105), Ḳayravân; ...Ḳurayḏ (s. 105), ...Ḳurayḏ; Malik (s. 105), Mâlik; el-Masciduyyun (s. 105), el-Mascidiyyûn; Mütevekkil (s. 106), Mutavakkil ("İndeks" te atıflar, bu ismin bu şekilde yazılışına yapılmalı); ...*Naşâra* (s. 106), ...*Naşâra*; *K. el-Raḳâ' ik*; (s. 106), *K. el-Raḳâ' ik*; ...*Salas...* (s. 107), ...*Salâş...*; Yahya... (s. 108), Yahyâ...; Ya'la... (s. 108), Ya'lâ... olacaktır.

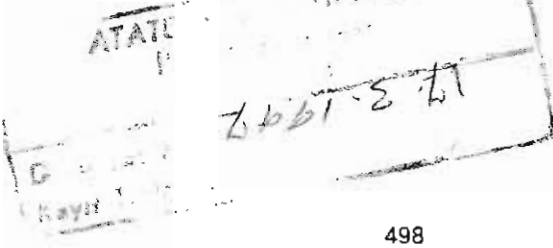
Bazı Bibliyografya İlaveleri :

1967 yılında basılmış olan bu eserden, bir tercüme çalışması olduğu için, Câhiz'la ilgili bütün kitabiyatı ihtiva etmesi beklenemez. Gerçekten de mütercim, eski-yeni birçok değerli kaynaktan faydalanmak suretiyle, son derece yararlı bir çalışma ortaya koymuştur. Câhiz'in hayatı, eserleri, ilmi ve edebî şahsiyetinden bahseden kaynak ve çalışmaların önemli bir bölümüne, Ramazan Şeşen ve Yusuf Şevki Yavuz tarafından yazılan, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1993, VII, 20-24; 24-26) "Câhiz" maddesinde işaret edilmiştir. Esasen, çok yönlü bir âlim olması dolayısıyla, son 20 sene içerisinde, Câhiz hakkında -müstakil olmayanlar bir yana- pek çok kitap ve makale kaleme alınmıştır. Okuyuculara ve araştırmacılara faydalı olacağı düşüncesiyle, bu yazımıza, kitabın neşredildiği 1967 yılından sonra yayınlanmış; Ramazan Şeşen ve Yusuf Şevki Yavuz tarafından zikredilmeyen bazı kitap ve makaleleri ilâve ediyoruz(**):

A) Kitaplar :

1- Hâlıl Merdem, *el-Câhiz*, Dimaşk 1930; 2- Muḥammed el-Mübârek, *Fennü'l-Ḳaşaş fî Kitâbî'l-Buḥalâ' lîl-Câhiz*, Dimaşk 1940; 3- Şefîḳ Cebri, *el-Câhiz*, *Mu' allimü'l- Aḳl ve'l-Edeb*, Kahire 1948; 4- Abdülhakîm Belba', *en-Neşrû'l-Fenni ve Eşerü'l-Câhiz fîhi*, Mısır 1375/1955; 5- Fu'âd E. el-Büstâni, *el-Câhiz* (Silsiletü'r-Revâ'i'), Beyrut 1955; 6- Cemil Cibr, *el-Câhiz ve Müctema'u'Aşrthi*, Beyrut 1958;

(**) Bazı kitapların basım yer ve yılları; kimi makalelerin yer aldığı dergilerin basım yılları, cilt, sayı ve sayfa numaraları, görülemediği veya bibliyografik eserlerde gösterilmediği için, tam olarak verilememiştir.



7- Tâhâ el-Hâcîrî, *el-Câhîz, Hayâtühû ve Âsarühû*, Mısır 1962; 8- Vedit^a Tâhâ en-Necm, *el-Câhîz ve'l-Hâdretü'l-'Abbâsiyye*, Bağdad 1965; 9- A. Kemâl Zekî, *el-Câhîz*, Mısır 1967; 10- Zekeriya Kitapçı, *et-Türk fi Mü'ellesfâtî'l-Câhîz*, Beyrut 1972; 11- T. Keyyâlî, *el-Câhîz*, Dimaşk, ts.; 12- Râcî 'Inâyet, *el-Câhîz*; 13- 'Alî Bû Mülhım, *el-Menâhî'l-Felsefiyye*.

B) Makaleler :

1- A. Palacios, El Libro de los Animales' de Jahiz, *ISIS*, 14 (1930); 2- M. F. 'Abdüllaîf, Du 'âbetü'l-Câhîz, *er-Risâle*, sayı 188 v.b. (1937); 3- Ch. Pellat, Les Esclaves-Chanteuses de Ğâhîz, *Arabica*, x/2 (1963), s. 121-147; 4- Aĥmed Ĥammâd el-Ĥuseynî, Kitâbü'l-Ĥayavân li'l-Câhîz, *Türâsü'l-İnsâniyye*, II (1964), s. 215-227; 5- Marc Bergé, al-Tawĥîdî et al-Ğâhîz, *Arabica*, XII (1965), s. 188-195; 6- Mehmet Kaplan, Câhîz'i Okurken, *Türk Kültürü*, sayı 63 (Ocak 1968), s. 146-150; 7- M. Receb el-Beyyûmî, Câhîz'in Kur'an Tefsirindeki Metodu, çev. Ali Serter, *Diyanet Dergisi*, XI/4 (Temmuz-Ağustos 1972), s. 210-213; 8- M. Cebbâr el-Mu'aybid, Şi'rû'l-Câhîz, *el-Mevrid*, III/3 (1394/1974), s. 207-220; 9- 'Alî Cevâd eĥ-Tâhîr, Tercemetü Meşâdirî'l-Câhîz, *el-Mevrid*, IV/2 (1395/1975), s. 267-269; 10- Maĥmûd el-Celîlî, Ĥavle Maĥtûtatî Resâ'illî'l-Câhîz, *el-Mevrid*, V/4 (1397/1976), s. 312-314; 11- Zekeriya Kitapçı, Ĥayâtü'l-Câhîz ma'a Esyâdihi mine'l-Etrâk, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı 2 (1977), s. 141-155; 12- Aynı mlî., *el-Câhîz ve'l-Etrâk, el-'Arabî*, sayı 271 (Küveyt 1981); 13- M. Cebbâr el-Mu'aybid, *el-Merci'î fi'l-Câhîz, el-Mevrid* (Câhîz Özel Sayısı), VII/4 (1399/1978), s. 259-276 (Bu yazı Câhîz üzerine bir bibliyografya denemesidir. Ayrıca bu sayıda Câhîz'la ilgili birçok yazı yer almaktadır.); 14- Ma'an Ĥalîl 'Omer, Aşâle ve 'Umku't-Tahlîlî'l-İctimâ'î'inde'l-Câhîz, *el-Mevrid*, IX/3 (1400/1980), s. 44-50; 15- Pedwa Maltî-Douglas, Humor and Structure in Two Buĥalâ' Anecdotes: al-Ğâhîz and al-Ĥaĥîb al-Baĝdâdî, *Arabica*, XXVII (1980), s. 300-323; 16- A. Cheikh Mousse, Ğâhîz et les Eunuques ou la Confusion du Mème et de l'Autre, *Arabica*, XXIX (1982), s. 184-214; 17- Heyfâ' 'Akkârî er-Râfî'î, es-Suĥriyye fi Edebi'l-Câhîz, *el-Mevrid*, XI/2 (1402/1982), s. 17-38; 18- Aĥmed Maĥlûb, *el-Başra fi Türâsî'l-Câhîz I-II, el-Mevrid*, XI/3 (1402/1982), s. 15-28. XI/4 (1403/1982), s. 3-16; 19- M. Tâhâ el-Hâcîrî, *el-Câhîz Mü'errîhu'l-Ĥayâtî'l-'Arabiyye eĥ-Şa'biyye, el-Mevrid*, XII/1 (1403/1983), s. 26-40; 20- Mehmet Bayrakdar, al-Jâhîz and the

Rise of Biological Evolution, *The Islamic Quarterly*, XXVII/3 (1984), aynı yazı için ayrıca bk. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1985), s. 307-315; **21-** Frédérique Sicard, L'Amour dans la Risâlat al-Qiyân-Essal sur les Esclaves-Chanteuses- de Ğâhız, *Arabica*, XXXIV (1987), s. 326-338; **22-** 'Abdülġanı ed-Daqr, İ'tizâlü'l-Câhız, *RAAD*, XXVIII, s. 575,591; **23-** İhsân en-Naşş, Beyne Voltaire ve'l-Câhız, *eş-Şekâfe*, I (1939); **24-** 'Abdülmelik 'Abdullaţif Nürî, Ma'a'l-Câhız fi Hayâtihi ve Edebihi, *el-Edib*, V/12 (Kânûnü'l-Evvel 1946), s. 8-10; **25-** Mâcid Şeyhu'l-Ard, Üslûbü'l-Câhız, *el-Hadîş*, IV, s. 653 v.d.; **26-** Süleyman Tülücü, Câhız'ın Türkler'le İlgili Önemli Bir Eseri : Hilâfet Ordusunun Menkibeleri ve Türkler'in Faziletleri (Menâkıbü Cündi'l-Hilâfe ve Fezâilü'l-Etrâk), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11 (1993), s. 176-182; **27-** Ebû Osman Câhız, Kitab-ül-Hayvan'dan, çev. N. Danişman, *Felsefe Tercümeleleri Dergisi*, I/1 (1947), s. 25-31; **28-** Câhız, Türklerin Faziletleri, çev. Osman Fevzi Olcay (*Türklerin Faziletleri ve Övgüleri* adlı eserden alınmıştır.), *Armağan 1958-1959*, Maarif Basımevi, İstanbul 1959, s. 75-77; **29-** Ramazan Şeşen, *Câhız. Hayatı, Eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Bitirme Tezi, İstanbul 1965, İst. Üniv. Gn. Kıp., nr. 295; **30-** Sabri Hizmetli, Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1983), s. 681-716; **31-** Mustafa Erdem, Câhız ve "el-Muhtar fi'r-Redd ala'n-Nasara" İsimli Risâlesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989), s. 454-473.

Netice olarak söyleyebiliriz ki, bazı ufak-tesek zühul ve hatâlara rağmen Ramazan Şeşen'in bu çalışması, Türk-İslâm kültür ve tarihi açısından son derece yerinde ve faydalı olmuştur. Türk tarih ve kültürü ile ilgili değerli eserler neşretmiş ve neşretmekte olan Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (Ankara) de bu eseri yayınlamakla ve tekrar basmakla büyük bir hizmette bulunmuştur.