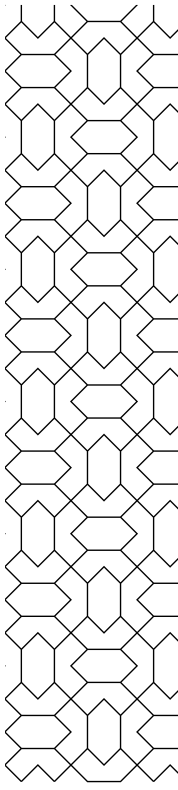


BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT/VOL:14 YIL/YEAR:7
TEMMUZ-ARALIK/JULY-DECEMBER 2018
SAYI/ISSUE:

14

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



Hakemli dergidir.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZİFDER]

Yozgat Bozok
Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok
University Revelation
Faculty Owner Dean

Prof. Dr. Salih KARACABEY
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE /salih.karacabey@bozok.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / harun.akkaya@bozok.edu.tr

Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mnecati.baris@bozok.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Salim ÖZER
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / salim.ozler@bozok.edu.tr

İngilizce Dil Editörleri
English Language Editors

Okt. Mahinur BİLGİ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mahinur.bilgi@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr

Editör Yardımcıları
Editorial Assistants

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / esma.yakin@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Murat ÖKTEM
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / murat.oktem@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / sahbaztugbaa@gmail.com
Arş. Gör. Muhammet MAZLUM
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / muhammet_mazlum@hotmail.com

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Salih KARACABEY
salih.karacabey@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Osman KURT
aliosman.kurt@asbu.edu.tr Kurum: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK
abdurrezzaktek@hotmail.com Kurum: Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Suat ERDEM
suat.erdem@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ
gorkas08@gmail.com Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih KOCA
fkoca@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Salim ÖZER
salim.ozler@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
harun.akkaya@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali BINOL
alibinol62@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah YAZAR
yazar@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

Baskı Yeri
Place of Publication

Hermes Ofset Ltd. Şti.
İskitler/ Ankara

Baskı Tarihi
Publication Date

Aralık 2018

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makaleleri, bildirimleri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz.

In Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **İSAM** data base and **TÜBİTAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat.

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

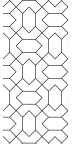
**Danışma Kurulu
Advisory Board**

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üni.)
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN (İbn Haldun Üni.)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)
Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNERHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Salim ÖZER (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Yozgat Bozok Üniversitesi)

**Hakem Kurulu
Board of Referees:
(13. ve 14. Sayılar)**

Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer BAŞKAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ (Muş Alparslan Üni.)
Doç. Dr. Ercan ESER (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)
Doç. Dr. İbrahim GÜRSES (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun IŞIK (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih İBİŞ (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Cahid KARA (Bolu Abant İzzet Baysal Üni.)
Doç. Dr. Hâbil NAZLIGÜL (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Doç. Dr. Mehmet TIRAŞÇI (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ (Süleyman Demirel Üni.)
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Furat AKDEMİR (Düzce Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKGÜL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ü. Harun AKKAYA (Yozgat Bozok Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ (Aksaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV (Yozgat Bozok Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ (Afyon Kocatepe Üni.)

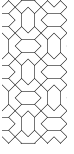
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNTAŞ (Yozgat Bozok Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Serbülend ARPA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Enver BAYRAM (Tokat Gaziosmanpaşa Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet BEYLER (Yalova Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ Namık Kemal Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi İ. Hilmi BİLGİ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali BİNOL (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Feyza CEYHAN COŞTU (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL (Bayburt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Davut EŞİT (Hakkâri Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ferhat GÖKÇE (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYHAN (Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma KIZIL (Yalova Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Arif KORKMAZ (Necmettin Erbakan Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Cemil KUTLUTÜRK (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ersan ÖZTEN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil ÖZTÜRK (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Harun SAVUT (Zonguldak Bülent Ecevit Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Davut ŞAHİN (Kırıkkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT (Yozgat Bozok Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet YEŞİLYURT (Akdeniz Üni.
Dr. Öğr. Üyesi Orhan YILMAZ (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Yasin Ramazan BAŞARAN



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 11-12** EDITÖRDEN
- 15-43** ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
ŞERHU'L-AKÂİD VE KELÂMÎ DEĞERİ ÜZERİNE BİR DENEME
An Essay on Sharh al-Aqâid and Its the Theological Value
Harun ÇAĞLAYAN
- 45-63** Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Akıl, İnanç ve Sanat İlişkisi
The Relation of Reason, Belief and Art in the Thought of Alija
Izzetbegovic
Ahmet ÇAPKU
- 65-126** TÜRK DİN PSİKOLOJİSİNDE ÖNCÜ BİR İSİM:
HAYATİ HÖKELEKLİ ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA
A Leading Name in Turkish Psychology of Religion: A Biographical
Research on Hayati Hökekleli
Mustafa KOÇ
- 127-165** BİR OSMANLI BİLGİNİ İMAM BİRGİVİ ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR
İNCELEME
A Biographic Study On Imam Birgivi An Ottoman Scholar
Recep ÖNAL
- 167-191** BÜVEYHİLERİN DİN SİYASETİ BAĞLAMINDA EŞARİLİK'İN GELİŞİ-
MİNE KATKILARI
Contributions to the Development of Asharism in the Context of
Religious Politicality of the Buwayhids
İsmail PIRLANTA
- 193-222** FIKİH USULÜNE KAYNAKLIĞI AÇISINDAN MUÂZ HADİSİNİN
TAHLİLİ VE TENKİDİ
The Analysis and Criticism of the Muadh Hadith in the Source of the
Principles of Fiqh
Yusuf AKGÜL

- 223-244** ROGER GARAUDY'NİN TEVHİD YORUMU
Roger Garaudy's Tawhid Idea/Imagination
Murat AKIN
- 245-274** TEDEBBUR KELİMESİNİN KUR'ÂNÎ ANLAMI ÜZERİNE BİR DEĞER-
LENDİRME
An Evaluation of The Meaning of The Word "Tedebbur" in The
Qur'an
İsa KANİK
- 275-299** MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN ZEYDÎ VE MÜRÇÎ OLUŞU MESELESİ
The Question of Muqâtil B. Suleiman's Being Zaydî and Murjî
Mehmet TÖZLÜYURT
- 301-334** EL-KÂFÎ FÎ 'ULÛMÎ'L-HADİS ÖRNEKLİĞİNDE HİCRÎ VIII. YÜZYIL-
DA HADİS USÛLÜNÜN SERENCAMI
al-Kâfî fî 'Ulûm al-Hadîs in example of the Process of Procedure of
Hadith in the 8th Century Hijrî
Hasan YERKAZAN
- 335-361** MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN HADİS ANLAYIŞI
Muqâtil b. Suleiman's Understanding of Hadith
Orhan YILMAZ
- 363-390** GEORGE HERBERT MEAD'İN EYLEM KURAMI
The Action Theory Of George Herbert Mead
Mustafa KINAĞ
- 391-412** TIBBIN KESTİĞİ PARMAK ACIMAZ: SEKÜLER TIBBIN KUTSALLAŞ-
MASI
The Finger that Medicine Cut Doesn't Hurt: The Sacralization of
Secular Medicine
Talip DEMİR
- 415-444** ÇEVİRİ MAKALELER/TRANSLATED ARTICLES
İSLAM HUKUKU, UYUMLULUK VE FİNANSAL GELİŞİM
Islamic Law, Adaptability And Financial Development
Habip Ahmed
- 447-453** TANITIMLAR/INTRODUCTIONS:
6-15 TEMMUZ 2018 KLASİK DÜŞÜNCE OKULU LİSANSÜSTÜ
PROGRAM TANITIMI
6-15 July 2018 Classical Thought School Graduate Program
Introduction
Hatice GÖKTAŞ



EDİTÖRDEN

Akademik yayın hayatının 7. yılına ve 14. sayısına ulaşan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), bu sayısında akademik yayıncılıkla ilgili önemli kararlar alarak karşınıza çıkıyor. Alınan kararları, siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz.

Öncelikli olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, Kırıkkale Üniversitesi ve Yozgat Bozok Üniversitesi işbirliği kapsamında dergimizin Eylül 2019'da "Fuat Sezgin Özel Sayısı" çıkarması planlanmış ve bu vesile ile önümüzdeki yıl üç sayı ile karşınızda olmasına karar verilmiştir.

Dergimizin hakem süreçlerini daha sağlıklı bir şekilde yürütebilmek için bundan sonra makale kabullerinde Haziran sayıları için 15 Nisan, Aralık sayıları için 15 Ekim ve Fuat Sezgin özel sayısı için 1 Temmuz 2019 tarihleri son kabul tarihi olarak esas alınacak, makaleler geliş önceliğine göre değerlendirilecek ve her sayıda aynı yazara ait ancak tek bir makale yayımlanabilecektir.

Yayınlanması düşünülen makalelerin sözcük sayısının en fazla 8000 (sekiz bin) kelime olmasına, öz kısmının ise 150-250 kelime arasında tek paragrafla sınırlı tutulmasına karar verilmiştir. Ayrıca bir sayıda en az 6'sı (altı) telif (özgün) olmak üzere toplam 12 (on iki) makalenin bulunması, tezden ve bildirilerden üretilen



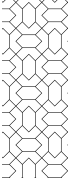
yayınlar ile çeviri ve tanıtım yazılarının da bu belirlenen sayı (12) içerisinde mütalaa edilmesi yönünde karar alınmıştır.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı alan ve konulara sahip 13 bilimsel nitelikteki makaleyi, 1 çeviriyi ve 1 tanıtım yazısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bu sayısında yayımlanmak için gönderilen makalelerin ön incelemeden geçirilerek intihal raporları alınmış ve uygun olanları hakemlerimize iletilmiştir. Bugüne kadar gelinen süreçte başta yazdıkları makalelerle bizleri yalnız bırakmayan değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, özellikle dergimizin yayın aşamasında göz ardı edilemez emeklerinden dolayı editör yardımcılarımız Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın, Arş. Gör. Tuğba Şahbaz, Arş. Gör. Murat Öktem ve Arş. Gör. Muhammet Mazlum ile İngilizce ve Arapça dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen dil editörlerimiz Doç. Dr. Salim Özer, Okt. Mahinur Bilgi ve Arş. Gör. Hatice Göktepe'ye teşekkürü bir borç biliriz.

30 Haziran 2019 tarihinde yayımlanacak 15. sayımızda buluşmak ümidiyle...

31 Aralık 2018

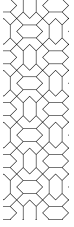
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Editör



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 7 | CİLT / VOLUME 14 | SAYI / ISSUE (2018/14)



ŞERHU'L-AKÂİD VE KELÂMÎ DEĞERİ ÜZERİNE BİR DENEME

An Essay on Sharh al-Aqâid and Its the Theological Value

Harun ÇAĞLAYAN

Doç. Dr.,

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

caglayanharun@gmail.com, Orcid: 0000-0002-0228-5164.

Öz

Şerhu'l-Akâid, Kelâm ilmi için önemli bir eserdir. Eser, asırlarca medrese ders müfredatında kelâm ders kitabı olarak okutulmuştur. Bunun sebebi, kendisinden önceki kelâmî konuları kısa ve anlaşılır bir metotla özetlemesidir. *Şerhu'l-Akâid*'in teolojik bir içeriğe sahip olması, onun kelâmî olarak farklı açılardan değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmada *Şerhu'l-Akâid* adlı eser; metot, içerik ve literatür açısından incelenerek kelâmî değeri üzerine bazı tespitlerde bulunulmuştur. Böylece eser ve eserin Müslüman düşünce açısından ne anlam ifade ettiğine ilişkin çözümlemeci bir yargıya ulaşılmaya çalışılmıştır.

Şerhu'l-Akâid, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî tarafından Ömer en-Nesefî'nin kelâm metni olan *Akâidu'n-Nesefî* üzerine yazılmış şerhlerin en meşhuru. Eserin bu ünü, onun kelâm alanındaki klasik eserlerden biri olmasına neden olmuştur. *Şerhu'l-Akâid*'in, konuları işlerken kullandığı metotta iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki, eserin klasik kelâm sorunlarına göre sade ve kısa bir şekilde hazırlanmış olmasıdır. İkincisi ise hem rakip mezheplerin görüşlerini mukayeseli olarak vermesi hem de bu görüşlerin kısmen felsefesini yapmasıdır. Bu yönüyle *Şerhu'l-Akâid*'i, kelâm eseri olmasının yanı sıra bir kelâm felsefesi girişimi olarak da görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, şerh, Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, *Akâidu'n-Nesefî*.

AN ESSAY ON SHARH AL-AQÂİD AND ITS THE THEOLOGICAL VALUE

Abstract

"Sharh al-Aqâid" is an important work for the science of the Kalâm. As a course book, Sharh al-Aqâid has been taught in the curriculum of madrasa for many centuries. The reason of Sharh al-Aqâid for being preferred as a course book is to summarize the previous theological matters in a simple and understandable way. The fact that Sharh al-Aqâid has a theological content, it needs to be evaluated from different angles. In the study, It has made some determinations on the theological value of Sharh al-Aqâid, as method, content and literature. Thus, an attempt was made to reach an analytical judgment on the work and what mean in terms of Muslim thought.

Sharh al-Aqâid edited by Teftâzânî is the most famous of the sharhes on "Aqâid an-Nasafî" is Omer an-Nasafî's theology text. This reputation of the work has caused it to be one of the classical works in the field of kalâm. There are two basic elements in the method of Sharh al-Aqâid used when describing the theological issues. The first of

KAYNAKÇA

Çağlayan, Harun, "ŞERHU'L-AKÂİD VE KELÂMÎ DEĞERİ ÜZERİNE BİR DENEME", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 15-43. **Makale Geliş T:** 06/07/2018 **Kabul T:** 14/10/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi

these is that it is prepared in a simple and short way according to the classical kalām problems. The second one is to give competing views of the rival sects in a comparative way and also partly to make their philosophy. In this respect, it is possible to see Sharh al-Aqāid as a kalām philosophy effort as well as being a work of kalām.

Keywords: Kalām, sharh, Teftāzānī, Sharh al-Aqāid, Aqāid an-Nasafī.

GİRİŞ*

Dinî ilimlerde önemli bir konuma sahip olan şerh geleneği farklı açılardan hem övgüye hem de eleştiriye konu olmuştur. Dinî ilimlerdeki şerh kültürüne yönelik eleştiriler, ağırlıklı olarak şerh metodunun ilk dönem görüş ve inanç zenginliğini daralttığı, anlam ve muhteva yerine lafızlara takıldığı, yeni bilgiler üretmek yerine mevcut üzerine uzun ve gereksiz ilavelere kaydığı ve aklî ilimlerden ziyade nakilciliği teşvik ettiği gibi olumsuz yöndeki değerlendirmelerdir. Şerh geleneğine yönelik olumlu değerlendirmelerin odak noktasında ise şerhlerde verilen ayrıntılı bilginin ilimde noksanlığa değil, uygunluğa sebep olacağı iddiasıdır.¹

Şerh geleneği, daha önceki benzer uygulamalar dışarıda bırakılacak olursa, bilinen şekliyle önce Memlûklülük, sonrasında ise Osmanlılar aracılığıyla Müslüman dünyasında kendine yer edinmiş önemli bir çalışma alanıdır.² Kanaatimizce şerhçilik, edebî ve bilimsel bir yöntem olduğu kadar, aynı zamanda sosyo-kültürel açıdan kurumsallaşma ihtiyacının da doğal bir sonucudur. Nitekim şerhçilikte, herhangi bir konu hakkındaki sayısız fikir içinden dönemsel ihtiyaca göre daha doğru ve yararlı olduğu düşünülen belli fikirler öne çıkarılarak verilmektedir.

Şerh geleneğinin meşhur örneklerinden olan ve medreselerdeki kelâm öğreniminde takip edilen klasiklerden biri olan *Şerhu'l-Akâid*, kelâm dersinde okutulan temel iki eserden³ biridir. Eser; konu, metot

* Bu makale, 18-19 Ekim 2017 tarihinde Sakarya'da gerçekleştirilen *Uluslararası Osmanlı Düşüncesi, Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulmuş; ancak basılmayan "Şerhu'l-Akâid ve Osmanlı Düşüncesi Açısından Değeri" adlı tebliğ içeriğinin değiştirilerek geliştirilmiş hâlidir.

¹ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, ed. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Sinaoğlu (İstanbul: yy., 2007), 205-207.

² Sedat Şensoy, "Şerh Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 557.

³ Medreselerde kelâm ders kitabı olarak okutulan diğer meşhur eser; el-İcî'nin *el-*

ve kapsam açısından benzerlerine kıyasla farklılıklar içermektir. *Şerhu'l-Akâid*'in gerek içeriği, gerek üslubu, gerek medrese ilahiyat öğretimindeki konumu ve gerekse temsil ettiği fikrî düşünce onun Müslüman düşünce açısından değerini artırmaktadır. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid* hakkında yapılacak bir araştırma hem genel Müslüman düşüncesi açısından hem de kelâmî literatür açısından önemlidir.

1. ŞERHU'L-AKÂİD

En genel şekliyle *Şerhu'l-Akâid*, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akaid metni olan *Akâidu'n-Nesefî* (*Metnu'l-Akâid*) üzerine yazılmış; on adedi şerh, diğerleri haşiye tarzında yetmiş civarındaki şerh içinden en meşhuru olan Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ait bir kelâm klasiğidir.⁴

Teftâzânî, Mâtürîdî bir bilgin olan Ömer en-Nesefî'nin *Akâidu'n-Nesefî* adlı akaid metni için *Şerhu'l-Akâid*'i yazdığı gibi; Eş'arî olan hocası Adûduddîn b. Ahmed el-Îcî'nin (ö. 755/1355) *Akâidu'l-Adûdiyye* isimli akaid metni için de *Şerhu'l-Adûdiyye* isimli şerhi kaleme almıştır. Ancak müellifleri aynı olmasına ve daha özet bir risale olmasına karşın *Şerhu'l-Adûdiyye*, *Şerhu'l-Akâid* kadar meşhur değildir.

Şerhu'l-Akâid asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulduğundan olsa gerek hakkında haşiye ve ta'liklerden oluşan müstakil ve geniş bir literatür oluşmuştur.⁵ Bu çalışmaların sayısının elliden fazla olduğu ifade edilmektedir.⁶ Eserin böylesi bir şöhrete kavuşmasında bilimsel, kültürel ve siyasi birtakım faktörlerin etkili olduğu düşünülebilir. Bu

Mevâkıf adlı eserine yapılan şerhlerin en meşhuru olan Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı çalışmasıdır. Bk. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 422-424. *Şerhu'l-Mevâkıf*, üst seviye (*istiksa*); *Şerhu'l-Akâid* ilk seviye (*iktisar*); *Şerhu'l-Makâsid* ise orta seviye (*iktisad*) kelâm eğitiminde okutulurdu. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu", *Divân İlmî Araştırmalar*, 14 (2003): 23, 24.

⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm ve Genel Eğitimdeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4 (1980): 274; Şükür Özen, "Teftâzânî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 304.

⁵ Süleyman Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 33.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 10.

etmenlerin neler olduğunun sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için eserin metot, içerik, kaynak ve bilimsel değer açısından incelenmesi gerekir.

2. ŞERHU'L-AKÂİD'İN METODU

Şerhu'l-Akâid'in, üzerine yazıldığı akaid metninden daha meşhur olmasını onun içeriğinden daha çok üslubuna bağlamak mümkündür. Eserde farklı yaklaşımlar belli bir ahenk içinde birlikte verilmeye çalışıldığından konular, kısa ve anlaşılır bir şekilde açıklanmıştır. *Şerhu'l-Akâid*'de Mâtürîdî ve Eş'arî yaklaşımlar yerine göre eleştirilmiş; ancak felsefî konulara fazla girilmemiştir.⁷ Bu bağlamda eserin genel yaklaşımından nakle daha yakın bir çizgide olduğu görülmekle beraber, tartışmalardaki üslubundan dolayı metot bağlamında akli esas alan bir eser olduğu söylenebilir.⁸

İfade yöntemi açısından *Şerhu'l-Akâid*'in üslubu, kısa ve anlaşılır şekilde her kesimin anlayabileceği, oldukça sade bir tarz olarak değerlendirilebilir.⁹ Esasen bu durum, *Şerhu'l-Akâid*'de şerh edilen *Akâidu'n-Nesefî* için de geçerlidir.¹⁰ Dolayısıyla *Akâidu'n-Nesefî* ile başlayan üsluptaki sadeliğin *Şerhu'l-Akâid* ile devam ettiğini söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'de, ana metinle şerhin birbirinden ayrı verildiği bir şerh biçimi kullanılmıştır. Bu tarz şerhlerde ana metin; sayfa başı, ortası veya sonunda bağımsız bir açıklama olarak verilmektedir.¹¹ Tefâtânî, asıl metni gereksiz ilave ve kısaltmalardan arındırarak sade ve belirgin bir üslupla ortaya koymakta ve ardından bilimsel tekniklere riayet ederek konu hakkındaki düşüncelerine yer vermektedir. Bu yönüyle eser, oldukça sade olmasının yanı sıra verdiği örnekler sayesinde akıcı

⁷ *Şerhu'l-Akâid*'deki felsefî yaklaşımlarla ilgili bir deneme için bk. Fatih İbiş, "Bir Cümlelinin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017): 134-152.

⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 218.

⁹ Özen, "Tefâtânî Maddesi", 40: 304; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 61.

¹⁰ Ayşe Hümevra Aslantürk, "Nesefî Necmeddîn Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 572; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 61.

¹¹ Şerh üsluplarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Şensoy, "Şerh Maddesi", 38: 556.

bir üsluba sahip olmayı başarabilen nâdir kelâm eserleri arasında yer almaktadır.¹²

3. ŞERHU'L-AKÂİD LİTERATÜRÜ

Şerhu'l-Akâid'in kaynaklarıyla ilgili dikkat çeken ilk husus, onun asıl alanı fıkıh ve tefsir olan Mâtürîdî bilgin Ömer en-Nesefî'nin birkaç sayfalık akaid metni üzerine, Eş'arî bilgin Tefâtânî tarafından yazılmış bir şerh olmasıdır. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in temel başvuru kaynağı, *Metnu'l-Akâid* veya *Akâidu'n-Nesefiyye*'dir. İlmihal niteliğinde basit bir akaid metni olan *Metnu'l-Akâid*'in ezberi kolaylaştırmak için manzum şekilde düzenlenmiş çeşitleri de vardır.¹³

Genel olarak risalelerde özetlenen inanç esaslarını daha sağlam ve anlaşılır bir şekilde ifade etmeyi amaçlayan şerh kültürü, aynıyla *Metnu'l-Akâid*'in en meşhur şerhi olan *Şerhu'l-Akâid* için de geçerlidir.¹⁴ *Şerhu'l-Akâid* gibi üzerine yetmiş civarında çalışma yapıldığı iddia edilen *Metnu'l-Akâid*,¹⁵ Türkçe ve çeşitli Avrupa dillerine çevrilmiştir.¹⁶

Fıkıh, tefsir ve dil bilgini olan Ömer en-Nesefî'nin teolojik alana ait başka eserinin olmaması onun kelâmî yetkinliği konusunda endişelerin doğmasına neden olmuştur. Bu bağlamda *Metnu'l-Akâid*'in Nesefî ailesinden Ömer en-Nesefî'ye değil, Burhâneddîn en-Nesefî'ye (ö. 687/1289) ait olduğu ileri sürülmüştür.¹⁷ Ancak bu iddiaların aslını araştırmaya gerek yoktur. Çünkü *Metnu'l-Akâid*, birkaç sayfalık basit bir özet metin olduğundan herhangi bir Müslüman bilgin tarafından rahatlıkla kaleme alınabilir.¹⁸ Dahası eser üzerine yapılan tetkikler onun Ömer en-Nesefî'ye aidiyetinin daha güçlü olduğunu göstermektedir.¹⁹

¹² Özen, "Tefâtânî Maddesi", 40: 304; Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 418.

¹³ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 60, 61.

¹⁴ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 416.

¹⁵ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm", 274; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2003): 391.

¹⁷ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 217, 218.

¹⁸ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 60.

¹⁹ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218.

Teftâzânî'nin meşhur kelâmcı İcî'ye öğrenciliği tartışmalı olmakla beraber Ebû Abdullah b. Muhammed er-Râzî (Kutbuddîn) (ö. 766/1365) ve Abdullah b. Sadullah el-Kazvîni gibi değerli hocalardan ders almış; amelde Şafîî, itikatta Eş'arî bir bilginidir. Ancak Hanefî mezhebine dair eserler kaleme almasından dolayı Teftâzânî'yi Hanefî olarak tanıtan bilginler de vardır.²⁰

Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657), konu başlıklarındaki tertip ve benzerlikten hareketle, Ömer en-Nesefî'nin akaid metnini, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1114) ait *Tebşüratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*²¹ adlı eserin fihristi gibi takdim etmesi²² yerinde bir tespittir.²³ *Metnu'l-Akâid*'in ele aldığı konular ve konuların işleniş tertibi dikkate alındığında onun aynı zamanda yine Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye ait *Bahru'l-keîâm fi ilmi't-tevhîd* adlı eserin bir özeti olduğu söylenebilir.²⁴

768/1367 tarihinde Hârizm'de tamamlanan *Şerhu'l-Akâid*, çok sayıda yazma nüshası bulunan Teftâzânî'nin en meşhur eseridir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Ayasofya Bölümü No: 2301 ile kayıtlı 107 adet yazma nüshası vardır.²⁵ *Şerhu'l-Akâid*'in matbû nüshaları arasında Kalkuta 1828; Londra 1843 (nşr. W. Cureton); Delhî 1870; Leknev 1876; İstanbul 1879; Kahire 1879; Dımaşk 1974 (nşr. Claude Salamé); Kahire 1987 (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ); Beyrut 1991 (nşr. M. Adnân Dervîş); Kahire 2000 (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd),²⁶ Beyrut 2007 (nşr. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr);²⁷ Cezayir ts. (nşr. Mustafa Marzûkî) ve Pakistan 2009 (nşr. Abdulazîz Helvâ) gibi baskılarını saymak mümkündür.

²⁰ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 300; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 62.

²¹ Nesefî'nin Mâtürîdîlik mezhebinin ikinci önemli figürü olmasına ve Teftâzânî'nin onun *Tebşüratü'l-Edille* adlı eserine atıflar yapmasına rağmen, *Şerhu'l Akâid* ile kıyaslandığında *Tebşüratü'n*'ün Müslüman fikir hayatındaki etkisi oldukça sınırlı kalmıştır. Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 31.

²² Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 60.

²³ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 218.

²⁴ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 61.

²⁵ H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2006): 158.

²⁶ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 65.

²⁷ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 417, 420.

Şerhu'l-Akâid üzerine yazılmış birçok şerh, haşiye ve ta'lik vardır. Bunların sayısını Kâtip Çelebi, kendi dönemi için elli civarında verir.²⁸

Şerhu'l-Akâid'in yaygın şöhreti haşiyelerinin de meşhur olmasına neden olmuştur. Bunlar arasında; Şemseddin Ahmed b. Mûsâ İznîkî (Molla Hayâlî) (ö. 875/1470), Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestellî (Mevlâ Kastallânî) (ö. 901/1495), Ramazan b. Muhammed el-Hanefî (ö. 1025/1616), Abdulkakîm b. Şemseddin Siyalkûtî (ö. 1067/1656), Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî (Musannifek) (ö. 875/1470), Ebu İshak İsmâduddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632), İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 819/1416), İbrâhîm b. Ömer el-Bikaî (ö. 885/1480), Bedreddin İbnu'l-Gars el-Mısrî (ö. 932/1525), Hakîm Şâh Muhammed b. Mübârek el-Kazvînî (ö. 929/1523), Kemâluddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî (İbn Ebû Şerif) (ö. 906/1500), Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ el-Herevî (Hafîdu't-Teftâzânî: Teftâzânî'nin Torunu) (ö. 915/1510), Molla Ahmed el-Cüneydî, Hasan Şehid, Kara Halil (ö. 1297/1879),²⁹ Molla Lutfî (ö. 900/1495),³⁰ Molla Ahmed b. Abdullah el-Kırımî (ö. 879/1474),³¹ Muhammed Muhyiddin Niksarî (Muhammed İbn İbrahim) (ö. 901/1495), Şeyh Sinan Rumi (Burdurî) (ö. 911/1505), Karaca Ahmed Hamidî (ö. 1024/1615), Feyzullah Efendi (Şeyhülislâm) (ö. 1115/1703), Halid Ziyaeddin Bağdâdî (Mevlâna Halid) (ö. 1242/1826), Akşehirli Hasan Fehmi Efendi (Şeyhülislâm) (ö. 1298/1880), Yeğen Osman Efendi (ö. 1300/1882), Kilisli Hocazâde Abdullah Enverî Efendi (Abdullah Efendi) (ö. 1303/1885) ve Ahmed Sıdkı Efendi (Bursavî) (ö. 1312/1894)³² gibi müelliflerin haşiyeleri meşhurdur.

²⁸ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Sinanoğlu, Mustafa, "Şerh Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 564; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 66.

²⁹ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 301, 304, 305; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Sinanoğlu, "Şerh Maddesi", 38: 564; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 65, 66.

³⁰ Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 201. Bu bilginin Molla Lütî Beyzâde ile karıştırıldığından dolayı hatalı olduğu görüşü için bk. Orhan Şaik Gökyay, Şükrü Özen, "Molla Lutfî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 257, 258.

³¹ İsmail Avcı, "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* (2016): 40, 120.

³² Mehmed Tâhir Efendi Bursalı, "Osmanlı Müellifleri", haz. İsmail Özen, A. Fikri Yavuz (İstanbul: Meral Yayınevi, 2000), 2: 114, 243, 249, 280, 317, 372, 388, 444, 469.

Şerhu'l-Akâid ile meşhur olmuş haşiyeler üzerine yapılmış haşiyeler de vardır. Örneğin Molla Hayâlî'nin ilk eseri olan ve medreselerde imtihan metni olarak kullanılan *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Aķā'idî'n-Nesefiyye* (*Hâşiye-i Hayâlî*) adlı haşiyenin üzerine İsmail b. Mahmud Gelenbevî (ö. 1205/1791), Kemaleddin İsmail Karamânî (Kara Kemal) (ö. 920/1514), Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Maraşî (ö. 1145/1698), Bedreddin Hasan Çelebi Fenârî (ö. 891/1486), Hâdîmî, Ahmed b. Muhammed b. Hıdır (Kul/Kavl Ahmed) (ö. 950/1543), Şucâuddîn İlyâs er-Rûmî, Mehmed Şerif Efendi, Cârullah Veliyyuddîn Efendî (ö. 1175/1762) gibi müellifler tarafından yapılan şerhler bunlardandır.³³

Hâşiye-i Hayâlî üzerine yapılan haşiyelerin sayısının beş yüz civarında olduğu iddia edilmektedir.³⁴ *Hâşiye-i Hayâlî* üzerine yapılan haşiyeler arasında sırasıyla Abdulhakîm b. Şemseddîn es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1656) *Zubdetu'l-efkâr*, İstanbul 1235/1314 - Kanpûr 1314; Ramazan b. Abdulmuhsin el-Vizevî Bihiştî (ö. 979/1571), *Hâşiyetu'l-hâşiye alâ Şerhi'l-'Aķā'idî'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî*, İstanbul 1263/1326;³⁵ aklî ilimlerde geniş bilgi sahibi Muhammed b. Mustafa Hamid el-Kefevî'nin (Akkirmânî) (ö. 1174/1760)³⁶ yazdığı *İkdü'l-kalâid alâ Şerhi'l-'Aķā'id*, İstanbul 1274 gibi haşiyeler, en meşhurlar arasındadır.³⁷

Şerhu'l-Akâid'de geçen hadislerin tahrirleri için yazılmış eserler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Kasım b. Kutluboĝa'nın (ö. 879/1474) *Buĝyetu'r-râşid fi tahrîci eĥâdisî Şerhi'l-'Aķā'id*; Celâleddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tahrîcû eĥâdisi Şerhi'l-'Aķā'id* (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad, ts.); Ali b. Sultân el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) *Ferâidu'l-ķalâid alâ*

³³ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304; Adil Bebek, "Hayâlî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 4; Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", 201.

³⁴ Demirci Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 148, 438.

³⁵ Bu eser, sehven Ramazan Efendi'ye de (Ramazan Mahfî) (ö. 1025/1616) nispet edilir. Bursalı, "Osmanlı Müellifleri", 2: 176.

³⁶ Akkirmânî'nin İsmâuddîn el-İsferâyînî'nin *Şerhu'l-Akâid* haşiyesi üzerine yazılmış 184 sayfalık *Hâşiye alâ Hâşiyeti İsmâiddîn* (İstanbul 1274) ve Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid* haşiyesi üzerine yazılmış başka haşiyeleri de vardır. Sâkıb Yıldız, "Akkirmânî Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 270; Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304.

³⁷ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304, 305; Bebek, "Hayâlî Maddesi", 17: 4; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefi Maddesi", 2: 219; Yıldız, "Akkirmânî Maddesi", 2: 270; Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 423.

ehâdîsi Şerhi'l-'Aķā'id (nşr. Meşhûr Hasan Selmân, Beyrut-Amman 1990) ve Vahîdüzzamân el-Mevlevî'nin *Ahşenü'l-fevâid fi tahrîci ehâdîsi Şerhi'l-'Aķā'id* (el-Matbau'l-Alevî, ts.) adlı eserleri saymamız mümkündür.³⁸ *Şerhu'l-Aķâid*, Ömer b. Mustafa et-Tarablusî ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî tarafından nazma da çevrilmiştir.³⁹

Şerhu'l-Aķâid, yaygın şöhretine bağlı olarak çeşitli dillere çevrilmiştir. Genel olarak bu tercümelere Batı dillerine ait olanlarının akademik, Müslüman milletlere ait olanlarının ise din öğretimi amaçlı olduğunu söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Aķâid'in bazı bölümleri Ignatius M. d'Ohsson tarafından *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, (Paris 1787-1820) içinde Fransızcaya; J. T. Plant Birgili tarafından *Risale oder Elementarbuch der Muhammedanischen Glaubenslehre*, (İstanbul-Cenevre 1790) içinde Almancaya çevrilirken; İngilizceye Earl Edgar Elder tarafından *A Commentary on the Creed of Islam Sa'd al-Din al-Teftâzânî on the Creed of Najm al-Din al-Nasafî*, (Columbia University Press, New York 1950, 1980) ismiyle çevrilmiştir. Aynı şekilde *Şerhu'l-Aķâid*, Muhammed Yûsuf Tâûlvî tarafından *Cevâhirü'l-fevâid* (Karaçi 2001) ismiyle Urducaya tercüme ve şerh edilmiştir.⁴⁰ *Şerhu'l-Aķâid*'in Batı'daki ilk neşri, W. Cureton tarafından (London 1843) yapılmıştır.⁴¹

Şerhu'l-Aķâid'in Türkçeye yapılan çevirileri, çoğunlukla rahat anlamaya olanak veren serbest çeviri metoduyla kaleme alınmıştır. Bu çeviriler arasında Tevkiî Sarı Abdullah b. Mehmed Efendi, *Tercüme-i Şerh-i Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih Bölümü, Numara 2918; Mustafa Mânevî Üsküdarî, *Lubbu'l-âķâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, Numara 1303; Giritli Sırrı Paşa, *Şerh-i Akâid Tercümesi*, Rusçuk 1292;⁴² *Nakdul-ķelâm fi 'Aķā'idi'l-İslâm* İstanbul 1310 (*Şerh-i Akâid Tercümesi* üzerinde kısaltma ve ilaveler yapılarak

³⁸ *Şerhu'l-Aķâid*'de geçen hadislerin tahrirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Arapça Akâid ve Kelam Yazmalarının Tamtım ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Er-Tu Marbaası, 1989).

³⁹ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 305; Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219.

⁴⁰ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 305.

⁴¹ Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219.

⁴² Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Uludağ, *Şerhu'l-Aķâid Tercümesi*, 68; Kumbasar, "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri", 158.

yeniden basılması); Ömer Ziyâeddin, *Şerh-i Akâid Tercümesi* İstanbul 1307; Muhammed Râsim el-Malatî, *Keşfu'l-Akâid*;⁴³ Sâdi Efendî, *Şerh-i Akâid Tercümesi*;⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*; Talha Hakan Alp, *Şerhu'l-Akâid*; Ali Haydar Doğan, *Şerhu'l-Akâid Nesefti Tercümesi* ve Hüsameddin Vanlıoğlu vd., *Kelime Manalı, İzahlı Şerh'ül-Akâid Tercümesi* gibilerini saymak mümkündür.

4. ŞERHU'L-AKÂİD'İN İÇERİĞİ

Şerhu'l-Akâid, diğer kelâm eserlerinde olduğu gibi, gereğinden fazla naklî bilgi (âhâd haber) içermez. Diğer bir deyişle *Şerhu'l-Akâid*, konuları işlerken hacmine oranla daha az sayıda hadis içermektedir. Bu bağlamda nübüvvet ve ahiret bölümlerindeki hadis nakillerine, aklî veya nazarî bilgilere sıklıkla müracaat edilen bilgi, cevher-araz ve Tanrı-evren ilişkileri gibi konularda rastlamak mümkün değildir.⁴⁵

Teftâzânî'nin kelâm eserleri olan *Şerhu'l-Akâid* (768/1367), *el-Makâsid-Şerhu'l-Makâsid* (784/1382) ve *Tehzîbu'l-mantık* (789/1387) kitaplarındaki kronolojik sıraya göre bir değerlendirme yapılacak olursa, onun fikirlerini kelâmdan felsefeye doğru geliştirdiği söylenebilir. Nitekim Teftâzânî'nin diğer eserlerine kıyasla *Şerhu'l-Akâid*'in daha sade bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.⁴⁶ Bu bağlamda onun imamet, tekfir, ru'yetullah ve tekâfu-i edille (antinomi: delillerin eşitliği) gibi ihtilafı olan meselelerde fazla detaya girmekten ve kesin hükümlerden uzak durduğu görülmektedir.⁴⁷

Şerhu'l-Akâid'in içeriği, kelâmî teâmüllere uygun olarak 'mesâil' ve 'vesâil' konuları altında işlenmiştir. Buna göre mesâil, doğrudan akliyyât (tevhîd, nübüvvet) ve sem'iyât (ahiret) konularını içerirken; vesâil, dolaylı olarak bu ana başlıklar altında işlenen zat-sıfat, mucize-vahiy ve kabir-hesap gibi diğer konularla ilgilidir. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'i, Kelâm ilmine dair genel bilgilerin verildiği *Mukaddime*; Müslüman teo-

⁴³ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 305; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 69.

⁴⁴ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 362.

⁴⁵ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 76, 77.

⁴⁶ Özen, "Teftâzânî Maddesi", 40: 304.

⁴⁷ Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 77, 78.

lojisinde ‘usûl-i selâse’⁴⁸ olarak kavramlaşan *Tevhîd*, *Risâlet*, *Me’âd* konularının işlendiği kısımlar ve çeşitli sosyo-kültürel konuların ele alındığı *Diğer Meseleler*⁴⁹ olmak üzere toplam beş bölüme ayırmak mümkündür.

4.1. Mukaddime

Şerhu'l-Akâid'in mukaddime bölümünü önsöz ve giriş olarak ikiye ayırabiliriz. Buna göre önsözde şerh için *Metnu'l-Akâid*'in niçin seçildiği ve şerhte takip edilen üsluba değinilirken; giriş kısmında dinî ilimlerin ve özellikle Kelâm ilminin imkân, konu, kapsam ve metotlarının neler olduğuna ilişkin bilgiler verilmektedir.

Teftâzânî, önsözde bir yandan *Metnu'l-Akâid*'i bölümlerinin son derece düzenli ve sade olup kesin bilgi içeren, özet bilgilere sahip çok değerli bir eser olarak takdim ederken; diğer yandan daha önce kısa ve net diye övdüğü *Metnu'l-Akâid*'in mücmel ve kapalı konularını izah etmek için şerh ettiğini söylemektedir.⁵⁰

Şerhu'l-Akâid'deki yaklaşıma göre dinî ilimler, ‘Ahkâm İlmi’ ve ‘Tevhîd İlmi’ olarak ikiye ayrılmaktadır. Ahkâm ilmi, insan-insan ilişkisiyle ilgiliyken; Tevhîd ilmi, Allah’ın sıfatlarını konu edinmektedir. Allah’ın sıfatlarını konu edinmesine bağlı olarak en şerefli ilim kabul edilen Kelâm ilmi, Müslümanların karşılaştıkları sosyal ve siyasal sorunlara çözüm üretme gayretinin sonucunda doğup gelişmiştir. Kelâmcılar, İslâm inancının temel ilkelerini makul ölçüler içinde açıklayabilmek için akla müracaat ederek istidlâl, ictihad ve istinbat gibi metotlarla Kelâm ilminin problemlerini çözmeye çalışmışlar, İslâm vahyinin temel kelime ve kavramlarıyla İslâm inancına yönelik şüpheleri gidermeye çalışmışlardır.⁵¹

Şerhu'l-Akâid'in giriş kısmında ele alınan konulardan olan bilgi te-

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 212.

⁴⁹ Eserin bu kısmını “*Hâtüme*” olarak isimlendiren yaklaşımlar da vardır. Hatice Toksöz, “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13 (2007): 146.

⁵⁰ Mes’ûd b. Ömer Sa’deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li'n-Nuzâs, 1421-2000), 13, 14.

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15, 16, 19.

orisi, diğer kelâm eserlerine kıyasla daha sade bir tarzda ele alınmıştır. Bu bağlamda Teftâzânî'nin dinî hassasiyetleri gözeterek varlık ve bilgi teorileri arasında yakın bir ilgi kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz.⁵²

Teftâzânî, eserinin bilgi kısmında teolojinin temel kavramlarından olan 'hak' konusuna da değinmiştir. Hak, gerçeğe uygun olan hükme; hakikat ve mahiyet ise bir şeyi kendisi yapan şeye denir. Bu durumda 'şey' kavramıyla 'mevcut' kavramı aynı anlama sahip olup bir şeyin reel dünyada gerçekleşmesine 'hakikat', somut hâle gelmesine 'hüviyet', bu ikisinin dışındaki hâline ise 'mahiyet' denir. Şu hâlde eşyanın ontolojik mevcudiyetinden sonra epistemolojik hakikatinden de bahsetmek mümkündür. Eşyanın varlık ve bilgi açısından hakikatini inkâr edenlerin felsefeciler olduğunu söyleyen Teftâzânî, bu kesimleri üç başlık altında zikreder. Bunlardan ilki, gerçekte eşyanın bir hakikati olmadığını, bilgi diye adlandırılan şeyin ise batıl, hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu söyleyen "*Inâdiyye*"; ikincisi, eşyanın varlık ve bilgi açısından sabit bir gerçekliği olmadığını, her birey ve topluma göre hakikatin değişebileceğini söyleyen "*Indiyye*"; sonuncusu ise eşyanın varlık ve bilgi açısından bir hakikatinin olup olmadığını bilinemeyeceğini söyleyen "*Lâ Edriyye*"dir.⁵³

Teftâzânî'ye göre kelâmcılar, epistemolojilerini "Bilgi kaynakları sağlam duyular, doğru haber ve akıldır." ilkesi üzerine kurmuşlardır. Onların bununla amacı, bilgi kaynaklarının sadece duyu-haber-akılla sınırlı olduğu veya gerçekte aklın aslî, duyu ve haberin ise tâlî bilgi kaynakları olduğunu ispatlamak değil, eşyanın varlık ve bilgi açısından idrake konu olan bir hakikate sahip olduğunu kanıtlamaktır.⁵⁴

Şerhu'l-Akâid'de bilginin türleriyle ilgili kısa bir özetten sonra, gerçekte bilginin 'istidlâlî' ve 'zarûrî' olmak üzere iki çeşidi olduğu belirtilir. İstidlâlî bilgi, dumanı gören bir kimsenin görmese bile ateşin varlığına hükmetmesi gibi isteyerek veya istemeyerek kişinin çevresinden edindiği bilgilerle ulaştığı bilgilerdir. Zarûrî bilgi ise parçanın bütün-

⁵² Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 426.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 20-22.

⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 24.

den daha küçük olduğunu bilmek gibi kişinin çevresinden herhangi bir bilgi edinmeksizin doğuştan elde ettiği bilgilerdir.⁵⁵

4.2. Tevhîd

Teftâzânî, bu bölüme 'evren' konusunu işleyerek başlar. Ona göre evren, Allah'ın dışındaki soyut veya somut her türlü varlığın ortak ismidir. Varlığın cisim, araz, bitki, hayvan ve gayb âlemi gibi çeşitlerinin olması onun evrenlik vasfına bir zarar getirmez. Buna göre 'Sıfatullah', evren tarifinin dışında kalmaktadır. Çünkü evren ile sıfatullah arasındaki temel fark, yaratılmışlıktır. Allah'tan başka her şey yaratılmışken; Allah, kadîm olup yaratılmamıştır.⁵⁶ Son tahlilde evren, yaratılmış olduğuna göre onun bir de yaratılmasını tercih eden bir yaratıcısının olması gerekir. İşte bu yaratıcı, Allah'tır.⁵⁷ Diğer bir deyişle *Şerhu'l-Akâid*'in Tanrı-evren tasavvuru, yaratan (*muhdis*) ve yaratılan (*muhdes*) ilişkisi üzerine kuruludur.

Yaratılmış olan evrenin mahiyeti ayân ve âraz şeklinde iki unsurdan oluşur. Ayân, yaratıldıktan sonra varlığının devamı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan maddenin özüne verilen isimdir. İki çeşit ayân vardır. En küçük ayâna, cevher; en az iki cevherin birleşmesinden oluşan ayâna ise cisim denir. Ayân, mütehayyizdir; yani varlığıyla kâim olduğundan başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın boşlukta yer kaplar. Arâz ise var olmak için en az bir ayâna ihtiyaç duyduğundan kendi başına bir varlığı yoktur. Ayânın bizâtihî kâim olmasıyla, Allah'ın zatıyla kâim olması aynı şey değildir. Çünkü kâim; varlığı sonradan olan bir mevcudiyetle varken; kâim, varlığı zâtından olan bir mevcudiyetle vardır.⁵⁸

Şerhu'l-Akâid'de Allah'ın varlığıyla ilgili bilgilerden daha çok sıfatullah konusu ele alınır. Teftâzânî, Allah'ın zâtî ve subutî sıfatları hak-

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 32.

⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 34.

⁵⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 40.

⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 34, 35, 44. Örneğin cisim, bir ayân iken; onun renk, koku, sıcaklık, hareket ve sükûn gibi sıfatları arâzdır. Buna göre cisim, kendi başına zihinde mevcuttur; ancak onun sıfatlarının mevcudiyeti için cismin kendisi zorunludur. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 37-39. Mümkün varlığın her biri var olmada ve varlığını sonsuza değin devam ettirmede Allah'a muhtaçtır. Mehmet Tözluyurt, "Kur'an'da Allah ve İnsan'ın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme", *Bozifder*, 13 (2018): 186.

kında kısa ancak açıklayıcı bilgiler verdikten sonra; sıfatların Allah'ın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu savunan Sünnî yaklaşımın görüşünde karar kılar. Ona göre ilâhî sıfatlar ezeli olduğu için Allah'ın dışında düşünülürse kâdimlerin birden fazla olması (*teaddüd-i kudemâ*) gündeme gelir ki bu, mantık ilkeleri açısından imkânsızdır.⁵⁹

Teftâzânî, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi eleştirerek, ses ve lafız olarak yaratılmış olsa da kelâmullahın mana olarak ezeli veya diğer bir deyişle mahlûk olmadığını savunur.⁶⁰ Mâtürîdî ve Eş'arîler arasındaki görüş farklarından biri olan tekvin meselesinde tarafların görüşlerini delilleriyle birlikte zikrederek her iki tarafın doğru veya noksan olduğunu düşündüğü kısımlara değinen⁶¹ Teftâzânî, ru'yetullah konusunda genel Sünnî anlayışa bağlı kalarak Allah'ın ahirette görülebileceğini aklen ve naklen kanıtlamaya çalışır.⁶²

Teftâzânî'ye göre, küfür ve iman ayrımı gözetmeksizin insan fiillerinin (*ef'âlu'l-'ibâd*) tamamı, Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü evrende Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Buna göre insan fiilleri Allah'ın irade, kader ve kazasıyla gerçekleşir; ancak insan fiillerinden iyi olanları Allah'ın rızasıyla, kötü olanlar ise Allah'ın rızası olmadan gerçekleşir.⁶³ Teftâzânî, istitaati (*kudret*) fiilin meydana gelmesi için gerekli kudret olarak tanımlar. Ona göre istitaat meselesinde esas olan istitaatin fiilin illeti veya edasının şartı olup olmaması değil, fiilin gerçekleşme anında Allah tarafından yaratılan bir vasıf olmasıdır.⁶⁴

Teftâzânî, "Rabbimiz! Gücümüzün yetmediği şeyi bize yüklemel!" (el-Bakara, 2/286) ayetini teklif bağlamında değil, ta'ciz bağlamında anlar. Yani ayette geçen güç yetirilemeyecek şey, Allah'ın emirleri değil, hastalık gibi arızî şeylerdir. Ancak Mu'tezile, ayette geçen tâkat getirilemeyecek hususu teklif bağlamında anlayıp kişinin gücünün yetmediği şeyle sorumlu tutulmasını 'aklî çirkinlik' ilkesine bağlı olarak kabul etmez. Oysa Eş'arî, Mu'tezile'ye cevap olarak 'Allah'tan olan hiçbir

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 54.

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 59-67.

⁶¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 68-73.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 74-78.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 79-86.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 86.

şeyin çirkin olmayacağı' ilkesinden hareketle bunun imkân dâhilinde olduğunu söyler.⁶⁵

Teftâzânî, eserinin tevhîd bölümünde sıfatullah tartışmalarının yanı sıra kelâmullah, ru'yetullah, kader, istitaat, teklîf-i mâ lâ yutâk, tevîd, ecel, rızık, hidayet ve maslahat gibi doğrudan ulûhiyetle ilgili olmayan konulara da değinir. Ancak bu konularda çoğunlukla Mu'tezile ve Sünnî yaklaşım arasındaki bilinen tartışmaların sadece özetini vermekle yetinir.⁶⁶ Ayrıca daha önceden bahsi geçen tekvin meselesi gibi ender konularda Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımlar arasında anlamayı kolaylaştıracı açıklamalar vererek iki mezhep arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenmeye çalışır.⁶⁷

4.3. Risâlet

Teftâzânî, Ömer Neseî'nin, "Peygamber göndermekte hikmet vardır." ifadesini, peygamber göndermenin vucûbiyetine işaret olarak değerlendirir. Çünkü hikmet, maslahat ve iyi neticeyi gerektirir. Ancak buradaki vucûbiyet, peygamber göndermenin Allah için bir zorunluluk olduğu şeklinde değil, hikmetin gereği olarak anlaşılmalıdır.⁶⁸

Görüleceği gibi Teftâzânî, nübüvvetin gerekliliği konusunda Eş'arîlikten daha ziyade Mâtürîdîliğe yakın bir çizgide durmaktadır. Çünkü Eş'arî düşüncesine göre iyi ve kötü, akılla değil vahiyle bilindiğinden⁶⁹ teklif için risâlet zorunludur.⁷⁰ Oysa Mâtürîdîliğe göre iyi ve kötünün genel ilkeler bazında akılla bilinmesinin mümkün olmasından dolayı teklifî hükümler aklın hükümleriyle uyur.⁷¹ Diğer bir deyişle

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 90.

⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 60-96.

⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 71, 72.

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 121.

⁶⁹ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'r'l-edille fi usûli'l-'itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdunmunim Abdulhamîd (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1369-1950), 8; Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346-1928), 24, 203, 214.

⁷⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: TDV İsam Yayınları, 2003), 282; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehl-i sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 3: 420, 421; 9: 36, 37.

⁷¹ Ebû'l Muin Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, thk. Abdulhay Kâbil (Kahire: Dâru's-Segâfe, 1407-1987), 44.

iyi ve kötünün bilinmesi için vahiy zorunlu olmadığından Mâtürîdilikte peygamberliğin gerekli görülmesi, mecburî bir vucûbiyet şeklinde değil, hikmet ve lütfun bir gereği olarak düşünülmelidir.⁷²

Teftâzânî genel Sünnî anlayışa uygun olarak risâletin teyit edilmesinde hissî mucizenin gerekliliği üzerinde ısrarla durur. Çünkü mucizenin olmaması durumunda peygamberlik iddiasında bulunan kimselerden hangilerinin doğru sözlü olduklarını anlamamanın imkânı yoktur.⁷³ Hz. Muhammed'in peygamberliğini teyit eden mucize, Teftâzânî'ye göre iki türdür. Bunlardan ilki ilâhî bir söz olan Kur'an'ın bizzat kendisidir. Allah onunla kendisinin bir benzerinin meydana getirilemeyeceği hususunda tüm dil ustalarına meydan okumuştur. Diğer mucize çeşidi ise Hz. Muhammed'in elinden gerçekleştiği rivayet edilen olağanüstü olaylardır.⁷⁴

Kanaatimizce Teftâzânî, mucize bahsinin devamı niteliğinde Mirac konusuna özel bir değer atfetmiştir. Ona göre Beytu'l-Haram'dan Beytu'l-Makdis'e kadar yapılan yolculuğu ifade eden 'İsrâ', kitapla; göğe yükselmeyi ifade eden 'Mirac', meşhur haberle; gökyüzünden cennete veya arşa gidişi bildiren diğer haberler ise âhâd haberle sabittir. Mirac konusunda doğru olan görüş, Hz. Muhammed'in Allah'ı gözü ile değil kalbi ile görmüş olmasıdır.⁷⁵

Teftâzânî, Kur'an'a⁷⁶ atfen Hz. Muhammed'in son peygamber (*Hâtemu'l-Enbiyâ*) olduğunu ve Hıristiyanların iddia ettikleri gibi onun nübüvvetinin sadece Araplar için değil, tüm insan ve cinler için olduğunu söyler. Bu bağlamda Teftâzânî'ye göre şeriatı neshedildiğinden dolayı Hz. İsa, kıyamete yakın yeryüzüne indiğinde Hz. Muhammed'in şeriatına uyararak onun halifesi olacak iken; Mehdi Hz. İsa'ya uyacaktır.⁷⁷

Nübüvvetin zirvesi, Hz. Muhammed'in risâletidir. Çünkü Allah; "Siz, insanlara iyi olanı emir, kötü olanı nehiy için çıkarılmış en hayırlı

⁷² Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 86-88.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 122, 123.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 124.

⁷⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 130, 131.

⁷⁶ "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (el-Ahzâb 33/40).

⁷⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 125, 126.

ümmetsiniz.” (Âl-i İmrân, 3/110) buyurmuştur. Bir ümmetin en hayırlı olması, yetkinlik olarak onlara önderlik eden kimsenin de en hayırlı olmasını gerektirir. Bu bağlamda Teftâzânî'ye göre Hz. Muhammed'in diğer peygamberlere olan üstünlüğü kanıtlamak için “Övünmek için söylemiyorum; ancak âdemoğlunun efendisi benim!”⁷⁸ hadisinin delâleti zayıf kalmaktadır. Çünkü hadiste Hz. Muhammed'in sadece insanların en hayırlısı olduğu bildirilmektedir. Oysa o, sadece tüm âdemoğullarından değil, aynı zamanda Hz. Âdem'den de üstündür.⁷⁹

Teftâzânî, risâlet bölümünde nübüvvetle ilişkili olan melek ve kitaplara iman konusuna da değinir. Eserde melekler, ilâhî emre göre yaşayan, cinsiyetleri bulunmayan ve günah işlemeyen çeşitli görevleri olan varlıklar olarak tanıtlır. Peygamberlerle birlikte gönderilen kitapların ise ilâhî kelâm olduğuna ve hepsinin temel mesajının bir olduğuna değinilir.⁸⁰ Ancak son vahiy olan Kur'an'ın gelmesiyle ilâhî kitapların kıraati, yazılması ve hükümlerinden bazıları neshedilmiştir.⁸¹

Risâlet bahsinde son olarak keramet konusuna değinen Teftâzânî, peygamberler dışında bazı salih kimselerin elinden olağanüstü olayların yaşanması anlamında kerametın varlığını kabul eder. Ancak bu olayların mucizeyle olan benzerliklerinden dolayı karıştırılmaması gerekir. Keramet, Allah'ın kullarına verdiği bir lütuf iken; mucize gönderilen elçinin peygamberliğini teyit eden bir delildir.⁸²

4.4. Meâd

Teftâzânî, meâd veya ahiret konusuna berzah âleminin kapısı olarak nitelendirilen kabir hayatının varlığına dair naklî delilleri vererek başlar. Bu bağlamda o, kabir azabı ve nimeti ile münker ve nekirin sorgusu gibi naklî bilgilerle maruf Sünnî geleneğin klasik berzah konularına değinir. Kabirde yaşananların dünya ve ahiret arasındaki geçişi sağlayan bir âleme karşılık geldiğini söyleyen Teftâzânî, Ömer Neseî'nin bu

⁷⁸ Tirmizî, Menâkib, 1.

⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 127.

⁸⁰ Peygamberlere gönderilen kitapların içeriği için bk. Mehmet Altuntaş, “Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen ‘Suhuf/Kitaplar’ Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies*, 11/12 (2016): 12-13.

⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 129.

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 131-133.

konuya özel bir ilgi göstermesini, daha sonra anlatacağı haşr, hesap ve ceza-mükâfat meselelerine giriş saymasıyla ilişkilendirir.⁸³

Kabir/berzah hayatının bitmesiyle ahiret hayatı başlar. Allah, ölümlerini takiben kullarının beden parçalarını ilk şeklinde olduğu biçimde birleştirip ardından ona ruhu iade ederek yeniden yaratılışı (*ba's*) gerçekleştirir. İnsanların yeniden dirilmelerini takiben onların dünya yaşamlarında işledikleri amellerin tartılması için teraziler kurulur. Bu terazi ve amellerin tartılmasının mahiyetini akıl idrak edemez. Mu'tezile, Allah için zaten malum olduğundan amellerin bir daha tartılmasına gerek olmadığını söylemiştir. Ancak naklen vârid olan haberlere göre tartılacak olan amel defterleridir. Amellerin ölçülmesi işi ve tartmanın keyfiyeti hakkında bilgi sahibi değiliz; ancak haber verildiğine göre bu işlerin bir hikmetinin olması muhtemeldir. Dolayısıyla bu hikmetin bilinmiyor olması, amellerin tartılmasının inkârını gerektirmez.⁸⁴

Teftâzânî'de görüldüğü gibi 'amellerin yazılması ve tartılması', esasen hak ve adaletin insanlar tarafından iyi anlaşılması için kullanılan metaforlardır. Yoksa sevap ve günahın bilinen ölçme ve tartma aletleriyle yapılması aklen mümkün değildir. Bu nedenle Mu'tezile'nin bu konuda 'soyut değerlerin kendilerine uygun olmayan terazilerle ölçülmesinin imkânsızlığı' veya 'Allah'ın zaten bildiği konular hakkında mahkeme yapmaya gerek duymayacağı' gibi aklî çıkarımları, meselenin literal anlaşılmasının bir göstergesidir. Nitekim Kur'an'da benzer durumlar için mecazî ve edebî üslup kullanılmaktadır. Bu tarz kullanımlarda meselelerin niceliğinden ziyade verilmek istenen mesaja odaklanılması gerekir.

Teftâzânî; havz, sırat, cennet ve cehennemin şu an mevcut olup inanlar ve inkârcılar için hazır oldukları konusunda geleneksel Sünnî söylemi kısaca tekrar ederken;⁸⁵ büyük günah meselesinde sözü selefleri gibi uzatır ve konu hakkındaki görüşleri tekrarlar. Buna göre büyük günah sahibi; Haricilere göre kâfir, Mu'tezile'ye göre fâsık, Ehl-i Sünnet'e göre ise günahkâr mü'mindir. Hâricî ve itizâlî yaklaşıma göre ahirette ebedî azapla cezalandırılacak olan büyük günah sahibi, Sünnî yaklaşıma

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 96-97.

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 98-100.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķā'id*, 100, 101.

göre Allah'ın affı veya Peygamber'in şefaatiyle bağışlanıp cennete girebilir; bağışlanmadığı durumlarda ise günahı ölçüsünde azap gördükten sonra cennete girebilir.⁸⁶

Teftâzânî, imanın mahiyetinin tasdik olduğunu söyler ve tasdik kavramını açıklarken 'tasavvur' kavramına atıf yapmayı yeğler.⁸⁷ Onun bu tercihinden, imanın bilişsel (*kognitif*) bir yanının da olduğunu savunduğunu çıkarmak mümkündür. O, 'imanın tasdik ve ikrar olduğu' meselesini açıklarken Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımları referans gösterir. Ona göre imanın aslı tasdiktir; ancak toplumsal ilişkilerin sağlıklı yürütülebilmesi ve hukukî işlerin tatbiki için de kişinin iman ettiğini açıkça söylemesi anlamına gelen ikrar gereklidir. Buna göre bir kimse kalben tasdik ettiği hâlde, diliyle ikrar etmediğinden insanlar tarafından mü'min olarak bilinmese de Allah katında mü'mindir. Aynı şekilde kişi, iman edip kalbiyle tasdik etmediği hâlde diliyle ikrar ettiği için toplumda mü'min olarak bilirse de Allah katında inkârcıdır.⁸⁸

Teftâzânî'ye göre amel, imanın varlığının değil, sıhhatinin şartıdır. Çünkü ona göre amellerin artıp azalması imanda bir değişikliğe neden olmaz. Bu durumda amel, imandan bir parça değildir. Nitekim Kur'an'da iman edenlerle amel işleyenler ayrı ayrı zikredilmiştir.⁸⁹ Ona göre, "Allah'ın ayetleri okunduğu zaman onların imanları artar." (el-Enfâl 8/2) ayetinde haber verilen imanın artması olarak yorumlansa bile bu artış, Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) yorumladığı gibi mahiyet açısından değil, adet açısındanadır. Ashab, Allah ve elçisine baştan icmâlen bir kez iman etmiş; ancak devamında farz edilen yeni hükümler geldikçe de tafsîlen iman edilecek hususlar artmıştır.⁹⁰

Teftâzânî, ahirete iman bahsini, klasik kelâm eserlerinde işlenen sıraya uygun bir şekilde iman konusunun diğer başlıkları olan marifet, imanda istisna ve İslâm ile imanın aynı olması konularıyla bitirir.⁹¹

⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 103-111.

⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 112.

⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 113.

⁸⁹ Bk. en-Nisâ 4/57; Tâhâ 20/122; el-Enbiyâ 21/94.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 115, 116.

⁹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 117-121.

4.5. Diğer Meseleler

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'in son kısımlarında, usûl-i selâsenin dışında kalan sosyal, siyasal ve fikhî meselelere yer verir. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in sonuç kısmını temel olarak iki bölüm hâlinde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, imamet meselesi; diğeri ise toplumsal bir takım fikhî ve kelâmî problemlerdir.

Teftâzânî, Ömer Neseî'nin, "Peygamberimizden sonra insanların en faziletlisi, sırasıyla Ebû Bekir Sıddık, Ömer Fâruk, Osman Zinnûreyn ve Ali Mürteza'dır." şeklindeki fazilet sıralamasını bazı açılardan eleştirmiştir. Örneğin Teftâzânî'ye göre *Metnu'l-Akâid*'de geçen 'peygamberimizden sonra...' ifadesi yerine 'peygamberlerden sonra...' ifadesi kullanılsaydı daha iyi olurdu. Çünkü Hz. İsa'nın kıyamete yakın dünyaya yeniden gelmesi düşünüldüğünde onun fazilet sıralamasındaki durumu ashabın büyüklerinden sonraya kalacağından sorun oluşturmaktadır. Aynı şekilde Teftâzânî'ye göre cümlede geçen 'en faziletlisi' ibaresi de bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Eğer insanların en faziletlisi belirlenirken, kimin ne kadar sevaba sahip olduğu ölçü kabul ediliyorsa bu konuda insanların herhangi bir bilgisi olamayacağından bu konuda kesin bir hüküm vermekten sakınmak gerekir. Ancak insanlar arası üstünlükten maksat, akıllı davranışlar sergilemekten geçiyorsa burada yorum yapmaktan uzak durmaya gerek yoktur. Çünkü kimin ne kadar sevabı olduğunu sadece Allah'ın bilmesi mümkün iken; kimin daha akıllı olduğunu herkes bilebilir.⁹² Teftâzânî'ye göre varlık türleri arasındaki fazilet sıralamasında insan elçiler, melek elçilerden, melek elçiler normal insanlardan, normal insanlar ise normal meleklerden daha üstündür.⁹³

Fazilet sıralamasında Teftâzânî'nin kendi dönemine ait dinsel ve toplumsal değer yargılarıyla hareket ettiği görülmektedir. Bu bağlamda gerek bir inanç olarak Hz. İsa'nın yeniden dünyaya gelmesinin imkânı ve gerekse insanların siyasal, sosyal ve dinsel statülerine göre asil, şerefli ve mukaddes şeklinde sınıflandırılması günümüz açısından anlaşılması zor hususlardır.

Şerhu'l-Akâid'de imamet bahsinin temel vurgusu, imamın belirlen-

⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 134, 135.

⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 159.

mesi ve özellikleri üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda sosyal ve siyasal birçok görevin yerine getirilebilmesi için imam tayin etmek dinî bir zorunluluktur. Bundan dolayı ümmet, Hz. Peygamber'in cenaze merasiminden önce hilafet konusunu çözmüş; bu âdet sürekli hâle getirilerek yeni imam tayin edilmeden bir önceki başkan defnedilmemiştir.⁹⁴

Ehl-i Sünnet'e göre imam, Kureyş soyundan olması gerektiği gibi, gizli değil halkın içinde ve başında olması gerekir; aksi takdirde yöneticilik vasfına ehil olmadığından görevini yerine getiremez. İmamların Kureyş'ten olduğuna ilişkin kabul, âhâd kanallı naklî delillere dayanır. Ancak gerek Hz. Ebû Bekr'in ensara karşı bu naklî delili esas alarak hilafet iddiasında bulunması ve gerekse ensarın bunu kabul etmesi, bu konuda ümmet arasında bir ittifakın doğmasına neden olmuştur. Bu icmanın dışına sadece Hariciler ve bazı Mu'tezilî bilginler çıkmıştır.⁹⁵

İmametın Kureyş kabilesine hasredilmesine, başta ensar olmak üzere ümmetin razı olmasının nedeni, –dinî bir anlayıştan değil– devrin sosyo-politik dengelerinden kaynaklanan hassas ilişkiler ağıdır. Nitekim Peygamber sonrası dönemde ilk Müslüman toplum, siyasette ağırlıklı olarak geleneksel Arap anlayışını tercih etmiş ve bunu da İslâmî bir emir gibi sonraki idarecilere yansıtmıştır. Görünen o ki ensarın cahiliye dönemindeki iktidar kavgasına düşmemek için halife seçimindeki çekimser tutumu, muhacirin diğer bir cahiliye âdeti olan 'Kabilecilik' anlayışını siyasette hâkim kılmalarıyla sonuçlanmıştır.⁹⁶ Yaşanan tarihsel tecrübeye bakıldığında siyasal bir mesele olarak toplumların kendi yönetimlerini belirleme hakkı konusunda, ilk Müslüman toplumun iyi bir sınav verdiğini söylemek zordur. Nitekim Müslüman kültürünün bir parçası olarak Teftâzânî de geleneksel anlayışı sürdürerek hilafeti Kureyş kabilesine hasrettiğinden fazilet sıralamasında bu kabile mensuplarına öncelik vermiştir.

Teftâzânî, imametın dinî bir ritüel hâline dönüşmesinde önemli bir rol oynayan Şiî doktrinın imamet anlayışını farklı açılardan eleştirir ve

⁹⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 137.

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 138, 139.

⁹⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 33; Ahmet Akbulut, *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 131.

yanlışığını ispata çalışır. Ona göre Şiilerin; “İmamın, Kureyş’in sadece Hz. Ali veya Hz. Fatıma soyundan olması, masum olması, devrinin ilimden siyasete her alanda en üstünü ve mutlak bir velayete sahip olması”nın gerekliliğine dayanan bir anlayışın Müslüman inancı açısından imkânı yoktur.⁹⁷

Şerhu’l-Akâid’de usûl-i selâse’nin dışındaki kelâmî içeriğe sahip konuları şu şekilde özetlemek mümkündür: Aşere-i Mübeşşere cennetliklidir. Allah’tan ümit kesmek ve emin olmak küfürdür. Gaybdan haber verdiğini iddia eden kâhini doğrulamak küfürdür. Madum (yokluk) diye bir şeyin mevcudiyeti yoktur. Güneşin batıdan doğması, deccal, dabbetu’l-arz, ye’cuc-me’cuc ve Hz. İsa’nın nüzülü gibi kıyamet alametleri (*eşrât-ı sâat*) haktır.⁹⁸

Teftâzânî, veli ve özelliklerine ilişkin hususlarda diğer konulardan daha fazla bilgi verir. Bunun nedenini yaşadığı dönemde artan sufi eğilimleri doğru sınırlar içinde tutma gayreti olabilir. Ona göre hiçbir veli, normal bir nebiden üstün olamaz. Çünkü nebler masum olup vahiy meleğini görmüşlerdir. Hiçbir insan kendisinden teklifin kalktığı bir noktaya ulaşamaz. Teklîfî hükümler, açık ve herkesin anlayabileceği şekildedir. Bâtinî yorumlar ve teklifin sadece uzmanlarca anlaşılacağı yönündeki iddialar asılsızdır. Bu bağlamda kesin nassları reddetmek ve helal sayarak günah işlemek küfürdür.⁹⁹

Ehl-i Sünnet ile muhalifleri arasındaki farklılıklara değinilen *Şerhu’l-Akâid*’in son kısımlarında hukukî içeriğe sahip konulara da değinilmiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Günahkârın hem arkasında namaz kılınır hem de cenaze namazı kılınır. Sefer ve ikamet şartı aranmaksızın her zaman mesh yapılabilir. Hurmadan yapılan nebiz haram değildir. Hayatta olanların ölüleri için dua etmelerinde ve onlar adına hayır yapmalarında sakınca yoktur. Müctehidlerin ictihadlarında hata yapması mümkündür.¹⁰⁰

5. ŞERHU’L-AKÂİD’İN KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERİ

⁹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 139, 141.

⁹⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 145-156.

⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 147-150.

¹⁰⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 142-159.

Şerhu'l-Akâid'in kelâmî açıdan değeriyle ilgili olarak öne çıkan genel unsur, eserdeki itikâdî mezheplerle ilgili değerlendirmelerdir. İtikâdî mezheplerin görüşlerini doğrulama veya reddetme bağlamında *Şerhu'l-Akâid*'de kesin ifadelere yer verilmez. Çünkü Eş'arî kelâm ekolüne bağlı olan Teftâzânî'nin, Mâtürîdî bir bilgin olan Ömer en-Nesefî'nin akaid metnine yazdığı şerhte hangi mezhebin ne oranda anlayış ve üslubuna ağırlık verdiği öteden beri tartışmalıdır. Esasen Eş'arî'nin aidiyet açısından hangi ekole mensup olduğu da tartışmalıdır. Bu bağlamda mezhebî farklılığına rağmen Eş'arî şârih Teftâzânî'nin, Mâtürîdî musannif Ömer en-Nesefî'ye uyararak şerhte ağırlıklı olarak Mâtürîdî bir tutum sergilediğini iddia eden Kestellî gibi haşiyeler olduğu gibi, bunun aksini savunanlar da bulunmaktadır.¹⁰¹

Medrese kelâm müfredatında ağırlıklı olarak mütekaddimün kelâmcıları veya diğer bir deyişle felsefî kelâm mensubu Fahrüddîn Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), İcî, Cürcânî ve Nasîruddîn Muhammed et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi Eş'arî bilginlerine ait eserlerin okutulması, kelâmda Eş'arî anlayışın hâkim olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Bu yargının yerleşmesinde Cürcânî ve Teftâzânî gibi Anadolu'da kısa süreli bulunmuş Eş'arî bilginlerin eserlerinin Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuş olmasının da tesiri vardır. Ancak bu tarihî verilerden hareketle medreselerde, özellikle Osmanlı medreselerinde, egemen teolojik tutumun Eş'arî yaklaşım olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu tarz bir yaklaşım, eğitim merkezleri olan medreselerde okutulan felsefe derslerinden hareketle medreselerin felsefî okullar olduğunu iddia etmeye benzeyeceğinden yanlış bir çıkarım olacaktır.¹⁰²

¹⁰¹Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 70. *Şerhu'l-Akâid*'in Eş'arî çizgiye ağırlık verip onun savunuculuğunu yaptığı konusunda bk. "Osmanlı medreselerinde okutulan, bugün de memleketimizin resmî ve gayr-î resmî tadrîsat ve araştırmalarda elden ele dolaşan meşhur kitap "Şerhu'l-Akâid", Eş'ariyye mektebine bağlı bir eserdir. Gerçi bu şerhin iki üç sahifeyi geçmeyen çok muhtasar metni Mâtürîdî bir müellifin kaleminden çıkmıştır. Fakat bu metin üzerine meydana getirilen elliye aşkın şerh ve haşiyeye içinde Eş'arî mütekellimi Teftâzânî'nin (ö. 783/1390) mezkûr şerhi, yeri geldikçe doğrudan veya dolaylı bir şekilde Mâtürîdiyye görüşünü çürütmeye ve Eş'arî telâkkisini hâkim kılmaya gayret gösteren bir eser görünümündedir." Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 10.

¹⁰²Şamil Öcal, "Osmanlı Kelâmcıları Eş'ari miydi?", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2/5 (1999): 226.

Farklı kelâmî ekollere karşı Tefâtânî'nin üslubuna örneklik teşkil etmesi açısından tekvin (yaratma) ve mükevven (yaratılan şey) konusundaki düşüncelerine değinmek yararlı olabilir. Tefâtânî, tekvin konusunda tam olarak şunları söylemektedir:

“Tüm bunlar (tekvin konusundaki açıklamalar), filin fâilden farklı olduğu konusundaki zorunlu ve açık hükümlere dikkat çekmek içindir. Akıllı bir kimseye yakışan, bu gibi konularda ince düşünüp, az bir ilme sahip olan bir kimsenin dahi anlayabileceği kadar basit konuları, Kelâm ilminde geniş malumata sahip bilginlerin (Eş'arî kastediliyor) anlamadığını iddia etmek değil, aksine böylesi uzman bilginlerin görüşlerine, bilgin ve akıllı kimselerin konuşmaya değer görecekları doğru bir yorum getirmektir. Çünkü “Tekvin ile mükevven aynıdır.” diyen Eş'arî, bununla fâil bir fiil işlediğinde ortada (fâil, fiil ve mefûl şeklinde üçlü bir taksim değil) sadece fâil ve mefûlün olabileceğini kastetmiştir. (Yani iddia edildiği gibi mefûl, fiil-mefûl veya tekvin-mükevven olarak birbirinden ayıramaz) Tekvin, icad ve benzeri kelimelerle ifade edilen mana ise fâilin mefûle nispet edilmesinden zihinde oluşan itibarî şeydir; yoksa zihin dışında (rasyonel değil, reel hayatta) ve mefûlden bağımsız olarak var olabilen gerçek bir mana değildir. Dolayısıyla tekvin ve mükevveni aynı sayanlar hiçbir zaman “Tekvin kavramı, aynıyla mükevven kavramından ibarettir.” demedikleri için böylesi olmayacak şeyleri savunmamışlardır.”¹⁰³

Tefâtânî'nin yukarıdaki açıklamalarından rızık ve tekvin gibi konularda Eş'arî gibi düşünmeyerek alternatif akli deliller ileri süren Mâtürîdî bilginlerini, tenkit edip yeterli birikime sahip olmamakla itham ettiğini¹⁰⁴ veya kimi zaman Mâtürîdî çizgide, kimi zaman da Eş'arî çizgide durarak farklı görüşleri uzlaştırmaya çalıştığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'i Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışın harmanladığı bir eser olarak görmek mümkündür.¹⁰⁵ Esasen farklı fikirleri ortak bir noktada birleştirmek veya uzlaştırmak yeni bir fikir ortaya koymak olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Tefâtânî'nin mevcut fikirlerden

¹⁰³Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 71, 72.

¹⁰⁴Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 90, 151.

¹⁰⁵Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 71-73, 176, 181; Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 60, 418.

hareketle yeni bir yaklaşım sergilediğini veya ilgili konunun felsefesini yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'de konular işlenirken, Hayâlî ve Kestellî haşiyelerinde görüldüğü gibi Eş'arî kaynaklara değil, Mâtürîdî ve Hanefî yaklaşımlara ağırlık verilir. *Şerhu'l-Akâid*'de Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090) ve Ebû Hasen el-Kerhî (ö. 260/874) gibi Hanefî-Mâtürîdî bilginlere atıf yapılması; fâsık idarecinin hükmü hakkında Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) görüşünün verilir. Ebû Hanîfe, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Sa'd el-Kûfî (Ebû Yûsuf) (ö. 182/798) ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (İmam Muhammed) (ö. 189/805) görüşünün savunulması, eserde mezhep taassubunun olmadığı şeklinde yorumlanabilir.¹⁰⁶

Teftâzânî'nin, kendi mezhebinin savunuculuğunu yaparak muhaliflerini küçük düşürmeye çalışmak veya başka bir mezhebin görüşlerini ön plana çıkarmaya çalıştığını düşünmek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü o, bazen Mâtürîdî çizgiyi eleştirirken, bazen de onlara meyleden bir tutum sergiler. Aynı şekilde Eş'arî çizgiyi de eleştirir veya tasvip eder. Hatta o, Sünnî kabul edilen Selef ve Hanbelîlik gibi mezhepleri, itizâlî görüş sahipleriyle girdikleri tartışmalarda kendisinden saymaz ve "Bu bizim değil, Hanbelîlerin aleyhine bir delil olduğundan bizi bağlamaz!" der.¹⁰⁷ Dolayısıyla Teftâzânî'nin eleştirilerini sosyo-politik bir çıkış olarak görmek doğru değildir. Bu bağlamda Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'deki bazı görüşlerini Ehl-i Sünnet'e aykırı bulan ve bu nedenle onu tekfir eden Abdüllatif el-Kirmânî¹⁰⁸ gibi düşünürlerin maksadını aşan ifadelerini aşırılık olarak görmek gerekir.

Şerhu'l-Akâid, Sünnî yaklaşımlara karşı gösterdiği anlayışın aynısını Mu'tezile, Caferiyye ve Zeydiyye gibi diğer mezheplere karşı göstermez. Özellikle *Şerhu'l-Akâid*'in yazıldığı dönemde müntesibi kalmamış Mu'tezile gibi mezhepler, bahsi geçtiği her yerde tenkit edilip küçük dü-

¹⁰⁶Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 419, 420.

¹⁰⁷Yavuz, "Akâidü'n-Nesefî Maddesi", 2: 219; Özen, "Teffâzânî Maddesi", 40: 300; Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 71-74.

¹⁰⁸Özen, "Teffâzânî Maddesi", 40: 302.

şürülmeye çalışılmıştır.¹⁰⁹ Bu durumu, *Şerhu'l-Akâid*'in iyi bir özet eser olmasıyla ilişkilendirebiliriz. Nitekim Kelâm ilminin teşekkülünde temel bir figür olan Mu'tezile'nin adının olumlu veya olumsuz olarak geçmediği bir eserin kelâmî konuları işlemesi mümkün değildir. Bu bağlamda farklı yaklaşımlarıyla bizâtihî çoğu kelâmî meselenin çıkış nedeni olan Mu'tezile'nin *Şerhu'l-Akâid*'de geçmemesi düşünülemezdi.

Şerhu'l-Akâid'in kimi yerlerde Mâtürîdî görüşlerden yana tavır alması ve Mu'tezile'yi rencide edici bir tutum sergilemesini tarafgirlik olarak okumamak gerekir. Çünkü *Şerhu'l-Akâid*, yerine göre bunun tersini de yapmıştır. Örneğin insan filleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) bahsinde Teftâzânî, Mâverâünnehir şeyhleri olarak adlandırdığı Mâtürîdî bilgilerin Mu'tezile'ye yönelik tenkitlerini çok katı bularak onların itizâlî görüş sahiplerini şirk içindeki Mecûsilerle aynı tutmalarını aşırı bir yorum olarak aktarır.¹¹⁰ *Şerhu'l-Akâid*'deki bu yaklaşımı, Teftâzânî'nin tüm fikirlere karşı açık ve analizci bir tavır içinde olduğu şeklinde anlamak mümkündür.¹¹¹ Onun analizci veya diğer bir deyişle çözümlemeci yaklaşımını, kelâm felsefesi yapmak olarak da değerlendirmek mümkündür.

SONUÇ

Şerhu'l-Akâid'in dinî ilimlerin meşhur kaynakları arasında sayılması ve asırlarca ders kitabı olarak okutulmasının önde gelen nedeni, kelâmî literatürü anlaşılır ve sistematik bir şekilde özetleyen bir eser olmasıdır. Bu yönüyle *Şerhu'l-Akâid*'in Kelâm ilmine olan öncelikli katkısını, geleneksel teolojik bilginin daha sade ve sistematik tarzda gelecek kuşaklara aktarılmasına yardımcı olması olarak söyleyebiliriz.

Şerhu'l-Akâid'de konular, mezhepler tarihi eserlerinde olduğu gibi, sadece objektif veya sübjektif olarak verilmemiş; az da olsa farklı görüşler arasında kısa ve önemli mukayeselere yer verilerek aktarılmıştır. Bu bağlamda Eşarîlik ve Mâtürîdîlik mezheplerine dair görüşleri ölçülü bir şekilde, birlikte veren *Şerhu'l-Akâid*, bu sayede hem hakikatin farklı yüzleri olabileceğini, hem de farklılıkların bir arada bulunabileceğini

¹⁰⁹Uludağ, *Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, 80-82.

¹¹⁰Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 81.

¹¹¹Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 418-200.

göstermiştir. Bu yönüyle *Şerhu'l-Akâid*, dinî düşüncenin bilimsel, siyasal ve sosyal açıdan daha esnek bir yapıya kavuşmasında örnek bir rol üstlenmiştir, denilebilir.

Şerhu'l-Akâid'in muhtevasının temel kelâmî konularla sınırlı kalması, onun hedef kitlesinin daha çok entelektüel sınıf olmasıyla ilişkilendirilebilir. *Şerhu'l-Akâid*'in asırlarca kelâm eğitiminde ders kitabı olarak tercih edilmesi, yine eser üzerine yazılan haşiyelerin de eğitim amaçlı olması bu yargıyı güçlendirmektedir. Bu bağlamda *Şerhu'l-Akâid*'in Müslüman düşüncesine olan etkisinin gündelik akâid meselelerinden daha çok entelektüel seviyede teolojik tartışmalarla sınırlı kaldığı söylenebilir.

Son olarak *Şerhu'l-Akâid*'in gerek içerdiği kelâmî konuları mukayeseli bir şekilde vermesi ve gerekse yazarının bağlı bulunduğu dönemin felsefî geleneğini bilmesi, onun klasik bir kelâm eseri olmasının yanı sıra aynı zamanda bir kelâm felsefesi yapma girişimi olarak da görülmesini mümkün kılmaktadır.

KAYNAKÇA

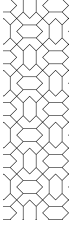
- Akbulut, Ahmet. *Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. "Nesefî Necmeddîn Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altuntaş, Mehmet, "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhufar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies*, 11/12, (2016): 1-24.
- Avcı, İsmail. "Fatih'in Musahiplerinden Âlim ve Şair Molla Kırımî ve Bir Şiiri". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 40 (2016): 111-127.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1346-1928.
- Bebek, Adil. "Hayâlî Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 3-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bursalı, Mehmed Tâhîr Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. İsmail Özen, A. Fikri Yavuz, İstanbul: Meral Yayınevi, 2000.

- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâ'ir'l-edille fi uşûli'l-'itikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebu'l-Hancî, 1369-1950.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Düşünce Geleneğinde 'Siyasi Metin' Olarak Kelâm Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1 (2003): 379-398.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik Astronomi Okulu". *Dîvân İlmi Araştırmalar* 14 (2003): 1-66.
- Gökyay, Orhan Şaik-Özen. "Molla Lutfî Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 255-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İbiş, Fatih. "Bir Cümlelinin İzini Sürmek: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerinde Kelâm-Felsefe İlişkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017): 134-152.
- Kumbasar, H. Murat. "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006):149-164.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehl-i sunne*. Thk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 426/2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fi uşûli'd-dîn*. Thk. Abdulhay Kâbil, Kahire: Dâru's-Segâfe, 1407-1987.
- Öcal, Şamil. "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/5 (1999): 225-254.
- Özen, Şükrü. "Teffâzânî Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özervarlı, M. Sait. "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?". *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, edt. Ali Akyıldız, Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: yy., 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkîf Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şerh Maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Şensoy, Sedat. “Şerh Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- et-Teftâzânî, Mes’ûd b. Ömer Sa’deddîn. *Şerhu'l-‘Aķā’idi'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li'n-Nuzâs, 1421-2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1471.
- Toksöz, Hatice. “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 13 (2007): 123-154.
- Topaloğlu, Bekir. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Tözluyurt, Mehmet “Kur’an’da Allah ve İnsan’ın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme”. *Bozifder* 13, (2018): 185-212.
- Uludağ, Süleyman. *Şerhu'l-Aķāid Tercümesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâidü'n-Nesefî Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 217-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Usûl-i Selâse Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 212. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcıoğlu, Said. “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm ve Genel Eğitimdeki Yeri”. *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 273-283.
- Yurdagür, Metin. *Bibliyografik Bir Kelam Tarihi Denemesi, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Arapça Akaid ve Kelam Yazmalarının Tanıtım ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Er-Tu Matbaası 1989.
- Yıldız, Sâkib. “Akkirmânî Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 270. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

CITATION

Çapku, Ahmet, "The Relation Of Reason, Belief And Art In The Thought Of Alija Izetbegovic", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 45-63



ALİYA İZZETBEGOVIÇ DÜŞÜNÇESİNDE AKIL, İNANÇ VE SANAT İLİŞKİSİ

The Relation of Reason, Belief and Art in the Thought of Alija Izetbegovic

Ahmet ÇAPKU

Doç. Dr.,

Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Assoc. Prof.,

Kırklareli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy.

acapku@yahoo.com, Orcid: 0000-0002-7561-7262.

Öz

Son dönem İslam düşünürlerinden Aliya İzzetbegoviç çok yönlü bir düşünce ve eylem adamıdır. Bu çalışmada İzzetbegoviç'in üzerinde en çok kafa yordığı konulardan olan akıl varlığı olarak insan ve onun inanç yönü ele alınmıştır. İzzetbegoviç üzerine yapılan araştırmalar daha çok onun eylem adamı yönüne dönüktür. Hâlbuki Aliya eylem adamı olmaktan önce felsefi manada varlık, bilgi ve ahlak açısından insanın konumuna dair fikirler ortaya koymuştur. Aliya'nın bu yönü anlaşılmasından eylem adamı yönünü anlamak onun düşüncesini bütüncül olarak kavramayı zorlaştırır. Bu açıdan insanın akıl ve inanç yönünün Aliya düşüncesinde ne şekilde ortaya konulduğu önem arz eder. Aliya'nın Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilleri kelamdaki İsbât-ı Vacib delillerine benzer. Bu konuda o, fiziksel, biyolojik ve antropolojik açılardan deliller ortaya koyar. İnsan, fizik ötesi âleme özgü olup mekanik işleyişe irca edilemez. Aliya insanın aklı ile kalbi arasında ayırım yapar. İnsan, akıl ile tabiatı inceler; kalbi ile sanatları ortaya koyar. Buradan hareketle düşünürümüz ilmi erkinlikler ile sanat etkinlikleri arasında kategorik bir ayırıma gider. Aklın metafizik alana dair söz söyleyemeyeceğini belirtir ki, bu durum onun eleştiriye açık tarafıdır. Bu bakış açısının bir neticesi olarak uygarlık ve kültür arasında ayırıma gider. Aynı durum bir değer konusu olan ahlak için de geçerlidir. Çalışmamızda muhtelif düşünürlerle de yer verilerek Aliya'nın konuya dair görüşlerinin çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aliya İzzetbegoviç, insan, akıl, inanç, sanat.

THE RELATION OF REASON, BELIEF AND ART IN THE THOUGHT OF ALIJA IZETBEGOVIC

Abstract

Alija Izetbegovic, who is one of the late Islamic thinkers, is a versatile man of thought and action. In this study, the place of reason and belief, man as a rational being and his aspect of belief, which is one of the most pondered subject of Izetbegovic, is examined. Researches on Izetbegovic are mostly directed to his aspect of man of action. However,

KAYNAKÇA

Çapku, Ahmet, "Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Akıl, İnanç ve Sanat İlişkisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 45-63. **Makale Geliş T:** 16/10/2018 **Kabul T:** 15/11/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

before being a man of action, Alija put forward about the position of man in terms of being, knowledge, and ethics in a philosophical manner. Without understanding this side of Alija, it is hard to comprehend his thought on the whole. From this point of view, how the reason and belief aspect of man being is understood has an importance in the thought of Alija. His evidence of God's existence is similar to evidence of *Ithbāt al-Wājib* in Theology. He gives physical, biological and anthropological evidents in this matter. So, human being belongs to metaphysical area and couldn't reduce mechanism process. Alija distinguishes between man's reason and his/her heart. Human being researches nature with his reason and produces arts with his heart. Thus our thinker distinguishes categorically between scientific activities and art activities. Alija says that reason cannot say anything for the metaphysical realm. But this situation is open to criticism. As a result of this point of view, he distinguishes between culture and civilization. The same idea applies to morality, which is a matter of value as well. In our study, including various thinkers, the frame of Alija's views on the subject was tried to be drawn.

Keywords: Alija Izzetbegovic, man, reason, belief, art.

GİRİŞ

Eski çağlardan bu yana varlığa dair sorgulamalar, düşünen hemen her insanın en temel meselelerinden olagelmıştır. Hayata, fizik âlemde olup bitenlere, somut ve soyut arasındaki ilişkilere, ölüm ötesine dair sorular her bir felsefî sistemin ana temalarıdır. İnsanın diğer canlılardan ayırt edici özelliği olarak muhtelif tanımlamalar yapılmış olsa da hemen hepsinin temelde birleştiği husus, akıllı canlı olması itibarıyla insanın bir anlam arayışı içinde bulunmasıdır. Varlık ve bilgiyle ilgili belli bir sistem dâhilinde tutarlı cevaplar olmadığı sürece diğer konularda ileri sürülen tezler ve eylemler duruma göre bulanıklığa bürünür.

İnsanın gelenekten tevârüs ettiği inanç yapısı ve bunun sorgulanması meselesi, Aliya İzzetbegoviç'in düşüncesinde belirgin bir yer tutar. Kendisinin ortaya koyduğu entellektüel miras, ahlak ve siyasetten önce varlık sorunu ile ilgili temel problemlere odaklanmış hâldedir.¹ Özellikle *Doğu ve Batı Arasında İslam, Özgürlüğe Kaçışım -Zindandan Notlar-* isimli eserlerinde bu durum barizdir. *İslam Deklarasyonu*'nda ise İslam'ın varlık ve insan anlayışı, eserin ağırlıklı konusunu teşkil eder. Aşağıda Aliya'nın konu ile ilgili düşüncesine yer verecek ve bunun tutarlılığı meselesine değineceğiz.

¹ Tahsin Görgün, "Bir Düşünür", *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* (Bağcılar Belediyesi Kültür Yay., 2010), 59-60.

1. ARAYIŞ

Aliya İzzetbegoviç gençlik yıllarından itibaren varlığa dair sorgulamalara yönelmiş ve bu durum ömrü boyunca devam etmiştir. Bu konu kendisinin en ciddi zihnî uğraşısı olmuş ve onun düşünür oluşuna zemin hazırlamıştır. Tanrı'nın varlığı, âlem içinde insanın konumu, fizik ile metafizik arasındaki ilgi ve irtibatın nasıllığı, insanın ahlakî sorumluluğu konularında belli bir bütünlük içinde görüşler ortaya koyan Aliya'nın, özellikle Tanrı'nın varlığına dair serdettiği argümanlar klasik İsbât-ı Vacib delilleri yanında modern delillere de yer verir görünümündedir. Kendisi, kimi zaman Tanrı inancında şüphe belirtileri ortaya çıksa da inanç hâlinin, düşünce hâlinden her zaman kuvvetli durduğunu ifade eder.²

Tabiat düzeninde insanın iç ve dış dünyası vardır. Dış dünyada olup bitenler sürekli bir akış ve oluş, bozuluş hâlinindedir. Nefs varlığı (canlı) olan insanın iç dünyasında benlik bilinci, anlam arayışı, sorumluluk ve ölüm ötesi kaygısı gibi haller kendini gösterir. Varoluşa dair aklı sorgulamalar ve inanç arayışları işte bu iki farklı hâle göre gerçekleşir. Aliya'ya göre insanın menşesine dair ileri sürülen tezler, aynı zamanda farklı dünya görüşlerinin temelini teşkil eder. Akıl varlığı olarak insan, bu yetisi ile fizikî dünyayı tanıma ve ondan istifade etmenin yollarını arar. Aliya kategorik bir şekilde, bilimsel etkinliklerin insanın haricî gerçekliğini konu edindiğini buna mukabil din ve sanatın insanın madde âlemine yabancı oluşundan söz ettiğini belirtir. Her ikisi de insana özgü olmakla birlikte bunlar, insanın farklı yönlerine hitap eden gerçekliklerdir. Örneğin materyalist bakışa göre insan biyolojik bir makine iken din ve sanat, 'cennetten kovulmuş olmaktan', 'korkunç mahkeme'den söz eder.³

Aliya'nın düşüncesinde ilim sadece maddî âlemi incelemeyi konu edinirken sanat, kalbe gelen seslerden söz eder. Bu açıdan ilim, insana eksik bir doğruluk sunabilir ve bu yönüyle nihaî gerçekliği ifade

² Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, trc. H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 14; ayrıca bk. *Tarihe Tamkılığım*, trc. Alev Erkilet vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, II. bsm.) 12-14. Ayrıca bk. *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun vd., (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 245.

³ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, trc. Salih Şaban (İstanbul: Nehir Yayınları, 1993), 29 ve 31.

etmede yetersiz kalır. İlme göre insan zeki bir hayvan iken dine göre şahsiyete sahip bir canlıdır. Gerçekte insan sadece biyolojiye irca edilemeyecek kadar kompleks, hatta dünyanın maddî gidişatına ters bir varlıktır.⁴ Canlılık konusunun özellikle Descartes sonrası Batı düşüncesinde kimi filozoflarca metafizikten koparılan önemli bir kavram olduğu bilinmektedir.⁵ Bunda Batı düşüncesinde metafiziğe yöneltilen ciddi eleştirilerin de etkisi vardır. Sözü edilen anlayışın insanı fiziksel incelemelere indirgemesi ve hakikate sadece fizikî araştırmalarla ulaşılacağını iddia etmesi pek çok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu noktada Aliya'nın akıl ve ilim bahsinde ortaya koyduğu bu kategorik ayırımın oluşumunda söz konusu yapının etkisinin olduğunu düşünebiliriz. Onun için şayet Aliya, Descartes sonrası nicelik ve nitelik üzerinden işlem yapan rasyonel akli kastediyor ise bu durum bir ölçüde anlaşılabilir.

İnsan hayatının maddeye ters istikamette olduğunu belirten düşünürümüz, modern çalışmalarla ilgili şu verileri tezini desteklemek ve Tanrı'nın varlığını ispatlamak amacıyla serdeder: Bugün biyoloji ve psikoloji, hayat ve ruh hakkında tatminkâr bir şey söylemez. Mesela İsviçreli fizikçi Charles Eugene Guye, bir protein molekülünün 4.6 milyar yıl içinde oluşmuş olmasını ihtimal dışı olarak görür. Aynı şekilde Manfred Eigen tek bir protein molekülünün tesadüfen oluşması için gezegenimizin suyunun bile yeterli gelmediğini delilleriyle ortaya koymuştur. Bir molekülün canlı organizmaya nispeti ancak binada bir tuğla kadar olabilir belki. Eğer ki, durum bu ise insan gözünün ihtişamını, maddenin kör tesadüfüyle izah etmek mümkün değildir.⁶ Nitekim ünlü biyolog Jean Rostand, "Biz, hayatın ne olduğunu bilmiyoruz." demekle yetinir. Aynı şekilde Fransız biyolog Andre Lwoff canlılığın, onu teşkil eden şeylerden daha fazla bir şey olduğunu dile getirir. İvan Pavlov ise insanın ruhî hayatını idare eden herhangi bir kanunun tespit edilemediğini söyler. Buradan hareketle Aliya, hayatın bir mucize özelliği taşıdığını ifade eder.⁷

⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 32-33.

⁵ Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergah, 2006), 73-74.

⁶ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 60-61.

⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 53-55.

Aynı şekilde tabiat incelemesi üzerinden arayışını sürdüren Aliya, bataklik sineği ve tabiattaki işleyişten örnekler verir. Dünyadaki bütün bilim adamları ve bilgi birikimi bir araya getirilse söz konusu sineği bile yapamayacağını ifade ile Aliya, tabiattaki çiçeklerin her birinin rengi, aroması, şekli itibarıyla bir mucizeyi andırdığını ama insanın buna alışmış olması sebebiyle etrafında olup biten mucizevî tabiat oluşumlarını derunî boyutuyla algılayamadığını ifade eder.⁸ Yine bir karahindiba çiçeğinde herhangi bir ‘tesadüfün asla yeri olmayıp aksine türünü devam ettirme adına her şeyi ile mükemmellik örneği sergilediğini, kendisinin canlı tabiatı gözlemleyişinin onu daima Allah’a yaklaştıran bir tecrübe olduğunu dile getirir. Benzer durumun yarım gram ağırlığında olup adrenal, cinsiyet bezleri, triodin işleyişini, süt üretimi ve dokulardaki su ayarını yapan hipofiz bezi için de geçerli olduğunu belirten düşünürümüz, “Bir şey kesin: Böyle karmaşık ve mükemmel bir alet, tesadüfle ortaya çıkmış olamaz.” ifadesiyle maddî işleyişin ötesinde bulunan ve aklın, bu işleyişi incelemesiyle kavranamayacak konumdaki bir gerçekliğe işaret eder.⁹ Hayvanlardaki içgüdüye karşılık insanda ahlakî özellikler, başka bir ifade ile insanın kendine yasak koyması hâli söz konusudur. Ahlak, hayvanî içgüdülerle kıyaslandığında bir tür ‘kuvvet kusuru’ olarak görülebilir. Bundan dolayıdır ki, hayvanlarda rekabet, insanlarda hümanizm vardır.¹⁰

Tabiatın işleyişinde doğum oranı, tesadüfe yer olmadığına önemli bir delil teşkil eder. Husûsen harp zamanlarında bu denge erkekler aleyhine bozulunca kısa sürede eril dişil dengesinin biyolojik olarak dengelendiği araştırmalarda sabittir. Harp zamanı fenomeni denilen bu husus, özellikle harp sonrası doğumların daha çok erkek çocuk şeklinde görülmesi hadisesidir. Aliya, dinin, tabiatın işleyişindeki bu hâli, yüksek bir akılla yani Tanrı ile izah ettiğini belirtir. Newton ve Darwin’den hareketle hesabî, mantıkî, tabii ve öngörülebilir olması itibarıyla dünya hayatı oluşa indirgenir. “İnsanın ruhuna bundan daha büyük bir hurafe empoze etmek mümkün değildir!” diyen Aliya, insan faktörünün tabii

⁸ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 26 ve 56-57.

⁹ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 69-70 ve 197.

¹⁰ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 36-37.

işleyişle hiçbir zaman öngörülemeyeceğini ve bu durumun tatmin edici şekilde açıklanamayacağını, doğum oranı dengesinde olduğu gibi söz konusu hallerin tesadüfe indirgenemeyeceğini belirtir.¹¹

Antropolojik araştırmalar göstermiştir ki, bütün canlılarda evrensel bir korku hissi vardır. Tüm eski sanat tasvirleri buna işaret eder. İlk insanları en çok meşgul etmiş meselelerden biri, lanetli şeylerin var olduğu düşüncesidir. Konuyla ilgili tabu kavramı, hoş görülme-yen şey demektir ve ahlakî karakterlidir. Bu durum, insanın, tabiatın bir çocuğu olarak hareket etmeyip bu âlemde yabancı imiş gibi davrandığını gösterir. Ondaki temel his, bütün canlıların hissettiği, biyolojik olmayan ve fakat manevî, kozmik, ezeli ve sırlarla dolu bir gizem hâlidir. Onun için birbirine zıt anlamlı; sefil ile yüce, lanetli ile mukaddes, temiz ve kirlî şeyler, yasak ve ahlak gibi kavramlar manevî kökenli birer gizem olarak durur. Şayet insan bu dünyaya özgü varlık ise bu kavramlar da olmamalıdır. Çünkü bunlar ‘kurtuluş’ fikri ile ilgilidir ve insanın başka bir kökenine dairdir. Buna göre Aliya’nın bakışıyla ahlakî kökenli bu kavramların akılla izahı pek mümkün görünmemektedir.¹²

Oyun unsuru insanın başka bir âlemlerle irtibatına işaret eden önemli bir antropolojik konudur. Gerçekte oyun, hayvanlarda da vardır ancak onların oyunu bir fonksiyon ve fayda içindir. İnsanınki ise daima manevî kökenlidir. Aliya bu konuda ‘potlaç’ oyunu örneğini verir. Kızılderili oyunu olan potlaç aynı zamanda Roma Germen ve Doğu kökenli dinlerde de mevcuttur. Oyunun amacı mümkün olduğunca daha fazla fedakârlık ve feragatte bulunmayı içerir. Hangi kabile diğerine ne ölçüde cömertçe tavır sergilerse bu sefer diğeri aynı ölçüde veya daha fazla biçimde cömertlik yapmalıdır. Aksi hâlde onurunu, armasını kaybedebilir. Amaçlanan şey, insanın dünyevî herhangi bir maddiyât olmadan da varlığını devam ettirebileceğini kanıtlamaya dönüktür. Bu durumun herhangi bir hayvan türünde görülmediğini ve bunun kesinlikle dinî-ahlakî bir tasavvurla ilgili olduğunu belirten Aliya, bu tavrı, insanın maddeye karşı ilgisizliği ve manevî olana yönelişi olarak okur.¹³ Benzer şekilde dinin menşei bağlamında ilk insanların birçok mitle-

¹¹ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 51-60.

¹² İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 42-43.

¹³ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 48.

ri, hurafeleri, oyunları, efsaneleri vardır. Ziraatçılığın ilk dönemlerinde insanın ayak bastığı her yerde insanın kurban edilmesi ayini vardır. Düşünürümüz açısından kurban, din ve ahlakın temel kavramlarından- dır. Bu ayinler kesinlikle öteki dünyaya aittir ve hemen bütün dinlerde vardır. İster hakiki ister hayali olsun insan daima başka bir dünya talep etmiştir.¹⁴

Bu verilerden hareketle Aliya, köken itibarıyla fizik ötesi âleme özgü gördüğü insanın mekanikliğe irca edilemeyeceğini, zira mekanizmin sadece fizik âleme özgü olduğunu, fizikte tabiatın işleyişiyle ilgili olarak zaman, mekân, hız, ışık, karanlık, sıcak, soğuk gibi unsurlara mukabil insan ruhunda günah, sevap, merhamet, güven, adalet, teslimiyet, korku, kaygı gibi hallerin yer ettiğini ve bu hâliyle insanın, kesin olarak maddiyâttan üstün olduğunu, buna göre fizikî şeyler entropiye konu olurken insan için ancak Allah ve ahiretin olması gerektiği düşüncesine yer verir. Zira bu dünyada sadece insan hayatının hakiki bir anlamı vardır. Buna göre Aliya, Allah olmaksızın insan hayatına anlam vermenin mümkün olmadığı sonucunu çıkarır. Zira dram olmaksızın insan hayatı mekanikleşir. Dram ise, düşünürümüze göre Allah'ın yeryüzündeki en kuvvetli görünür izidir.¹⁵

Yukarıdaki verilerden anlaşılacağı üzere Aliya'nın ilim ve sanat arasındaki ayırımı bazı soruları beraberinde getirir. Şöyle ki, Aliya, aklın tabiatın hareketle elde ettiği bilgiyi, varlığın nihaî hakikatini anlamada yetersiz bulur. Bundan dolayı ilmin karşısına sanatı ve inancı koymak ister. Hâlbuki İslam düşüncesinin temel kaynakları Kur'an ve hadislerle bakılınca akıl ile elde edilen ilim etkinliği ısrarla vurgulanmış, aklın sadece maddî âlem ile ilgili olduğuna dair doğrudan bir söz söylenmemiştir. İnsan, akıllı canlı olması itibarıyla muhatap ve mükellef tutulmuş, pek çok ayette aklın kullanılması istenmiştir. Şayet akıl, varlığın gerçekliğini kavrama ve ona anlam yüklemede yetersiz ise bu durumda İslam düşüncesinde Meşşâilik, Mutezile, Hanefilik gibi akli merkeze alan mezhep ve meşrepleri açıklamak zorlaşır. Diğer taraftan şayet Aliya'nın kastettiği akıl, pozitivist ve materyalist akımların kabul ettiği

¹⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 39-40.

¹⁵ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 49.

manada bir akıl ve onun ürettiği ilim ise kendisinin bunu sarahaten belirtmesi gerekirdi.

2. YOL AYRIMI

Aliya bütüncül olarak varlığı kavrama konusunda ilim ve sezginin farklılığına işaret ederek âdeta bir yol ayrımına gider. İnsanın bizatihi kendisinden yola çıkarak onun dualitesi üzerinde durur. Şayet insan, maddesi ve ruhu ile birlikte bir varlık ise onun her iki hâlini konu edinecek bilgiden bahsetmek gerekir. Buna göre insanın akli yapısı, fizikî âlemi inceleyerek insana maddî âlem ile ilgili veriler sunar. İnsan bu yönüyle fizikî çevre, toplumsal yapı ve uygarlığı kendine konu edinir. Ancak insanın bir de manevî yönü vardır ki, sanat, felsefe, din onun bu yönüyle ilgilidir. Buna göre insan, maddî yapısıyla biyolojik bir hayvan iken manevî yönü ile insandır.

İnsanın biyolojik yönü, onu maddî âlemin mekanik işleyişine tâbi kılarken manevî yönü felsefe ve din açısından onu sürekli bilinmeze, sırlara ve gizemli sorulara çeker. Bu durum Aliya'ya göre insan şuurunun uyanması hâlidir. Hayret ve hayranlığın eşlik ettiği söz konusu yürüyüşte bilgeliğin şartı, şuur hâlinin kişiyi sürekli bilinmeze çekmesidir. Demek ki, hayat maddî boyutuyla fenomen iken manevî yönüyle bir mucizedir ve gizemini daima korur. Fenomen olarak hayat, maddî boyutu itibarıyla insanı diğer canlılarla aynı tavır almaya götürürken manevî ya da mucizevî yönüyle onu fenomenal yapının zıddına sevk eder. Bundan dolayıdır ki, din, insana, hayvanların yaptıklarının zıddını önerir. Hayvan; yer, içer; din orucu önerir. Hayvan sürü olarak yaşar. Din, inzivayı, şahsiyeti ön plana alır. Hayvan, bedeni ile yaşar, din ise insana ruhu ile yaşamasını salık verir.¹⁶

Yukarıda serdedilen düşünceden hareketle, Aliya'nın, insanın maddî boyutuyla sosyal bir canlı oluşuna yeterli vurguyu yapmadığı söylenebilir. İslam düşünürlerinden Fârâbî ve İbn Haldûn başta olmak üzere birçok düşünür, insanı, tabiatı itibarıyla sosyal-toplumsal bir canlı (*medeniyyûn-bi't-tab'*) olarak görmüşler ve bu doğrultuda düşünce sistemi inşa etmişlerdir. Kaldı ki, İslam düşüncesinin ana kaynağı Kur'an,

¹⁶ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 62-65.

dünya ve ahiret hayatında insanı sosyal varlık olarak resmeder. Kimi tasavvuf ehlinin ve filozof İbn Bâcce'nin yalnızlık (*inziva*) üzerine tezleri olsa bile bu tezlerin eleştirildiğini ve bütüncül bir yapıya uygulanamayacağını biliyoruz.

Aliya bir insan ürünü olan sanatın dikkate değer tarafının, insan hürriyeti ve şahsiyeti ile ilgili olmasına dikkat çeker. Sanattaki derinlik, kendini hayatın ezdiği kişilerde bulmasıdır. Sanat bu noktada insan ruhunu keşfetme, onu açığa çıkarma ve maddenin üstüne taşıma fonksiyonu icra eder. Din ise insanın manevî yönüne hitap eder ve onu sürekli mukaddes dağa tırmanmaya davet eder. Onun için insanın hür bir varlık olarak ortaya çıkışı ve manevî yönü metafizik âlemden başlar, dehşet verici mahkeme ile son bulur. Maddî yönü ise belli ölçüde doğa yasaları ile yol alır ve entropi ile sona erer. Bu noktada Aliya, din, sanat, felsefe, hürriyet, ahlak gibi drama konu olup da kültürü var eden her şeyin daima insanın manevî yönü ile ilgili oluşuna dikkat çeker. İlerleme ve evrime konu olan uygarlık, insanın maddî yönünü temsil eder. Uygarlık, teknik gelişmenin bir ürünü olup haddizatında ne iyi ne kötüdür. Şu kadar var ki insanın maddî boyutu geliştiği oranda manevî boyutunda iyileşme olmazsa bu durum 'insan'ın aleyhine sonuçlanır ki tarih bunun böyle olduğuna işaret eder. Çünkü kültür insanî, şahsîdir. Uygarlık ise toplumun ürünüdür. Kültür, arzuları yok edin derken uygarlık yeni arzular yaratır der. Roma ne kadar uygar ise Kızılderililer o ölçüde kültürlüdür. Bu dualitede eğitim, mimari ve yaşam felsefesi birbirine zıt istikamette ilerler.¹⁷

Aliya'nın burada dile getirdiği tez, eğer ki, pozitivist ve materyalist aklın ürettiği dünya görüşünün eleştirisi ise buna hak verilebilir. Ancak eğer ki, ilahî dinlerin, ana çizgisi itibarıyla İslam düşüncesinin ortaya koyduğu yapı üzerinden bir okuma biçimi ise buna pekâlâ itiraz edilir. Zira kültür ve uygarlıkla ilgili farklı düşünceler özellikle son yüzyıl boyunca farklı açılardan tartışmalara konu olmuş bir durumdur. Son dönem Türk düşünürlerinden Ziya Gökalp açısından kültür yerel ve yerli olması gerekirken uygarlık milletlerarası bir durumdur ve me-

¹⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 74-77.

deniyeti oluştur. Bir toplumun dūřünürleri, filozofları, kendi dūřünce tarihlerinden beslenip kendi kùltürlerini zenginleştirmeli ki, o toplum ilerleyebilsin. Buna göre kùltür yerel, medeniyet-uygarlık evrensel bir boyut kazanmış olur. Böylece insan, yerel boyutta kişilik ve kimlik kazanırken evrensel boyutta insanî temel etkilenimlere muhatap olur. Demek ki, uygarlık başlı başına insanî olana aykırıdır denilemez.¹⁸ Aliya dūřünceinde ise uygarlık, aklın-ilmin bir ürünü olup insanın maddî yönünü temsil eder ve kùltürün aleyhine bir seyir gösterir. Burada sözü edilen iki kavramı oldukça keskin hatlarla karşı karşıya getirmek ne ölçüde gerçekte bağdaşır sorusu sorulabilir.

Bununla birlikte Aliya nazarında mezkûr dualite iki farklı kulvarda yol alır. Kùltür, insanın ruhunu ve şahsiyetini incelemeyi ve iyileştirmeyi; uygarlık ise toplum ve tabiatı konu edinir. Kùltür aydınlatırken uygarlık eğitir. Eğitim, insan kabiliyetini toplum adına daha faydalı kılmayı amaçlarken kùltür kişisel sorunları, özellikle de manevî halleri ortaya çıkarmayı amaç edinir. Tefekkür (meditasyon) bu açıdan şairlerin, filozofların, sanatçılarının, ermişlerin ortak tavrıdır ve bütün bunlar özü itibarıyla dindir.¹⁹ Aliya bu farklılıktan hareketle uygarlık ve ilerlemeyi esas alan sosyalist ve materyalist dünya görüşlerinin insana hürriyet getirmediğinin ve onu şahsiyet sahibi bir varlık olarak telakki etmediğinin altını çizer. Uygarlık açısından ilerlemeyi esas alan anlayıştaki eğitimin amacı, insanı tahripkâr bir rekabetin içine sokar, hazır ahlakî ve siyasî kalıplar sunarak tebaa yetiştirmeyi esas alır. Onun için uygarlık ne ölçüde ilerlerse orada insan şahsiyeti ve hürriyeti de tehlikeye girer. Bu gidişatin neticesi ise olsa olsa nihilizm ve absürd felsefesi olabilir.

Demek ki, uygarlık açısından konfor gerçekte insan tabiatına uygun bir şey değildir. İnsanın manevî yönünün ihmaline karşılıklı maddî ilerlemenin olduğu her yerde suç ve bozulma halleri görülür. Uygarlık ilerledikçe dindarlık geriler. İnsan ‘insan’ olmaktan uzaklaşıp biyolojik canlı olarak yaşamaya yatkın hâle gelir. En nihayetinde aile dağılır ve ahlak çöker. Her şeyin maddeye indirgendiği felsefe, insanın kendisine dayanarak yol aldığı ümit duygusunu da yok eder. İşte bundan dolayı-

¹⁸ Hilmi Ülken, *Ziya Gökalp* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006), 55-60.

¹⁹ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 77-79.

dır ki Aliya, ilmin insanı ruhen parçaladığını, anlamsız bir dünya ortaya çıkardığını ve hakikati vermediği neticesini çıkarır. Buradan hareketle maddî ilerlemeyle insanın iyileşeceğini söyleyen ilim şayet gerçeği vermiyorsa bu durumda dinin söylediği hakikat olacaktır yargısına varır.²⁰ Her şeyin ölçüsü olarak maddeyi alan ve bu doğrultuda veri sunan akıl, Aliya'ya göre hakikatin nihaî amacı ve bütünü hakkında bize doğru bilgiyi sunamayacağı açıktır. Zira böylesi bir ilim anlayışı insanı ve tabiatı bir fenomen olarak değerlendirip mekanisizm ve evrime müsait bir yapıyı bünyesinde barındırır. Buna mukabil din, hayatın gayesine dair bilgi sunar ve kendisinde evrime dair herhangi bir şey barındırmaz.²¹ Bu noktada hangi ilim ve hangi uygarlık insanı bu denli çıkmaza sokar sorusunu sorabiliriz. Aliya uygarlık, konfor ve insanın ahlaken bozulması arasında bir koşutluk ortaya koyuyor. Şayet Aliya'nın ortaya koyduğu biçimde eğer ki, uygarlık determinist biçimde bozulmayı içerirse bu durum bir ölçüde materyalist ve mekanisist dünya görüşleri için ifade edilebilir. Eğer ki, bu yaklaşım her türlü ilerleme, uygarlık adına söylenmişse bu durumda Yesrib'in Medine'ye dönüştürülmesini izah etmekte zorlanırsınız.

Aliya'nın mezkûr dikotomik ayırımı ahlakta da kendini gösterir. Zira Aliya'ya göre ahlak, rasyonel ve fonksiyonel bir şey değildir. Onda menfaate yer yoktur. Eğer ki, insanın özü idrak ve irade ise bu durumda bir şeyin ahlaka uygunluğu ancak doğru niyette kendini gösterebilir. Aynı şekilde ahlak için akıl dışı bir kategori olan hürriyet en temel şarttır. Nitekim kahramanca bir hareket esnasında herhangi bir kişi hayatı kaybetse de gerçekte kazanmış sayılır. Çünkü söz konusu hareketteki galibiyet, maddî dünyaya özgü değildir. Bu açıdan ahlak, daima başka bir dünyayı işaret eder. Aliya'ya göre özellikle Tanrı yoksa, ahlakî kabul edilen davranışlar manasızlığa düşebilir. Ahlakın bu yapısına karşılık akıl ve ilim, ahlakî konularda insana ne şekilde yaşaması gerektiğini söyleyemez ve bu konuda herhangi bir değer ortaya koyamaz. İlim sadece dünyevî hayatın kolaylıklarını gösterir, daima hesabî, mekanik işleyişi dikkate alarak her şeyi tabii sebep ve neticeler zincirine hapseder.

²⁰ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 100-104.

²¹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 43 ve 219.

Madde âleminde fenomenler üzerinde titizce ayıklama yaptıktan sonra insanın elinde kalan şey ilim olur. Bu açıdan aklın, ilim adına inceleme yaparken elindeki malzeme sadece tabiatır. Din ulvî âlemin mahiyeti, ahlak ise manası hakkında söz söyler.²²

Ahlakta asıl amacın daima başka bir dünya talebi olduğunu belirten düşünürümüz onu akli aşan, tabiatüstü ve gayr-i tabii bir durum olarak niteler. Sahici ahlak her zaman güçsüzün korunmasını ve bağışlamayı dile getirir. Özellikle materyalist, ateist ahlak açısından, “Eğer sadece bugün yaşıyorsam, yarın ölüp unutulmuş olacaksam ve imkân da varsa niçin kendi istediğim gibi ve mükellefiyetsiz yaşamayayım?” sorusu her daim kendini hissettirir. Onun için Aliya’nın bakış açısıyla ateizm üzerine herhangi bir ahlak inşa edilemez.²³ Hakiki ahlak, kişiye menfaati emretmez. Bu açıdan fayda ahlakı da neticede olsa olsa akıl temelli siyasi bir ahlak olabilir. Çünkü bir ahlakın sahici olabilmesi için hürriyet ve öteki dünya olmalıdır. Hakiki manada yaşamak, ölüme hazırlanmaktır. Onun için ahlakın en önemli unsuru ölüm ötesine inançta kendini gösterir.²⁴ Dile getirilen hususlar doğrultusunda Aliya, Tanrı olmadan hayatın ve insanın anlamı kalmayacağı, çünkü her şeyin fizikî bir mekanizme indirgenmiş olacağı düşüncesindedir. Çünkü Tanrı yoksa, sorumluluğu üstlenmiş insan da var olamaz. Sorumluluk yoksa suç da olamaz. Suç yoksa Tanrı da yoktur. Başka bir ifade ile Tanrı yoksa her şey mübah hâle gelir. Çünkü insanı ve hayatı anlamlı kılan şeyler dram, trajedi, komedi, mit, masal gibi unsurların hepsi saçma hâle gelir ve hayatın anlamı kalmayınca geriye maddî mekanizm ve kör tesadüften bahsedilebilir.²⁵

Aliya’nın yukarıda serdedilen düşüncesinden hareketle şunları dile getirebiliriz: Kendisi, aklın ahlakî değer inşa edemeyeceğini, bunun insanın manevî yönü ile ilgili olduğunu belirtir. Tanrı ve ahiret inancı ya da dinî inanç yoksa hayatın manasının tehlikeye gireceği tezi bir teist için normal kabul edilebilir. Ancak bir deist ve hele bir ateist için

²² İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 139 ve 151. Ayrıca bk. *Tarihe Tanıklığım*, 31, 552-553. Ayrıca bk. *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, çev. Rahman Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2007), 53.

²³ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 173.

²⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 155-156 ve 161-165.

²⁵ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 194.

aynı durumdan bahsetmek biraz zordur. Pratik aklın tenkidi konusunda Kant'ın ortaya koyduğu düşünceyi ve akıl temelli bir ahlak inşa eden Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî gibi filozofları biliyoruz.

3. DRAM: DİN VE İNSAN

Aliya dram ve insan konusunda üç semavi dinin kurucularını, insanî olan her şeyin oluştuğu üç meylin tecessümü olarak görür. Buna göre Yahudilik dünyevî olanı ve siyaset açısından solu temsil eder. Musevilerin kutsal kitaplarında ölümsüzlük tam olarak kabul edilmiş değildir. Bu açıdan 'dünyadaki cennet' fikri özü itibarıyla Yahudi kaynaklıdır. Yahudilerin tarihi, iktisadi gelişmenin tarihidir ve onlar daima uygarlığın taşıyıcı unsurları olmuştur. Atom fiziği, siyasi ekonomi, sosyalist fikirlerde büyük isimlerin istisnasız Yahudi oluşu tesadüfî değildir. Bunun sebebi ise, onların Tanrı krallığını bu dünyaya hasretmesinde saklıdır.²⁶ Yahudiliğin aksine Hristiyanlık, insan şuurunun kendine yönelişini temsil eder. Nitekim İsa, "Benim devletim bu dünyada değildir." der. Buradan hareketle Yahudilik ne ölçüde sosyalist fikirlere ve ihtilallere kaynaklık teşkil etmiş ve güç kullanarak toplumu düzenlemeye kalkışmış ise Hristiyanlık da aynı ölçüde aşırı denilebilecek boyutta dinî düzenlemeler getirmiştir. Gerçekte saf din, dağın doruğunda bir sığınaktır ve insandan sürekli o dağa tırmanmasını ister. Ayrıca o, kişiye kendi iç dünyasında ve kendi benliği karşısında nasıl yaşayacağını bilgisini sunar.²⁷ Bu bakış açısından yola çıkılırsa görülür ki, Hz. Muhammed hem Hira'ya çekilmiş hem de putperest Mekke'ye gidip üzerine düşeni yapmıştır. O, Musa ile İsa'nın sentezi konumundadır.²⁸ İncil özellikle öteki dünyaya işaret ederken Kur'an sadece öte dünyayı değil bu dünyayı da önemser. Onun için İslam'da, Hristiyanlığın sevgi anlayışına

²⁶ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 215-217. Ayrıca bk. *Özgürlüğe Kaçışım*, 190.

²⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 218-220.

²⁸ Fatih Toktaş, "Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2016): 16-17. Ayrıca bk. H. Haluk Erdem, "Aliya İzzetbegoviç düşüncesinde Ahlak Problemine Giriş", *Kutadgubiliğ -Felsefe Bilim Araştırmaları-* 36 (Aralık 2017): 32. Hilmo Neimarlija, "Üçüncü Yol Tezi", *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu* (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yay. 2010), 151-152.

karşılık adalet anlayışı ön plana alınmıştır. Benzer durum İslam'ın, ilham yanında zihni de önemsemesi, ilmî çalışmaların dine eşlik etmesi gerçeğinde de karşımıza çıkar. Bunlardan sadece birinin olması hâlinde kişi ve toplumun yozlaşması ya da ateizme sürüklenmesi işten bile değildir. Onun için Aliya düşüncesinde İslam, kendisinin 'üçüncü yol' olarak ifade ettiği bir durumu temsil eder.²⁹

Aliya hapiste iken kimi anlarda ölümü bir kurtuluş ümidi olarak gördüğünü ve bunu kendinde bir sır olarak sakladığını ifade eder. Ona göre ölüm, hayat resmine koyu gölgeler veren, dramı içeren ve tek gerçek fikir olan şeydir. İnsan bu hayatta bütün fizikî yasalara kayıtsız kalabilir. Ancak ölüm ötesinde hesap verme fikri hakiki manada heyecan verici olan bir konudur.³⁰ Bu manada Aliya, Marks'ın felsefesini iyimser ama sığ, Heidegger'inkini ise kötümser ama derin olarak niteler. Eğer ki, herhangi bir felsefe sadece hayattan bahsedip ölümden söz etmezse gerçekte o, tam bir felsefe olamaz. "Gerçek felsefe, ölüm vakıasını hesaba katan felsefedir."³¹ Buna göre acı, dram, şer, ölüm ötesi, insan hayatına anlam veren ve onu fizik kurallarının mekanikliğinden ve donukluğundan kurtaran en önemli unsurlardır. Darwin'in insanı egoisttir ve sadece fizikten anlar. Hâlbuki ilk insanın hikâyesi metafiziktir ve yine öyle kalır. Çünkü hakiki insan metafizik insandır.³²

4. İNANÇ VE SANAT

Sanatı, dünyaya bir başkaldırı olarak gören Aliya, onu insanın metafizik âlemdeki vatan hasretini hatırlatıcı bir unsur olarak niteler. İnsan; madde, hayat ve şahsiyet üçgeninden teşekkül eder. Buna göre ilim maddeden, din hayattan, sanat ise şahsiyetten söz eden üç önemli unsurdur. İlim sadece tabiattan, nicelikten, mevcuttan, zahirden, mekanizmden söz eder. Bu açıdan tekrarlanabilir hususlar üzerinden işlem yürütür. Sanat ise insanın Tanrı ile temasının meyvesi olması itibarıyla

²⁹ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 224, 245-246. Ayrıca bk. *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, trc. Rahman Ademi, (İstanbul: Fide Yayınları, 2007), 60 ve 114. Mahsum AYTEPE, "Aliya Düşüncesinde Üçüncü Yolun İmkânı Olarak İslam", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 43 (Nisan 2016): 4-5.

³⁰ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 9, 19 ve 201-202.

³¹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 4.

³² İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 14, 20 ve 207.

her açıdan orijinaldir. Onun amacı yaratma ve sezgi vasıtasıyla maddî yapının üzerine tırmanmadır. Sanat hakikate uygun olandan söz eder. Sembolik dil kullanan sanat, gerçekte dinin çocuğudur. Çünkü hemen birçok dans, şiirde, resimde, heykelde kutsal ve akıl üstü olana işaret vardır. Bu açıdan ateizm, sanatı hiçbir zaman tam anlamayacağı gibi din de ilmi tam olarak kavramayacaktır. Çünkü bu ikisinin, üzerine kurulu olduğu temel ilkeler bunu gerektirir.³³

Din, şiir ve felsefe, insana özgü bir etkinlik olan sanata kaynaklık teşkil eder. Sanat bağlamında insanın hayvandan ayrıldığı nokta, onun resim yapması ve kendine yasak koyması ile kültürü yaratmış olmasıdır. Din, sanat ve ahlakın nihaî özü, saf insanıyete ulaşmaktır. Sanat eseri, onu yaratanın iç dünyasından sadece bir iz taşır. Onun için din, ilim ile tam olarak anlatılamaz. Çünkü botanikçinin gördüğü ıhlamur ağacı ile şairin gördüğü ıhlamur ağacı aynı değildir. Dini betimleyen yöntemler dram, tiyatro, roman, şiir vb. sanat eserleri olabilir. Çünkü sanatın konusu daima insanın iç dünyasıdır. Onun için sanat daima bir sır, bir iç mesele olarak kalır. Sanat, ‘insan’ı ararken gerçekte Allah’ı aramış olur. Bu açıdan dinî gerçeklik yoksa sanat da yoktur denilebilir.³⁴

Aliya insanın olduğu her yerde din ve sanatın olduğuna değinir. İlim ise bu fenomenlere nispetle geç dönemde ortaya çıkmış ve insanın sadece zahirini konu edinmiştir. Çünkü iptidai insanın olduğu her yerde kült, sır, yasak ve inanç vardır ki, bunlar aklî olarak tam vuzuha kavuşamaz. Aliya, hayvanlarda herhangi bir mukaddes ve yasak kavramlarının olmadığını, yine onların insanın anladığı manada bir estetik kaygı da taşımadığını ifade ile şiirin ve dinin insana özgü olduğunu ve bunun temelini başka bir dünya olduğunu belirtir.³⁵ Din ve sanat örneğinde olduğu gibi kültür ve aile kavramları da başka bir dünyayı işaret eder. Zira uygarlık, insanın ihtiyaçlarının karşılanmasını konu edinirken kültür, tarih dışı bir özellik arz eder. Sanat nasıl ki, hep yeni

³³ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 108-119.

³⁴ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 128, 137. Ayrıca bk. *Tarihe Tamkılıgım*, 31. Ayrıca bk. Faruk Karaarslan, “Aliya İzzetbegoviç’te Sanat, Dram ve Ütopya”, *Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünüürü Aliya İzzetbegoviç* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 117-122.

³⁵ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 43-46.

baştan bir yaratım ise kültür de insanın niçin yaşadığı sorusuna cevap teşkil eder. Ahlak esasları nasıl ki, ebediyete işaret eden bir yapı arz ediyor ise kültürün taşıyıcısı insan da değişmezdir. Sanat sürekli bir arayışın dramı iken uygarlık ve toplumsallıkla ilgili hemen her veri neticede fizik ve zoolojinin uzantısı olmaktan kendini kurtaramaz. Onun için dinin manası, insanın dış dünyasından ziyade iç dünyasını düzene sokmak, ona şahsiyet kazandırmak, fedakârlık ahlakı ile onu donatmaktır. Bilim, teknik, toplumsal gelişmişlik ve uygarlık ise doğal olarak aklî-ilmîdir.³⁶ Benzer durum aile için de geçerlidir. Ailede sempati ve hissiyat ön planda iken toplumsal yapıda zekâ ve menfaat kendini gösterir. Uygarlıktaki çalışma hayatı ve genel gidişat, dinî dünyaya ait unsurları ya küçümser ya da onu ortadan kaldırmaya çalışır. Onun için anne ve aile dinî dünyaya ait iken bakım evleri ve kreşler uygar dünyaya aittir ve bunlar birbirine zıttır. Birinde sevgi, sempati esas iken diğerinde toplum kuralları kendini gösterir.³⁷

Sanata dair Aliya'nın kategorik ayrımları, yukarıda akıl ve kalp, uygarlık ve kültür ayrımının bir devamı niteliğindedir. İslam filozoflarının ortaya koyduğu düşünce mirasına bakılınca aklın ürettiği ilmin sadece fenomenal alanı değil metafizik alanı da konu edindiği görülür. Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sının ilk konusu Tanrı (es-Sebebü'l-Evvel) ile ilgilidir ve eser varlık hiyerarşisinde metafizikten fiziğe uzanan bir çizgide inşa edilmiştir. İbn Rüşd'de Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanması bahsinde sürekli yaratma teorisi, filozofun aklî bilgidenden hareketle metafizik yaptığını gösterir.³⁸ Bu açıdan, yukarıda işaret edildiği üzere, fizik ve metafizik arasında aklı devre dışı bırakmak, aklın verilerini sadece rasyonaliteye indirgemek ne ölçüde doğrudur sorusu kendini gösterir.

³⁶ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 183, 187, 192 ve 200-201. Ayrıca bk. *İslam Deklarasyonu*, 70.

³⁷ İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, 203, 211.

³⁸ Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Arâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik Yayınları, 1986), nşr. Albert Nasri Nadir, 37-38 ve 55-58; İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerîati mine'l-ittisâl* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 83-86.

SONUÇ

Çağdaş İslam düşünürlerinden olan Aliya, zorlu bir coğrafyanın ve zor zamanın insanı olarak yaşamış, başta kendi iç dünyasında olup biten soru(n)lar olmak üzere İslam dünyası ve Müslümanların meseleleri ile fikir ve eylem planında yakından ilgilenmiştir. Ortaya koyduğu düşünce mirası çok yönlü olacak şekilde incelenmeyi hak eder niteliktedir. Bu cümleden olarak âlem içinde insanın mahiyeti ve konumu, Tanrı insan ilişkisi, özgürlük ve ahlak, akıl ve inanç ilişkisi gibi önemli konularda tahliller yapmış ve tezler ileri sürmüştür. Özellikle Tanrı'nın varlığı ve insanın kaderine dair görüşlerinde, tarihsel kalamî-felsefî birikimden ve modern verilerden istifade ettiği söylenebilir. Ancak burada dikkat çekici nokta, kendisinin bunları felsefî bir bakış açısıyla incelemiş ve konuyla ilgili tezler ileri sürmüş olmasıdır.

Aliya, maddî ve manevî yapısı itibarıyla insanı dualist bir bakışla incelemiştir. Düşünürümüze göre akıl, fizik âlemi inceler ve çeşitli tahlillerle ilmî neticelere ulaşır. Bunu yaparken tabiatın yasalarını aşamaz. Onun için insanın maddî yönü ve ilmî birikimi mekanizm, evrim, ilerleme, uygarlık çizgisinde yol alır. Buna mukabil insanın din, ahlak, sanat ve bunlarla ilişkili yönü ise akli ve ilmî neticeleri aşar niteliktedir. Şahsiyet, yaratıcılık, orijinalite, dram, kültür ve hep başka bir âleme işaret eden çabalar insanın bu yönüyle ilgilidir. Düşünürümüze göre uygarlığı esas alan materyalist ve sosyalist yapıların, insanı tam olarak tanımasından bahsedilemez. Sözü edilen düşünce biçimleri üzerinde sahici bir insan, ahlak ve sanat anlayışı da inşa edilemez.

Çalışmamızın ilgili bölümlerinde işaret edildiği üzere Aliya'nın akıl ve kalp ayırımı ile bunların muhtelif açılımları arasında kurduğu ilişki biçimi bazı sorgulamaları beraberinde getirir. Zira İslam düşüncesinde akli merkeze alarak kurulmuş olan düşünce ekolleri ve bu doğrultuda kaleme alınmış eserleri göz önünde bulundurursak, aklın ürünü olan ilmi sadece fenomenal dünyaya hasretmek pek olası görünmez. Kalbe hasredilen sanatta bile akıl ne ölçüde devre dışı bırakılabilir sorusu her daim kendini hissettirir. Kaldı ki, bunların hepsinin de neticede insanın, varlığı arama ve anlama çabası olduğunu ifade edebiliriz. Aynı şekilde ana hatları itibarıyla İslam düşüncesinde insan, toplumsal-sosyal bir canlı olarak kabul edilmiş ve o doğrultuda değerlendirilmiştir. Şayet

fenomenal dünyaya hasredilen akıl ve ilim algısı ile onun ürettiği uygarlığın insanı çıkmaza sürüklediği ifade ediliyorsa bunu genele teşmil etmek ne kadar tutarlı olabilir?

Bununla birlikte insan her daim arayan, soruşturan ve eldeki verileri tahlil eden bir özelliğe sahiptir. Aliya, içinde yaşadığı ortamın da etkisiyle, daha genç yaşlarında iken varlığa, insanın mahiyetine, ölüm ötesine ve bu dünyada insanın yapıp etmelerine dair ciddi okumalar yapmış, arayış içine girmiş, inancındaki kısmî tereddütlerine cevap aramış, belli bir yol ayırımına girmiştir. Üzerinde yürüdüğü zeminin taşlarını, insanın mahiyeti, varlık âlemi ile insanın ilgisi, sanatın doğası üzerine antropolojik ve teolojik verileri de dikkate alarak ortaya koyduğu felsefi tezlerle döşemiştir. Kendisinin ulaştığı netice, insan her ne kadar maddî planda bu dünyaya özgü varlık ise de manevî yönü itibarıyla kesinlikle başka bir âlemin varlığı olduğu gerçeği üzerine kuruludur. Aliya, yukarıda dile getirilen düşüncesinin merkezine, bu dünya ve öteki dünyayı var eden Allah'ı yerleştirmiş ve bunu “üçüncü yol” dediği İslam'ın varlık düşüncesi ile irtibatlandırmıştır.

KAYNAKÇA

Akın, Mahmut H.- Karaarslan, Faruk. *Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü Aliya İzzetbegoviç*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.

Aytepe, Mahsum. “Aliya Düşüncesinde Üçüncü Yolun İmkânı Olarak İslam”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 43, cilt 9, (Nisan 2016). 2360-2367.

Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Nedir ?*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

Erdem, H. Haluk. “Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde Ahlak Problemine Giriş”. *Kutadgubilig – Felsefe Bilim Araştırmaları-*, 36 (Aralık 2017): 27-34.

Fârâbî, *Kitâbu Arâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla* nşr. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik Yayınları, 1986.

Görgün, Tahsin. “Bir Düşünür”. *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları, (2010): 59-60.

İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl*. Trc. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. Trc. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları, 1993.

İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım -Zindandan Notlar-*. Trc. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

İzzetbegoviç, Aliya. *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*. Trc. Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2007.

İzzetbegoviç, Aliya. *Köle Olmayacağız*. İstanbul: Fide Yayınları, 2007.

İzzetbegoviç, Aliya. *Konuşmalar*. Trc. Fatmanur Altun- Rıfat Ahmetoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003a.

İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tamkılığım*. Trc. Alev Erkilet- Ahmet Demirhan- Hanife Öz. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003b. II. Bsm.

Karaarslan, Faruk. “Aliya İzzetbegoviç’te Sanat, Dram ve Ütopya”. *Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü Aliya İzzetbegoviç*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.

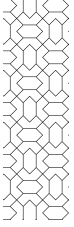
Neimarlıja, Hilmo. “Üçüncü Yol Tezi”. *Uluslararası Aliya İzzetbegoviç Sempozyumu*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları, 2010.

Toktaş, Fatih. “Yenilikçi Müslüman Düşünür Olarak Aliya İzzetbegoviç”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2016): 7-45.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ziya Gökalp*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

CITATION

Koç, Mustafa. "A Leading Name in Turkish Psychology of Religion: A Biographical Research on Hayati Hökeleklî", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 65-126



TÜRK DİN PSİKOLOJİSİNDE ÖNCÜ BİR İSİM: HAYATI HÖKELEKLİ ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA

A Leading Name in Turkish Psychology of Religion:

A Biographical Research on Hayati Hökeleklî

Mustafa KOÇ*

Doç. Dr.,

Balikesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.

mustafakoc@balikesir.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1299-7963.

Öz

Din psikolojisi alanında bilimsel araştırma yapan ve akademik metin üreten alan aktörüne akademisyen 'din psikoloğu' denir. Bu makalede, Türkiye'de din psikolojisi alanında yapılan bilimsel çalışmalara önemli katkısı olan akademisyen din psikoloğu Hayati Hökeleklî'nin (a) akademik hayatı, (b) özel ilgi alanları, (c) akademik çalışmaları, (d) lisans ve lisansüstü dersleri, (e) yönettiği lisansüstü tezleri ve (f) Türk din psikolojisi çalışmaları üzerine kişisel düşüncelerine yer verilmiştir. Sonuç olarak makalede; 'Hökeleklî'nin (i) Uludağ Üniversitesi'nde toplamda 41 yıl akademisyenlik yaptığı, (ii) bilimsel çalışmalarının (a)-tez (n=3), (b)-kitap (n=8), (c)-makale (n=20), (d)-çeviri (n=4), (e)-ansiklopedi maddesi (n=43), (f)-kitap bölümü (n=10), (g)-bildiri (n=17), (h)-editörlük (n=11), (i)-hakemsiz dergilerdeki yazı (n=24) şeklindeki akademik ürün (n=140) çeşitliliğine sahip olduğu; (iii) çeşitli içeriklerde lisans ve lisansüstü dersler (n=19) verdiği; (iv) yüksek lisans ve doktora düzeyinde (n=56) tezler yönettiği; (v) röportaj sorularına (n=50) verdiği cevaplarda alana ilişkin önemli öznel analizler yaptığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din psikolojisi, biyografik çalışma, din psikoloğu, Hayati Hökeleklî, bilim tarihi ve literatürü.

A LEADING NAME IN TURKISH PSYCHOLOGY OF RELIGION: A BIOGRAPHICAL RESEARCH ON HAYATI HOKELEKLI

Abstract

The field actor who conducts scientific research and produces academic texts in the field of psychology of religion is called academician 'psychologist of religion'. An academician, psychologist of religion, and important contributor to scientific studies on the psychology of religion in Turkey, Hayati Hökeleklî's (a) academic life, (b) special interests, (c) academic studies, (d) undergraduate and graduate courses, (e) supervised graduate theses and (f) personal thoughts on Turkish psychology of religion studies are

* *Teşekkür ve ithaf:* Akademik kariyerimin her döneminde bilimsel gelişimime değerli katkılar sağlayan (emekli) akademik danışmanım Prof. Dr. Hayati Hökeleklî'ye çok teşekkür ederim. Bu makalemi, saygıdeğer hocam din psikoloğu Prof. Dr. Hayati Hökeleklî'ye ithaf ediyorum. [M.K.]

KAYNAKÇA

Koç, Mustafa. "TÜRK DİN PSİKOLOJİSİNDE ÖNCÜ BİR İSİM: HAYATI HÖKELEKLİ ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 65-126.

Makale Geliş T: 17/07/2018 **Kabul T:** 24/10/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

given place in this article. As a result of the article, it is determined that Hökelekli (i) has been an academician at Uludağ University for 41 years in total; (ii) his scientific studies have a variety of academic products (n=140) such as (a)-thesis (n=3), (b)-book (n=8), (c)-article (n=20), (d)-translation (n=4), (e)-encyclopedia article (n=43), (f)-book chapter (n=10), (g)-paper (n=17), (h)-editorship (n=11), (i)-article in non-refered journals (n=24); (iii) has given undergraduate and postgraduate courses (n=19) in various contents; (iv) has supervised master and doctorate theses (n=56); (v) has made significant subjective analyzes of the field in his answers to interview questions (n=50).

Keywords: Psychology of religion, biographical study, psychologist of religion, Hayati Hökelekli, history and literature of science

GİRİŞ

Din psikolojisi, bir uzmanlık alanı olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bir bilim dalıdır. Dolayısıyla 100 yılı geçen bir arka plana sahip olan bu alan, tarihsel perspektiften bakıldığında genellikle yıllar içinde inişli-çıkışlı bir gelişimsel çizgi izlediği görülebilir. Modern psikolojinin kurucularından bazılarının dinden söz ettikleri bilinmektedir. Dinden söz eden ilk dönem psikologların başında William James gelmektedir. Amerikan Psikoloji Derneği'nin (American Psychological Association (APA)' de bir dönem başkanlığını yapan James, din fenomeniyle yakından ilgilendiği için bireyin dinsel tecrübesini anlamaya çalışmıştır. O din fenomeni üzerine düşüncelerini 1901-1902 yıllarında gerçekleştirdiği Gifford konferansları serisinde dile getirmiştir. Sözü edilen bu konferanslar, daha sonra "*The varieties of religious experience*" adıyla kitap olarak basılmıştır (James, 1902; ayrıca Türkçe çevirisi için bk. James, 2017). Kuşkusuz James'in dışında Clark Üniversitesi'nde Amerikan din psikolojisinin kurucusu olarak kabul edilen G. Stanley Hall, James H. Leuba ve Edwin D. Starbuck gibi başka Amerikalı tanınmış psikologlar da din üzerine araştırmalar yapmış ve dinsel pratiklerle ilgili psikolojik teoriler geliştirmeye çalışmışlardır (Aydın, 2004: 49-50; ayrıca bk. Ok, 1996: 267-276). Adı geçen bu isimler, din psikolojisi alanında ilk çalışma yapan psikologlar olduğu için aynı zamanda alanın ilk din psikologları olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda da görüldüğü üzere her bilim dalı gibi din psikolojisinin de ortaya çıktığı bir coğrafya ile kurucu aktörleri ve aktörlerin yaptığı ilk çalışmalar sonucunda ortaya çıkan kurucu metinleri vardır. Din

psikolojisinin tarihsel gelişimi içerisinde bilimsel araştırma yapan ve akademik metin üreten alan aktörüne ‘din psikoloğu’ denir. Din psikoloğu Ok’un (2006) yaklaşımına göre, din psikolojisi aktivite sistemi bağlamında bu alanda akademik aktiviteler gerçekleştiren bir özne vardır ve bu “din psikoloğu” olarak belirlenmiştir. Bu öznenin üzerinde çalıştığı bir nesne vardır ve bu da bireyin “dinsel” davranışlarıdır ya da anlam-yapma eylemidir. Bir alan öznesi olarak din psikoloğu, bu “nesne” üzerinde çeşitli bilimsel paradigmlar ve metodolojiler kullanarak bilimsel işlemler yapar. Bir işin din psikologları tarafından başarılı bir sonuca ulaştırılabilmesi için onların takip etmeleri gereken ortak bir metodoloji vardır. Bu arada din psikoloğu, bulgular oluşturmayı içeren bilimsel aktivitelerini genellikle tek başına yapmaz. Diğer yakın disiplinlerde çalışan meslektaşları da zaman zaman onun çalışmalarına katkılarda bulunabilir. Sonuçta din psikoloğu, bireylerin anlam-yapma davranışları üzerine açıklayıcı, yordayıcı veya betimleyici bulgular sağlamaya çalışır.

Ayrıca din psikolojisi aktivite sisteminin üzerinde yer aldığı belirli bağlamlar veya ortamlar bulunur. Bunlar da küçükten büyüğe sıralandığında bir kurum olarak üniversitelerin ilahiyat fakülteleri, bir politik birim olarak Türkiye ve uluslararasılığı temsil eden diğer uluslar olarak belirlenebilir. Son olarak eklenmesi gereken bir başka faktör de din psikolojisinin geçirdiği tarihsel süreçtir. Dolayısıyla din psikolojisi aktivitesi, sözü edilen bu etkileşimdeki bütünü kendisi olarak düşünülmelidir (Ok, 2006: 441-442).

Bu makalenin amacı, din psikolojisi bilim dalında öğretim üyesi olarak çalışan Hayati Hökelekli (Prof. Dr.) üzerine biyografik bir çalışma yaparak Türk din psikolojisi tarihi ve literatürüne biyo-bibliyografik bir katkı sağlamaktır. Bilim tarihi çalışmaları bağlamında hangi bilim dalı olursa olsun alan aktörlerinin akademik yaşam ve ürünlerine dayalı yapılan biyografik araştırmalar, ilgili bilim dalının tarihinde yadsınamaz bir öneme ve değere sahiptir. Ancak ne yazık ki, genelde Türk teoloji veya din bilimleri çalışmalarına, özelde ise Türk din psikolojisi araştırmalarına bakıldığında, biyografik çalışma geleneğinin henüz yeterli düzeyde oluşmadığı görülmektedir. Bu bağlamda özellikle son dönemde ilahiyat fakültelerinden emekli olan akademisyen öğretim üyeleri

üzerine yapılan biyografik çalışmaların yetersizliği dikkati çekmektedir (örnek çalışmalar için bk. Durmuş, 2003: 145-168; Alkan, 2010: 9-19). Şu ana kadar ki din bilimleri özelinde Türk din psikolojisi tarihi ve literatüründe yapılan biyografik çalışmalar ise din psikoloğu Koç'un çalışmalarlarıyla sınırlı kalmıştır (bk. Koç, 2010: 187-210; Koç, 2011a: 227-246; Koç, 2011b: 265-285).

Kullanılan metodoloji kapsamında nitel metodoloji üzerine kurgulanan bu araştırmada, nitel araştırma tekniği olarak “biyografik araştırma” temeline dayalı ‘biyografik anlatı görüşmesi’ kullanılmıştır (Roberts, 2002; Rosenthal, 2004). Biyografik araştırmalar, özellikle davranış bilimlerinde kullanılan ve öznel deneyimlerini ve üretimlerini merkeze alarak bu deneyimlerin psikolojik, sosyal ve kültürel boyutları arasında bağlantı kuran nitel değerlendirme ve veri toplama yöntemlerini kapsamaktadır (Güvercin, 2015: 172-173). Dolayısıyla bu çalışmayla, Türk din psikolojisi tarihinde önemli bir yeri olan Hayati Hökelekli'nin kişisel akademik üretim ve anlatılarının sosyal ve kültürel örüntülerini ortaya çıkararak deneyimlerinin ve üretimlerinin akademik içerikli kültürel ve sosyal anlamlarına ‘yarı-saydam pencere’ açıp Türk din psikolojisi tarihindeki yerine ilişkin betimsel analizlerin yapılması hedeflenmiştir. Ayrıca bu çalışmada, nitel veri toplama teknikleri olarak da (i) “yapılandırılmış görüşme” tekniği kullanılarak röportaj yapılmış; (ii) “belgesel tarama” tekniği kullanılarak da Hökelekli'ye ait her türlü akademik ürün toplanıp bu araştırmaya özgü bir yaklaşımla sınıflandırılarak listelenmiştir (Karasar, 2016: 210-220, 229-231).

Makalenin sınırlılıkları bağlamında ise bu araştırma, kronolojik olarak Hökelekli'nin doğum yılı (1951) ile emeklilik yılı (2018) arasındaki zaman dilimiyle sınırlandırılmıştır. Ayrıca yine bu araştırmada yer alan röportaj, 15.01.2018 tarihinde Bursa Nilüfer'de yapılmıştır.

A. AKADEMİK HAYATI

10 Ocak 1951 tarihinde Yozgat ili merkez Fakıbeyli köyünde doğan Hökelekli, ilköğrenimini 1963 yılında Yozgat'ta, ortaöğrenimini 1971 yılında Sivas İmam-Hatip Lisesi'nde, yükseköğrenimini ise 1975 yılında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde tamamlamıştır. Yozgat İmam-

Hatip Lisesi'nde bir tam ve bir yarım öğretim yılı meslek dersleri öğretmenliği yaptıktan sonra 21 Şubat 1977 tarihinde Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'nde din psikolojisi asistanı olarak akademik hayata başlamıştır. 1980 yılında “*Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi*” isimli asistanlık tezini bitirdikten sonra öğretim üyesi kadrosuna atanmıştır. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde açılan din psikolojisi doktora programına kabul edilmiştir. Ancak 1981 yılında yayımlanan 41 sayılı KHK ile yüksek İslam enstitüleri ilahiyat fakültelerine dönüştürülmüş, Hökekleklî de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışırken din psikolojisi alanındaki bilim jürisi tarafından yapılan sınav ve değerlendirme sonucunda aynı isimli asistanlık teziyle 1983 yılında din psikolojisi alanında ‘bilim doktoru’ unvanını almıştır. 04 Temmuz 1984 tarihinden itibaren ‘yardımcı doçent’ unvanıyla öğretim üyesi olarak görevini sürdürmüştür. 24 Ekim 1988 tarihinde ‘doçent’ ve 09 Şubat 1995 tarihinde ise ‘profesör’ olmuştur. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sırasıyla Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanlığı ile Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkanlığı gibi görevlerde bulunan Hökekleklî, 10 Ocak 2018 tarihinde yaş haddinden emekliye ayrılmıştır. Akademik kariyer ve çalışma yaşamına Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'nde ‘din psikolojisi asistanı’ olarak başlayan Hökekleklî, bu yaşamını Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din psikolojisi anabilim dalı ‘öğretim üyesi’ olarak tamamlamıştır. Fransızca ve Arapça bilen Hökekleklî, evli ve üç çocuk babasıdır. 67 yaşında olan (2018) Hökekleklî, emeklilik sonrası yaşamını Bursa'da sürdürmektedir (görsel için ayrıca bk. Ek-1).

B. ÖZEL İLGİ ALANLARI

Hökekleklî'nin akademik çalışmalarındaki özel ilgi alanları ‘(i) çocuk ve gençlerin din ve ahlak gelişimi, (ii) çocuk ve gençlerin din ve ahlak eğitimi, (iii) ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, (iv) geleneksel İslam psikolojisi, (v) dinsel iletişim, (vi) değerler psikolojisi ve eğitimi’ gibi konulardır. Bu konularda yayımlanmış çok sayıda akademik ürünleri (kitap, makale, bildiri, ansiklopedi maddesi) bulunmaktadır.

C. TÜRK DİN PSİKOLOJİSİ TARİHİNDEKİ BAĞLAMSAL KONUMU

Amerika Birleşik Devletleri'nde 1900'li yılların başlarında ortaya çıkan din psikolojisinin Batı ve Türkiye'deki tarihsel gelişimiyle ilgili bir karşılaştırma yapıldığında, Türkiye'de din psikolojisi kapsamındaki ilk çalışmalar, Amerika'daki çalışmalardan ancak 50 yıl sonra yani 1950'li yılların başlarında yapılmaya başlamıştır. Alana ilişkin yapılan ilk çalışmalarda, öğrencilerin alanı tanımaya katkıda bulunmaya yönelik olarak din psikolojisinin tanımı, konusu ve yöntemleri gibi temel konuları ile Freud ve Jung'ın din üzerine görüşleri ve özellikle de Freud'un dine olumsuz bakışına yöneltilen eleştirileri yer almıştır (bk. Egemen, 1952; Armaner, 1980). Bu türden kuramsal çalışmaları, özellikle 1980'li yıllarda ve sonrasında ampirik araştırmalar takip etmiştir. Bu dönemde yapılan ampirik çalışmalardan biri de Hökelekli (1983) tarafından yapılan "*Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi*" başlıklı doktora tezidir.

İlk dönemde bu ilk ampirik araştırmaları yürüten kuşak, şu anda da olduğu gibi daha çok teoloji lisanslı araştırmacılar ve alanın Türkiye'deki öncülleri konumundadırlar. Başka bir deyişle, Türkiye'de bugün din psikolojisinin aldığı şekil, onların temellerini attığı bir vizyona bağlı olarak gelişmiştir denilebilir. Bu ilk araştırmacıların çoğunluğu, çalışmalarında Fransızca, Almanca ve İngilizce gibi yabancı dillerde yazılmış literatürden yararlandıkları için araştırma konusu ve kavramları da buna göre şekillenmiştir. Bunun yanında çok az olmasına rağmen din psikolojisi konusunda ilahiyat fakültelerinin dışında araştırma yapanlar da, bu alana katkıda bulunmuşlar ve yer yer bulunmaya da devam etmektedirler (örnek çalışmalar için bk. Özbaydar, 1970; Cırhınlioğlu, 2010). 1990'lı yıllarda özellikle bu ilk kurucuların yetiştirdikleri çekirdek kadro araştırmacılarından oluşan ikinci nesil din psikologları, kısa sürede ampirik bulgularıyla diğerlerinin yanında yer alarak alana katkıda bulunmaya çalışmışlardır (Ok, 2006: 442-443).

Türkiye'deki din psikolojisi çalışmalarının tarihsel gelişim sürecine bakıldığında bu bilim dalıyla ilgili yapılan çalışmaların ortalama 60 yıllık bir geçmişe dayandığını görmek mümkündür. Din psikologu Koç (2012/2015) tarafından yapılan öznel bir sınıflandırmada Türk din psikolojisi çalışmalarının kronolojik gelişim süreci, "(i)-İlk dönem

[1949-1979]: Başlangıç – Din psikolojisinin tanınması; (ii)-İkinci dönem [1980-1999]: Orijinal literatürün anlaşılması; (iii)-Üçüncü dönem [2000-2013]: Literatüre yerel katkıların başlaması” şeklinde 3 döneme ayrılmıştır (şematik gösterim için bk. Koç, 2015: 295).

Yukarıdaki sınıflandırmada sözü edilen bu ikinci dönemdeki din psikolojisinin gelişim aşamasında ise din psikolojisi üzerine yapılan çalışmalarda yıllara göre aşama aşama niceliksel bir artış olmuştur. Dolayısıyla ilk çekirdek kadro din psikologlarının yetiştiği dönem olan bu dönemin başlarında, daha çok alanla ilgili Batı’da yapılan akademik çalışmaların anlaşılması üzerine çalışılmıştır (örnek çalışma için bk. Yavuz, 1987). Bu dönemin ortalarından itibaren de, yüksek lisans ve doktora programları açan ilahiyat fakültelerinde ikinci kuşak akademisyen din psikologları yetiştirilmeye başlanmıştır. Yine bu gelişim döneminde alanı tanıtan daha hacimli el kitapları yazılmıştır. Bu dönemde Hökekleklî (1993) tarafından yazılan ‘Din psikolojisi’ isimli el kitabı hâlâ birçok ilahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmektedir (Koç, 2012: 327-340; Koç, 2015: 293-295).

Yukarıda verilen tarihsel gelişim bilgileri ışığında, bir din psikologu olarak Hökekleklî’nin Türk din psikolojisi tarihindeki bağlamsal konumu, din psikolojisinin tanınması sürecini kapsayan ilk dönemdeki [1949-1979] Türk din psikolojisi kurucularının yetiştirdikleri çekirdek kadro araştırmacılardan oluşan ikinci nesil din psikologların yer aldığı orijinal literatürün anlaşılması sürecini kapsayan ikinci dönem [1980-1999] içerisinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla kurucuların yetiştirdiği ilk çekirdek kadro din psikologlarından birisi olarak adı geçen bu ikinci dönemin başlarında akademik yaşamına başlayan Hökekleklî, yine bu dönem içerisinde din psikolojisi alanında yüksek lisans ve doktora programları kapsamında ikinci kuşak akademisyen din psikologları yetiştiren bir din psikologudur.

D. AKADEMİK ÇALIŞMALARI

Makalenin bu başlığı altında, akademiada 41 yıl akademik hizmeti olan Hökekleklî’nin akademik ürünleri; (i) tezleri, (ii) kitapları, (iii) makaleleri, (iv) çevirileri, (v) ansiklopedi maddeleri, (vi) kitap bölümleri,

(vii) bildirileri, (viii) editörlükleri, (ix) hakemsiz dergilerdeki yazıları' şeklinde sınıflandırılarak aşağıda verilmiştir. Akademik çalışmalarının dışında bir edebiyat türü olarak Hökelekli'nin yayımlanmış şiirleri de bulunmaktadır (bk. Ek-3).

d.a. Tezleri

1. (1983). *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dini Gelişimi* – [Doktora tezi]. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Danışman: Prof. Dr. Recep Doksat – Psikiyatrist).
2. (1988). *Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi* – [Doçentlik tezi]. Ankara: Üniversitelerarası Kurul.
3. (1995). *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* – [Profesörlük takdim tezi]. Bursa: Uludağ Üniversitesi.

d.b. Kitapları

1. (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (368 s.).
2. (2008). *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları. (242 s.).
3. (2008). *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (176 s.).
4. (2009). *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (324 s.).
5. (2009). *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (237 s.).
6. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (200 s.).
7. (2011). *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları. (360 s.).
8. (2013). *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (346 s.).

d.c. Makaleleri

1. (1981). "Din psikolojisi açısından şeyh-mürit ilişkileri ve Yunus Emre - Tapduk Emre". *Hareket Dergisi*, 23, 36-49.

2. (1983). “Dini telkin ve tebliğde psikolojik esaslar”. *Diyanet Dergisi*, 19 (1), 27-39.
3. (1984). “İnanç ve mezhep farklılıklarının psikolojik ve kültürel temelleri”, *Diyanet Dergisi*, 20 (3), 24-34.
4. (1985). “Dini kişiliğin kuruluşunda iradenin rolü”, *Diyanet Dergisi*, 21 (2), 16-28.
5. (1986). “Ergenlik çağı davranışlarına din eğitiminin etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 35-51.
6. (1987). “Ergenlerin sosyal ilişki ve ilgilerine din eğitiminin etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 43-58.
7. (1988). “Ergenlik döneminde dini şüpheler”. *Din Öğretimi Dergisi*, 14, 73-82.
8. (1991). “Ölümlle ilgili tutumlar ve dini davranış”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 5 (2), 83-91.
9. (1991). “Ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (3), 151-165.
10. (1992). “Ölümlle ilgili tutumların dinî davranışla ilişkisi üzerine bir araştırma-I”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (4), 57-85.
11. (1992). “Ölümlle ilgili tutumların dinî davranışla ilişkisi üzerine bir araştırma-II-Yorumlar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (4), 87-98.
12. (2004). “Aile psikolojisi ve aile içi iletişim”. *Diyanet İlmi Dergisi*, 40 (2), 41-60.
13. (2005). “Din hizmetlerinde yöntemle ilgili sorunlar”. *Diyanet İlmi Dergi*, 41 (3), 93-104.
14. (2006). “Günümüz iletişim teknikleri ve dinî iletişim”. *Diyanet İlmi Dergi*, 42 (1), 41-58.
15. (2006). “İslam geleneğinde psikoloji kültürü”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19 (3), 410-421.
16. (2006). “Gençlerin din değiştirip Hıristiyan olmasında etkili olan psiko-sosyal etkenler”. (C. Çayır ile birlikte). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 23-46.
17. (2007). “Çocuk ve gençlerde şiddet olgusu ve önlenmesine yönelik öneriler”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (14), 61-78.

18. (2012). “The psychological and social cause which have effect on Turkish people in the process of conversion to Christianity”. (C. Çayır ile birlikte). *Energy Education Science and Technology Part B: Social and Educational Studies*, 4 (1), 469-480.

19. (2012). “Religion, religiosity, and research in psychology of religion in Turkey: An assessment of locality and universality problem”. *İlahiyat Studies*, 3 (2), 223-245.

20. (2016). “Türkiye’de din, dindarlık ve din psikolojisi araştırmaları: Psikolojide yerellik ve evrensellik tartışmaları bağlamında bir değerlendirme”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Din Psikolojisi Özel Sayısı)*, 311-333.

d.d. Çevirileri

1. (1979). “Batıda din psikolojisi çalışmaları”. (A. Godin’den çeviri). *Hareket Dergisi*, 6, 23-26.

2. (1979). “Ergenlik çağı gençlerinde dini gelişme”. (A. Gruber’den çeviri). *Hareket Dergisi*, 9-10, 15-20.

3. (1989). “Batı’da İslam’ı seçenler”. (L. Rocher’den çeviri). *T. Yazarlar Birliği T. Kültür ve Sanat Yıllığı*, 203-205.

4. (1991). “Ateizmin psikolojisi”. (A. Vergote’den çeviri). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (3), 231-245.

d.e. Ansiklopedi Maddeleri

1. (1993). “Cinsiyet” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 8, 21-24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

2. (1993). “Çocuk” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 8, 355-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

3. (1994). “Duyu” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 10, 8-12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

4. (1995). “Enaniyet” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed.

B. Topaloğlu ve ark.], 11, 170-171. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

5. (1996). “Fıtrat” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 13, 47-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

6. (1997). “Hads” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 15, 68-69. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

7. (1999). “İrz” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 19, 133-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

8. (1999). “İbadet” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 19, 248-252. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

9. (2000). “İdrak” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 21, 477-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

10. (2000). “İntihar” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 22, 351-353. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

11. (2000). “İnzâr” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 22, 358-359. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

12. (2000). “İrade” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 22, 380-384. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

13. (2001). “İstircâ” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 23, 374-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

14. (2002). “Kıskançlık” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 25, 496-497. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

15. (2010). “Şahsiyet” maddesi. (içinde) *TDV İslam Ansiklopedisi*. [ed. B. Topaloğlu ve ark.], 38, 297-298. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

16. (1997). “Aşk” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 1, 179-180. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
17. (1997). “Cinsiyet” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 1, 346-348. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
18. (1997). “Çocuk” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 1, 370-373. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
19. (1997). “Eğitim-Öğretim” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 1, 446-449. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
20. (1997). “Elem” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 1, 462-463. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
21. (1997). “Enaniyet” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 1, 477. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
22. (1997). “Fıtrat” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 2, 44-45. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
23. (1997). “Garize” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 2, 71-72. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
24. (1997). “Gıpta” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 2, 80. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
25. (1997). “İnsan” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 2, 405-407. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
26. (1997). “İntikam” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 2, 410-411. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
27. (1997). “İşkence” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük*

lük Yaşayış Ansiklopedisi. [ed. İ. K. Dönmez], 2, 478-480. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

28. (1997). “Mizaç” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 3, 247-248. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

29. (1997). “Müsâmaha” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 3, 392-394. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

30. (1997). “Müstehcen” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 3, 394-395. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

31. (1997). “Nasihat” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 3, 449-450. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

32. (1997). “Nefis” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 3, 464-466. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

33. (1997). “Taassup” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 221-222. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

34. (1997). “Tebrik” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 307. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

35. (1997). “Tefrika” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 316-318. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

36. (1997). “Tesânüd” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 343-344. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

37. (1997). “Vaaz” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 412-413. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

38. (1997). “Vahiy” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 424-429. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

39. (1997). “Vesvese” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 458-459. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
40. (1997). “Vicdan” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 459-460. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
41. (1997). “Yas” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 475-477. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
42. (1997). “Yeis” maddesi. (içinde) *İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. [ed. İ. K. Dönmez], 4, 482-483. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
43. (2006). “Din Psikolojisi” maddesi. (içinde) *Felsefe Ansiklopedisi*. [ed. A. Cevizci], 4, 467-473. Ankara: Ebabil Yayınları.

d.f. Kitap Bölümleri

1. (2006). “Gençlik ve din”. [içinde] *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. (ed. H. Hökelekli). (ss. 9-31). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
2. (2006). “Din hizmetlerinde yöntemle ilgili sorunlar”. [içinde] *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*. (ed. H. Köken). (ss. 51-68). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
3. (2006). “Günümüz iletişim teknikleri ve dini iletişim”. [içinde] *Din Hizmetlerinde Yöntem ve Verimlilik*. (ed. H. Köken). (ss. 205-232). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
4. (2008). “Kendini bilmek”. [içinde] *İslam’a Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi*. (4. baskı). (ed. H. Hökelekli). (ss. 13-39). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
5. (2008). “İnsanın Allah’a yönelişi”. [içinde] *İslam’a Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi*. (4. baskı). (ed. H. Hökelekli). (ss. 81-101). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
6. (2008). “İslam’ı bilmek”. [içinde] *İslam’a Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi*. (4. baskı). (ed. H. Hökelekli). (ss. 199-221). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

7. (2010). “Din psikolojisi bilimi”. [içinde] *Din Psikolojisi*. (ed. H. Hökekleklî). (ss. 3-23). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

8. (2010). “Din, dindarlık ve boyutları”. [içinde] *Din Psikolojisi*. (ed. H. Hökekleklî). (ss. 25-44). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

9. (2012). “Dini ve manevi tecrübe”. [içinde] *Din Psikolojisi*. (ed. F. Karaca & A. Bahadır). (ss. 1-25). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

10. (2012). “Allah sevgisi, kalp eğitimi ve tasavvuf”. [içinde] *Yozgatlı Şeyhzâde Ahmet Efendi -10. Yıl Armağam-* (ed. A. Ş. Ergin). Yozgat: Ahmet Şevki Ergin Kültür ve Hizmet Vakfı Yayınları.

d.g. Bildirileri

1. (1985). “Türkiye’de din psikolojisi çalışmalarında karşılaşılan güçlükler ve bazı temel meseleler”. [içinde] *Günümüz Din Bilimleri ve Problemleri Sempozyumu*-(27-30 Haziran 1985). (ss. 107-114). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

2. (1995). “İslam’ın insan görüşü ışığında işçi hakları”. [içinde] *İslam’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*-(Kutlu Doğum Haftası-1993). (ss. 233-242). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

3. (1995). “Hz. peygamberin çocuk ve gençlere yaklaşımı”. [içinde] *Hz. Muhammed ve Gençlik*-(Kutlu Doğum Haftası-1992). (ss. 47-56). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

4. (1998). “Çocukta ahlak gelişimi ve eğitimi”. [içinde] *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi*. (Ed. H. Ayhan). (ss. 185-204). İstanbul: Ensar Neşriyat.

5. (2002). “Kur’an’da nefis kavramı bağlamında insan psikolojisiyle ilgili bazı özellikler”. [içinde] *Kur’an Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınları.

6. (2003). “Gayba imanın psiko-sosyal sonuçları”. [içinde] *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları V – İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I*-(12-13 Ekim 2002). (ss. 265-277). İstanbul: Ensar Neşriyat.

7. (2003). “Tebliğde yöntemle ilgili sorunlar: Yaygın eğitimdeki uygulamalar”. [içinde] *Hz. Peygamber’in Tebliğ Metodu Işığında İslam’ın*

Güncel Sunumu-(Kutlu Doğum Haftası-2003). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

8. (2004). “Üstün yetenekli çocukların karakter özellikleri ve değerler eğitimi”. (T. Gündüz ile birlikte). [içinde] *I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi: Bildiriler*. (ss. 131-144). İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.

9. (2004). “Misyonerlik faaliyetleri ve gençlerimiz”. [içinde] *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri Sempozyumu*. (ed. Ö. F. Harman). (17-18 Nisan 2004). (ss. 431-445). İstanbul: Ensar Neşriyat.

10. (2005). “Hıristiyan misyonerlerin hedef kitlesi olarak gençler ve Hıristiyan olmalarında etkili olan psiko-sosyal etkenler”. (C. Çayır ile birlikte). *Türk Dünyasında Misyonerlik Sempozyumu*-(15-17 Nisan 2005). Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

11. (2005). “İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin kişilik yapısı”. [içinde] *İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*-(16-19 Ekim 2003). (ss. 103-117). Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yayınları.

12. (2007). “Dini hayatın bütünlüğü açısından İslam’da ahiret inancı”. [içinde] *İslam’da Ahiret İnancı: İlahiyat Fakülteleri Eğitim Öğretim Koordinasyon Toplantısı*. (ss. 137-158). Sivas: Sivas İlahiyat Eğitimi Geliştirme ve Destekleme Derneği Yayınları.

13. (2007). “Üstün yetenekli çocukların değer yönelimleri ve eğitimleri”. (T. Gündüz ile birlikte). [içinde] *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*-(26-28 Kasım 2004). (ss. 371-396). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

14. (2007). “Müslüman ve öteki: Farklı dini grupların birbirini algılama biçimi”. [içinde] *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitap*. (12-13 Kasım 2005). (ss. 405-420). İstanbul: Ensar Neşriyat.

15. (2008). “Kur’ân’ın eğitime getirdiği değerler ve hedefler”. [içinde] *X. Kur’ân Sempozyumu: Kur’an ve Eğitim*. (12-13 Mayıs 2007). (ss. 57-81). Ankara: Fecr Yayınları.

16. (2010). “Mevlidle ilgili inanç ve tutumlar”. [içinde] *Uluslararası Mevlid Sempozyumu: Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi*. (ed. B. Kemikli & O. Çetin). (ss. 358-388). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

17. (2010). “Türkiye’de gençlerin ahlaki yönelimleri”. [içinde] 1. *Türkiye Ahlak Şûrası*. (16-17 Ocak 2010 İstanbul).

d.h. Editörlükleri

1. [ed.]. (2003). *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II*. İstanbul: Ensar Neşriyat. (429 s.).

2. [ed.]. (2004). *Din ve Ahlâk Eğitim-Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*. (H. Ayhan & Y. Mehmedoğlu & M. Öcal & H. Ekşi ile birlikte). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (240 s.).

3. [ed.]. (2006). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. (2. baskı). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (611 s.); [Kitabın 1. baskısı için bk. (2002). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

4. [ed.]. (2006). *Dindarlık Olgusu*. Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yayınları. (357 s.).

5. [ed.]. (2007). *Değerler ve Eğitimi*. (R. Kaymakcan ve ark. ile birlikte). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (867 s.).

6. [ed.]. (2008). *İslam’a Giriş: Gençliğin İslam Bilgisi*. (4. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. (455 s.).

7. [ed.]. (2010). *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları. (233 s.).

8. [ed.]. (2011). *Kur’ân ve Toplumsal Ahlak*. (E. Uysal ile birlikte). Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yayınları. (264 s.).

9. [ed.]. (2015). *Kur’ân ve Toplumsal Bütünleşme* (V. Bilgin ile birlikte). Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yayınları. (653 s.).

10. [ed.]. (2016). *Kur’ân ve Sosyal Adalet* (A. Kurt ile birlikte). Bursa: Kur’an Araştırmaları Vakfı Yayınları. (519 s.).

11. [ed.]. (2017). *Din, Değerler ve Sağlık*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları. (566 s.).

d.i. Hakemsiz Dergilerdeki Yazıları

1. (1985). “Gençlik ve din ihtiyacı”. *Milli Kültür Dergisi*, 50, 87-89.

2. (1986). “Gençlikte kendi kendini eğitme”. *Milli Kültür Dergisi*, 53, 8-11.

3. (1998). “Günümüzde Kur’an’a yönelişin problemleri”. *Fecre Doğru Aylık Düşünce Dergisi*, 30, 22-28.
4. (2004). “Psiko-sosyal açıdan haksız kazanç yönelimi”. *Diyanet Dergisi*, 163, 5-7.
5. (2006). “Değer odaklı eğitim”. *Değerler Eğitimi Merkezi Bülteni*, 1, 50-55.
6. (2006). “Gençlik ve popüler kültür”. *Diyanet Aylık Dergi*, 191, 37-39.
7. (2006). “Din, değerler ve eğitim”. *Eski Yeni Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 3, 46-56.
8. (2007). “Kendini bilmek ve kendini kontrol etmek”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 1, 69-75.
9. (2007). “Tevazu (alçakgönüllülük)”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 2, 114-119.
10. (2007). “Nefis terbiyesi ve Allah sevgisi”. *Yozgat Gündem: Şeyhzâde Ahmet Efendi Özel Sayısı*, 30-34.
11. (2008). “Gençlikte yabancılaşma ve aileye düşen görevler”. *Eğitim Yazıları*, 13, 51-61.
12. (2008). “Eğitim ve edep ilişkisi üzerine kavramsal bir değerlendirme”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 4, 30-35.
13. (2008). “İslam anlayışında eğitim üzerine düşünceler”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 4, 46-49.
14. (2008). “Merhamet”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 4, 78-85.
15. (2009). “Güç isteği, siyaset ve değer ilişkisi”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 5, 24-30.
16. (2009). “Adalet”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 5, 132-138.
17. (2009). “Zübde-i âlem”. *Din ve Hayat: TDV-İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 1, 62-66.
18. (2009). “İtidal”. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 7, 122-125.
19. (2010). “Günümüz gençliğinin kimlik ve anlam sorunu”. *Diyanet Aylık Dergi*, 233, 4-7.
20. (2010). “Modern eğitimde yeni bir paradigma: Değerler eğitimi”. *Eğitime Bakış Dergisi*, 18, 4-10.
21. (2011). “Gökyüzünden yeryüzüne yayılan bir değer: Merhamet ve eğitimi”. *Diyanet Aylık Dergi*, 244, 3-17.

22. (2011). “Namus”. *Yeni Ümit Dergisi*, 94, 10-13.
23. (2012). “Çeşitli değişkenler açısından ölüm ötesi ile ilgili inanç ve tutumlar”. *Din ve Hayat: TDV-İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 16, 108-115.
24. (2013). “Psikolojik boyutlarıyla Kur ân da kalp kavramı”. *Yeni Ümit*, 26 (99), 31-35.

E. LİSANS VE LİSANSÜSTÜ DERSLERİ

Makalenin bu bölümünde ise din psikolojisi alanında öğretim üyesi olan Hökelekli'nin 1977-2018 yılları arasında lisans ve lisansüstü düzeyde verdiği derslere yer verilmiştir. Arşiv bilgisi yetersizliği sebebiyle yıllara göre ders sınıflandırması yapılamadığından dolayı listede dersin verildiği yıl belirtilmemiştir.

e.a. Lisans Dersleri

1. Din psikolojisi (zorunlu)
2. Felsefe tarihi (zorunlu)
3. Araştırma metot ve teknikleri (zorunlu & seçmeli)
4. Psikolojiye giriş (seçmeli)
5. Sosyal psikoloji (seçmeli)
6. İslam psikolojisi (seçmeli)
7. Din hizmetleri psikolojisi (seçmeli)
8. Eğitim psikolojisi (pedagojik formasyon)
9. Eğitim bilimine giriş (pedagojik formasyon)

e.b. (Lisansüstü) - Yüksek Lisans Dersleri

1. Din bilimlerine giriş
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Yüksek Lisans. Güz. Zorunlu. 2 Kredi).
2. Din bilimlerinde temel yaklaşımlar-1
(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Yüksek Lisans. Güz. Zorunlu. 2 Kredi).
3. Din psikolojisinde yöntem ve kaynaklar

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Yüksek Lisans. Güz. Seçmeli. 3 Kredi).

4. Din bilimlerinde temel tartışmalar-11

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Yüksek Lisans. Bahar. Zorunlu. 2 Kredi).

5. Çocukluk ve ergenlikte din

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Yüksek Lisans. Bahar. Seçmeli. 3 Kredi).

6. Psikanaliz ve din

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Yüksek Lisans. Bahar. Seçmeli. 3 Kredi).

e.c. (Lisansüstü) – Doktora Dersleri

1. Dini tecrübe ve dini davranış

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Doktora. Güz. Seçmeli. 3 Kredi).

2. Kişilik teorileri

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Doktora. Güz. Seçmeli. 3 Kredi).

3. Dini gelişim teorileri

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Doktora. Bahar. Seçmeli. 3 Kredi).

4. Kişilik ve din

(Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Doktora. Bahar. Seçmeli. 3 Kredi).

[Kaynak: <http://uludag.edu.tr/ilahiyat>].

E YÖNETTİĞİ LİSANSÜSTÜ TEZLERİ

Makalenin bu bölümünde de akademik yaşamı boyunca din psikolojisi alanında öğretim üyesi olarak görev yapan Hökelekli'nin yönettiği lisansüstü (yüksek lisans + doktora) tezleri yer almaktadır. Bu bölümde yer verilen tez listeleri Ulusal Tez Merkezi kayıtları referans alınarak oluşturulmuştur (bk. <https://tez.yok.gov.tr>). Tez yazım biçimi olarak sırasıyla “[tez merkez kayıt numarası], yazar adı soyadı, (tezin bitirildiği yıl), tezin adı (Türkçe + İngilizce)” şeklinde bu makaleye özgü bir nitelendirme kullanılmıştır. Tezlerin tümü Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak yapıldığı için her bir tez için ayrıca üniversite adına yer verilmemiştir. Konuyla ilgili yapılan literal tarama sonucunda

Hökekleli'nin akademik danışmanlığında 37 adet yüksek lisans tezi ve 19 adet doktora tezinin yapıldığı görülmüştür. Ayrıca Hökekleli tarafından yönetilen tezlerin yazarları, aynı zamanda Hökekleli'nin yüksek lisans ve/veya doktora öğrencileri olarak da ayrı bir başlık altında kayıtlara geçirilebilir.

f.a. Yönettiği Yüksek Lisans Tezleri

1. [451265]. Mustafa Naci Kula. (1986). Ergenlerde kimlik bunalımı ve din eğitiminin etkisi / Identity crises and the effect of religious education among adolescents.
2. [9352]. İbrahim Gürses. (1990). Elmalılı tefsirinde psikoloji konuları / Psychological issues in Elmalılı's tafsir.
3. [21020]. Nebile Aslan. (1992). Dini iman, suç ve tövbe ilişkisi / The relationship between religion belief, crime, and penitence.
4. [27077]. Akif Hayta. (1993). Psiko-sosyal uyum ve dini pratikler: Bursa ilahiyat örneği / Psycho-social adaptation and religious practices: The sample of Bursa theology faculty.
5. [32085]. Zeynüddin Aslan. (1994). Sevgi yoksunluğu ve dini davranış / Lack of love and religious behavior.
6. [32084]. Abdülkerim Bahadır. (1994). Ergenlik döneminde dini şüphe ve tereddütler / Religious doubts and hesitations in the adolescence.
7. [42923]. Ahmet Albayrak. (1995). Ergenlerin dini gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkinliği / The effectiveness of love and fear in the religious development of adolescents.
8. [52280]. Beyhan Hayta. (1996). İbn Haldun'da kişilik teorisi: Sosyal-psikolojik bir yaklaşım / The theory of personality in İbn Haldun: A social-psychological approach.
9. [54253]. Rahime Yılmaz. (1996). Dini gelişimde cinsiyet farkları / Gender differences in the religious development.
10. [54533]. Hüseyin Yeğin. (1996). İslam psikolojisinde temel kavramlar / The basic concepts in the Islamic psychology.
11. [65000]. Mehmet Türkmen. (1996). Mistik dindarlarda karakter yapısı / Character structure among the mystics
12. [74031]. Nurten Ünal. (1998). Dini inanç, ibadet ve duanın

umutsuzlukla ilişkisi / The relationship between religion belief, worship, prayer and hopelessness.

13. [74277]. Sabri Özgül. (1998). Engellenme durumları ve tabiatüstü yüklemeler arasındaki ilişkiler / The relationship between frustrations and supernatural attributions.

14. [74025]. Ali Rıza Bayzan. (1998). Çağdaş psikoterapi ekolleri açısından tasavvufi bilinç yapılanmasının değerlendirilmesi / Evaluation of sufistic consciousness structure in terms of contemporary psychotherapy schools.

15. [74378]. Orhan Gürsu. (1999). Günümüzde tasavvuf yoluyla İslam'a yönelişin sosyo-psikolojik analizi / Socio-psychological analysis on introduction to Islam by Sufism.

16. [113654]. Murat Kayacan. (2002). Dini gruplara giriş ve çıkış motivleri: Dini gruplara giren bireyler üzerinde sosyal psikolojik bir araştırma / Input and output motivations to the religious groups: A social psychological research on the individuals entering religious groups.

17. [113672]. Şükran Çevik. (2002). Ergenlerde ölüm düşüncesi ve ölüm ötesiyle ilgili dini inançlar / Religious beliefs about death thought and after death among adolescents.

18. [113599]. Mustafa Koç. (2002). Ergenlik döneminde dua ve ibadet psikolojisinin ruh sağlığı üzerindeki etkileri / The effects of prayer and worship psychology on mental health in the adolescence.

19. [113655]. Osman Ayyıldız. (2002). Şeyh-mürid ilişkilerindeki psikolojik süreçlerin analizi / Analysis of the psychological processes in the shaykh-murid relationships.

20. [127919]. Esmâ Sayın. (2003). Namazın karakter gelişimi üzerine etkisi / The effect of salaah on the character development.

21. [148017]. Çiğdem Tüfekçi. (2004). Transpersoneel psikolojiye göre bilinçlilik aşamaları ve dini tecrübe / Stages of consciousness and religious experience according to the transpersonal psychology.

22. [148048]. Emine Küçükbalp. (2004). Ahlakî yargı gelişimi ve dindarlık arasındaki ilişki / The relationship between moral judgment development and religiosity.

23. [147928]. Asude Arıcı. (2005). Ergenlerde dini başa çıkma yön-

temi olarak dua / The prayer as a religious coping strategy among adolescents.

24. [188705]. Esra Erman. (2005). Mistik dindarlarda benlik kontrolü ve ahlaki güç / Self-control and moral power among the mystics.

25. [188687]. Hatice Eşer. (2005). Üniversite öğrencilerinde dini inanç ve benlik saygısı ilişkisi / Relationship between religious belief and self-esteem among university students.

26. [161505]. Gülüşan Göcen. (2005). Dini inanç ve ibadetin kendini gerçekleştirme ile ilişkisi / Relationship between religious belief/worship and the self actualization.

27. [187505]. Hanife Yıldız Yağcı. (2006). Saplantılı dini davranışlar / Obsessive religious behaviors.

28. [264996]. Zainab Ajoke Oshun. (2010). Hıristiyanlıktan İslam'a İslam'dan Hıristiyanlığa geçişin psiko-sosyal sebepleri: Nijerya örneği üzerine bir araştırma / The social and psychological reasons of converting from Christianity to Islam and from Islam to Christianity: A case study of Nigeria.

29. [262903]. Muharem Çuфта. (2010). Avrupa kültürünün Boşnak gençlerin din ve kimlik algıları üzerine etkisi: İtalya örneği / The influence of European culture on the perception of religion and identity among the Bosnian youth: Sample of Italy.

30. [294818]. Fatma Balcı. (2011). Psikolojik ve öznel iyi olma hali ile dini inançlar arasındaki ilişki üzerine bir inceleme / A research on the relationship between psychological and subjective well-being and religious beliefs.

31. [294809]. Büşra Kılıç. (2011). Kendini aldatma ve dindarlık üzerine bir araştırma / A research on the self-deception and religiosity.

32. [319559]. Elif Gün. (2012). Stresle başa çıkma, bilişsel süreçler ve dindarlık üzerine bir inceleme / A research on the coping with stress, cognitive processes, and religion.

33. [380112]. Midjit Osmani. (2014). Makedonya'da yaşayan gençlerde dini şüphelerin kaynakları ve etkileri: Kalkandelen örneği / The sources and effects of religious doubts among the young people living in Macedonia: Sample of Kalkandelen.

34. [446803]. Sümeyra Sarı. (2016). Rüya yoluyla gerçekleşen dini

tecrübe olayları üzerine bir araştırma / A research on the religious experience events through dream

35. [459877]. Rabia Sümeyye Açar. (2016). Televizyonun ergenin din algısı ve ahlaki tutumu üzerindeki etkisi: Muş ili örneği / The effect of television on the perception of religion and moral attitude of adolescent: Sample of Muş.

36. Beyza Okumuş. (2017). DAİŞ'in Müslüman gruplara yönelik eylemlerini meşrulaştırma stratejisi / The strategy of legitimizing of ISİD's actions against Muslim groups.

37. Ayfer Şengül. (2017). Bayan Kur'an kursu öğreticilerinin sorunlarla başa çıkmada Kur'an-ı Kerim'e başvurmayla ilgili tutumları / The attitudes of the female Qur'an teachers association with the referencing the Qur'an in coping with problems.

f.b. Yönettiği Doktora Tezleri

1. [26309]. Mustafa Naci Kula. (1993). Kimlik ve din: Ergenler üzerine bir araştırma / Identity and religion: A research on the adolescents.

2. [87250]. Abdülkerim Bahadır. (1999). Hayatın anlam kazanmasında psiko-sosyal faktörler ve din / Psycho-social factors and religion in the meaning of life.

3. [74351]. İbrahim Gürses. (1999). Çağdaş kişilik teorileri ve İslami kişilik modelinin karşılaştırılması: Üniversite öğrencileri üzerinde sosyal psikolojik bir araştırma / The contemporary personality theories and their comparison with Islamic personality model: A social-psychological study among university students.

4. [109026]. Ahmet Albayrak. (2001). Muhammed İqbal'in kişiliği ve öngördüğü insan modeli / Mohammed Iqbal's personality and his model of human.

5. [108983]. Halil Ekşi. (2001). Başa çıkma, dini başa çıkma ve ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma: Eğitim, ilahiyat ve mühendislik fakültesi öğrencilerinin karşılaştırılması / An exploration of the relationship between coping, religious coping and mental health:

The comparison of the students of faculties of education, theology and engineering.

6. [112976]. Nebile Aslan. (2002). Kur'an-ı Kerimle ilgili inanç ve tutumlar / The beliefs and attitudes towards the Holy Quran.

7. [127985]. İlhan Topuz. (2003). Dini gelişim seviyeleri ile dini başa çıkma tutumları arasındaki ilişki üzerine bir araştırma / A research on the relationship between religious development and attitudes of religious coping.

8. [231183]. Özer Çetin. (2008). Kurban ile ilgili inanç ve tutumlar / The beliefs and attitudes about the sacrifice.

9. [231214]. Celal Çayır. (2008). Türkiye'de din değiştirip Hıristiyanlığa geçişin psiko-sosyal etkenleri / Psycho-social factors of converting to Christianity in Turkey.

10. [220974]. Nurten Kımtır. (2008). Benlik saygısı ve dindarlık ilişkisi / The relationship between self-esteem and religiosity.

11. [220979]. Mustafa Koç. (2008). Yetişkinlik döneminde dindarlık ile benlik kavramı değişkenleri arasındaki ilişki / The relationship between religiosity and the variables of self-concept in adulthood.

12. [353418]. Şükran Çevik Demir. (2013). Ergenlerde benlik saygısı ve dini başa çıkma / Self-esteem and religious coping among the adolescents.

13. [363743]. Ömer Faruk Söylev. (2014). Türkiye'de dini danışma ve rehberlik: Alanları, imkânları ve yöntemleri-(Diyaret İşleri Başkanlığı örneği) / Spiritual counseling and care in Turkey: Fields, possibilities and methods -(The case of the Presidency of Religious Affairs).

14. [389548]. Emine Demirci. (2014). Ahlâki olgunluk ve dindarlık arasındaki ilişki / The relationship between moral maturity and religiosity.

15. [363747]. Muharem Çufta. (2014). Kanser hastalığı ile başa çıkmada dini inanç ve tutumların rolü: Kosova örneği / The role of religious faiths and attitudes on the coping with cancer illness: Sample of Kosovo.

16. [446808]. Asude Coşkunsever. (2016). Sosyal hizmet kurumlarında dini danışmanlık ve rehberlik: Yetiştirme yurdu & bakım ve sosyal rehabilitasyon merkezi örneği / Spiritual counseling and care in

the social rehabilitation institutions: Sample of orphanage and social rehabilitation center.

17. Fatma Balcı Arvas. (2017). Dindarlığın evlilik doyumu üzerindeki etkileri ve değerlerin, dindarlık ve evlilik doyumu ilişkisi üzerindeki arabulucu rolü / The effects of religiosity on marital satisfaction and the mediator role of values on religiosity and marital satisfaction relationship.

18. Büşra Kılıç Ahmadi. (2017). Dini yönelim ve dini grup üyeliğinin kendini ayarlama ile ilişkileri üzerine bir araştırma / A research on the relationship of religious orientation and religious group membership with self-monitoring.

19. Meryem Şahin. (2018). Dini bir değer olarak tevekkül yöneliminin psikolojik sebep ve sonuçları üzerine araştırma / A research on psychological reasons and results for the orientation of tawakkul as a religious value.

G. TÜRK DİN PSİKOLOJİSİ ÇALIŞMALARI ÜZERİNE KİŞİSEL DÜŞÜNCELERİ

Çalışmanın bu bölümde ise Hökelekli ile yapılan soru-cevap içerikli röportaj kayıtları yer almaktadır. Araştırmacı tarafından röportaj soruları ve cevapları, “(i) özel ve akademik yaşam, (ii) Türk din psikolojisinin güncel durumu ve sorunları, (iii) Türk din psikolojisinin geleceği; (iv) yeni nesil din psikologlarına öneriler” başlıklı alt temalara göre düzenlenerek verilmiştir.

* Röportaj – [Mülakat] –

“Araştırmacı: Kıymetli hocam, uzun yıllar süren akademik çalışma hayatınızı tamamlayarak yakın bir zamanda emekli oldunuz. Bu sebeple eğer izin verirseniz sizinle (i) özel ve akademik yaşamınız, (ii) Türk din psikolojisinin güncel durumu ve sorunları, (iii) Türk din psikolojisinin geleceği ve (iv) yeni nesil din psikologlarına öneriler” şeklinde düzenlenmiş tema başlıklarında bir röportaj yapmak istiyorum.”

(i) – *Özel ve akademik yaşam:*

[Soru] = 1. *Kıymetli hocam, isterseniz öncelikle kişisel yaşamınızdan başlayalım. Kısaca kendinizi tanıtabilir misiniz? Yani nasıl bir çocukluk ve gençlik döneminiz oldu? Çocukken ve gençken yaşama ilişkin hayalleriniz ve hedefleriniz nelerdi?*

Beşi erkek ikisi kız yedi çocuklu bir ailede, ikinci sıradaki kardeş olarak büyüdüm. Babam rahmetli, köy hizmetleri YSE biriminde işçi kadrosunda dozer operatörü olarak çalışıyordu ve tek maaşla beni ve tüm kardeşlerimi okutmaya gayret gösterdi. Ailemizin ekonomik imkânları sınırlıydı. Bu sebeple birçok mahrumiyetler içerisinde büyüdüm. İlkokul üçten itibaren hayatım şehir merkezinde geçti. Fakat şehrin imkânlarından ve şehir kültüründen yararlanmam da sınırlı oldu. Çünkü ailem köy kökenliydi ve şehirde bir süre uyum sorunlarıyla karşı karşıya kaldım; yani bizim aile bir tür “geçiş” ailesi durumundaydı. İlkokulda normalin biraz üstünde yeteneğe sahip bir öğrenci idim, fazla zorlanmadan okulumu bitirdim. Fakat 6 yaşında ilkokula başladığım için babamın talebi ve yönlendirmesi sonucu gittiğim imam-hatip okulu birinci sınıfta bir uyum sorunu yaşadım ve tek dersten (matematik) sınıfta kaldım. İkinci yıl aynı sınıfı ve dersleri tekrarlamak bana çok sıkıcı geldi. Fakat sonraki öğretim hayatım için sağlam bir temel oluşturdu. Bu sebeple diğer tüm sınıfları zorlanmadan başarıyla tamamladım. Maddi durumumuz yeterli olmadığı için imam-hatip okulu dördüncü sınıftan itibaren yükseköğrenimimin sonuna kadar parasız yatılı olarak öğrenimimi sürdürme imkânı buldum. Allah devletimize ve milletimize zeval vermesin.

Çocukluğum, maddi ve psikolojik çeşitli mahrumiyetlerle, ergenlik dönemim de kimlik, uyum, değer ve ideal arayışı sorunlarının yol açtığı çeşitli çatışma ve bunalımlarla geçti. Duygulu ve kırılğan bir ruh hâline büründüğüm çok zamanlarım oldu; sınırlı sayıda ama derin dostluklar geliştirerek, kitap okuyarak ve şiir yazarak bu güçlüklerle başa çıkmaya çalıştım. İlkokul 4. ve 5. sınıftan itibaren şiire yönelik ilgim hep sürüp gitti. İmam-hatip okulu 4. ve 5. sınıftan itibaren de kitap ve okuma merakım hep canlı idi. Nitekim İmam-hatip okulunu bitirdiğimde, o

zamanın şartlarına göre hem sayı hem de nitelik olarak iyi sayılabilecek bir kitaplığım vardı. Yükseköğrenimimi sürdürürken, günün ideolojik tartışmalarını, fikir ve edebiyat akımlarını yakından takip etmeye çalışıyordum. Âdeta bilinçdışı olarak içten bir güç beni düşünce, bilim ve sanat alanlarına zorluyordu. Bir kitap yazarı olmak, yani bilişsel bir alanda gelişmek ve başarılı olmak, ergenlik hayallerimin bir parçasını oluşturuyordu. Kendimi, mesleki alanda yani pratik din hizmetlerinde yeteneksiz, fakat entelektüel düzeyde arzulu, yetenekli ve meraklı görüyordum. Bu yüzden imam-hatip okulundan sonra gideceğim yükseköğrenimde edebiyat fakültesi gibi bir bölümde okumayı kendim için daha uygun buluyordum. Fakat kader ve nasip, kısacası hayatın şartları, beni ilahiyat alanı dışında yetişmeme imkân vermedi. Allah'a çok şükür iyi ki böyle oldu. Çünkü tüm ideallerimi ve hedeflerimi -hayal ettiğimden çok daha fazlasını- Allah'ın izniyle gerçekleştirdiğimi hissediyor ve Rabbime şükrediyorum.

[Soru] = 2. *Yaşam felsefenizi birkaç cümleyle nasıl betimleyebilirsiniz?*

Üzerime düşen görev ve sorumlulukları elimden geldiği ölçüde ve en iyi şekilde yerine getirmeye çalışırım, sonucu ise Allah'a havale ederim. Hiç kimse tam, kusursuz ve mükemmel değildir; en iyiye en zor olana talip olurum, fakat elime geçene rıza gösteririm. Allah, hiç kimsenin emeğini boşa çıkarmaz; ben sonuçlardan değil niyet, emek ve çabamdan sorumluyum. Asıl olan aramak ve yolda olmaktır; dolayısıyla elde ettiğim şeyler, ilahî takdir ve nasibim ölçüsündedir.

[Soru] = 3. *Hobileriniz nelerdir?*

Gençliğimde biraz top koşturdum; uzun yıllar masa tenisi oynadım. Kırılarda, ormanlarda yürümeyi çok severim. Türk sanat ve tasavvuf musikisini zevkle dinlerim. Televizyondaki belgesellere bayılırım. İyi sinema filmlerini izlerim. TRT'nin tarihî dizilerini hiç kaçırmamaya çalışırım. Hâlâ her gün bir saate yakın yürüyüş yaparım.

[Soru] = 4. *Kendinizi nasıl bir eş, baba ve dede olarak görüyorsunuz?*

Evcil ve uysalım; evime, aileme düşkünüm, tertipli ve düzenliyim.

Evde eşime fazla iş çıkarmam; eşim evde olmadığı zaman kendi ihtiyaçlarımı kendim karşılayabilirim. Eşimin ve çocuklarımın istek ve ihtiyaçlarına hep duyarlı oldum, elimden geldiği kadar hiçbir konuda onları mahrum bırakmamaya ve ihmâl etmemeye çalıştım. Çocuklarımla eğitime değişik düzeylerde katkılarda bulundum; onları eğitim ve yetenekleri doğrultusunda zorlamadan, başıboş da bırakmadan iyi bir öğrenim görmeleri için hep destekledim. Her üçü de yükseköğrenimlerini tamamladılar. Evlilikleri konusunda da kendi istek ve tercihlerine saygı göstermekle birlikte uyarı görevimi de yaptım. Her dede gibi torunlarımı çok severim, sık sık onlarla birlikte olurum. Küçüklerin oyunlarına iştirak ederim, büyüklerle de bazı öğretici sohbetlerimiz olur.

[Soru] = 5. *Eleştiriye açık mısınız? Yani meslektaşlarınız sizi eleştirirler miydi? Sizin bu eleştirilere tepkileriniz nasıl olurdu?*

Hayatımın hiçbir döneminde dogmatik düşüncelere kapılmadım; yeni fikir ve düşüncelere hep açık oldum. Bu yüzden yapıcı ve yönlendirici eleştirilere önem verdim. Hatta bazen çalışmalarım ile ilgili nesnel ve adil değerlendirmeler yapabilecek kişilerin yokluğundan yakındığım olmuştur. Çok fazla eleştiri aldığımı söyleyemem. Bu, çalışmalarımın kusursuzluğundan değil, daha çok ele aldığım konuların içeriğinden ileri geliyordu. Bizim camiada, yeni ve bilinmedik birçok konu üzerinde çalıştığım için ya büyük takdîr-kârlarım oldu ya da şimdi bu da nereden çıktı gibisinden olayı uzaktan seyredenler oldu.

[Soru] = 6. *Yaşamınızda dönüm noktası olarak nitelendirebileceğiniz bir olay var mı? Varsa nedir?*

Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nü bitirdikten sonra, parasız yatılı okuduğum için zorunlu hizmet yapmak üzere kura çekerek öğretmenlik atamamız yapılacaktı. Hiç beklemediğim bir şekilde kurada kendi memleketim olan Yozgat'taki İmam-Hatip Lisesi'ni çektim ve burada göreve başladım. İlk öğrencilerimle çok iyi bir iletişimim ve bazısıyla da hâlen süren dostluğum oldu. O günün şartları bakımından benim durumumdaki birisi için öğretmenlik dışında bir hedef ya da daha ileri bir imkân hiç ortada yoktu. Başarılı ve faydalı bir öğretmen olmaktan

öte herhangi bir beklentim, plan ve programım yokken, mezuniyetten sonra da iletişimimi sürdürdüğüm birkaç hocamdan, yakında yüksek İslam enstitülerine asistan alınacağına dair bir haber ve mutlaka başvurmam için de teşvik ve davet aldım. İşte bundan sonra hayatımın seyri değişti ve Yüce Allah, bana bir üniversite profesörü olarak meslek hayatımı tamamlamayı nasip etti.

[Soru] = 7. *Akademisyen olmasaydınız başka ne iş yapmak isterdiniz?*

Şayet akademisyen olmasaydım herhâlde iyi bir edebiyatçı ve yazar olmak isterdim.

[Soru] = 8. *Akademik yaşamınız boyunca unutamadığımız ve sizi etkileyen bir anınız/hatramız varsa bizimle paylaşabilir misiniz?*

Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'ndeki asistanlığımı tamamlayıp öğretim üyesi olduktan sonra MEB'deki kadrom, 1981 yılındaki ilgili kanuni düzenlemeyle Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aktarılmış oldu. Fakat bu geçiş döneminde benim üniversitedeki unvan ve statüm tam bir karmaşaya dönüştü. Bundan dolayı birkaç sene düşük kadroda sade bir "öğretmen" maaşı olarak görev yapmak durumunda kaldım. O günün ekonomik şartları çok sıkıntılıydı. Yani aldığımız maaşlar, ancak bir hafta veya on günlük ihtiyaçlarımızı ancak karşılıyordu. Benim durumumdaki genç hocalardan bir grup olarak üniversiteye bir dilekçeyle başvurarak üniversite öğretim görevlilerine ödenen tazminatın tarafımıza da ödenmesini talep ettik. Üniversitemizden aldığımız cevabı, o gün bugündür hiç unutamıyorum. Bize gelen resmî cevap yazısında; "Siz üniversitede öğretim görevlisi değil, 'öğretim görevlisi yerine görevlendirilmiş öğretim görevlisi'siniz. Bu nedenle size herhangi bir ek ödeme yapılamaz." yazıyordu. Üniversitede bize uygun görülen bu ilk ve oldukça da orijinal görev unvanı, herhâlde Türk yükseköğretim tarihine geçmiştir, diye düşünüyorum.

[Soru] = 9. *Bir akademisyen olarak din psikolojisi alanında çalışmamış olsaydınız başka hangi alanda akademik kariyer yapmak isterdiniz?*

'Edebiyat, Felsefe ve Tasavvuf', her zaman ilgi duyduğum akademik alanlar oldu. Herhâlde bunlardan birisini seçerdim.

[Soru] = 10. *Akademik kariyer planlamanızda neden din psikolojisi alanını seçtiniz? Genel ve özel sebepleri var mı? Varsa nelerdir?*

Genel sebep olarak, alana olan ilgim ve sevgimi söyleyebilirim. Özel sebep ise bu dersi veren muhterem Prof. Dr. Halis Ayhan Hocama duyduğum saygı ve yakınlık oldu.

[Soru] = 11. *Din psikolojisi alanındaki akademik çalışmalarınıza nasıl başladınız? Yani akademik kariyeriniz hangi aşamalardan geçerek sonuçlandı? Lisans ve lisansüstü (master ve doktora) eğitiminizi nerelerde ve nasıl yaptınız?*

Bizim zamanımızda akademik kariyere doğrudan doktora ile başlanıyordu; lisans ve lisansüstü tez çalışması diye bir şey yoktu. Asistanlık döneminde “öğretim üyeliği” tezi vardı ve o şekilde başladım. Üç yıllık bir sürede tezi tamamladıktan sonra iki aşamalı bir değerlendirme sürecinden geçtim. Önce üç kişilik bir jüri önünde tez savunmam oldu, sonra da bir sınıfta öğrenciye ders anlatımı uygulamam oldu. Daha sonra fakülteye dönüşünce benzeri bir süreç tekrarlandı. Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yeniden oluşturulan ve hepsi üniversitelerde görevli öğretim üyelerinden oluşan yine üç kişilik bir bilim jürisi huzurunda daha önceden asistanlık tezi olarak hazırladığım tezi sundum ve başarılı kabul edilerek “doktor” unvanına layık görüldüm.

[Soru] = 12. *Sizin din psikolojisi alanında yetiştiğiniz dönemde üzerinizde emeği olan hocalarımız kimlerdir? Yani kimler ve hangi sebeple akademik yaşamınızda yer aldılar ve çalışmalarınıza yön verdiler?*

Bursa Yüksek İslam Enstitüsü döneminde danışmanım, muhterem Prof. Dr. Halis Ayhan Hocamdı. Daha sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Prof. Dr. Neda Armaner Hocam ile bir yılı aşkın çalışmamız oldu. Fakat bu arada fakülteye dönüşüp asistanlık tezime yeniden doktora tezi olarak değerlendirmeye alınınca, bu yeni jüride kendisini rahmetle andığım, Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesi’nde de dersler veren psikiyatri profesörü Prof. Dr. Recep Doksat Hocam danışmanlık pozisyonumu yükledi.

[Soru] = 13. *Akademik çalışmalarınıza bakıldığında ağırlıklı olarak*

hangi alt alanlarda araştırmalarınızı yürüttünüz? Akademik kariyeriniz süresince din psikolojisi alanındaki bilimsel çalışma konularınızı nasıl belirlediniz? Veya hangi konular üzerinde çalışacağımıza nasıl karar verdiniz?

İlk ilgi alanım gelişimsel din psikolojisi oldu. Danışman hocam çocukluk dönemini çalışmamı önermişti. Fakat daha önce Prof. Dr. Kerim Yavuz Hoca'nın çocukluk dönemini, Prof. Dr. Erdoğan Fırat Hoca'nın da üniversite gençliği dönemini çalıştığımı bildiğim için arada lise dönemi ergenleri çalışılmamıştı. Öğretmenlikten de gelmem dolayısıyla bu gelişim dönemini daha iyi anlayabileceğimi ve kolay çalışabileceğimi ümit ederek ergenlik dönemini seçmiş oldum. İmam-hatip lisesi öğrencilerini konu edinen ve zannediyorum ülkemizde bu konuda ilk alan araştırması olan çalışmamı da Prof. Dr. Neda Armaner Hocamla birlikte kararlaştırmıştık. Bu konudaki doktora çalışmamı bitirdikten sonra Fransa'dan getirttiğim birkaç kitap arasında içinde birçok araştırmanın yer aldığı "ölüm ve varlık" başlıklı edisyon bir kitap bulunuyordu. İçindeki gerek konu başlıkları gerekse kapsamlı hacmi çok ilgimi çekti ve bu konuda ülkemizde herhangi bir araştırma yapılmamış olduğunu bildiğim için sonraki akademik kariyer dönemimde de bu konuya yöneldim. Profesörlük dönemindeki çalışma konularım ise ağırlıklı olarak değerler psikolojisi alanında oldu. Değerler konusundaki çalışmalarım, İstanbul'da iki farklı araştırma merkezinde on yıla yakın süren proje ve eğitim çalışmaları bağlamında ortaya çıkan ürünlerdir. Diğer çalışmalarım ise genelde davet edildiğim bir sempozyum, seminer ya da çalıştaya sunulmak üzere ya da bir kitap bölümü veya bir dergi makalesi olarak istenmesi üzerine hazırlanmış olanlardır.

[Soru] = 14. *Bilimsel kitap, makale, bildiri gibi akademik ürünlerinizden en çok beğendiğiniz ve başyapıtım diyebileceğiniz bir eser/çalışma var mı? Varsa hangisidir?*

Bir akademisyenin kitapları ve diğer akademik ürünleri, tıpkı insanın çocukları gibidir; çocuklarımızın hepsini severiz ve aralarında bir ayırım yapamayız. Araştırma sürecinde her birinin ayrı bir anlamı, hatırası, önemi ve değeri vardır. Fakat mutlaka bir ayırım yapmak gerekirse ilk baskısı 1993 yılında yapılan "Din Psikolojisi" kitabımın, bu alanda çalışanlara olduğu kadar çok değişik alanlardaki araştırmacılara da ufuk

açan ve yol gösteren köşe taşı bir ürün olduğunu düşünüyorum. Nitekim Türk din psikolojisi literatürüne bakıldığında, araştırmalarda en çok atıf yapılan çalışmamın da bu olduğu gözüküyor.

[Soru] = 15. *Şu anda geriye dönüp baktığımızda akademiada akademisyen olarak öğretim üyeliği yapan kaç master ve/veya doktora öğrenciniz vardır? Lisansüstü yetiştirdiğiniz öğrenci sayısında hedeflediğiniz sayıya ulaşabildiniz mi? Bu bağlamda “hocaların hocası” olmak nasıl bir duygudur?*

Kırka yakın yüksek lisans, yirmiye yakın da doktora öğrencim oldu. Hâlen Türkiye’deki çeşitli üniversitelerde öğretim üyeliği yapan yirmiye yakın lisansüstü öğrencim var. Ayrıca, resmî olarak benim kayıtlı öğrencim olmasa da, tez ya da araştırma çalışmalarına dolaylı olarak katkıda bulunduğum pek çok genç meslektaşım oldu. Aslında bu yetiştirdiğim öğrenci sayısı kötü bir rakam sayılmaz. Fakat öğrencilerimin de fark edecekleri gibi ben her zaman nicelikten çok niteliğe önem veren bilimsel bir anlayışa sahip oldum. Onun için de benimle çalışan tüm bu öğrencilerimin bilimsel yeterliliğine kefil olabilirim. Arkamdan yetiştirdiğim öğrenci meslektaşlarımın hem sayısı hem de bilimsel kalitesi, beni yeterince tatmin etmiştir. Bu noktada elbette ki “hocaların hocası” olmak benim için sevinç ve kıvanç veren büyük bir lütuf, büyük bir mutluluk kaynağıdır.

[Soru] = 16. *Sayın hocam, Türk din psikolojisi çalışmalarına uzun yıllar emek veren akademisyen bir din psikoloğu olarak yanlış anlaşıldığımızı düşündüğümüz bir konu oldu mu? Nasıl ve Niçin?*

Çeşitli toplantılarda alan içi çalışmalarla ilgili arkadaşlarıma yön gösterici bazı uyarılarım oldu. Bunlardan bir tanesi de, ‘Batı geleneğine aşırı bağımlılığın bizi yanlış sonuçlara götürebileceği, yerel çizgilerimizi mutlaka korumamız gerektiği’ şeklindeydi. Bazı meslektaşlarım bu uyarımı, Batı bilimi karşısındaki ezilmişlikten kaynaklanan bir “savunma psikolojisi” bağlamında değerlendirdi. Oysaki Batı bilimindeki son gelişim çizgisi bu yöndedir; yani kültürel farklılıkların öne çıktığı, farklı dinî gelenek ve cemaat yapılarının kendi özel anlam dünyalarının eksen alındığı bir bilim anlayışı her geçen gün güç kazanmaktadır. Din psikolojisi gibi alanlarda Batı’dan yararlanmalıyız, fakat oradaki bilim-

sel ürünleri evrensel genel geçer doğrular olarak kabul etmenin hiçbir geçerli temelini olmadığını da bilmeliyiz.

[Soru] = 17. *Türk din psikolojisi çalışmalarında son bir kaç yıl içinde okuduğunuz, takdir ettiğiniz, takibe değer bulduğunuz kişiler, kitaplar ve konular var mı? Varsa nelerdir?*

Son yıllarda genç meslektaşlarım güzel konular çalışıyorlar. Benim kendi tercih ve anlayışım, çalışılan konuların somut hayat olaylarını ele alması ve çözüme yönelik pratik önerilere yer vermesi şeklindedir. Bu açıdan baktığımda, Prof. Dr. Asım Yapıcı ve Prof. Dr. Ali Ayten'in bazı çalışmalarını önemsiyorum.

[Soru] = 18. *Benim bir düşüncem var hocam. Emekliliğe yakın olan veya emekli olan din psikoloğu hocalarımızın o döneme kadar yayımladığı makalelerini yeniden elden geçirerek iki kapak arasında çeşitli başlıklarla kitap formatında yayımlamalarının akademik bir ödev/görev olduğu kamsındayım. Bu türden çalışmaların, o akademisyen için bir anlamda akademik ürün koleksiyonu değeri taşıyabileceği de söylenebilir. Sizin de bu tür çalışmalarımızın olduğunu biliyorum. Bu konuda neler söylemek istersiniz?*

Bir üniversite hocasının külliyatını bir araya getiren çalışmalara her zaman ihtiyaç vardır. Özellikle bizim alanda zaten sayılı ve sınırlı çalışmalar olduğu için bunların eksiksiz göz önünde hazır bulundurulmasının, özellikle arkadan gelen genç nesil din psikologlarının yetişmesi ve alanın gelişmesi için çok önemli faydalar sağlayacağını düşünüyorum. Bildiğiniz gibi ben, yakın geçmişte makale ve bildirilerimin birçoğunu kitap hâline dönüştürüp tekrardan yayımladım. Ayrıca, bende yapılan bir kısım tez özetlerinden oluşan makalelerin yer aldığı türden edisyon bir kitap da yayımladım. Bu tür çalışmaların, genç din psikologlarının çok işine yaradığını yakından biliyorum.

[Soru] = 19. *Sayın hocam, ne zaman emekli oldunuz? Akademiada asistanlığınızdan emekliliğinize kadar toplam kaç yıl çalıştınız?*

Asistanlığımın başlangıcı 21 Şubat 1977 tarihidir. Yaş haddinden emeklilik tarihim ise 10 Ocak 2018'dir. Bu durumda, akademiada 41 yıllık bir akademisyenlik yaşamımın olduğunu söyleyebilirim.

[Soru] = 20. *Değerli hocam, 41 yıllık akademik çalışma yaşamınızda evdeki hesabı çarşıya uydurabildiniz mi? Yani kurumsal anlamda üniversite çatısı altında akademik çalışma yaşamınız boyunca akademik çalışma planlarınız kapsamındaki tüm projelerinizi gerçekleştirebildiniz mi? Bu bağlamda yaptıklarınız veya yapamadıklarınız hakkında neler söylemek istersiniz?*

Geriye dönüp, ‘Eksik bıraktığım bir şey var mı?’ diye kendime sorduğum zaman, Rabbime sonsuz şükürler olsun ki olumsuz bir şey görmüyorum. Kendi ölçü ve imkânlarım çerçevesinde iyi işler ve hizmetler yaptığımı düşünüyorum. Ancak iyinin ve mükemmelliğin bir sınırının olmadığını da biliyorum. Zaman zaman kendi kapasitemi ve yeteneklerimi tam olarak ve verimli kullanamadığım duygusuna kapıldığım zamanlar oldu. Hatta bazı arkadaşlarıma, kapasitemin ancak üçte birini güncelleştirebildiğimi, geri kalan kısmın bazısı benden kaynaklanan bazısı da çalışma ortamı ve hayat şartlarından kaynaklanan sebepler dolayısıyla kullanılamaz durumda kaldığını söylediğim olmuştur. Fakat kendimi, dönemimdeki meslektaşlarımla kıyasladığımda, kötü bir noktada olmadığını görüyor ve bununla teselli buluyorum.

[Soru] = 21. *Emeklilik sonrası akademik planlarınız dışındaki hayalleriniz nelerdir?*

Bu soruyu bana oğlum da sordu geçenlerde ve ona verdiğim cevap şöyle oldu: “Gelecekte gerçekleştirmeyi düşündüğüm hiçbir planım ve hayalim yok.” Tüm hayat görüşüm ve yaşam tarzım, zevk ve mutluluğum okuma ve yazmaya endeksli bir durumdadır. Bundan önce nasıl yaşadysam Allah sağlık ve ömür verdiği sürece bundan sonra da aynı işleri yapmayı sürdürerek öyle yaşamayı planlıyorum.

[Soru] = 22. *Akademisyenin emeklisi olmaz derler. Emeklilik döneminde gerçekleştirmeyi düşündüğünüz akademik çalışma planlarınız var mı? Varsa nelerdir?*

İlk planda kitaplarımı güncelleştirmek ve yeni baskıya hazır hâle getirmek istiyorum. Bu projeme “*Din Psikolojisi*” isimli kitabımla başladım; bu kitabıma ‘(i) din, ahlak ve değerler, (ii) sapkın dinî davranışlar ve (iii) psiko-patolojik dinî davranışlar’ şeklinde üç yeni bölüm ekliyorum. Dil ve içerik yönünden de yeni baştan gözden geçirip düzeltme-

ler yaptıktan sonra yeni baskısını yapmayı düşünüyorum. İkinci sırada “İnsani Değerler” adlı kitabım var. “Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din” isimli kitabıma yeni bir bölüm ilave ettim ve ikinci baskısı o şekilde çıktı. Tüm bu projelerimin yanı sıra “Psikoloji ve İslam” ile “Dini Davranış Teorileri” başlıklı iki yeni kitap projem var. Allah nasip ederse uzun zamandır üzerinde düşündüğüm ve materyallerini topladığım bu kitap projelerini hayata geçirmek istiyorum.

“Araştırmacı: Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O hâlde kaldığımız yerden devam ediyoruz.”

(ii) – *Türk din psikolojisinin güncel durumu ve sorunları:*

[Soru] = 23. *Türkiye’deki ilk din psikolojisi çalışmasını hangi yıl ve hangi araştırmayla başlatıyorsunuz? Niçin?*

Türkiye’de bilimsel bir disiplin olarak ilk din psikolojisi çalışmalarını, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ndeki çalışmalarla başlatıyorum. Özellikle Prof. Dr. B. Ziya Egemen hocanın 1952 yılında yayımlanan ‘Din psikolojisi: Saha, kaynak ve metot üzerine bir deneme’ isimli ders notlarıyla daha da netlik kazandı. Bilimde gelenek ve birikim çok önemlidir. Alandaki bu ilk girişimler üzerine eklenen daha sonraki çalışmaların, alanın akademik bir disiplin hâline gelmesine imkân sağladığını düşünüyorum.

[Soru] = 24. *Başlangıcından (1952) bugüne (2018) Türkiye’deki din psikolojisi çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Yani din psikolojisi Türkiye’de nasıl tanındı ve bugünlere geldi?*

Türkiye’de 1950’li yıllardaki başlangıçtan 1990’lı yıllara kadar din psikolojisi pek bilinen ve ilgilenilen bir alan olmadı. Bu noktada ilahiyat çevrelerinin genelde Batı kaynaklı bilimsel disiplinlere başından beri hep mesafeli bir duruşu oldu. Bu durumun, biraz da bu alanlarda çalışan dönemin akademisyenlerinin yetersiz sayısı, kimliği ve ortaya konan ürünlerin durumuyla da ilgili olduğunu düşünüyorum. 1990’lı yıllardan sonra bu alandaki araştırmacıların sayısı arttı, alanı yeterli şekilde tanıtan el kitabı niteliğindeki ders kitapları yazılmaya başlandı.

Alan araştırmaları için gerekli metot ve teknikleri öğrenen genç araştırmacıların çalışmaları ilgi görmeye başladı.

[Soru] = 25. *Batı orijinli bir bilim dalı olarak Amerika ve Avrupa'daki din psikolojisinin tarihsel gelişimiyle ilgili son dönem çalışmalarındaki kurumsal yapılanmada ve akademik ürün başlıklarında 'din'den 'maneviyat'a geçişi ve/veya her iki kavramı ayrı ayrı kullanmayı da dikkate alarak neler söylemek istersiniz?*

Dünya kültürel bir dönüşüm yaşıyor; materyalist bir hayat anlayışı giderek yerini maneviyatçı anlayışlara bırakıyor. Bunun sonucu dindarlığın yeni anlayış ve formları ortaya çıkıyor. Bu olgusal duruma bağlı olarak insan bilimleri yeni kavram ve teoriler üreterek insan davranışını yeni terim ve fenomenleri dikkate alarak anlamaya çalışıyor. Bu kavramlaştırmalar ve açıklamalar, henüz yeterince netlik kazanmış değil ama ortamsal durumun gereği olarak önemli ve gerekli gelişmeler bana göre. Batı'da yaşanan bu gelişmeler, dolaylı olarak bizim kültürümüze de bir ölçüde yansıyor. Din psikolojisi çalışmalarımızda bunları dikkate almak zorundayız.

[Soru] = 26. *Dünyadaki din psikolojisi ile Türkiye'deki din psikolojisi çalışmalarını nicelik ve nitelik açısından karşılaştırdığımızda neler söylemek istersiniz?*

1990'lı yıllardan itibaren Batı'da din psikolojisi hem sayı, hem konu çeşidi ve hem de kalite yönünden çok büyük bir gelişme kaydetti. Çok yönlü ve disiplinlerarası bir karakter kazandı. Yeterli olmasa da kültürlerarası karşılaştırmalı araştırmalara yöneldi. Batı, merkezci ve açıklayıcı paradigmadan anlayıcı ve kültürel çeşitliliği dikkate alan daha yerel bir yöne doğru yöneldi. Bizde de son on yılda birçok araştırma ve yayın olduğunu görüyoruz ancak bunlar henüz Batı seviyesine ulaşmaktan çok uzak bir noktada.

[Soru] = 27. *Size göre Türk din psikolojisinin güncel sorunları nelerdir?*

Öncelikle alandaki çalışmalar dağınık bir olgular çeşitliliği gösteriyor; bunları bütünleştirip sistemleştirme çalışmaları henüz yok. Yapılan araştırmalardan elde edilen bulguların yorumları, kendi kültürümüzün

kodları içerisine nüfuz eden ve buradan anlamlar üreten bir olgunluğa henüz ulaşmış değil. Batılı ölçekler ve kavramsal çerçeveler dışına çıkamıyoruz. Oysaki batıların kendisi bu ölçek ve kavramlaştırılmaların Batı dışı toplumlar için geçerli olamayacağını sıklıkla ifade ediyorlar. Bir yandan meta-analiz ve değerlendirme türü çalışmalara ağırlık verirken, öte yandan yerli dindarlık ölçekleri ve kavramları geliştirmek zorundayız.

[Soru] = 28. *Türkiye’de yapılan din psikolojisi çalışmalarına bakıldığında bazı din psikologlarının sadece teorik çalışmalar yürüttükleri, bazılarının ise sadece ampirik çalıştığı görülüyor. Yani sizce bir din psikoloğunun bilimsel çalışmalarındaki akademik ürün çeşitliliği bağlamında teorik ve ampirik çalışmaların yeri ve ağırlığı nasıl olmalıdır? Niçin?*

Kavram ve teorik araştırmalar, bilimsel çalışmalarda önceliklidir. Ölçekler, bu çerçeveye uygun olarak geliştirilir ya da seçilir. Bizde her iki alanda da büyük eksiklikler var; iki alanı da tamamlamak durumundayız. Hem nicel hem de nitel araştırma desenlerine yer veren araştırma projeleri, bence en ideal olanıdır.

[Soru] = 29. *Peki hocam. YÖK ve Milli Eğitim Bakanlığı, din psikolojisi alanında yurtdışına yüksek lisans ve doktora yapmak üzere yıllardır birçok öğrenci gönderdi. Sonra bunların önemli bir kısmı Türkiye’ye döndüler. Yurtdışında din psikolojisi master ve doktora yapıp gelenlerin sonraki dönemlerinde Türkiye’deki çalışmalarıyla ilgili düşünceleriniz nelerdir? Bu meslektaşlarımızın Türkiye’deki akademik üretim durumu nedir?*

Bildiğim ve tanıdığım kadarıyla, birkaçı dışında bu arkadaşlarımızın alana akademik anlamda ciddi yönlendirici bir katkıları olmadı. Ne yazık ki yurt dışında master veya doktora yapan arkadaşlarımızın birçoğu “psişenin sömürgeleşmesi” afetinden kurtulup kendi kültürel kodlarımıza uygun bakış açıları geliştiremediler. Bu arkadaşlarımızın bir kısmının belki tek olumlu katkısı, İngilizce literatürü ülkemize taşımaları ve uluslararası bazı organizasyonlarda aktif görev yaparak Türk din psikolojisi birikimini dış dünyaya yansıtmada aracılık etmeleri olmuştur, diye düşünüyorum.

[Soru] = 30. *Size göre Türk din psikolojisi çalışmalarının artık kurumsal bir kimlik kazanma zamanı gelmedi mi? Bu bağlamda 12 Ağustos 2014 tarihinde kurulan Din Psikolojisi Derneği'nin şu andaki durumu ve çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?*

Derneğin kurulması ve koordinasyon çalışmalarının her yıl düzenli olarak yapılması, din psikolojisi çalışmalarının kurumsallaşması için bir fırsat oluşturuyor. Fakat bilindiği gibi derneğin şimdiye kadar ciddi bir çalışma ve hizmeti olamadı. Koordinasyon toplantılarında alınan kararların takibi ve sonuçlandırılması konularında da henüz kayda değer bir mesafe alabilmiş değiliz.

[Soru] = 31. *Her yıl düzenlenen din psikolojisi anabilim dalları koordinasyon toplantılarının içeriği ve organizasyonu hakkında neler söylemek istersiniz? Benim düşünceme göre şemsiye organizatör Din Psikolojisi Derneği olmalı ve her yıl bir ilahiyat fakültesiyle birlikte organize yapılmalıdır. Bu konudaki düşünceniz nedir?*

İdeal olanı, sizin söylediğinizdir ve ben baştan beri bu fikri hep dilelendirdim. Fakat ne yazık ki derneğimizin bir mührü bir de müdürü var. Başkanın görevinin İstanbul'a nakledilmesi, derneğin merkezinin de İstanbul'a taşınması için iyi bir fırsat oluşturabilir. Sonra da İstanbul'daki kadro bu işe omuz verirse iyi bir noktaya gelinebilir, diye düşünüyorum.

[Soru] = 32. *Din sosyolojisi için yapılan 'genel din sosyolojisi' ve 'özel din sosyolojileri'ne dayalı dikotomik ayrımın bir benzeri de 'genel din psikolojisi' ve 'özel din psikolojileri' şeklinde din psikolojisi için yapılabilir mi? Nasıl?*

Genel psikolojinin bütün alt dalları (kişilik, sosyal, sağlık, gelişim psikolojisi vb.) çerçevesinde yürütülen din psikolojisi çalışmaları, elbette ki özel birer alt uzmanlık alanı olarak varlığını sürdürmelidir. Bunun yanında din psikolojisinin genel konularını ele alan çalışmalara yer verilmesi de son derece önem arz eder.

[Soru] = 33. *Bir önceki soruyla bağlantılı olarak Türk din psikolojisi çalışmalarında 'İslam psikolojisi' olması gerektiği yerde midir? Bu bağlamda İslam psikolojisiyle ilgili neler yapılabilir?*

Yükseköğretim ders programlarında lisans ve lisansüstü düzeyde ‘İslam psikolojisi’ne mutlaka yer verilmelidir. Arapça temeli iyi olan bazı gençler, bu alanda araştırmalar yapmaya teşvik edilmelidir. Koordinasyon toplantılarından birinin bu konuya özgü tartışma konusu olarak belirlenip bu konudaki imkânlar ortaya konulabilir.

[Soru] = 34. *Şu anda din psikolojisi alanında Türkiye’de yürütülen lisansüstü master ve doktora tezlerinin kalitelerini nasıl buluyorsunuz? Geçmişten bugüne araştırmalardaki kalite giderek yükseliyor mu yoksa düşüyor mu? Niçin?*

İyiye doğru bir gidiş olduğunu söyleyebilirim. Din psikolojisi alanındaki akademisyen sayımızın artmasını, meslektaşlar arasındaki bilgi alışverişi ve iletişimin güçlenmesini, bilgi kaynaklarına ulaşmadaki kolaylıkları, bu iyileşmeyi artıran önemli etkenler olarak görüyorum.

[Soru] = 35. *Türkiye’de yapılan dindarlık ölçme çalışmaları konusunda yerli ölçek denemelerini nasıl değerlendiriyorsunuz? Yeterli mi? Niçin? Neler yapılabilir?*

Yukarıda da belirttim; en önemli sorunlarımızdan birisi dindarlık ölçekleridir. Bu da bir kişinin altından kalkabileceği bir iş değil. İstatistiğin dilinden anlayan, İslam ilahiyatı ve kültürüne hâkimiyeti iyi olan arkadaşlar, bir grup hâlinde ve bir “araştırma projesi” formatında işe yarar bir ölçek çalışması yapabilirler.

[Soru] = 36. *Türkiye’de din psikologları genellikle teoloji/ilahiyat lisanslı oluyor. Bazen psikoloji ve/veya pdr lisanslı din psikologları da yetişiyor. Alan uzmanlığı bağlamında aralarındaki yeterlilik düzeylerinin farklılığı konusunda neler söylemek istersiniz?*

Bizim alanımız ilahiyat kadar sağlam bir psikoloji alt yapısını da zorunlu kılıyor. Bunlardan herhangi birisi yetersizse başarılı bir uzmanlık formasyonu oluşamaz, diye düşünüyorum.

[Soru] = 37. *Türkiye’deki din psikolojisi çalışmalarında cinsiyet faktörü göz önüne alındığında, bu alanda çalışan bayanlar mı yoksa erkekler mi daha fazladır? Niçin?*

Bunun bir önemi olduğunu zannetmiyorum. Sahada bayanların sayısı daha fazla gözükmüyor. Bu durumun Türkiye'deki ilahiyat fakültelerindeki öğrenci profiliyle de doğrudan ilgisi var.

[Soru] = 38. *Değerli hocam, Türk din psikolojisi çalışmalarında uzun yıllar nicel araştırmalar yapıldı. Bizim kuşak ve bizden önceki kuşaklar, hep bu metodolojiyle yetiştik. Fakat son dönem Türk din psikolojisi araştırmalarında nicel desenden nitel desene doğru belirgin bir yönelim var. Bu metodolojik paradigma değişimini nasıl yorumluyorsunuz?*

Olması gereken budur. Çünkü tüm dünyadaki bilim paradigması bu yönde bir değişim geçiriyor. Ayrıca, bu yeni paradigmanın insan tabiatını ve davranışlarını anlamada daha elverişli olduğunu düşünüyorum. Pozitivist paradigmadan beslenen nicel yaklaşımlar, insanı ruhsuz bir madde gibi ele alıyordu. Şimdiki anlayış ise insanın ruhsal ve manevi bir gerçekliği olduğu esasına dayanıyor.

[Soru] = 39. *Ayrıca din psikologları akademik çalışmalarında teorik ve ampirik çalışma dengesini nasıl kurmalıdırlar? Hiç ampirik çalışma yapmayan din psikoloğu meslektaşlarımız olduğu gibi hiç teorik çalışma yapmayan din psikologlarımız da var. Bu konudaki dengeyi nasıl sağlamak gerekiyor?*

Bence, her iki yönde de meslektaşlarımızın birikim ve deneyim kazanması uygun olur. Ancak kimileri birinde, kimileri de diğesinde derinleşip ilerlemeyi tercih edebilir. Bütünlüğü kaybetmeksizin parçalarla uğraşmanın bir zararı olmaz.

[Soru] = 40. *Sayın hocam, din psikoloğu Ok'un (2006) değerlendirmesine göre; Türkiye'de din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda, bu ülkenin kültürüne özgü ya da bu kültürde yapılan ampirik çalışmalardan yola çıkarak geliştirilmiş veya yaygınlık kazanmış bir psikoloji ekolünün ya da kurumunun varlığından söz etmek henüz erken gözükmektedir. Çalışmalar daha çok Kuzey Amerika ve Batı Avrupa (Hıristiyan) geleneğinde geliştirilenlerin İslami ortamdaki bir tekrarı, test edilmesi, ya da onlara yapılan katkılardan ibaret olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda Türk din psikolojisi çalışmalarındaki 'ekolleşme' ve Türkiye'deki ekolleşmeyle ilişkili 'hoca' faktörü konusunda neler söylemek istersiniz?*

Yukarıda bu soruna kısmen temas ettim. En büyük sorunlarımızdan birisi, kendi yerel kaynak ve değerlerimize odaklanarak evrensel açılmaktır. Bu, aynı zamanda alanın uzmanlarının üzerinde uzmanlaşma sağladıkları bir çalışma ilkesidir. Bence bir bilim adamı, araştırmacı olduğu kadar düşünür de olmalıdır; yaptığı işlerin anlamını da sorgulamalıdır. Her hocanın bir yetiştirme tarzı var ve araçlarını da buna göre seçiyor. Bu kolay ve ekonomik olan yoldur. Fakat biz zor ama daha kalıcı ve verimli yolları seçmeliyiz. O da, bazı alışkanlıklarımızın dışına çıkmayı, yaptıklarımızı sorgulamayı, dünyada ne olup bitiyor bunları yakından takip edip anlamaya çalışmayı gerektiriyor.

[Soru] = 41. *Bu dönemde (2010 yılından bu yana) yeni ilahiyat fakültelerine bağlı olarak açılan din psikolojisi bilim dalındaki lisansüstü programlarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Yeni açılan bu programlar, din psikolojisi alanında kaliteli bir lisansüstü eğitim için nelere dikkat etmelidirler?*

Hiç uygun ve verimli görmüyorum. Yeterli akademik kadronun olmadığı ortamlarda bu tür programların açılması, bilimin gelişmesine değil gerilemesine hizmet eder. Akademisyen durumunun hem sayı hem de kalite bakımından yeterli bir düzeye ulaşmadan, birtakım zorlamalarla lisansüstü programlar açılması onaylanacak bir durum gibi gözüküyor. Bunun yerine gelişmiş üniversitelerdeki programlara öğrencilerin yönlendirilmesinin daha uygun bir yol olacağını düşünüyorum.

[Soru] = 42. *Son dönemde giderek yıldızı parlayan din psikolojisinin klinik saha uygulaması olarak da konumlandırılabilir olan manevi danışmanlık ve rehberlik-(mdr) alanıyla ilgili düşünceleriniz nelerdir? Bu bağlamda alanın Türkiye'deki geleceğini nasıl görüyorsunuz?*

Bu konuyu ve konuyla ilgili yapılan çalışmaları önemsiyor ve destekliyorum. Konunun önemi hem pratik din hizmetine, hem de din psikolojisi alanının imajına kattığı değerden ileri geliyor. Ayrıca, din psikologlarını klinik psikolog, psikolog danışman ve rehber, sosyal hizmet uzmanı ve psikiyatrlarla ortak çalışma projelerine ve işbirliğine yöneltmesi bakımından da dikkate değer buluyorum. Ancak alanın henüz yasal bir statüsünün olmaması, akademik gelenek içerisindeki yerinin

tam olarak belirlenememesi, müfredat ve kaynaklarının, eğitim programlarındaki yerinin netleşmemesi ve daha da önemlisi, sahada hizmet verecek yeterli donanıma sahip uzmanın bulunmaması gibi sorunların zaman içinde giderilmesi gerekiyor.

[Soru] = 43. *Bir önceki soruyla bağlantılı olarak Türkiye’de hızla manevi danışmanlık ve rehberlik alanında tezli ve tezsiz yüksek lisans programları açılmaktadır. Sanki din eğitimcileri de bu alanda var olmak istemektedirler. Özel alan yeterliliği bağlamında bu alanda nasıl bir akademik eğitim verilmelidir? Din eğitimcilerinin bu alandaki yeri ne olmalıdır?*

Tezsiz yüksek lisans ve sertifika programları, iyi programlanırsa faydalı olabilir. Önemli olan bu programlarda yer alacak dersler ve konu içeriklerinin amaca uygun olmasıdır. Ayrıca bu programlarda ders verecek eğitimcilerin ve akademisyenlerin de donanımlı olması gerekir. Din eğitimcileri ile eğitim programlarında bir ölçüde işbirliği yapılabilir. Ancak konu onların tek başlarına üstlenebileceği bir durumun çok ötesindedir.

“*Araştırmacı:* Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O hâlde kaldığımız yerden devam ediyoruz.”

(iii) –*Türk din psikolojisinin geleceği:*

[Soru] = 44. *Değerli hocam, geleceğe bir projeksiyon tutmak gerekirse Türk din psikolojisinin bu aşamadan sonra gideceği ve gitmesi gerektiği yön neresi olmalıdır? Niçin?*

Dünyadaki gelişmelerden bağımsız düşünemeyiz; “yerele odaklanıp evrensele açılma” ilkesine bağlı bir çalışma stratejisi, şu anda üzerinde uzlaşılan bir durumdur. Biz de bu yönde çalışmalarımızı sürdürmeliyiz.

[Soru] = 45. *Size göre gelecekteki Türk din psikolojisi çalışmalarında hangi alanlarda öncelikli konular çalışılmalıdır? Niçin?*

Dindarlığın ruh sağlığı, kişilik, ahlak ve değerler, anlam arayışı, başa çıkma, aile ilişkileri, huzur ve mutluluk gibi konularla ilişkisi ve etkileri

çalışılmaya devam edilmelidir. Çünkü dünyadaki insani sorunlar, benzerlik göstermekte ve giderek de ivme kazanmaktadır. Bunun yanında her dönem toplumda yükselen somut insani sorunları izleyerek, dinin bunların çözümüne katkısını ön plana çıkaran araştırma konularının belirlenmesi uygun olur, diye düşünüyorum.

[Soru] = 46. *2014 yılında kurulan Din Psikolojisi Derneği'nin Türk din psikolojisi çalışmaları için gelecek vizyonu ve misyonu ne olmalıdır?*

Buna, tüm üyeler bir araya gelerek ortak karar vermelidir. Eldeki imkân ve araçlarla neler yapılabileceği ve nerelere ulaşılabileceği, gerçekçi bir temelden ele alınıp tartışılmalıdır. Bir meslek kuruluşundan beklenen çeşitli hizmetler vardır. Bunun başında; çeşitli ulusal ve uluslararası organizasyonlarla meslektaşlar arasındaki iletişimi, bilgi alışverişini ve mesleki dayanışmayı güçlendirme gelir. Bir web sitesine acil ihtiyaç var. Elektronik ya da basılı bir dergimiz olmalıdır. Toplumsal sorunlarda ve tartışmalarda, toplumun manevi sağlığını koruyucu ve manevi boyutu geliştirici değerleri halka anlatacak açıklama ve paylaşımlarda bulunabilmeliyiz.

“*Araştırmacı:* Benim açımdan yaptığımız röportaj oldukça keyifli geçiyor. Umarım sizin için de öyledir. O hâlde kaldığımız yerden devam ediyoruz.”

(iv) – *Yeni nesil din psikologlarına öneriler:*

[Soru] = 47. *Size göre din psikolojisi alanında uzmanlık yapacak öğrencilerin ne gibi özelliklere ve donanıma sahip olması gerekir? Niçin?*

Her şeyden önce İngilizce, Arapça ve psikoloji alanında iyi bir hazırlık ve alt yapı gerekir. Zira eskiler, “Kem âlât ile kemâlât olmaz.” derler.

[Soru] = 48. *Türk din psikolojisi araştırmalarında atölye çalışmaları tarzındaki akademik ürünlerin oranının oldukça az olduğunu görüyoruz. Bundan sonraki süreçte atölye çalışmalarının artması için yeni nesil din psikologlarına önerileriniz nelerdir?*

Ortak çalışma kültürü ve geleneği bizim çevrelerde pek bilinmi-

yor ve uygulanmıyor. Herkes, kendi bireyselliği içerisinde bir şeyler yapmaya çalışıyor. Oysaki 'Birlikten kuvvet doğar.' Hiçbirimiz kendi kendimize tam ve yeterli değiliz. Her birimizin, diğerinden öğreneceği ve paylaşacağı şeyler vardır. Onun için tartışma, paylaşma ve birlikte iş yapma becerilerimizi geliştirerek uygulamaya koymamız gerekiyor.

[Soru] = 49. *Peki, hocam din psikolojisi alanında çalışmaya yeni başlayan genç kuşak akademisyen din psikologlarına veya çalışmayı düşünen potansiyel araştırmacılara önerileriniz nelerdir?*

Öncelikle alanın klasikleri sayılabilecek temel kaynakları mutlaka okumaları gerekir. Hocalarıyla ve arkadaşlarıyla bunları tartışmaları gerekir. Alan hocalarından ulaşabildiklerinin hepsiyle iletişimde olmaları gerekir. Yalnızca kendi hoca ya da danışmanlarına kapanıp kalmamaları gerekir. Sağlam bir metodoloji bilgisine sahip olmaları gerekir. Yabancı dillerini sürekli geliştirmeleri gerekir. Alanla ilgili yerli ve yabancı tüm yayınları takip etmeye ve imkân çerçevesinde bunları kendileri edinmeye çalışmaları gerekir.

[Soru] = 50. *Sayın hocam son olarak Türk din psikolojisi çalışmalarını üzerine kişisel düşüncelerinize yer verdiğimiz bu röportajla ilgili düşünceleriniz nelerdir?*

Kırk yıldan fazla bir zamanda din psikolojisi alanına hizmet etmiş akademisyen bir üniversite hocası olarak tecrübelerimi, hayallerimi, beklentilerimi genç meslektaşlarımla paylaşma fırsatı vermiş olması bakımından bu röportajı faydalı buluyorum. Buna aracılık yapmış olmandan dolayı da öğrencim olarak sana teşekkür ve takdirlerimi bildiriyorum. Allah'ın takdir ettiği bir günde bu dünyadan göçüp gideceğiz; geride tarihe dipnot kabilinden düşülen bu anlatılar ve yazılar kalacak. Benim hikâyem de başkaları için geleceğe ışık tutucu anlamlı ve değerli bir dipnot olarak okunursa, bunun bir hayır dua hükmünde olacağına, kalp huzuru ve mutluluğuma katkıda bulunacağına inanıyorum.

"Araştırmacı: Saygıdeğer hocam, röportajımıza katılma zahmetinde bulunduğunuz için şahsım ve tüm din psikoloğu meslektaşlarım adına size çok teşekkür eder, emeklilik yaşamınızda sağlık ve mutluluklar dilerim."

SONUÇ

Bilimler sınıflandırmasındaki klasik yaklaşım dikkate alındığında, ister sosyal bilimler olsun isterse fen bilimleri olsun bir uzmanlık alanı olarak insan üretimi her bir bilim dalı, ilgili saha ‘aktörleri/akademisyenler/araştırmacılar’ tarafından yapılmaktadır. Bu sebeple akademik bir ‘ürün/çıktı’ olarak yapılan bilimsel araştırmalar ve bunları içeren yayınların kalitesi, kuşkusuz ki alan aktörünün sahadaki alan uzmanlık kalitesiyle doğrudan ilişkili olgusal bir durumdur. Bu bağlamda din psikolojisi üzerine bilimsel üretimin yapıldığı üniversitelerde görevli tüm akademik personel öğretim elemanı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla öğretim elemanı kavramı, “profesör, doçent, doktor öğretim üyesi, öğretim görevlisi, araştırma görevlisi, uzman, çevirmen” gibi akademik personeli kapsamaktadır. Türk üniversitelerindeki din psikolojisi anabilim dallarında çalışan öğretim üyeleri ise yükseköğretim kurumlarında ‘profesör, doçent veya doktor öğretim üyesi’ unvanlarıyla din psikolojisi alanındaki bilimsel araştırmalarını yürütmektedirler (bk. Karakütük, 2001: 11-12; ayrıca krş. Varış, 1973: 19-30). Uludağ Üniversitesi’nde çeşitli unvanlarda öğretim üyesi statüsünde 41 yıl akademik çalışmalar yapan Türk din psikolojisinde öncü bir isim olarak Hayati Hökelekli (1951-2018) üzerine yapılan bu çalışmada, adı geçen din psikoloğunun akademik çalışmalarının yanı sıra kendisiyle yapılan bir röportaja da yer verilmiştir.

Hayati Hökelekli (1951-2018) üzerine yapılan biyografik içerikli bu araştırmada sonuç olarak;

(i)-*Akademik hayatı*: Hökelekli 10 yaşında ilköğrenimini; 18 yaşında Sivas İmam-Hatip Lisesi’nden mezun olarak ortaöğrenimini; 22 yaşında ise Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü’nü bitirerek yükseköğrenimini tamamladığı ve Yozgat ilinde 2 yıl öğretmenlik yaptığı; 24 yaşında Bursa Yüksek İslam Enstitüsü’nde din psikolojisi asistanı olarak çalışma yaşamına başladığı; 28 yaşında din psikolojisi ‘bilim doktoru’, 31 yaşında ‘yardımcı doçent’, 36 yaşında ‘doçent’, 44 yaşında ise ‘profesör’ unvanlarını aldığı; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğretim

üyesi olarak çalışırken 67 yaşında yaş haddinden emekli olduğu; dolayısıyla toplamda 41 yıl Uludağ Üniversitesi'nde akademisyenlik yaptığı;

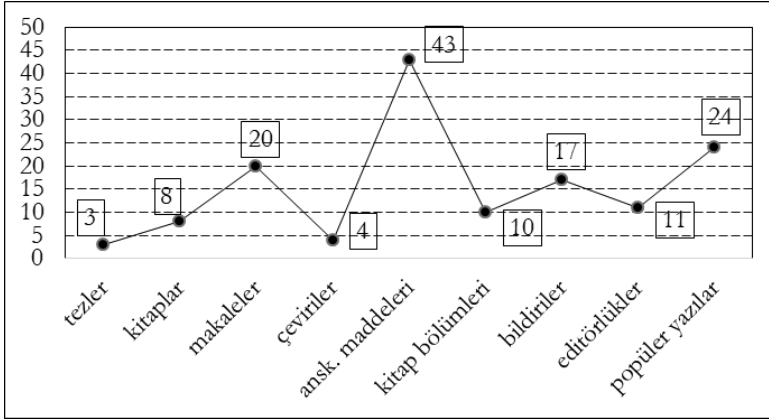
(ii)-*Özel ilgi alanları*: “(a) çocuk ve gençlerin din ve ahlak gelişimi, (b) çocuk ve gençlerin din ve ahlak eğitimi, (c) ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi, (d) geleneksel İslam psikolojisi, (e) dinsel iletişim, (f) değerler psikolojisi ve eğitimi” gibi özel ilgi alanları (n=6) olduğu;

(iii)-*Türk din psikolojisi tarihindeki bağlamsal konumu*: Din psikolojisinin tanınması sürecini kapsayan ilk dönemdeki [1949-1979] Türk din psikolojisi kurucularının yetiştirdikleri çekirdek kadro araştırmacılarından oluşan ikinci nesil din psikologlarının yer aldığı orijinal literatürün anlaşılması sürecini kapsayan ikinci dönem [1980-1999] içerisinde değerlendirilebileceği;

(iv)-*Akademik çalışmaları / eserleri*: Hökelekli'nin akademik çalışmalarına bakıldığında; (a)-*tezleri*: (1983-1995)-Lisans ve yüksek lisans tezinin olmadığı; buna karşın doktora ve doçentlik tezlerinin yanı sıra profesörlük takdim tezine (n=3) sahip olduğu; (b)-*kitapları*: (1993-2013)-Din psikolojisi alanında basılmış kitapları (n=8) olduğu; (c)-*makaleleri*: (1981-2016)-Ulusal ve uluslararası akademik hakemli dergilerde Türkçe (18) ve İngilizce (n=2) özgün bilimsel makalelerinin (n=20) yayımlandığı; (d)-*çevirileri*: (1979-1991)-Akademik dergilerde yayımlanmış çeviri makalelerinin (n=4) olduğu; (e)-*ansiklopedi maddeleri*: (1993-2010)-Çeşitli ansiklopedilerde (n=3) yayımlanmış çok sayıda maddenin (n=43) yazarlığını yaptığı; (f)-*kitap bölümleri*: (2006-2012)-Ulusal kitaplarda yer alan çeşitli bölümlerinin (n=10) yayımlandığı; (g)-*bildirileri*: (1985-2010)-Çeşitli ulusal ve uluslararası sempozyum ve kongrelerde çok sayıda (n=17) bildiriler sunduğu; (h)-*editörlükleri*: (2003-2017)-Alanla ilgili önemli sayıda edisyon kitaplara (n=11) editörlük yaptığı; (i)-*hakemsiz dergilerdeki yazıları*: (1985-2013)-Tüm bunların yanı sıra hakemlik sistemi kullanılmayan dergilerde çok sayıda (n=24) popüler psikoloji ve din içerikli yazılarının yayımlandığı saptanmıştır (bk. Grafik-1). Toplam olarak azımsanmayacak düzeyde (n=140) bilimsel çalışmaları bulunan Hökelekli'nin akademik ürün çeşitliliğine göre bakıldığında ise en çok ansiklopedi maddesinin (n=43) olduğu,

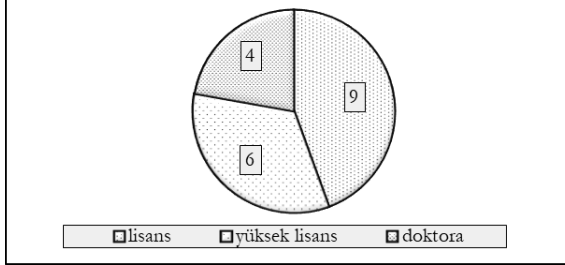
bunu da sırasıyla popüler yazılarının (n=24) ve hakemli makalelerinin (n=20) izlediği görülmüştür.

Grafik-1:
Hökelekli'nin akademik ürünleri-(çalışmalar/eserler)



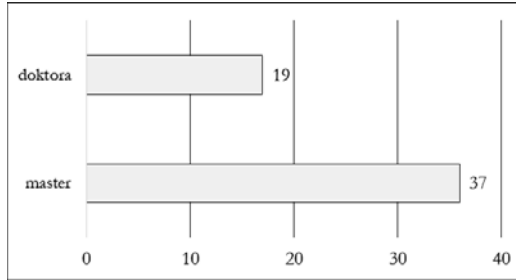
(v)- *Lisans ve lisansüstü dersleri*: Hökelekli'nin öğretim üyeliği boyunca verdiği derslere bakıldığında da (a)- *lisans dersleri*: Lisans düzeyinde uzmanlık alanı başta olmak üzere ilgili yan alanları da kapsayan zorunlu (n=3) ve seçmeli (n=5) derslerin yanı sıra pedagojik formasyon paketinde yer alan bazı dersleri (n=2) de verdiği; (b)- *(lisansüstü) - yüksek lisans ve doktora dersleri*: Lisansüstü düzeyde verdiği derslere bakıldığında yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli içeriklere sahip zorunlu (yüksek lisans-n=3) ve seçmeli dersler (yüksek lisans-n=3; doktora-n=4) verdiği saptanmıştır (bk. Grafik-2). Dolayısıyla elde edilen bu nitel ve nicel verilere göre hem lisans hem de lisansüstü düzeyde (n=19) dersler veren Hökelekli'nin akademik ürün çeşitliliğine göre bakıldığında en çok lisans düzeyinde (n=9) dersler verdiği, bunu sırasıyla yüksek lisans (n=6) ve doktora (n=4) derslerinin takip ettiği saptanmıştır.

Grafik-2:
Hökekleklî'nin akademik ürünleri-(dersler)



(vi)-*Yönettiği lisansüstü tezleri*: Son olarak Hökekleklî'nin öğretim üyeliği boyunca yönettiği lisansüstü tezlere bakıldığında ise çok sayıda yüksek lisans (n=37; 1986-2017) ve doktora tezi (n=19; 1993-2018) yönettiği saptanmıştır (bk. Grafik-3). Elde edilen bu resmî kayıtlara göre hem yüksek lisans hem de doktora düzeyinde (n=56) tezler yöneten Hökekleklî'nin ilk yüksek lisans tez öğrencisinin (daha sonra akademik alan ve görev değiştiren Talip Küçükcan dikkate alınmazsa) Mustafa Naci Kula (1986), son yüksek lisans tez öğrencisinin ise Ayfer Şengül (2017) olduğu; bunun yanı sıra ilk doktora tez öğrencisinin aynı zamanda ilk yüksek lisans tez öğrencisi olan Mustafa Naci Kula (1993), son doktora tez öğrencisinin ise Meryem Şahin (2018) olduğu; akademik ürün çeşitliliğine göre bakıldığında yönettiği yüksek lisans tezlerinin (n=37), yönettiği doktora tezlerinden (n=19) daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

Grafik-3:
Hökekleklî'nin akademik ürünleri-(yönettiği tezler)



Öte yandan bu makalede, Hökekleklî'nin Türk din psikolojisi çalış-

maları üzerine kişisel düşüncelerini içeren röportaj kayıtlarına da yer verilmiştir. Bu kapsamda araştırmacı tarafından röportaj soruları ve cevapları, “(i) özel ve akademik yaşam (n=22), (ii) Türk din psikolojisinin güncel durumu ve sorunları (n=21), (iii) Türk din psikolojisinin geleceği (n=3); (iv) yeni nesil din psikologlarına öneriler (n=4)” başlıklı alt temalara göre düzenlenerek verilmiştir. Bu araştırmada kullanılan röportaj sorularına (n=50) verilen cevaplar incelendiğinde alana ilişkin önemli öznel analizler yapıldığı tespit edilmiştir (röportaj soruları için bk. Ek-2).

Din psikolojisi bilim dalında bir alan aktörü olarak akademisyen din psikoloğu Hayati Hökeleli üzerine biyografik içerikli elde edilen verilerin yer aldığı bu makalede son olarak, Türk din psikolojisi alanında uzun yıllar akademik çalışmalar yaparak emekli olan akademisyen din psikologlarının hayatlarını ve bilimsel çalışmalarını konu edinen biyografik çalışmaların yapılması önerilebilir. Bu türden biyografik çalışmalar geleneğinde en anlamlı olanı ise üzerinde çalışılacak emekli akademisyen din psikoloğunun, kendi öğrencilerinden birisi tarafından yapılmasıdır.

KAYNAKÇA

- Alkan, E. (2010). “Prof. Dr. Mustafa Tahralı: Biyografik Ve Bibliyografik Bir Değini”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 25, 9-19.
- Armaner, N. (1980). *Din Psikolojisine Giriş-I*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Aydın, A. R. (2004). “Çağdaş Araştırmalar Işığında Din Psikolojisine Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2), 49-59.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Durmuş, A. (2003). “Türk Din Eğitiminde Öncü Bir İsim: Beyza Bilgin”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 145-167.
- Egemen, B. Z. (1952). *Din Psikolojisi: Saha, Kaynak ve Metot Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Güvercin, G. (2015). “Biyografik Araştırmalar Ve Biyografik Anlatı Görüşmesi”. (İçinde) *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz Ve Yaklaşımlar*. (ss. 172-184). [ed. F. N. Seggie & Y. Bayyurt]. Ankara: Anı Yayıncılık.

- Hökelekli, H. (Prof. Dr.). Özgeçmişi. (<http://uludag.edu.tr/ilahiyat>). (Erişim: Şubat 2017).
- James, W. (1902). *The Varieties Of Religious Experience*. New York: McKay.
- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitliliği*. (çev. İ. H. Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Karakütük, K. (2001). *Öğretim Üyesi ve Bilim İnsanı Yetiştirme: Lisansüstü Öğretimin Planlaması*. (2. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Karasar, N. (2016). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. (31. baskı). Ankara: Nobel Yayınları.
- Koç, M. (2010). “Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-I”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, 187-210.
- Koç, M. (2011a). “Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-II”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 227-246.
- Koç, M. (2011b). “Türk Din Psikologları (1949-2010) Üzerine Biyografik Bir Araştırma-III”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 265-285.
- Koç, M. (2012). “Psychology Of Religion İn Turkey (1949-2012): An Overview”. *Archive for the Psychology of Religion (Special Issue: Psychology of Religion in Turkey)*, 34 (3), 327-340.
- Koç, M. (2015). “Türkiye’de Din Psikolojisi Çalışmaları (1949-2013) Üzerine Genel Bir Bakış”. *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 301-330.
- Ok, Ü. (1996). “James Bisset Pratt’ın Din Psikolojisi Adlı Makalesinin Çevirisi Ve Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 267-278.
- Ok, Ü. (2006). “Türkiye’de Din Psikolojisi: Neredeyiz Ve Nereye Gidebiliriz?”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19 (3), 441-456.
- Özbaydar, B. (1970). *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Roberts, B. (2002). *Biographical Research*. Londra: Open University Press.
- Rosenthal, G. (2004). “Biographical Research”. (içinde) *Qualitative Research Practice*. (ss. 48-65). [ed. C. Seale ve ark.]. Londra: Sage
- Ulusal tez merkezi (<https://tez.yok.gov.tr>). (Erişim: Şubat 2017).
- Varış, F. (1973). *Türkiye’de Lisans-üstü Eğitim: Sosyal Bilimler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Yavuz, K. (1987). *Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.

Ekler:
Ek-1: Fotoğrafları



2018

(67 yaşında)





III. Din Psikologları Koordinasyon Toplantısı (Çanakkale-2011)



I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi (İstanbul-2016)



Din, Değerler ve Sağlık Sempozyumu (Bursa-2017)



Din Psikolojisi Anabilim Dalı emeklilik yemeği (Bursa-2018)

Ek-2: Röportaj soruları

* Röportaj – [Mülakat]

“*Araştırmacı*: Kıymetli hocam, uzun yıllar süren akademik çalışma hayatınızı tamamlayarak yakın bir zamanda emekli oldunuz. Bu sebeple eğer izin verirseniz sizinle (i) özel ve akademik yaşamınız, (ii) Türk din psikolojisinin güncel durumu ve sorunları, (iii) Türk din psikolojisinin geleceği ve (iv) yeni nesil din psikologlarına öneriler” tema başlıklarında bir röportaj yapmak istiyorum.”

[i]– *Özel ve akademik yaşam*:

1. Kıymetli hocam, isterseniz öncelikle kişisel yaşamınızdan başlayalım. Kısaca kendinizi tanıtabilir misiniz? Yani nasıl bir çocukluk ve gençlik döneminiz oldu? Çocukken ve gençken yaşama ilişkin hayalleriniz ve hedefleriniz nelerdi?

2. Yaşam felsefenizi birkaç cümleyle nasıl betimleyebilirsiniz?

3. Hobileriniz nelerdir?

4. Kendinizi nasıl bir eş, baba ve dede olarak görüyorsunuz?

5. Eleştiriye açık mısınızdır? Yani meslektaşlarınız sizi eleştirirler miydi? Sizin bu eleştirilere tepkileriniz nasıl olurdu?

6. Yaşamınızda dönüm noktası olarak nitelendirebileceğiniz bir olay var mı? Varsa nedir?

7. Akademisyen olmasaydınız başka ne iş yapmak isterdiniz?

8. Akademik yaşamınız boyunca unutamadığınız ve sizi etkileyen bir anınız/hatıranız varsa bizimle paylaşabilir misiniz?

9. Bir akademisyen olarak din psikolojisi alanında çalışmamış olsaydınız başka hangi alanda akademik kariyer yapmak isterdiniz?

10. Akademik kariyer planlamanızda neden din psikolojisi alanını seçtiniz? Genel ve özel sebepleri var mı? Varsa nelerdir?

11. Din psikolojisi alanındaki akademik çalışmalarınıza nasıl başladınız? Yani akademik kariyeriniz hangi aşamalardan geçerek sonuçlandı? Lisans ve lisansüstü (master ve doktora) eğitiminizi nerelerde ve nasıl yaptınız?

12. Sizin din psikolojisi alanında yetiştiğiniz dönemde üzerinizde

emeği olan hocalarınız kimlerdir? Yani kimler ve hangi sebeple akademik yaşamınızda yer aldılar ve çalışmalarınıza yön verdiler?

13. Akademik çalışmalarınıza bakıldığında ağırlıklı olarak hangi alt alanlarda araştırmalarınızı yürüttünüz? Akademik kariyeriniz süresince din psikolojisi alanındaki bilimsel çalışma konularınızı nasıl belirlediniz? Veya hangi konular üzerinde çalışacağınıza nasıl karar verdiniz?

14. Bilimsel kitap, makale, bildiri gibi akademik ürünlerinizde en çok beğendiğiniz ve başyapıtım diyebileceğiniz bir eser/çalışma var mı? Varsa hangisidir?

15. Şu anda geriye dönüp baktığınızda akademiada akademisyen olarak öğretim üyeliği yapan kaç master ve/veya doktora öğrenciniz vardır? Lisansüstü yetiştirdiğiniz öğrenci sayısında hedeflediğiniz sayıya ulaşabildiniz mi? Bu bağlamda “hocaların hocası” olmak nasıl bir duygudur?

16. Sayın hocam, Türk din psikolojisi çalışmalarına uzun yıllar emek veren akademisyen bir din psikoloğu olarak yanlış anlaşıldığınızı düşündüğünüz bir konu oldu mu? Nasıl ve Niçin?

17. Türk din psikolojisi çalışmalarında son bir kaç yıl içinde okuduğunuz, takdir ettiğiniz, takibe değer bulduğunuz kişiler, kitaplar ve konular var mı? Varsa nelerdir?

18. Benim bir düşüncem var hocam. Emekliliğe yakın olan veya emekli olan din psikoloğu hocalarımızın o döneme kadar yayımladığı makalelerini yeniden elden geçirerek iki kapak arasında çeşitli başlıklarla kitap formatında yayımlamalarının akademik bir ödev/görev olduğu kanısındayım. Bu türden çalışmaların, o akademisyen için bir anlamda akademik ürün koleksiyonu değeri taşıyabileceği de söylenebilir. Sizin de bu tür çalışmalarınızın olduğunu biliyorum. Bu konuda neler söylemek istersiniz?

19. Sayın hocam, ne zaman emekli oldunuz? Akademiada asistanlığınızdan emekliliğinize kadar toplam kaç yıl çalıştınız?

20. Değerli hocam, 41 yıllık akademik çalışma yaşamınızda evdeki hesabı çarşıya uydurabildiniz mi? Yani kurumsal anlamda üniversite çatısı altında akademik çalışma yaşamınız boyunca akademik çalışma planlarınız kapsamındaki tüm projelerinizi gerçekleştirebildiniz mi? Bu

bağlamda yaptıklarınız veya yapamadıklarınız hakkında neler söylemek istersiniz?

21. Emeklilik sonrası akademik planlarınız dışındaki hayalleriniz nelerdir?

22. Akademisyenin emekli olmaz derler. Emeklilik döneminde gerçekleştirmeyi düşündüğünüz akademik çalışma planlarınız var mı? Varsa nelerdir?

[ii]-*Türk din psikolojisinin güncel durumu ve sorunları:*

23. Türkiye'deki ilk din psikolojisi çalışmasını hangi yıl ve hangi araştırmayla başlatıyorsunuz? Niçin?

24. Başlangıcından (1952) bugüne (2018) Türkiye'deki din psikolojisi çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Yani din psikolojisi Türkiye'de nasıl tanındı ve bugünlere geldi?

25. Batı orijinli bir bilim dalı olarak Amerika ve Avrupa'daki din psikolojisinin tarihsel gelişimiyle ilgili son dönem çalışmalarındaki kurumsal yapılanmada ve akademik ürün başlıklarında 'din'den 'maneviyat'a geçişi ve/veya her iki kavramı ayrı ayrı kullanmayı da dikkate alarak neler söylemek istersiniz?

26. Dünyadaki din psikolojisi ile Türkiye'deki din psikolojisi çalışmalarını nicelik ve nitelik açısından karşılaştırdığınızda neler söylemek istersiniz?

27. Size göre Türk din psikolojisinin güncel sorunları nelerdir?

28. Türkiye'de yapılan din psikolojisi çalışmalarına bakıldığında bazı din psikologlarının sadece teorik çalışmalar yürüttükleri, bazılarının ise sadece ampirik çalıştığı görülüyor. Yani sizce bir din psikoloğunun bilimsel çalışmalarındaki akademik ürün çeşitliliği bağlamında teorik ve ampirik çalışmaların yeri ve ağırlığı nasıl olmalıdır? Niçin?

29. Peki hocam. YÖK ve Milli Eğitim Bakanlığı, din psikolojisi alanında yurtdışına yüksek lisans ve doktora yapmak üzere yıllardır birçok öğrenci gönderdi. Sonra bunların önemli bir kısmı Türkiye'ye döndüler. Yurtdışında din psikolojisi master ve doktora yapıp gelenlerin sonraki dönemlerinde Türkiye'deki çalışmalarıyla ilgili düşünceleriniz

nelerdir? Bu meslektaşlarımızın Türkiye’deki akademik üretim durumu nedir?

30. Size göre Türk din psikolojisi çalışmalarının artık kurumsal bir kimlik kazanma zamanı gelmedi mi? Bu bağlamda 12 Ağustos 2014 tarihinde kurulan Din Psikolojisi Derneği’nin şu andaki durumu ve çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?

31. Her yıl düzenlenen din psikolojisi anabilim dalları koordinasyon toplantılarının içeriği ve organizasyonu hakkında neler söylemek istersiniz? Benim düşünceme göre şemsiye organizatör Din Psikolojisi Derneği olmalı ve her yıl bir ilahiyat fakültesiyle birlikte organize yapılmalıdır. Bu konudaki düşünceniz nedir?

32. Din sosyolojisi için yapılan ‘genel din sosyolojisi’ ve ‘özel din sosyolojileri’ne dayalı dikotomik ayrımın bir benzeri de ‘genel din psikolojisi’ ve ‘özel din psikolojileri’ şeklinde din psikolojisi için yapılabilir mi? Nasıl?

33. Bir önceki soruyla bağlantılı olarak Türk din psikolojisi çalışmalarında ‘İslam psikolojisi’ olması gerektiği yerde midir? Bu bağlamda İslam psikolojisiyle ilgili neler yapılabilir?

34. Şu anda din psikolojisi alanında Türkiye’de yürütülen lisansüstü master ve doktora tezlerinin kalitelerini nasıl buluyorsunuz? Geçmişten bugüne araştırmalardaki kalite giderek yükseliyor mu yoksa düşüyor mu? Niçin?

35. Türkiye’de yapılan dindarlık ölçme çalışmaları konusunda yerli ölçek denemelerini nasıl değerlendiriyorsunuz? Yeterli mi? Niçin? Neler yapılabilir?

36. Türkiye’de din psikologları genellikle teoloji/ilahiyat lisanslı oluyor. Bazen psikoloji ve/veya pdr lisanslı din psikologları da yetişiyor. Alan uzmanlığı bağlamında aralarındaki yeterlilik düzeylerinin farklılığı konusunda neler söylemek istersiniz?

37. Türkiye’deki din psikolojisi çalışmalarında cinsiyet faktörü göz önüne alındığında, bu alanda çalışan bayanlar mı yoksa erkekler mi daha fazladır? Niçin?

38. Değerli hocam, Türk din psikolojisi çalışmalarında uzun yıllar nicel araştırmalar yapıldı. Bizim kuşak ve bizden önceki kuşaklar, hep bu metodolojiyle yetiştik. Fakat son dönem Türk din psikolojisi araştır-

malarında nicel desenden nitel desene doğru belirgin bir yönelim var. Bu metodolojik paradigma değişimini nasıl yorumluyorsunuz?

39. Ayrıca din psikologları akademik çalışmalarında teorik ve ampirik çalışma dengesini nasıl kurmalıdırlar? Hiç ampirik çalışma yapmayan din psikoloğu meslektaşlarımız olduğu gibi hiç teorik çalışma yapmayan din psikologlarımız da var. Bu konudaki dengeyi nasıl sağlamak gerekiyor?

40. Sayın hocam, din psikoloğu Ok'un (2006) değerlendirmesine göre Türkiye'de din psikolojisi alanında yapılan çalışmalarda, bu ülkenin kültürüne özgü ya da bu kültürde yapılan ampirik çalışmalardan yola çıkarak geliştirilmiş veya yaygınlık kazanmış bir psikoloji ekolünün ya da kuramının varlığından söz etmek henüz erken gözükmektedir. Çalışmalar daha çok Kuzey Amerika ve Batı Avrupa (Hıristiyan) geleneğinde geliştirilenlerin İslami ortamdaki bir tekrarı, test edilmesi, ya da onlara yapılan katkılardan ibaret olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda Türk din psikolojisi çalışmalarındaki 'ekolleşme' ve Türkiye'deki ekolleşmeyle ilişkili 'hoca' faktörü konusunda neler söylemek istersiniz?

41. Bu dönemde (2010 yılından bu yana) yeni ilahiyat fakültelerine bağlı olarak açılan din psikolojisi bilim dalındaki lisansüstü programlarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Yeni açılan bu programlar, din psikolojisi alanında kaliteli bir lisansüstü eğitim için nelere dikkat etmelidirler?

42. Son dönemde giderek yıldızı parlayan din psikolojisinin klinik saha uygulaması olarak da konumlandırılabilir olan manevi danışmanlık ve rehberlik-(mdr) alanıyla ilgili düşünceleriniz nelerdir? Bu bağlamda alanın Türkiye'deki geleceğini nasıl görüyorsunuz?

43. Bir önceki soruyla bağlantılı olarak Türkiye'de hızla manevi danışmanlık ve rehberlik alanında tezli ve tezsiz yüksek lisans programları açılmaktadır. Sanki din eğitimcileri de bu alanda var olmak istemektedirler. Özel alan yeterliliği bağlamında bu alanda nasıl bir akademik eğitim verilmelidir? Din eğitimcilerinin bu alandaki yeri ne olmalıdır?

[iii]–*Türk din psikolojisinin geleceği:*

44. Değerli hocam, geleceğe bir projeksiyon tutmak gerekirse Türk

din psikolojisinin bu aşamadan sonra gideceği ve gitmesi gerektiği yön neresi olmalıdır? Niçin?

45. Size göre gelecekteki Türk din psikolojisi çalışmalarında hangi alanlarda öncelikli konular çalışılmalıdır? Niçin?

46. 2014 yılında kurulan Din Psikolojisi Derneği'nin Türk din psikolojisi çalışmaları için gelecek vizyonu ve misyonu ne olmalıdır?

[iv]-*Yeni nesil din psikologlarına öneriler:*

47. Size göre din psikolojisi alanında uzmanlık yapacak öğrencilerin ne gibi özelliklere ve donanıma sahip olması gerekir? Niçin?

48. Türk din psikolojisi araştırmalarında atölye çalışmaları tarzındaki akademik ürünlerin oranının oldukça az olduğunu görüyoruz. Bundan sonraki süreçte atölye çalışmalarının artması için yeni nesil din psikologlarına önerileriniz nelerdir?

49. Peki, hocam din psikolojisi alanında çalışmaya yeni başlayan genç kuşak akademisyen din psikologlarına veya çalışmayı düşünen potansiyel araştırmacılara önerileriniz nelerdir?

50. Sayın hocam son olarak Türk din psikolojisi çalışmaları üzerine kişisel düşüncelerinize yer verdiğimiz bu röportajla ilgili düşünceleriniz nelerdir?

“*Araştırmacı:* Saygıdeğer hocam, röportajımıza katılma zahmetinde bulunduğunuz için şahsım ve tüm din psikoloğu meslektaşlarım adına size çok teşekkür eder, emeklilik yaşamınızda sağlık ve mutluluklar dilerim.”

Ek-3: Şiirleri

ZAMAN VE YORUM

Buğulu camlar ardında bir kurşun hıncı
Ürüyor içimde yollar.
Yollar ki,
Üç kapıdan dalmış evrene
Ve kırılmış kör makaslarla
Göçünde kutlu yorumcuların...

Bulanıtı sarısı kısır anlamlar
Mumyalanmış köşebaşları
Soylu tezgahlarımızda dökünen yalanlar...

Donduruyor kanımı bir göl susuzluğu
Hangi çağdan devşirme
Beni mahkûm eden odalar.
Işık girmez soyunup çiril-çıplak
Dört mevsim sürekli güneş tutulması
İzler yabancı önümdeki toprakta
Bir acımasız girdâp
Kesilmesi, eski ile yeninin
Yansır yüreklerde kopan kıvılcımlara
Sorular yığın yığın
Sıfırla çarpımı sıfırın bütün cevaplar
Anadan doğma körler diyarı hey!..
Bir yürek uzatın bana
Çağın günahlarına tanık olmamış
Ve solmamış hülyaları
Aramakla kaybetmek arası bir kuytu mağrada
Sarıçları boşalmamış.
Rüyâlar kadar renkli limanlar bağışlayın
Kara sislere bulanmış deryalara.

El çırpma karanlıklara
Yabancı değil gün ışıkları bu kutsal topraklara
Damarlarımızda demlensin sabır
Ölümü öldüren yorumlara kulak ver
Giyinsin bayramlık elbisesini keder
Allah-u Ekber... Allah-u Ekber...

Hayati HÖKELEKLİ

ÖLÜMSÜZLÜK Sevdası

Soyar örtüsünü gecenin
 Bıfır kanatlarıyla ilk gün ışığı
 Inceden inceye ağarır yüzler
 Açar göğsünü er meydama kara toprağa
 Dönüşür tek noktaya varlığın kucağında
 Zaman ve mekân
 Ezeli bir ferman «Sultan»dan
 Titreşir can hızıyla duyarlı kulaklarda
 Şanlı uğraşlara biçilir taklar
 Engin ufukların ılımlı gövdesinden
 Umut taşır kaygan yollar elçim elçim
 Körpeliklerine tüm hayatın...

Azgın testerelerde bilennmiş duygulara
 «Selâm»ların en berrâğı
 Evreni var eden efsün kelimelerle
 İlk goncaya düşen rahmet damkalarına
 Hep o kutsal çağrı sedâlanır sonsuzluklarda
 Boşanır som yüreklere sahilsiz damarlar
 Aynalar ötesinden uzanır düşler gerçeğe
 Dalga dalga
 İz sürer gölgesinde secdelerin
 Bir yarış ki sonsuzluğa/kündelerden arda kalan.

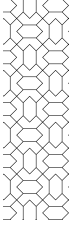
Sahili parçalayan amansız fırtınalarda
 Ruhlar vardır
 Yunus, Celâleddin misâli
 Yaslanmış doruklarına koca evrenin
 Akar insanhğın kıvrım kıvrım vadilerinde
 Bir sevdâ çukuruna çakılı gözler
 O en eski tutkuyla
 Süzülür yüreklerden en son, ölüm yedi renk
 Hep aynı gerçektir aranan...

Hayati HÖKELEKLİ

1977

CITATION

Önal, Recep, "A Biographic Study On Imam Birgivi An Ottoman Scholar", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 127-165



BİR OSMANLI BİLGİNİ İMAM BİRGİVÎ ÜZERİNE BİYOGRAFİK BİR İNCELEME

A Biographic Study On Imam Birgivi An Ottoman Scholar

Recep ÖNAL

Doç. Dr.,

Balikesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

onall975@gmail.com, Orcid: 0000-0002-2571-9949.

Öz

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda yetiştirdiği Hanefî-Mâtürîdî bilginlerden biri olan İmam Birgivî (ö. 981/1573), Osmanlı Devleti'nin resmî din anlayışı olarak benimsediği Ehl-i Sünnet'e muhalif dinî ve fikrî akımların ortaya çıktığı, bunun neticesinde birtakım sosyal ayrışmaların ve çatışmaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. Böyle bir ortamda yetişen Birgivî, içinde bulunduğu topluma karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiş, dinî ve ahlâkî açıdan yozlaşmaya maruz kaldığını düşündüğü toplumu ıslah etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Kur'an ve sünnete uymayan inanç ve davranışları bid'at olarak değerlendirmiş, Müslümanları bunlardan kaçınmaya sadece Kur'an ve sünnete uygun olan Ehl-i Sünnet yolunu takip etmeye davet etmiştir. Hayatını irşat, tedris ve telif faaliyetlerine adanmış Birgivî, dinî ilimlerde birçok eser yazmıştır. Ayrıca verdiği dersler sayesinde ilmi birikimlerini sonraki asırlara ulaştıracak, İslâm düşüncesine hizmet edecek talebeler yetiştirmiştir. Bu makalede, önce Birgivî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilecek daha sonra İslâm düşüncesindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca başta akâid ve kelâm ilmi olmak üzere çeşitli alanlarda telif ettiği eserleri tanıtılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Birgivî, Osmanlı, kelâm, Ehl-i Sünnet, Hanefî-Mâtürîdî.

A BIOGRAPHIC STUDY ON IMAM BİRGİVÎ AN OTTOMAN SCHOLAR

Abstract

Imam Birgivî (d. 981/1573), one of the Hanafî-Mâtürîdî scholars of the Ottoman Empire in the XVI. century, lived in a period in which religious and intellectual movements emerged in opposition to the Ottoman official religion understanding, and in which social conflicts and conflicts were experienced in society. Birgivî, who was grown up in such an environment, acted with the awareness of responsibility towards the society he was in, and considered himself a duty to remedy the Muslim society, which he believed to be corrupted and misinterpreted in religious and moral terms. In this framework, he considered the beliefs and practices that do not fit the Qur'an and the sunnah were considered as bid'ah and invited Muslims to follow the path of the Ahl al-Sunna which is appropriate only in the Qur'an and the Sunnah in order to avoid them. In this article, after giving information about Birgivî's life, his place in the of thought of Islam was tried to be determined.

Keywords: Birgivî, Ottoman, kelâm, Ahl al-Sunna, Hanafî-Mâtürîdî.

KAYNAKÇA

Önal, Recep, "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi Üzerine Biyografik Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 127-165. **Makale Geliş T:** 12/09/2018 **Kabul T:** 14/10/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi

GİRİŞ

Geleceğimizin inşasında geçmişin tecrübesinden, ilmî ve kültürel birikiminden istifade edilmesinin, dolayısıyla bu birikimlerin günümüze taşınması ve insanlar tarafından bilinmesinin büyük fayda sağlayacağı şüphesizdir. Bu bakımdan geçmişteki ilmî birikimlerden faydalanmak, bilhassa İslâm düşüncesine önemli katkı sağlamış, İslâm inanç esaslarını açıklamaya çalışmış, bunlara yönelik itirazlara cevaplar vererek İslâm akîdesini savunmuş, ortaya çıkan problemleri çözerek toplumun şekillenmesinde önemli rol oynamış bilginleri ve eserlerini yakından tanımak oldukça önem arz etmektedir. Bu temel gerekçeden hareketle bu araştırmamızda Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda yetiştirdiği Hanefî-Mâtürîdî kelâm ekolüne mensup önemli bilginlerden biri olan ve İslâm düşüncesine itikadî ve ilmî anlamda önemli katkı sağlayan İmam Birgivî'yi (ö. 981/1573) ve eserlerini tanıtmayı, İslâm düşüncesindeki yerini tespit etmeyi amaçladık.

Birgivî'nin Anadolu coğrafyasında yaşamış bir Türk-Osmanlı âlimi olması, mensubu olduğu Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin Türkler tarafından benimsenmiş olması çalışmamıza ayrı bir değer katmaktadır. Çünkü o, sadece Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli bir âlim olarak kalmamış, aynı zamanda kendi döneminden günümüze kadar Türk toplumları arasında Hanefî-Mâtürîdî akîdesinin yayılmasında da rol oynamıştır. Bu nedenle onun toplumumuz tarafından iyi tanınması ve görüşlerinin doğru öğrenilmesi Osmanlı düşünce tarihinin köklerinin keşfi ve anlaşılması bakımından son derece önem taşımaktadır. Ayrıca, ilim ve kültür dünyamızın önemli yapı taşlarından olan Hanefî-Mâtürîdî mezhebine bağlı bir bilginin yakından tanıtılması, dinî ve kültürel geleneğimizle kurulacak bağlara katkı sağlaması bakımından da ayrı bir önem arz etmektedir.

İmam Birgivî, Osmanlı Devleti'nin resmî mezhep olarak benimsediği Sünnîliğe muhalif dinî, itikadî, felsefî, tasavvufî, siyâsî ve fikrî akımların, bid'at içerikli görüş ve sapmaların ortaya çıktığı bunun neticesinde toplum içinde birtakım sosyal ayrışmaların ve çatışmaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. Böyle bir ortamda yetişen Birgivî, içinde yaşadığı Müslüman toplumun inanç ve değerlerine karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiş, dine, millete ve devlete karşı zararlı gördüğü her türlü

fikir ve görüşleri ilmî çerçeve içinde eleştirmiştir. Bu çerçevede zararlı ve yıkıcı yaklaşımlara karşı İslâmî ilimlerin değişik alanlarında telif ettiği eserleri ile büyük mücadele vermiştir. Birgivî, dinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda temel görüşlerini Ehl-i Sünnet geleneğinin fikrî temelleri üzerine inşa etmiş, hayatı boyunca Ehl-i Bid'ate karşı genelde Ehl-i Sünnet'i özelde ise Hanefî-Mâtürîdî akidesini savunmuştur. Bu durum, onun bilhassa *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, *Vasiyetnâme* ve *Tuhfetü'l-müsterşidin* adlı eserlerinde açıkça görülmektedir.

1. HAYATI

Asıl adı Mehmed olan Birgivî'nin tam künyesi kaynaklarda "Takiyüddîn Mehmed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivî er-Rûmî el-Balikesirî" şeklinde geçer.¹ Ayrıca doğduğu şehir olan Balıkesir'e nispetle "Balıkesirî"; ömrünün yaklaşık son on yılını Birgi'de geçirmesi, kabrinin burada olması nedeniyle "Birgilî"; Hanefî mezhebine bağlı olmasından dolayı da "el-Hanefî" olarak nitelendirilmektedir.² Bunların dışında Birgivî hakkında "Muhyiddîn", "es-Sûfî", "Birgilü", "Mehmed Çelebi" ve "Birgivî Mehmed Efendi" gibi çeşitli isim ve lakaplar da kullanılmaktadır.³ Bu unvanları arasında en meşhur olanı ise "İmam Birgivî"dir.

Birgivî, Balıkesir şehrinde doğmuştur. Kaynaklarda doğum yeri hu-

¹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 3: 176; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm, 2002), 6: 61; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 1955), 2: 252.

² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1941), 1: 54, 112, 183, 214, 592; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 61; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 176; Hüseyin Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012), 19; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 3: 306.

³ Atâullah Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-şakâik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: YEK Başkanlığı Yayınları, 2017), 1: 631; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 61; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 252; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz v.dğr. (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 1: 284; Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 87, 157; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 19; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî: Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Yayınları, 1992), 46; Huriye Martı, *Birgivî Mehmet Efendi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 25.

susunda ittifak edilmekle birlikte, doğum tarihinde ihtilâf vardır.⁴ Ancak 10 Cemâziyelevvel 929 (27 Mart 1523) Cuma günü doğduğu kabul edilmektedir.⁵ Birgivî'nin kendisi de *Vasiyetnâme* adlı eserinde doğum tarihini: “Doğum tarihim h. 929 senesinin Cemâziye’l-ûlâ ayının onuncu günüdür”⁶ sözleriyle ifade etmesi bu tarihi doğrulamaktadır.⁷ Birgivî'nin dedesi, Balıkesir'in Kepsut ilçesine bağlı Bektaşlar köyünde oturan İskender Efendi'dir. Babası, Balıkesir medreselerinde müderrislik yapan Pîr Ali Efendi, annesi ise Meryem Hanım'dır.⁸

Temel eğitimini Balıkesir'de babasının yanında tamamlayan Birgivî, babasından başta Arapça ve mantık olmak üzere aklî ve naklî ilimleri okumuş ve hafızlığını tamamlamıştır. Daha sonra İslâm âleminin en önemli ilim merkezlerinden biri olan İstanbul'a yerleşip, gençlik yıllarını buradaki Mahmud Paşa Medresesi ve Semâniye (Sahn-ı Semân)⁹ gibi medreselerde ilim tahsil etmekle geçirip, yüksek tahsilini tamamlamıştır. Küçük Şemseddin Efendi (ö. 957/1550), Ahîzâde Mehmet Muhiddin Efendi (ö. 989/1581), Kadîasker Abdurrahmân Efendi (ö. 983/1575) ve Kızıl Molla lakaplı Abdurrahman b. Seydi Ali (ö. 983/1575) gibi devrin önemli âlimlerinden ders almıştır.¹⁰ Birgivî, eğitimini başarı ile ta-

⁴ Bağdatlı İsmail Paşa ve Mustafa Barçın, Birgivî'nin doğum tarihini 926/1520, Şemseddin Sâmî ise 928/1522 olarak kaydetmişlerdir. Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 252; Mustafa Barçın, “Ünlü Âlim İmam Birgivî”, *Sebilürreşad* 14/329 (1961): 59; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Kaşgar Neşriyat, 1981), 2: 1284; Yaşar Düzenli, “Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî”, *BÜSBED* 3/4 (2000): 229.

⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 61; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 176; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 284; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 19; Emrullah Yüksel, “Mehmet Birgivî”, *AÜİİF* 2 (1977): 176; Arslan, *İmam Birgivî*, 24; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 25.

⁶ Bu tarih miladi takvime göre 27 Mart 1523 Cuma gününe karşılık gelmektedir. Bk. Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 19; Yüksel, “Mehmet Birgivî”, 176.

⁷ Takiyüddin Mehmet b. Pîr Ali Birgivî, *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme): Müminlere Nashihat*, sad. M. Şevki Eygi v.dğr. (İstanbul: Bedir Yayınları, 1964), 61-62.

⁸ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 631; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 19; Yüksel, “Mehmet Birgivî”, 176.

⁹ Osmanlı medreselerinin tekâmülü, Fatih Sultan Mehmed zamanında olmuştur. Bu dönemde, Fatih, İstanbul'un fethinden sonra sekiz medrese yaptırmıştır. Tesis edilen bu medreseler, “Sahn-ı Semân” veya “Medâris-i Semâniye” (Sekiz Medrese) adıyla meşhur olmuştur. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2: 534-535; a. mlf. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 5-9.

¹⁰ Bk. Yüksel, “Mehmet Birgivî”, 176-18; Arslan, *İmam Birgivî*, 28-30; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 32-34; Düzenli, “Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî”,

mamlayıp, icâzetnâmesini¹¹ aldıktan sonra İstanbul'un çeşitli medreselerinde müderrislik yapmıştır.¹² Bu arada Birgivî, hocalarından Haseki Medresesinde müderris olan Abdurrahmân Efendi'nin tavsiyesi üzerine Edirne'de Kassâm-ı Askerî¹³ olarak bir müddet görev yapmıştır. Daha sonra bu görevden ayrılıp tekrar İstanbul'a gelmiş ve Bayrâmiyye tarikatı şeyhlerinden Abdurrahmân Karamânî'ye (ö. 972/1565) intisap ederek inzivaya çekilmiştir. Fakat şeyhinin telkini ile dervişliği bırakıp, tekrar tedris hayatına dönmüş, vaaz ve irşat faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu arada Birgivî, ilimdeki derinliği ile dikkatleri üzerine çekmiş, II. Sultan Selim'in hocası Atâullah Efendi (ö. 979/1571) tarafından İzmir'in Ödemiş ilçesine bağlı Birgi'de yaptırılan Dâru'l-Hadis Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.¹⁴ Birgivî'nin burada müderrislik görevine başlama tarihi kesin olmamakla birlikte, 971/1564 yılında olduğu tahmin edilmektedir. Birgi'deki bu yeni görevi, her türlü hurafe ve bid'atlarla mücadele etmede kendisine uygun bir zemin oluşturmuştur. Bu fırsatı en iyi şekilde değerlendiren Birgivî, geri kalan hayatını burada irşat, tedris ve telif faaliyetlerine adanmıştır. Bu amaçla dinin ve sağduyunun uygun ve makul bulduğu iyilikleri emir, kötülüklerden uzaklaştırma vazifesi ile insanları irşat etmeye çalışmıştır.¹⁵ Ayrıca medreselerde verdiği dersler sayesinde ilmî birikim ve tecrübelerini ve görüşlerini sonraki asırlara ulaştıracak, İslâm düşüncesine hizmet edecek birçok talebe de yetiştirmiştir. Birgivî'nin talebeleri arasında Şeyh Feyzullah Efendi, Hocazâde Abdünnâsir Efendi (ö. 990/1582), Ödemişli Muslihiddin Efendi ve Gazi Emir'i (ö. 1022/1613) sayabiliriz.¹⁶

XVI. yüzyılın önemli Osmanlı âlimlerinden biri olan ve ömrünü Balıkesir, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerde müderris ve vaiz olarak geçiren Birgivî, İstanbul'a gitmek için çıktığı bir yolculuk esnasında veba hastalığına yakalanmıştır. 24 Cemâziyelevvel 981/21 Eylül 1573 Pazar-

231-232.

¹¹ Dönemin üniversite mezuniyet diploması.

¹² Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 631-632; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 284; Barçın, "Ünlü Âlim İmam Birgivî", 59; Yüksel, "Mehmet Birgivî", 176.

¹³ Miras taksim eden kadı nâibi.

¹⁴ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 632; Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 158.

¹⁵ Yüksel, "Mehmet Birgivî", 180; Düzenli, "Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî", 230; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 37-38.

¹⁶ Arslan, *İmam Birgivî*, 45; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 50-51.

tesisi günü bu hastalık sebebiyle henüz 52 yaşında iken vefat etmiştir. Cenazesi, Birgi kasabasına getirilerek, burada defnedilmiştir.¹⁷

2. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Birgîvî, İslâmî ilimlerde temel kaynak niteliği taşıyan birbirinden değerli birçok eser telif etmiştir. Bu bakımdan Birgîvî, kaynaklarda dil bilgini, muhaddis, fakih, müfessir, mütekellim, sûfî gibi çok yönlü olma özelliğine sahip bir âlim olarak gösterilmiştir.¹⁸ Birgîvî, hayatı boyunca taklide karşı olmuş, tefekküre, ilmî araştırmaya ve incelemeye büyük önem vermiştir.¹⁹ Eserlerinde aklın ve naklin birbiriyle uyum içerisinde olduğuna ve ikisi arasında bir çatışmanın olmayacağına dikkat çekmiştir.²⁰ Tahsil hayatının ilk yıllarında Kur'an ve hadis gibi dinî ilimlerin yanı sıra mantık gibi aklî ilimleri de öğrenmiştir. Hatta ömrünün yarısını mantık ilmine vermiştir.²¹ Hayatı boyunca dünyevî bir kazanç elde etmeyi düşünmemiş, devlet tarafından verilen görevlere iltifat etmemiş, devlet adamlarıyla münasebetini daima belli bir seviyede tutmuştur. Bu münasebetleri ise devlet yetkililerinin yanlış ve adil olmayan uygulamaları ve toplumun huzurunu bozacak tutum ve davranışları yetkililere bildirme şeklinde olmuş, bunların düzeltilmesi ve islah edilmesine yönelik vaaz ve nasihatlerde bulunmuştur. Bu yönüyle Birgîvî'nin devrindeki diğer Osmanlı âlimlerinden ayrıldığını söyleyebiliriz.

Birgîvî, XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamıştır. XV. yüzyılda bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı Devleti, bu yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar siyasî, sosyal ve iktisadî açıdan umumiyetle olumlu yönde önemli gelişmelere ve değişikliklere sahne olmuş, bu du-

¹⁷ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 632; Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 157; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285; Arslan, *İmam Birgîvî*, 38-39.

¹⁸ Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 61; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 176; Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 633-634; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 252; Çelebi, *Keşfü'l-Zunûn*, 1: 54, 112, 183, 214, 592; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 650.

¹⁹ Bk. Birgîvî, *Risâle-i Birgîvî*, 26-27; a.mlf., *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-siratü'l-Ahmediyye*, thk. Muhammed Nazım Nedvi (Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 2011), 85, 176.

²⁰ Bk. Birgîvî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, s. 29.

²¹ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 631; Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 159.

rum Osmanlının kültürel ve ilmî hayatını da olumlu yönde etkilemiştir.²² Örneğin Kanûnî devrinde (1520-1566) Osmanlının ilmî ve kültürel hayatı en yüksek seviyeye ulaşmış,²³ yönetimi ve halkı olumsuz etkileyen herhangi bir olay yaşanmamış, bu toplumsal yapı klasik normlarına ulaşmıştır.²⁴ Bu gelişmelerden ötürü bu dönem, Osmanlı Devleti'nin "Yükselme Dönemi" (1453-1579) olarak bilinmektedir.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden yükselme dönemi, bu tarihten itibaren birtakım haricî ve dâhilî sebeplerle değişmiş, duraklama ve bozulma alametleri baş göstermiş ve devlet gerilemeye başlamıştır.²⁵ Birgivi'nin yaşadığı bu dönem, Ehl-i Sünnet'e muhalif birbirinden farklı fikir ve düşüncelerin, dinî görüşlerin ortaya çıktığı, bunun neticesinde toplumsal düzeyde birtakım sosyal kargaşa, bölünme ve gruplaşmaların meydana geldiği bir zamana rast gelir. Nitekim XIV. yüzyılın başından XVI. yüzyılın sonlarına kadar çeşitli tasavvufî akımlar muhtelif isimler altında, Anadolu'nun farklı bölgelerinde önemli ölçüde yayılmıştır.²⁶ Bunlar arasında şeriata uygun görüşler benimseyenler olduğu gibi şeriata ve Sünnî düşünceye aykırı görüş ve itikadı benimseyenler de olmuştur. Ayrıca devlet işlerini karıştırmayıp, buldukları şehir ve kasabalarda vaaz ve nasihatle halkı

²² Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-VXII. Yüzyıllar* (Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1989), 68, 73.

²³ Mehmet İpşirli, "Osmanlı Uleması", *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren (Ankara: Türkiye Yayınları, 1999), 8: 73.

²⁴ Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, 73.

²⁵ Bunun sebeplerinden biri siyasi, idari ve askerî durumun yani Osmanlı yönetim sisteminin, kurumsal ve toplumsal yapısının bozulmasıdır. Bu bozulmanın ne zaman başladığına dair kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte genel olarak Kanûnî döneminin (1520-1566) son on yılında ortaya çıktığı ve II. Selim (1566-1574), III. Murat (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603) dönemlerinde daha da derinleşerek devam ettiği kabul edilmektedir. Nitekim Osmanlı hakkında yapılan araştırmalarda da XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde siyasi, iktisadi, içtimaî kültürel ve ilmî açıdan bir bozulmanın başladığı, hatta bu yüzyılın sonlarına doğru devletin çözülme sürecine girdiği, bu sürecin XVII. yüzyılda hız kazandığı ifade edilmektedir. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 131-132; Kayhan Atik, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmîye Teşkilatındaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", *BİLİG* 14 (2009), 32; Mehmet Karagöz, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", *TÜRKLER*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 11: 144-145.

²⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 270-273; 3: 296-297; Ahmed Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar* 4/3 (1990): 191.

irşat etmeye çalışanlar olduğu gibi devletin işlerine ve siyasete müdahale edenler de olmuştur.²⁷ Bunlar arasında en çok dikkat çeken gruplar ise Melâmîler, Gülşenîler, Kalenderîler, Hurûfîler ve Halvetîlerdir. Bu zümreler, Sünnî düşünceye aykırı olan görüşleri nedeniyle devlet ve ulema tarafından “zındık, mülhîd ve mistik bir mesiyaniyet”²⁸ sûfî akımlar olarak kabul edilmişlerdir.²⁹

Öte yandan XVI. yüzyılda Şîî-Safevî ve Kızılbaş denen çeşitli bâtinî zümreler de ortaya çıkmıştır. Bunlar da Sünnî düşünceye aykırı inançlar ve bâtinî fikirler benimsemeleri nedeniyle Osmanlı uleması tarafından “ihtilâlcî mesiyaniyet”³⁰ bir karakter sergileyen “Râfîzî” gruplar olarak kabul edilmiştir. Bu Râfîzî gruplar da diğerleri gibi Osmanlı Devleti’ni bir hayli uğraştırmış, devletin siyasî ve içtimaî hayatındaki etkilerinden dolayı Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde birtakım isyanların çıkmasına neden olmuşlardır.³¹

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız söz konusu bu bozulmalar ve sosyal kargaşaların giderilmesi için devlet yetkilileri, adâletnâmeler çıkarmışlardır.³² Bu fermanlarda gayet ölçülü bir dille bu bozulmalar-

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 298, 305.

²⁸ Bu tabir, genel olarak günün birinde gelecek olan karizmatik yarı ilahî şahsiyet liderliğinde eşitlikçi, paylaşımcı ve hakça bir düzen yani dünya cenneti kurmayı amaç edinen, bu anlamda dinî ve siyasî olmak üzere iki misyona sahip olan halk hareketlerine verilen bir addır. Geniş bilgi için bk. Ocak, Ahmed Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhîdler (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 94.

²⁹ Bunlar, devlet, ulema ve toplum içerisinde gruplaşmanın ve fikrî tartışmaların, huzursuzlukların yaşanmasında önemli rol oynamıştır. Bu yüzden Osmanlı uleması, bu tarikat mensuplarından bir kısmının görüş ve akidelerini şeriata aykırı olarak değerlendirmişler, bunlar arasında zındık ve mülhît kabul ettikleri bazı şeyhleri idam ettirmişler, bazılarını da hapsedirmişlerdir (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 300, 305; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhîdler*, 296 vd.; a.mlf., “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmî Araştırmalar* 4/3 (1990): 194.

³⁰ İhtilâlcî mesiyaniyet tabiri, gelecek bir kurtarıcı inancı ekseninde teşekkül etmiş, değişik zamanlardaki siyasal ve sosyo-ekonomik bunalımların etkisiyle, siyasî, sosyal ve ekonomik bazı talepleri gerçekleştirmek üzere merkezî otoriteye karşı silahlı ayaklanmalar şeklinde ortaya çıkan ihtilâl hareketleri için kullanılmaktadır. Bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhîdler*, 79.

³¹ Ocak, “XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, 194.

³² Osmanlı döneminde ilmiye teşkilatını ıslah etmek için çıkartılan fermanlar ve adâletnâmeler için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiyye Teşkilatı*, 241-250; Leskesiz, *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme*, 115; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI.

ra ve kanunlara riâyetsizliğe dikkat çekmişler ve kanunlara uyulmasını emretmişlerdir.³³ Ancak bu, pek faydalı olmamış, aksine yaşanan olumsuzluklar ve huzursuzluklar daha da artarak devam etmiştir. Bunun üzerine Osmanlı merkezî yönetimi, Sünnilik dışı bu muhalif çevrelere karşı sıkı bir Sünnileştirme politikasını çare olarak görmüş, her türlü değişime, senteze açık Osmanlı resmî din anlayışı, kendini artık her türlü yeni alış-verişlere ve değişimlere kapatma yoluna gitmiştir. Bu yüzden de devletin resmî din anlayışı ister istemez hoşgörüsüz ve katı bir hâle dönüşmüştür.³⁴ Öte yandan özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan bu bozulmalar karşısında dönemin önde gelen uleması da devlet ve toplum içinde yaşanan siyasî, idarî ve askerî problemlere temas etmişler, gelecek için kaygı ve endişelerini dile getirmişlerdir.³⁵ Bu amaçla siyâsetnâme ve nasihatnâme türü eserler yazıp devlet adamlarını bu konuda uyarmaya çalışmışlar ve onları tedbir almaya çağırmışlardır.³⁶

Bu açıklamalara göre Osmanlı Devleti'nin XV. ve XVI. yüzyıllarda hemen hemen her alanda ulaştığı yüksek seviyenin, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bir duraklama ve gerileme sürecine girdiği söylenebilir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olumsuz yönde değişen siyasî, idarî ve iktisadî şartlar, ilmî ve kültürel hayatı da menfî yönde etkilemiş, bu alanlarda da bir duraklama, içe kapanma ve gerileme dö-

Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 286-287.

³³ Mehmet İpşirli, “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmelettin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1994), 1: 274.

³⁴ Ocak, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, 193.

³⁵ İpşirli, “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 1: 274; M. Said Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, 286-287.

³⁶ Lütfî Paşa'nın (ö. 971/1564) *Asafnâme'si*, Birgivi'nin (ö. 981/1573) *Risâle fi medhi's-sultânî'l-âdil ve zemmi's-sultânî'z-zâlim (Zühru'l-mülük)*'i ve Hasan Kâfî Akhisârî'nin (ö. 1024/1615) *Usûlü'l-hikem fi nizâmî'l-alem*'i bu türde yazılan eserlere örnek gösterilebilir (bk. Ejder Okumuş, “Osmanlı Devleti'nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları”, *TÜRKLER*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 28; Atik, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilatındaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler”, 31-32.

nemi başlamıştır.³⁷ İlmî hayatta yaşanan bu durum neticesinde ilim, maarif ve ulema sınıfı da doğal olarak gerilemeye ve çözülmeye başlamıştır. Devlet'in kurumları çözüme ve çöküşle yüz yüze geldiğinde özellikle ilmiye sınıfı daha önceleri âlimlerin en değerlileri ve ehil olanlarına mahsus iken, artık rüşvet, torpil vb. yollarla ehil ve erbabı olmayan kimselerin kuşattığı bir kurum hâline gelmiştir. Ulemadaki bu bozulma ve gerileme Osmanlı Devleti'nin çöküşüne kadar devam etmiştir. Bu bozulmaya son vermek için çeşitli çabalar olmuşsa da bu hususta herhangi bir düzelme sağlanamamıştır.³⁸

Özellikle II. Murat döneminde Edirne ve Bursa gibi önemli şehirlerde büyük medreseler kurulmuş, ilmî hayat oldukça canlı ve bereketli bir konuma yükselmiştir. Hatta ilmî ve fikrî faaliyetlerin hızla yürütüldüğü İstanbul, Edirne ve Bursa gibi şehirlerin İslâm kültür ve medeniyetinin merkezi hâline gelmesi çeşitli ilimlerde mütehassıs pek çok âlimin Osmanlı Devleti'ne gelmesinde önemli rol oynamıştır.³⁹ Dışarıdan gelen bu âlimler, Osmanlı ilim ve fikir hayatının gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır. Ancak bu akademik seyahatler, fazla uzun sürmemiş, bilhassa İstanbul'un fethinden sonra azalmış, XVI. yüzyıldan itibaren ise durma noktasına gelmiştir. Bu durum, Osmanlı ilim hayatının duraklamasına ve içe kapanmasına neden olmuştur.

Öbür yandan bu dönemde ilmî hareketler, medrese ve müderrislerin çokluğu kemiyet itibariyle hayli yekûn tutsa da keyfiyet itibariyle gerilemeye başlamıştır.⁴⁰ Bu gerilemenin yaşanmasında ulema sınıfının rüşvet alması, şöhret ve lükse düşkün olması, ahlâkî ve ilmî çöküntüye uğramaları önemli rol oynamıştır.⁴¹ Ayrıca padişahların ve diğer devlet büyüklerinin aracılığı ile ehliyetsiz hocaların ve bazı önemli âlimlerin çocuklarının eğitimlerini tamamlamadan medreselere müderris olarak

³⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 131; Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, 112, 133.

³⁸ Okumuş, "Osmanlı Devleti'nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları", 30.

³⁹ Bu seyahatler hakkında detaylı bilgi için bk. Hulusi Lekesiz, "Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğinin Oluşmasında Ulemanın Rolü", *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren (Ankara, Türkiye Yayınları, 1999), 8: 81-83.

⁴⁰ Karagöz, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", 145.

⁴¹ Atik, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmîye Teşkilatındaki Çözülmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", 31.

tain edilmeleri de ilmiye sınıfının ve medreselerdeki eğitimin bozulmasına ve dolayısıyla ilmî seviyenin gerilemesine neden olmuştur.⁴² Bunların dışında ulemanın temel görevi, toplumda “iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme” olmasına rağmen çoğu ulemanın ihmal, çekingenlik, makam ve mevki elde etme gibi birtakım sebeplerden ötürü bu görevi yerine getiremeyip, bu konuda başarısız olmaları da etkili olmuştur.⁴³ Bu bozulmalar karşısında dönemin önde gelen âlimleri, tezkirelerinde ilim adamlarına değer verilmeyişi, görevin kötüye kullanılması ve rüşvet alınması vb. birçok konuda şikâyetlerde bulunmuşlar,⁴⁴ devletin ve toplumun yapısında yaşanan olumsuzlukların ve bozuklukların temel sebebi olarak da “klasik müesseselerden ayrılmayı” göstermişlerdir. Bu anlayış, her alanda sıkı bir muhafazakârlık şeklinde bir zihniyetin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla “öze dönüş” şeklinde formüle edilebilecek bu zihnî hareket, ilmî düşüncede de kendini göstermiş, ilim anlayışında ve insanların ilimden bekledikleri şeylerde değişikliklere sebebiyet vermiştir. Diğer taraftan bu hareket, medreselerdeki entelektüel anlayışın değişmesine bağlı olarak, aklî ilimlerin zayıflaması ve naklî ilimlerin ağırlık kazanmasına, medrese teşkilatının ve işleyişinin bozulmasına da neden olmuştur. Neticede bu zihnî hareket, süreç içerisinde toplumsal boyutlar kazanan birtakım hareketlerin de etkisiyle Osmanlının resmî din anlayışına muhalif ve tasfiye edici bir karaktere dönüşmüştür.⁴⁵

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında Birgivi'nin yaşadığı dönemin (XVI. yüzyılın ikinci yarısı), Osmanlı Devleti'nin siyasî ve içtimaî hayatından iktisadî hayata kadar birçok alanda mevcut kurulu düzenin bozulmaya, özellikle kültürel ve ilmî hayat seviyesinin duraklamaya ve hatta gerilemeye başladığı bir dönem olarak karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır. Böyle bir dönemde yaşayan Birgivi, yaşadığı toplumun inanç ve değerlerine karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiş, yürüttüğü irşat, tedris ve telif faaliyetleriyle dönemin güncel dinî, siyasî, içtimaî me-

⁴² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 68; Yazıcıoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi”, 286-287.

⁴³ İpşirli, “Osmanlı Uleması”, 75.

⁴⁴ Okumuş, “Osmanlı Devleti'nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları”, 28.

⁴⁵ Lekesiz, *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme*, 133-134.

selelerini çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Kur'an ve sünnetten hareketle devlet adamları ve yönetimin yanlış ve haksız uygulamalarını, bazı ulamanın aslı görevlerini terk etmelerini hem vaazlarında hem de eserlerinde ele alarak tenkit etmiştir. Diğer taraftan Birgivî, İslâm ümmeti içinde ortaya çıkan ayrılıkları ve bunlara sebep olan mevcut fırkaların birbirine karşı takındıkları menfi tutumları gidermeyi de amaçlamıştır. Ayrıca insanların inançlarını düzeltme ve taklitten tahkike yükseltme yolunda birliği sağlamak amacıyla dinde takip edilecek orta yolun ne olması gerektiğini tespit edip, insanları bu yola davet etmeyi kendine temel görev addetmiştir.⁴⁶ Bu çerçevede toplumda gittikçe yaygınlaşan ve genelde İslâm inancına özelde Ehl-i Sünnet'e aykırı olan inanç, fil ve tutumları bâtil, bid'at ve hurafe olarak değerlendirmiş, onları toplumdan temizleyerek, dinî, siyasî ve kültürel alanda yaşanan aksaklıkları ve bozuklukları gidermeye gayret etmiştir. Bu amaçla İslâmî ilimlerin değişik alanlarında kitap, risale, makale, şerh ve haşiye türü birçok eser kaleme almıştır. Eserlerinde dine, millete ve devlete karşı zararlı gördüğü her anlayışı ilmî çerçeve içinde eleştirmiştir.⁴⁷

Birgivî'ye göre devlet ve toplum içinde gün geçtikçe artan sosyal ve ahlâkî bozukluklar ve huzursuzluklar dinden sapma, dinin aslına yabancılaşma ve bid'at ve hurafelere dalma neticesinde ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Öyle ki, toplum içinde inanç ve ibadet alanında gözetilen hassasiyet kaybolmuş, sünnetler unutulmuş ve bid'atler yaygınlaşmaya başlamıştır.⁴⁹ Birgivî, devlet ve toplum içinde yaşanan bu sorunlarla baş etme yöntemini dinde aramış, Kur'an ve sünnetin ilkelerine uyularak, toplumsal düzenin tekrar tesis edilebileceğini savunmuştur.⁵⁰ Başka bir deyişle ona göre yaşanan tüm bu olumsuz durumlardan kurtulmanın yolu, hal-

⁴⁶ Osman Karadeniz, "Tarikat-ı Muhammediyye", *İmam Birgivî Sempozyumu Bildirileri (İzmir Ödemiş, 22-23 Kasım 1991)*, haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 118

⁴⁷ Çağfer Karadaş, *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan 40 İslâm Âlimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 146; A. Turan Aslan, "İmam Birgivî ve Günlük Hayatı", *İlim ve Sanat* 19 (1988): 52-54.

⁴⁸ Süleyman Toprak, "İmam Birgivî ve Bid'atlere Karşı Tutumu", *İmam Birgivî Sempozyumu Bildirileri (İzmir Ödemiş, 22-23 Kasım 1991)*, haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 68.

⁴⁹ Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 190.

⁵⁰ Seda Özsoy, "Osmanlı Devleti'nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme: Birgivî ve Bid'at", *Dört Öge* 1/3 (2013): 108-109.

ki Kur'an ve sünnete göre şekillenen ve Ehl-i Sünnet çizgisinde gelişen bir hayata davet etmekle mümkündür. Bu da hadislere dayanan bir ahlâk anlayışı ortaya koymakla ve sünneti yeniden hayatın her sahasında yaşanılır kılmakla mümkün olabilir.⁵¹ Bu bakımdan Birgivî'ye göre Müslümanlar Kur'an ve sünnet merkezli olan ve uzaklaştıkları bu yaşam tarzına, tekrar geri dönmeli, dini ilk nesillerin yaptıkları gibi aslına uygun olarak yaşamalı ve sıkı bir şekilde şer'î ahkâmı tatbik etmelidirler. Birgivî, eserlerinde eleştiri ve tavsiyelerini de bu görüş çerçevesinde dile getirmiştir.⁵² Hakkı söylemekten çekinmeyip, son derece dürüst ve tavizsiz bir tutum sergileyen Birgivî, devletin ileri gelenlerinde gördüğü kusurları cesaretle tenkit etmiştir. Devlet yetkililerini, rüşvet karşılığı memuriyet verilmesi, ehli olmayanlara ilmî rütbe verilip toplumda cehaletin yaygınlaşması gibi devlet ve toplum içinde müşahede ettikleri bozuklukları ıslah etmeme hususunda eleştirmiştir.⁵³ Nitekim Birgivî, bir ara İstanbul'a gidip, Sokullu Mehmed Paşa'ya adaletsizliklerle ve bid'atlarla mücadele konusunda da tavsiyelerde bulunmuş, görüşlerini samimi bir şekilde dile getirmiştir.⁵⁴ Ayrıca Birgivî, menkul malların ve para vakfının, ücret karşılığında Kur'an okumanın caiz olmadığı husu-

⁵¹ Martı, *Birgivi Mehmet Efendi*, 190.

⁵² Fahri Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Muhalefet: Birgivî Mehmed Efendi", *Türk Yurdu* 10/36 (1990): 36; Özsoy, "Osmanlı Devleti'nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme: Birgivî ve Bid'at", 109.

⁵³ Toprak, "İmam Birgivî ve Bidatlara Karşı Tutumu", 67-69; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri", *SDÜİFD* 1/34 (2015): 129.

⁵⁴ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 633; Yüksel, "Mehmet Birgivî", 181; Arslan, *İmam Birgivî*, 55. Birgivî, bu tutumu nedeniyle Osmanlı tarihinde devletin üst kademelerde mühim vazifeler üstlenen ilim ve din adamlarına, bunların temsil ettikleri ve devletin düşüncesi hâline getirdikleri İslâm anlayışına ciddi anlamda ilk karşı çıkış hareketinin en önemli temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. Hatta Osmanlı'daki Kur'an ve sünnetin dışında her türlü İslâmî geleneği reddeden "ilk tasfiyesi karakter" olarak nitelendirilmiştir (bk. A. Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21/1-2 (1983): 208, 213; Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Muhalefet: Birgivî Mehmed Efendi", 33, 36; Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, 133; Selim Hilmi Özkan, "Bir Muhalefet Olarak İmam Birgivî ve Sosyal Hayata Etkileri", *Uluslararası Balıkesir'e Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu (Balıkesir 7-8 Kasım 2013)*, ed. Şenol Çelik v.dğr. (Balıkesir: Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yayınları, 2014), 383-384).

sunda devrin şeyhü'l-İslâmı Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ile münakaşa etmekten çekinmemiştir.⁵⁵

Birgivi'nin insanlar arasında meşhur olmasının en önemli nedenlerinden birisi de dönemindeki yozlaşmış tasavvufa ve bid'atlara karşı olan mücadelesi ve tutumudur. İlmî ve kültürel alanda Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) tasavvufu dışlayan akılcı kelâm yaklaşımından sonra Osmanlı toplumunda biri tekke ve zaviyelerde yaşatılan ve tasavvufu temsil eden meşâyih (tarikat), diğeri de medresede tedris edilen ve aklî-şer'î ilimleri temsil eden ulema (şeriat) olmak üzere iki ilim ve kültür odağı oluşmuştur.⁵⁶ Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden itibaren meşâyih-ulema (tarikat-şeriat/tekke-medrese) arasında bir denge kurulabilmiş; hukuk, ilahiyat, mantık, dilbilgisi vb. ilimler medreselerde; hikmet, ahlâk ve tasavvuf da tekkelerde öğretilmiştir. Osmanlı'nın eğitim müesseselerinde medrese-tekke ayrılığı olsa da, medrese-tekke ikiliği ahenkli denge içerisinde yürütülmüştür. Bu denge XVI. yüzyılda yazılan fıkıh, tasavvuf, felsefe, kelâm gibi ilimlerin birlikte ele alındığı eserler vasıtasıyla daha da pekiştirilmiş olup bu suretle zâhir-bâtın dengesinin muhafazası ve devamı sağlanabilmiştir.⁵⁷ Fakat XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu denge bozulmaya başlamış ve ulema ve meşâyih arasında tartışmalar baş göstermiştir. Birgivi, ulema ve meşâyih arasında yaşanan bu tartışmalarda tavrını ulemadan yana koymuştur. Bu bağlamda kendi döneminde bazı tarikatlarda ve mutasavvıflar arasında yaygınlık kazanan bid'at ve hurafelere karşı amansız bir mücadele başlatmış, dinin zahirî yönünü tanımayan veya onu aşan tavır ve davranışları tenkit etmiş, bunların ortadan kalkması için gayret göstermiştir.⁵⁸ Nitekim Birgivi, Osmanlı toplumunda, tasavvuf adına bid'at ve hurafe

⁵⁵ Ebüssuûd Efendi, para vakfının caiz olduğuna dair *Risâle fi cevâzi vakfi'l-menkûl ve'n-nükûd* isimli bir risale kaleme almış ve bir fetva vermiştir. Birgivi, onun bu risalesine karşı bir reddiye niteliğinde kaleme aldığı *es-Seyfû's-sârim fi ademi cevâzi vakfi'l-menkûl ve'd-derâhim*" adlı risalesinde, Ebüssuûd'un para vakıfları konusundaki görüşlerini şiddetle reddetmiş, paranın ve menkul malın caiz olmadığını söylemiştir (bk. Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 158-159; Emrullah Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 43; Martı, *Birgivi Mehmet Efendi*, 138-139; Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi", 243).

⁵⁶ İlyas Çelebi, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 10-12 (1998): 106.

⁵⁷ Karagöz, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", 144.

⁵⁸ Karadağ, *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan 40 İslâm Âlimi*, 146.

ortaya çıkararak sūfî görünüş de bu işin ehli olmayan sözde mutasavvıflara karşı çıkmış, onları sert bir şekilde eleştirmiştir.⁵⁹ Onun eleştirisi getirdiği konuların başında ise ilmin gereksiz görülmesi, nassların zahirî anlamları yerine bâtinî anlamlarının esas alınması, gerçek ilmin keşf, ilham ve rüya yoluyla elde edilebileceği, dinî ritüellerin teganni, zikir, raks ve devr ile yapılması gibi meseleler gelmektedir.⁶⁰

Birgivî, bu yönüyle kendisinden sonra (XVII. yüzyılda) ortaya çıkan Kadızâdelilere referans olmuş, *et-Tarikatu'l-Muhammediyye* adlı eseri de Kadızâdelilerin el kitabı hâline gelmiştir.⁶¹ Bu harekete adını veren Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ve taraftarları, Birgivî'nin yalnızca saptırılmış taraflarını eleştirdiği, Kur'an ve sünnete uygun olan yönünü kabul ettiği tasavvufu tamamen reddetmiş, tarikatların tamamına karşı düşmanlık beslemişlerdir.⁶² Bunun yanı sıra teganni, sema ve ayinleri tekfir edip, camilerin minarelerinin yıkılması başta olmak üzere tekke ve zaviyelerin kapatılmasını ve dine sonradan giren her şe-

⁵⁹ Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 159; Mehmet Demirci, "Birgivî ve Tasavvuf", *İmam Birgivî Sempozyumu Bildirileri (İzmir Ödemiş, 22-23 Kasım 1991)*, haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 60; Özkan, "Bir Muhalefet Olarak İmam Birgivî ve Sosyal Hayata Etkileri", 385.

⁶⁰ Birgivî'nin eleştirilerine bakıldığında, tasavvufun tamamına değil, Ehl-i Sünnet inancına aykırı olan ve içinde birçok bid'at ve hurafeleri barındıran yozlaşmış biçimine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 55-56, 137; a.mlf., *Tefsîrül-Kur'ânîl-Azîm*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi, nr: 34/176, 42a.

⁶¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 306; İbrahim Baz, "Kadızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları: Birgivî Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı", *Bakü İslâm Üniversitesi Elmi Mecmua* 2 (2007): 17. Kadızâdeliler hareketinin temsilcileri, Birgivî'nin özellikle tasavvufa ve bid'ate yönelik görüşlerini temel dayanak noktası olarak benimsemişlerdir. Fakat onun kadar samimi olamamışlardır. Kadızâdeliler, bütün bid'atlerden arınmak gerektiğini hararetle savunmuşlar, bunlara karşı mücadelede Birgivî'nin görüşlerine taassup derecesinde bağlanarak onu istismar etmişler, siyasî nüfuz ve çıkar peşine düşerek yeni sosyal kargaşa ve olayların çıkmasına zemin hazırlamışlardır (Özkan, "Bir Muhalefet Olarak İmam Birgivî ve Sosyal Hayata Etkileri", 386).

⁶² Kadızâde'nin tasavvuf şeyhlerine yönelttiği itham ve suçlamalar, mutasavvıflar cenahında muhalif bir blok oluşturmuş ve taraflar arasında gerilimli münakaşalara sebebiyet vermiştir. Kadızâde ve onun karşısında yer alan Abdülmecid Sivasî Efendi (ö. 1049/1639) arasında yaşanan ve birkaç nesil boyunca devam eden bu çatışma, kaynaklarda "Kadızâde-Sivasî Çekişmesi", "Tekke-Medrese Çekişmesi" ve "Sūfî-Ulema Çekişmesi" gibi çeşitli isimlerle anılır olmuştur. Bk. Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 162; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 307-308; M. Raşit Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", *İlahiyat Akademi Özel Sayısı: Selefîlik* 1/1-2 (2015): 305-306.

yin yasaklanmasını istemişlerdir.⁶³ Kadızâde'nin bu fikirleri, hareketin ikinci önemli temsilcisi olan Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1668) tarafından devam ettirilmiştir. Üstüvânî, fikirlerinde daha da aşırı gidecek, toplum huzurunu bozan katı ve sert bir tutum sergilemiştir. Kaynaklarda onun zamanında özellikle sûfilere yönelik fizikî saldırılarda, sözü edilen müdahaleci anlayışın bütün boyutlarıyla sergilendiği belirtilerek, bu duruma dikkat çekilmiştir.⁶⁴

Hâlbuki Birgivi'nin yaşadığı dönemde ulema ile meşayih arasında te'sis edilen hoşgörü, aradaki rekabeti kısır tartışma ve kavgaya dönüştürmemiş, Birgivi ile Ebüssuûd Efendi örneğinde görüldüğü üzere ulema arasında tamamen ilmî çerçeve içinde münazaralar yapılmıştır. Ancak daha sonra siyasî, askerî ve kültürel yapıdaki gerilemeye paralel olarak ilmiye sınıfında da gerileme baş göstermiş, hoşgörü yerini taassuba terk etmiştir. İşte Birgivi'nin fikirlerini suiistimal ederek kendilerine dayanak noktası yapan Kadızâdeliler de hoşgörüsüzlüğün ve taassubun XVII. yüzyıldaki sembolü hâline gelmiştir.⁶⁵ Birgivi ise Kadızâdelilerin aksine bid'atlere karşı mücadele meselesini ilmî bir platformda ele alarak, yazdığı eserlerde düşüncelerini ortaya koymaya çalışmış, siyasî veya fizikî baskı yoluna başvurmamış, şan, şöhret veya makam elde etme gibi dünyevî bir çıkar gözetmemiştir. Ayrıca yaşanan bozuklukları düzeltmek, devlet ve toplumu ihya etmek için fikrî ıslah çerçevesinde iyi niyet ve samimiyet içerisinde olmuş, eleştirilerini yıkıcı değil yapıcı yönde dile getirmiştir.⁶⁶

⁶³ H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 234; Özkan, "Bir Muhalefet Olarak İmam Birgivi ve Sosyal Hayata Etkileri", 385-386.

⁶⁴ Örneğin Üstüvânî'nin, şirk bulaşan toprakların ancak denize dökülerek temizlenebileceği düşüncesiyle tekkelerin yıkımına ilişkin fermanlar çıkartılmasında etkili olduğu, hatta bazen bizatihi yıkım faaliyetine iştirak ettiği ve fırsat buldukça tasavvuf erbabına fiili saldırıda bulunduğu rivayet edilmektedir. Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", 307.

⁶⁵ Çelebi, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri", 106.

⁶⁶ Kadızâdeliler, Birgivi'den farklı bir tutum sergilemişler, ıslah görünümünde yıkıcı, yok edici, aşağılayıcı, basit ve yüzeysel bir dil ve yaklaşım sergilemişler, "Muhalefet et, meşhur ol" kaidesi üzerine şan ve şöhretin yollarını aramışlar, işi riya döküp, rezil ve çirkin bir çıkış yapmışlardır (Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 159; Baz, "Kadızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları: Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı", 24).

Öte yandan Osmanlı idarecileri, Birgivi ve Ebüssuûd arasında yaşanan ilmî tartışmalarda Ebüssuûd'un görüşlerini tercih etmekle beraber tarafsız kalmışlar, Birgivi'ye yöneticileri eleştirmesine rağmen bir yaptırım uygulamamışlar, buna mukabil XVII. yüzyılda Kadızâdî hareketini tehlikeli ve devleti tehdit eden bir unsur olarak görmüşler ve onlara yönelik çeşitli yaptırımlar uygulamışlardır.⁶⁷

Öte yandan Birgivi'nin yaşadığı çağ, özellikle İslâmî ilimlerde XIV. yüzyılda başlayan şerh ve hâşiyeye yazma geleneğinin devam ettiği bir döneme denk gelir. Bu dönemde, ulemanın çoğunluğu, mesailerini orijinal eserlerden daha ziyade önceki eserler üzerine şerh ve hâşiyeler yazmaya harcamıştır. Dolayısıyla bu dönemde eğitim alanında üretkenlik durmuş, medreselerin artık klasikleştiği kabul edilmiş, o zamana kadar ilim adına söylenmesi gereken şeylerin söylendiğine ve buna fazla bir şey ilave edilemeyeceğine inanılmış; bunun bir sonucu olarak ilmî hayata mevcut bilgiyi muhafaza edip, nakleden bir eğitim anlayışı hâkim olmuştur.⁶⁸ Osmanlı ulemasının telif ettiği eserlerin birçoğunun da şerh, hâşiyeye, ta'lik ve tercüme türü çalışmalarından olması da bu görüşü destekler mahiyettedir.⁶⁹ Hâlbuki Birgivi, çağdaşlarından farklı olarak şerh ve hâşiyeler dışında kendisine has, özgün ve orijinal birçok eser or-

⁶⁷ Nitekim Kadızâdelilerin bu yıkıcı ve yozlaştırılmış tasfiyeci tutumu karşısında tedbir almak için harekete geçen Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa, Kadızâdelilerin lideri Üstüvânî ve taraftarlarını tutuklayarak 1066/1656 tarihinde Kıbrıs'a sürmüştür. Bu şekilde toplum üzerinde etkili olan Kadızâdeliler hareketi bir süre durdurulmuştur. Vâni Efendi (ö. 1096/1685), Kadızâdeliler hareketini üçüncü kuşak olarak XVII. asrın sonlarına kadar taşımıştır (Karagöz, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", 149; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3: 313; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 234; Özkan, "Bir Muhalefet Olarak İmam Birgivi ve Sosyal Hayata Etkileri", 386).

⁶⁸ Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Muhalefet: Birgivi Mehmed Efendi", 35.

⁶⁹ Ayrıca çağdaş araştırmalarda da XVI. yüzyılın sonlarından itibaren akli ilimlere dair yazılan eserlerde nicelik ve nitelik itibarıyla bir düşüş olduğu, bu düşüşün XVII. yüzyılda daha da hızlandığı ifade edilmektedir. Yine bu dönemde orijinal eserler vermekten daha ziyade serhlere ağırlık verildiği, bu serhlerin de XII.-XIV. yüzyıllarda kaleme alınmış şekilleri olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu durumla ilgili verilen istatistiksel bir bilgiye göre, bu dönem içerisinde şerh, hâşiyeye, hâmis, ta'likât, tasnif ve tercüme nitelikli toplam 336 çalışma yapılmıştır. Bunlardan 128'i (%38) fıkıh, 74'ü (%22) tasnif (derleme) ve tercüme, 64'ü (%19) akâid-kelemler, 55'i (%16,3) tefsir, 10'u (%3) ahlâk ve tasavvuf ve 6'sı (%1,8) ise hadisle ilgili yapılan çalışmadır (Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, 123; Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", 289-291; Fahri Unan, "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2003): 27).

taya koymayı başarabilmiştir. Eserlerinde ele aldığı konular kendinden önce de yazılmış olmakla beraber, ele aldığı her konuya kendine has düşünceleri, üslup ve ifade tarzıyla bir şeyler katabilmiştir.⁷⁰ Birgivi'nin eserlerinde ele aldığı konuları, sistematik tarzda kısa ve özlü ifadelerle açıklayabilme konusundaki mahareti, birçok âlimin dikkatini çekmiş ve bu durum eserleri üzerinde şerhler, hâşiyeler ve muhtasarlar yapılmasında önemli rol oynamıştır. Hatta bazı eserleri çeşitli medreselerde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş, üzerlerinde şerh ve tercüme türü birçok çalışma yapılmıştır. Bu durum, Birgivi'nin bize kadar ulaşan çalışmalarında açıkça görülmektedir. Arap dili ve grameri ile ilgili kaleme aldığı *İm'ânü'l-enzâr, el-Avâmil* ve *İzhârü'l-esrâr* adlı eserleri buna örnek verilebilir.⁷¹ Bu da Birgivi'nin Türk olmasına rağmen Arapça konusunda oldukça başarılı olduğunu göstermektedir.⁷² Öte yandan fıkıh alanında kaleme aldığı *Fetvalar (Fetavâ-yı Birgivi)* risalesi de küçük hacimli olmasına rağmen ele alınan meseleler bakımından oldukça zengin bir muhtevaya sahip olup fıkıh alanındaki ilmî birikimini göstermesi açısından da önemlidir. Bunların dışında Birgivi'nin toplumun inanç, ahlâk ve davranışlarını tashih etmek için yazdığı ve dinî birçok meseleyi ihtiva eden *Vasiyetnâme* ve *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de Allah'ın sıfatları, kader, kaza, irade gibi çözümünü zor bazı dinî konuları Sünnî anlayışa göre kısa, açık ve özgün ifadelerle başarılı bir şekilde özetleyip, çözüme kavuşturması da ilminin derinliğini ortaya koymaktadır.

3. ESERLERİ

Birgivi, fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis, Arap dili grameri, tefsir, akâid, kelâm, mezhepler tarihi, tasavvuf, ahlâk, biyografi, siyaset ve astronomi gibi farklı ilim dallarında birbirinden değerli eserler telif etmiş son derece üretken bir âlimdir. Birgivi'den söz eden kaynaklar onun

⁷⁰ Arslan, *İmam Birgivi*, 47.

⁷¹ Birgivi'nin bu eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Tülücü, "Ünlü Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivi ve İzhâr'ı", 107-113.

⁷² Birgivi'nin *Tefsir* eserinden bahsederken bu eserin lisaniyet itibariyle kıymetli bir eser olduğunu söyleyen Ömer Nasuhi Bilmen de onun âyetleri tefsir ederken dakik mazmunlardan, latif işaretlerden ve derin görüşlerden daha ziyade nahiv ve sarfa ait açıklamalarının dikkat çektiğini ifade ederek, onun bu yönüne işaret etmiştir (Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 651).

bu özelliğine dikkat çekerek, çeşitli alanlarda pek çok eser yazdığını söylemişlerdir.⁷³ Hem hakkında verilen bu bilgilerden hem de günümüzde mevcut olan eserlerinden de anlaşıldığı üzere Birgivi, kendi din anlayışını ve görüşlerini temel İslâm bilimlerinde telif ettiği eserleriyle ortaya koymuştur.

Eserlerinde İslâm dini hakkında Müslümanları bilgilendirip, onları bid'at ve hurafelerden arındırarak Kur'an ve sünnetin Ehli Sünnet tarafından yorumlanıp hayata aktarılma biçimine uygun bir toplum tesis etmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede o, eserlerinde dinin temelini oluşturan iman, ibadet ve ahlâk esasları üzerinde durmuştur. Bu esasları, Kur'an ve sünneti temel alarak, Ehl-i Sünnet itikatına uygun düşecek şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Birgivi, İslâmî ilimlerde yazdığı orijinal eserleri ve yaptığı şerhlerle insanlar arasında haklı bir şöhrete kavuşmuş, ismi ve görüşleri kendi döneminden itibaren kısa zamanda İslâm dünyasının birçok yerine yayılmış, eserleri de ilim çevresinde, üzerinde fazlaca çalışma yapılan, medreselerde en çok okutulan eserler arasına girmiştir. Kısa ve bereketli olan ömründe altmışa yakın eser telif etmiştir. Bu eserleri arasında müstakil hacimli eserler olduğu gibi birkaç fasikülden meydana gelen küçük risaleler, çeşitli kitaplara yaptığı şerh ve haşiyeler de vardır. Bunların dışında bazı kaynaklarda ona aidiyeti şüpheli olan birtakım eserler de kendisine atfedilmiştir. Bu nedenle bu bölümde onun eserleri, "Birgivi'ye Ait Olan Eserler" ve Birgivi'ye Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler" şeklinde iki ayrı başlık altında ele alınarak incelenecektir.

3.1. Birgivi'ye Ait Olan Eserler

Günümüzde Birgivi ve eserleri hakkında birçok çalışma yapıldığı için⁷⁴ mevcut bilgileri tekrar etmeme bakımından bu başlık altında

⁷³ Bk. Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 631-634; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 176; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 61; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 252; Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, 1: 54, 112, 183, 214, 592; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 20 vd.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285.

⁷⁴ Birgivi ve eserleri hakkında günümüzde doktora ve yüksek lisans düzeyinde yapılan akademik çalışmalardan bazıları için bk. Yaşar Düzenli, *İmam Birgivi ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 34-53; Arslan, *İmam Birgivi*, 77-129; Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dini ve Siyasî Görüşleri*, 42-58; Hulusi Lekesiz,

sadece eserlerinin isimlerini tasnif edip belirteceğiz. Bununla birlikte Birgivi'nin itikadî görüşlerinin tespit edilmesinde temel kaynak niteliği taşıyan akâid, kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında telif ettiği eserleri hakkında ayrıntılı bilgi vereceğiz. Bunların dışında kendisine aslı şöhretini kazandıran itikadî, fikhî ve ahlâkî konuların ayrıntılı olarak ele alındığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ile *Vasiyetnâme* adlı eserlerini de tanıtacağız. Diğer disiplinlere dair eserlerinin ise sadece isimlerini zikredeceğiz.⁷⁵

3.1.1. Akâid, Kelâm ve Mezhepler Tarihine Dair Eserleri

İslâmî ilimlerde üstün bir mevkie sahip olan Birgivi'nin mesaisini harcadığı ilim dallarından birisi hiç şüphesiz akâid, kelâm ve mezhepler tarihidir. Bu alanlarda kazandırdığı telifler nedeniyle İslâm dünyasında saygın ve takdir edilen bir kimse olmuştur. Bunun önemli sebeplerinden biri, hiç şüphesiz onun tarafından Ehl-i Sünnet itikadının Ehl-i Bid'at fırkalarına karşı savunulması ve toplum içinde yayılmasında önemli katkılarda bulunulmasıdır.

Birgivi'nin bu alanlarda kaleme aldığı eserlerinin muhtevası genelde Ehl-i Sünnet özelde Hanefî-Mâtürîdî itikadı hakkında bilgi edinmek

XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997), 51-94; Martı, *Birgivi Mehmet Efendi*, 68-120; Ahmet Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form* (Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010), 22-144.

⁷⁵ Bazı çalışmalarda bu iki eserden ilki tasavvufa, ikincisi ise ibadet ve itikata dair eserler arasında zikredilmektedir (bk. Arslan, *İmam Birgivi*, 110; Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi*, 55, 61-62; Martı, *Birgivi Mehmet Efendi*, 71, 101). Fakat biz, bu çalışmamızda her iki eseri de akâid ve kelâma dair eserleri arasında incelemeyi uygun gördük. Zira Birgivi, bu eserlerin her birinde fikhî ve ahlâkî konuların yanı sıra itikadî ve kelâmî birçok konu hakkında da açıklamada bulunmuştur. Bununla birlikte şu hususu da belirtmek gerekir ki; Birgivi, bu iki eseri dâhil diğer bazı eserlerini de yazarken belli bir konuya tahsis etmemiş, bunun yerine dinin itikadî, fikhî ve ahlâkî yönüne de ilgilendiren hemen bütün konuları tek bir eserde incelemeye çalışmıştır. Dolayısıyla Birgivi'nin eserlerinde takip ettiği bu usul, ister istemez eserlerinin muhtevalarına göre tasnif edilmesini zorlaştırmıştır. Diğer taraftan eserlerinin bir kısmını Türkçe bir kısmını da Arapça olarak telif etmesi de bazı akademik çalışmalarda "Türkçe Eserleri" ve "Arapça Eserleri" şeklinde tasnif edilerek incelenmesine neden olmuştur (bk. Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 20; Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 52, 42; Arslan, *İmam Birgivi*, 77, 85; Düzenli, *İmam Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 34, 37).

isteyen kimselere hitap eden temel kaynaklardan olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu eserlerde itikadî/kelâmî konuların birçoğu hakkında temel bilgiler verilmiş ve anlaşılması zor olan konular kısa, sade ve anlaşılır bir dilde özetlenmiştir. Öte yandan Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin görüşlerinin derli toplu olarak yansıtılması ve savunulması da eserlere ayrı bir değer katmıştır.

3.1.1.1. Kitâbu'l-İman ve Kitâbu'l-İstihsân

Birgivî, Dâru'l-Hadis Medresesi'nde müderrislik yaparken kaleme aldığı bu eserinde, talebelerinin ve toplumun ihtiyaç duyduğu iman ve ibadet konularını incelemiştir.⁷⁶ Eser, yetmişe yakın hadis kitabından iman ve ibadet konularına dair hadisleri içermesi bakımından oldukça kapsamlı bir çalışmadır. Adından da anlaşıldığı üzere eser, “İman” ve “İstihsân” olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır.

Birinci bölüm dört bâbtan oluşmaktadır. İlk bâbta iman ve İslâm'ın tanımı ve mahiyeti, ikincisinde kader ve kaza, üçüncüsünde ölümden sonra tekrar dirilme (ahiret) ve son bâbta ise nübüvvet konuları ele alınmıştır. Eserin ikinci bölümü ise kendi içinde dokuz bâba ayrılmıştır. Burada sırasıyla, ilim, ahlâk, Kur'an ve sünnete sarılma (amellerde ifrat ve tefritten sakınma), dil ve uzuvların amelleri, yeme-içme, giyim-süslenme, tıp, cemiyet ve uzlet konuları açıklanmıştır. Birgivî, eserinde çeşitli meselelere dair hadisleri yorum yapmaksızın sadece konularına göre tasnif edip nakletmekle yetinmiş, istifade ettiği kitapları remizlerle, hadisleri de senedlerini hafzedip sadece sahâbî râvileri zikretmiştir. Eserin birkaç nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Nuruosmaniye Ktp., no:1194-1195'te, diğeri de İstanbul Atıf Efendi Ktp., no: 596 ve 597'de kayıtlıdır.

3.1.1.2. er-Risâletü'l-İ'tikâdiyye

Birgivî, bu eserini Müslümanlara Ehl-i Sünnet itikatını öğretmek

⁷⁶ Bu eser, iman ve fıkıh konularından bahsetmesi ve konuların da hadis merkezli olarak ele alınmasından dolayı kaynaklarda bazen Birgivî'nin hadis ile ilgili eserleri, bazen de iman ve ibadetle ilgili eserleri arasında gösterilmiştir (bk. Arslan, *İmam Birgivî*, 106). Ancak iman konularına da yer vermesinden dolayı biz bu başlık altında zikretmeyi uygun gördük.

için Türkçe kaleme aldığı *Vasiyetnâme* eserinin ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla fasih bir Arapça ile yazmıştır. Ancak *Vasiyetnâme*'nin tıpkı tercümesi değildir. Eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, ilim öğrenmenin fazileti ve itikadî konulara, ikinci bölüm küfrü gerektiren sözlere (elfâz-ı küfür) ve son bölüm de insanlar için yapılması müstehab olan işlere (istihsân) tahsis edilmiştir. Bazı kaynaklarda *Risâletü'l-akâid* ve *İlmihal Kitabının Arapça Tercümesi* şeklinde de zikredilen⁷⁷ bu eserin, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa Böl., no: 1182 (vr. 93b-102a) ile Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, no: 1035'te (vr. 81b-101a) kayıtlı iki nüshası bulunmaktadır.

3.1.1.3. Risâletü't-Tevhîd

Birgivi'nin tevhide dair yazdığı tek varaklık bir risaledir. Bazı kaynaklarda *Luğazül-Birgivi* ismiyle de geçmektedir. Risalede, "Lâ ilâhe illallah (Kelime-i Tevhîd)" ifadesi, nefy ve isbat yönü bakımından mantık yöntemi kullanılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Tek sayfalık bu Arapça risalenin yazma nüshaları Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi Böl., no: 463'te (vr. 51a) kayıtlıdır.⁷⁸

3.1.1.4. Şerhü Âmentü

Birgivi'nin adından da anlaşıldığı üzere iman esaslarını şerh etmek üzere telif ettiği üç varaklık Arapça bir risaledir. Risalede, Allah'a iman konusu O'nun zâtî, sübûtî ve tenzihî sıfatları çerçevesinde ele alınıp açıklanmaktadır. Ayrıca Allah'ın peygamber göndermesi, peygamberlerin temel özellikleri; ilahî kitaplara iman; kader ve kaza, kabir hayatı, suali, nimeti ve azabı, kıyametin kopması; tekrar diriliş, mizan, havz, sırat gibi ahiret ahvalleri, ahirette itaatkâr kulaların mükâfat, asi kulların ise azap görmesi gibi meseleler de kısa ve anlaşılır bir dille anlatılmaktadır. Matbu nüshası bulunmayan risalenin yazma nüshaları, Süleymaniye Ktp., Raşid Efendi Böl., no: 1051 (vr.76b-79b), Süleymaniye Böl.,

⁷⁷ Bk. Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 54; Arslan, *İmam Birgivi*, 85; Martı, *Birgivi Mehmet Efendi*, 74.

⁷⁸ Risale üzerinde kendisinden sonraki birçok âlim tarafından birçok şerh yapılmıştır. Bu şerhler için bk. Arslan, *İmam Birgivi*, 87-88.

nr. 1071 (1b-4a) ile Nuruosmaniye Ktp., no: 4362'de (vr. 71b-73b) bulunmaktadır.

3.1.1.5. Kitâbü'l-İrşâd fî'l-Akâid ve'l-İbâdât

Birgivî, bu risalesinde itikat ve ibadet konularını kısa ve anlaşılır bir dille Hanefî mezhebi prensiplerini esas alarak özetlemeye çalışmıştır. Yirmi varaktan teşekkül eden ve Arapça olarak telif edilen risale, bir mukaddime, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Mukaddimede Zârîyât 51/56. âyetten hareketle cinlerin ve insanların yalnızca Allah'a ibadet etmeleri için yaratıldığına dikkat çekilmiş, ibadetlerin keyfiyet ve kemiyetinin akılla idrak edilemeyeceği, bu nedenle bu konuda insanlara yol göstermeleri için Allah'ın birçok peygamber gönderdiği hususu üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde iman esasları, ikinci bölümde ise namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadet esasları özetlenmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise fitır sadakası, kurbanlar ve birtakım haram ve helal meseleleri ele alınmıştır. Risalenin yazma nüshaları, Süleymaniye Ktp., Laleli Böl., no: 3706 (vr. 296b-316a), Mehmed Arif-Mehmed Murat, Böl., no: 174'te (1b-19a) mevcuttur.

3.1.1.6. Risâle fî Etfâli'l-Müslimîne Yevme'l-Kiyâmeti ve mâ Ba'dehû

Birgivî, *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn* diye de bilinen bu risalesini, oğlu Muhammed Halim'in küçük yaşta vefat etmesi üzerine yaşadığı üzüntü sebebiyle telif etmiştir. Eserin temel konusu, küçük yaşta vefat eden Müslüman çocukların ahiretteki dinî konumlarıdır. Arapça olarak kaleme alınan bu eser, altı bölümden oluşmaktadır. Burada sırasıyla küçük yaşta vefat eden çocukların dinî konumları, bu konu hakkında âlimlerin görüşleri, çocukların anne ve babalarına olan faydaları, ruhların berzah âlemindeki durumları; kabir ziyaretinin adabı, ölümlere yapılan dua ve sadakaların faydaları, bela ve musibetler karşısında sabredip tevekkül etmenin yararları gibi konular ele alınmıştır.⁷⁹ Eserin yazma nüshaları,

⁷⁹ Birgivî'nin bu eseri üzerinde Ömer Türkmen tarafından "İmam Birgivî ve Risale Ahvâl-i Etfâli'l-Müslimîn Adlı Eserinin Tahkik ve Tahrîci" adıyla yüksek lisans tezi (Harran Üniversitesi, 1995) yapılmıştır. Ayrıca eser, Ahmed Hâdî el-Kassâr tarafından "Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn (Resâilü'l-Birgivî içinde)" adıyla neşredilmiş (Beyrut:

Köprülü Ktp., no: 711 (vr. 39-68), Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Valide Sultan Böl., no: 477 (409b -429a) ve Pertev Paşa Böl., no: 604'te (5b-29a) kayıtlıdır.

3.1.1.7. Nûru'l-Ahyâ ve Tuhfetü'l-Emvât

Birgivî'nin yetmiş varaktan oluşan bu eserinde, iman esasları ve İslâm'ın şartlarının yanı sıra çeşitli amelî konular da ele alınmaktadır. Eserin tek nüshası Millet Ktp., Ali Emîrî Böl., no: 786'da mevcuttur.

3.1.1.8. Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni'l-Mezâbip ve Fırakı'l-Müslimîn

Birgivî, çeşitli eserlerinde görüşlerinden kısaca bahsettiği İslâm mezhepleri hakkında detaylı bilgi vermek için mezhepler tarihine dair bu risaleyi kaleme almıştır. Arapça yazılan bu risale, yedi varaktan oluşmaktadır. Risalesini yetmiş fırka hadisini⁸⁰ esas alarak kaleme alan Birgivî, risaleyi yazmaktaki amacının Ehl-i Sünnet akîdesini açıklamak ve Ehl-i Bid'ate karşı savunmak olduğunu ifade ettikten sonra başta Allah'ın sıfatları olmak üzere inanç esaslarını Sünnî akîdeye göre özetlemeye çalışır. Daha sonra Fırka-ı Nâciye'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu, diğer fırkalarının ise bid'at ve dalalet ehli (Ehl-i Bid'at) olduklarını ve hepsinin cehenneme gideceğini belirtir.⁸¹ Bu çerçevede Birgivî, Ehl-i Bid'atin Hâriciyye (Nevâsib), Kaderiyye (Mu'tezile), Kerrâmiyye (Müricie), Râfiziyye (Şîa), Cebriyye ve Muattıla (Cehmiyye) olmak üzere altı ana mezhepten teşekkül ettiğini ve daha sonra her birinin kendi içinde çeşitli gruplara ayrıldığını söyler. Birgivî, risalesinde Ehl-i Bid'ati her biri 12 kısımdan oluşan altı ana gruba ayırarak görüş ve inançlarını özetlemeye çalışır.

Birgivî'nin bu risalesi, Türkçeye tercüme edilerek Arapça aslıyla bir-

Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1971), Mehmed Emre tarafından da "Müslüman Çocukların Halleri" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul: Çile Yayınları, 1976).

⁸⁰ Bu hadisin çeşitli varyantları için bk. Tirmizî, "İman", 18; Ebû Dâvûd, "Sünen", 1; İbn Mâce, "Fiten", 17.

⁸¹ Birgivî Mehmed Efendi, "Tuhfetü'l-müsterşidîn fî beyâni'l-mezâhib ve fırakı'l-müslimîn: Müslümanların Mezhepleri Hakkında Uyarılmak İsteyenlere El Kitabı", trc. Avni İlhan, *DEÜİFD* 6 (1989): 182.

likte yayımlanmıştır.⁸² Risalenin yazma nüshaları, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa Böl., no: 297 (vr. 377b-384a), Fatih Böl., no: 5344 (vr. 51b-57b), Manisa Ktp., no: 4837 (vr. 41b-49a); Tunus Milli Ktp, no: 991 (1b-6a), Berlin Kraliyet Ktp., no: 2133/4'te (vr. 45a-54b) mevcuttur.

3.1.1.9. Risâle fî Âdâbi'l-Bahs

Birgivi'nin bu risalesi, günümüzde yapılan bazı akademik çalışmalarda metodoloji eserleri ya da diğer eserleri arasında zikredilmektedir.⁸³ Fakat biz çalışmamızda bu risaleyi kelâm eserleri arasında zikretmeyi uygun gördük. Çünkü söz konusu risalede kelâmın da bir metodu olan cedel (münakaşa) yöntemi üzerinde durulmakta, muhatapla yapılacak ilmî münazara ve münakaşalar ile mantıkî tartışmalarda izlenecek usul ve yöntemler anlatılmaktadır. *Âdâb-ı Birgivi, Risâletü'l-münâzara* veya *Risâletü'l-âdâb* gibi farklı isimlerle de zikredilen bu risale, birçok âlim tarafından şerh edilmiştir.⁸⁴ Risalenin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.

3.1.1.10. Emâli

Osmanlı kaynaklarında Birgivi'ye emâli tarzında fûnûnu âliyeden (yüksek ilimlerden) bahseden bir risale daha nisbet edilmektedir. Fakat bu risalenin nüshası kütüphanelerimizde tespit edilememiştir. Risalenin isminden hareketle imlâ meclislerinde kaleme alınan bir eser olabileceğini belirtenler olduğu gibi itikat ve ibadetle ilgili eserler arasında zikredenler de vardır.⁸⁵

3.1.1.11. et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye

Birgivi'ye asıl şöhretini kazandıran en önemli eserlerden biri hiç şüphesiz *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'dir. Birgivi'den bahseden bütün kay-

⁸² Bk. Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi: Tuhfetü'l-Müstersidîn fî Beyânî Mezâhibi Fırakı'l-Müslimîn: Müslümanların Mezhepleri Hakkında Uyarılmak İsteyenlere El Kitabı", *DEÜFD* 6 (1989): 181-214.

⁸³ Bk. Arslan, *İmam Birgivi*, 124; Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dini ve Siyasî Görüşleri*, 52; Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi*, 86.

⁸⁴ Risale üzerine yapılan şerhler için bk. Arslan, *İmam Birgivi*, 124-125.

⁸⁵ Bk. Arslan, *İmam Birgivi*, 85-56; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 118.

naklar, bu eseri ona izafe etmektedir. Bu nedenle eserin ismi ve müellifi konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur.⁸⁶ 980/1572 tarihinde yazılan bu eser, Birgivî'nin kaleme aldığı en son eser olarak kabul edilir.⁸⁷ Bu eser, içerik olarak inanç, ibadet ve ahlâk gibi konuları kapsayacak şekilde geniş bir muhtevaya sahip olması bakımından dinî bilgiler ansiklopedisi olma vasfına sahiptir. Ayrıca eserde ele alınan her bir konu, birçok âyet ve hadisler kullanılarak açıklandığı için vaizler tarafından büyük rağbet görmüş ve onların el kitabı hâline gelmiştir.⁸⁸

Birgivî'nin Arapça olarak kaleme aldığı bu eseri, İslâm âleminde çok tutulmuş, sonraki âlimler tarafından tetkik edilmiş, üzerine şerhler ve hâşiyeler yazılmış, yıllarca medreselerde okutulmuştur. Ayrıca birçok kez Türkçeye de tercüme edilen⁸⁹ eser üzerinde günümüzde İslâm âleminin farklı yerlerinde birçok akademik araştırmalar da yapılmıştır.⁹⁰

Eser, muhteva olarak dinin üç temel esasını oluşturan, inanç, ibadet ve ahlâk esaslarını içermektedir. Birgivî, eserinde konuları Hanefî-Mâtürîdî perspektiften ele alarak Ehl-i Bid'atin görüşlerinin yanlışlığına dikkat çekmiş, mezhepler arasındaki ihtilâflı meselelerin detaylarına girmeksizin kısa, basit, özlü ve anlaşılması kolay bir şekilde lüzumlu ve yeterli bilgiler vererek açıklamaya çalışmıştır. Nitekim o, bu eseri Ehl-i Bid'atin görüşlerini çürütmek ve onlara karşı kendi mezhebinin görüşü olarak Sünnî akideyi savunmak amacıyla telif ettiğini eserin birçok yerinde açıkça dile getirmiştir.⁹¹

Dinin hemen hemen bütün yönlerini ele alan eserin ilk konusu dinin temel kaynaklarına ayrılarak, burada Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti olmak üzere dinin iki temel kaynağı olduğu vurgulanmıştır.⁹² Daha sonra bid'at konusu ele alınmış, itikadî, amelî ve örfî bakımdan

⁸⁶ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 633; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3: 176; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 61; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 252; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 37 vd.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285.

⁸⁷ Yüksel, "Mehmet Birgivi", 182.

⁸⁸ Yüksel, "Mehmet Birgivi", 184-185.

⁸⁹ Örneğin söz konusu eser, Celal Yıldırım tarafından Türkçeye tercüme edilmiş, *Tarikat-i Muhammediye Tercümesi* adıyla 1969 yılında neşredilmiştir (İstanbul: Demir Kitapevi, 1969).

⁹⁰ Eser hakkında yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye: Muhteva Analizi*, 101-168.

⁹¹ Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 79, 99.

⁹² Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 33-47.

toplum içinde gittikçe yayılan bid'at ve hurafeler, bunların devlet ve toplum içindeki zararları ayrıntılı olarak incelenmiş ve onlardan kurtulmak için takip edilecek yollar gösterilmiştir. Müslümanlara, itikatta Ehl-i Sünnet inancını benimsemeleri ve ibadetlerde mutedil olmaları tavsiye edilmiştir.⁹³ Bu çerçevede eserde, Ehl-i Sünnet inancına göre itikadı tashih etme ve sağlam bir zemine oturtma (tashihu'l-i'tikâd) konusuna yer verilmiştir. Bu bölümde inanç esasları arasında sistematik kelâmın üç temel konusu olan ilâhîyyât, nübüvvât ve semîyyât bahislerine temas edilmiştir. Ayrıca iman ve mahiyeti, iman-amel ilişkisi, küçük yaşta ölen çocukların dinî konumu, büyük günah (mürtekb-i kebîre), kişiyi imandan çıkaracak sözler (elfâz-ı küfür), kaza ve kader, insan fiillerinin oluşumu (halku ef'âli'l-ibâd), rızık, devlet başkanlığı (imâmet), ilk dört halifenin konumu gibi bazı kelâmî konular da ele alınmıştır. Öte yandan yukarıda zikredilen konulara ilişkin Hâricîyye, Mürcie, Cebriyye, Kaderîyye, Mu'tezile, Neccâriyye ve Râfîziyye gibi Ehl-i Bid'at mezheplerinin de görüşlerine yer verilmiş, onlara karşı Sünnî itikat savunulmaya çalışılmıştır.⁹⁴ Daha sonra ilim öğrenmenin fazileti, önemi ve ilimlerin tasnifi gibi konular ele alınmış, ilim ile doğru inancın birbiri ile doğru orantılı olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹⁵ Birgivî, kitabın son bölümlerini ise temel ahlâk ilkelerine tahsis etmiştir. Bu bağlamda o, özellikle takva üzerinde önemle durmuş, "kalbin afetleri" şeklinde bir bahis açarak iman-küfür ilişkisi, küfür çeşitleri, riya, kibir, ihlâs, hased, hilm, cimrilik, cömertlik ve israf ve bunun gibi bazı temel ahlâkî kavramları Kur'an ve sünnet çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır.⁹⁶ Ayrıca dil, kulak, göz, el, ayak gibi bedenin çeşitli organlarının afetleri üzerinde de durarak, ideal ve ahlâklı bir Müslümanın nasıl olması gerektiğini detaylı olarak açıklamıştır.⁹⁷

⁹³ Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 48-73.

⁹⁴ Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 77-106.

⁹⁵ Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 107-139.

⁹⁶ Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 140-344.

⁹⁷ Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 345 vd. Birgivî'nin bu eserinde konuları açıklarken kullandığı ifadelerle bakıldığında Ebû Hanîfe (*el-Fıkhü'l-ekber*), Ömer Nesefî (*Metnü'l-akâid*), Ebü'l-Leys es-Semerkandî (*Sevâdü'l-a'zam*) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (*Bahru'l-kelâm*) gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin ifadeleriyle çok benzer olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Birgivî, bazı konuları ayrıntıya girmeden özetledikten sonra konuyla ilgili detaylı bilgi sahibi olmak için eserleri Sünnî düşüncesinin temel

Yukarıda zikredilen konular göz önünde bulundurulduğunda, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'nin neredeyse bütün kelâmî konuları ihtiva eden bir mahiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Birgivi'nin itikadî meselelere yaklaşımını ve kelâmî görüşlerini bir bütün olarak öğrenmek için söz konusu eser oldukça önem arz etmektedir.

3.1.1.12. Vasiyetnâme

Birgivi'ye asıl şöhretini kazandıran en önemli eserlerden bir diğeri de hiç şüphesiz *Risâle-i Birgivi* olarak da bilinen *Vasiyetnâme* adlı eseridir. Birgivi'den bahseden kaynaklar, *Vasiyetnâme*'yi ona izafe ederler. Bu nedenle eserin ismi ve müellifi konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Bu konuda tek ihtilâf, bazı kaynaklarda eserden *İlmihal* veya *Risâle-i Birgivi* şeklinde bahsedilmiş olmasıdır.⁹⁸ Birgivi, bu eserini Arapça bilmeyen Türk toplumunu itikadî, fikhî ve ahlâkî konularda bilgilendirmek amacıyla Türkçe yazmıştır.⁹⁹

Birgivi, dinin temel esaslarını son derece kısa ve anlaşılabilir dille açıklamaya çalıştığı bu eserini takriben 970/1562 yılında tamamlamıştır.¹⁰⁰ Osmanlı devrinde basılan ilk dinî kitap olma özelliğini taşıyan bu eserin çok sayıda elyazması mevcuttur ve birçok kez de basımı yapılmıştır.¹⁰¹ Eserin ilk baskısı 1802'de *Pirguli Kitabı* adıyla Kazan Üniversitesi Matbaası'nda gerçekleştirilmiştir. İstanbul'daki ilk baskısı Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan müellif nüshası esas alınarak 1218/1803

kaynakları arasında sayılan Tefzânî ve Cürçânî gibi âlimlerin eserlerine müracaat edilmesi gerektiğine de işaret etmiştir. Bu durum, Birgivi'nin söz konusu âlimlerin eserlerinden büyük ölçüde etkilendiğini ve *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eserini de Ehl-i Sünnet'in temel kaynaklarından istifade ederek kaleme aldığını göstermektedir.

⁹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 252; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 25 vd.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 286; M. Cemal Sofuoğlu, "Birgivi'nin 'Vasiyetnâmesi' üzerine Bazı Düşünceler", *İmam Birgivi Sempozyumu Bildirileri (İzmir Ödemiş, 22-23 Kasım 1991)*, haz. Mehmet Şeker (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 73; Arslan, *İmam Birgivi*, 77-78.

⁹⁹ Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi", 240. Birgivi, bu durumu eserinde şu ifadelere dile getirmiştir: "Hem kendim hem de bütün Müslüman kardeşlerim için bu vasiyetnâmeyi cem' ve tertip ettim. Müslümanlara faydalı olsun diye bunu Türkçe telif ettim." (Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, 10).

¹⁰⁰ Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 52-53.

¹⁰¹ Eserin elyazması nüshaları ve baskıları için bk. Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 26-32.

yılında Üsküdar'da Matbaa-i Âmire'de, son baskısı ise Latin harfleriyle 1964'te yapılmıştır. Ayrıca Fransızca (Paris 1822) gibi farklı dillere de tercüme edilmiştir.¹⁰² Günümüzde birçok baskısı yapılan eser üzerine şerh, hâşiye ve tercüme türünden birçok çalışma yapılmıştır.¹⁰³ Eser, Müslüman bir kişinin din adına bilmesi, inanması ve uygulaması gereken konuları ihtiva etmesi bakımından bir ilmihal kitabı niteliğindedir. Bu özelliği nedeniyle *Vasiyetnâme*, ilmî, idarî ve askerî olmak üzere toplumun her zümresi tarafından yıllarca okunmuş ve okutulmuştur.

Eserin muhtevasına bakıldığında; eserde dinin üç temel esasını oluşturan, inanç, ibadet ve ahlâk esasları ele alınmıştır. Eserin ilk bölümünde iman esasları üzerinde durulmuş, usûl-i selâse olarak bilinen ilâhiyyât, nübüvvât ve semiyât bahislerine yer verilmiştir. Bu çerçevede Allah'ın zatına, sıfatlarına, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine imana dair konular ayrıntıya girilmeden herkesin anlayabileceği bir dille açıklanmıştır.¹⁰⁴ Ayrıca Hz. Muhammed hakkında özel bir fasıl açılmış, onun hayatı, peygamberliği, üstün özellikleri ve vefatı kısaca özetlenmeye çalışılmıştır. Daha sonra velilerin kerâmeti, sahabilerin fazilet sıralaması ile Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin hilafetlerinin meşru oluşu gibi meseleler üzerinde durulmuştur.¹⁰⁵ Öte yandan kabir hayatı, kıyamet alametleri, kıyametin kopması, ahiret ahvalleri konusu ele alınmış, akabinde kader, kaza, iman, İslâm, din ve millet gibi konular kısa ve anlaşılır bir dille Sünnî itikada göre açıklanmaya çalışılmıştır. Burada mezhepler hakkında da ayrı bir fasıl açılarak Ehl-i Sünnet ile Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî gibi fikhî mezhepler ile mükellefin farz, vacip, sünnet, müstehab gibi filleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.¹⁰⁶

¹⁰² Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 26; Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasi Görüşleri*, 53-54; Arslan, *İmam Birgivi*, 82.

¹⁰³ Bu çalışmalar için bk. Sofuoğlu, "Birgivi'nin 'Vasiyetnâmesi Üzerine Bazı Düşünceler", 73-77; Halil İbrahim Haksever, *Vasiyetnâme: Dil Özellikleri-Metin-Sözlük* (Yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi, 1989; Özyaşamış Şakar, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyetnâmesi* (Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005; Songül Tanboğa, *Birgivi'nin "Vasiyetnâme" Adlı Eseri Üzerine Bir Gramer, Metin ve İndeks Çalışması* (Yüksek lisans tezi, Niğde Üniversitesi, 2006.

¹⁰⁴ Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, 10-18.

¹⁰⁵ Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, 18-22.

¹⁰⁶ Birgivi, *Risâle-i Birgivi*, 22-33.

Eserde, itikadî konular Ehl-i Sünnet anlayışına göre özetlendikten sonra ahlâk konusu ele alınmıştır. Burada konu, kötü huylar ve övgüye layık huylar olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenmeye çalışılmış, ardından takva konusuna yer verilmiş, bedenin bazı uzuvlarının afetleri sırayla açıklanmıştır.¹⁰⁷ Daha sonra tekrar iman konusuna dönülerek iman küfür ilişkisi üzerinde durulmuş, küfrün anlamı, mahiyeti, sonuçları ve kişiyi küfre sokan sözler (elfâz-ı küfür) ayrıntılı olarak incelenmiştir.¹⁰⁸ Son olarak ahiret yolcularına nasihatler diye bir bölüm açılarak; burada temizlik, ibadet, tasavvuf ve tarikat ile ilgili konuların yanı sıra ölüm esnasında ve ölümden sonra yapılacak işlemler ve kabir ziyareti gibi birçok konuda Müslümanlara nasihatlerde bulunulmuştur.¹⁰⁹

Birgivî'nin buraya kadar tanıtmaya çalıştığımız akâid ve kelâma dair eserlerini telif ederken kendisine referans aldığı temel kaynakların başında hiç şüphesiz Ehl-i Sünnet âlimlerinin temel eserleri gelmektedir. Bu bakımdan Birgivî, din anlayışını ve eserlerini Sünnî İslâm anlayışına göre şekillendirmiştir. Nitekim eserlerinde ele aldığı itikadî konuları açıklarken kullandığı ifadeler ve meselelere yaklaşımına bakıldığında genelde Ehl-i Sünnet özelde ise Hanefî-Mâtürîdî bakış açısıyla izah etmeye çalıştığı ve bu konuda Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin sadık bir takipçisi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserlerini yazarken oldukça ilginçtir ki bağlı olduğu mezhebin imamı olan Mâtürîdî ve öğrencilerinden hiç bahsetmemiş, Mâtürîdî kaynaklara nispetle Eş'arî kaynaklardan daha çok istifade etmiştir. Bu da onun yaşadığı dönemde Osmanlının ilmî ve kültürel hayatında Eş'arî kültürünün hâkim olduğunu ve bu durumun Birgivî üzerinde de etkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Birgivî'nin kimlerin etkisi altında kaldığı ve görüşlerinin hangi eserler üzerine inşa edildiğinin anlaşılması bakımından etkilendiği ve nakillerde bulunduğu temel kaynakların yazarlarını ve eser isimlerini kısaca zikretmek istiyoruz.

Birgivî'nin akâid ve kelâm alanında etkilendiği temel eserlerin başında Mâtürîdî âlimi Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Metnü'l-akâid*'inin Eş'arî âlimi Teftazânî tarafından yapılmış şerhi olan *Şerhu'l-akâid*'i gelir.

¹⁰⁷Birgivî, *Risâle-i Birgivî*, 34-43.

¹⁰⁸Birgivî, *Risâle-i Birgivî*, 44-53.

¹⁰⁹Birgivî, *Risâle-i Birgivî*, 53-95.

Bunun dışında yine Sa'düddîn et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhü'l-makâsîd'i*, Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-mevâkıfı*, Ebü'l-Ferec el-Bağdâdî'nin (ö. 597/1201) *Telbisü İblis'i* gibi Eş'arî geleneğine ait eserler gelmektedir. Birgivî, bu eserlerden bazen isimlerini bazen de yazarlarını zikrederek nakillerde bulunmuştur.¹¹⁰ Bunların dışında Birgivî, tefsir alanında Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîrül-kebir'i*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâfı*, el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmî li-ahkâmü'l-Şur'ânı* ve el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl'inden*; tasavvuf ve ahlâkta ise Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik'i*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü ulûmü'd-dîn'i*, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustânü'l-ârifin* ve *Tenbîhü'l-ğâfilîn'i*, Ebü'l-Kâsım el-Küşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle'si* ve Burhâneddîn ez-Zernûcî'nin (ö. 600/1203) *Ta'lîmü'l-müteallim'i* gibi eserlerden de faydalanmıştır.¹¹¹

¹¹⁰Bk. Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 101-102. Birgivî, Hanefî-Mâtürîdî geleneğine bağlı olmasına rağmen bu geleneğin akâid ve kelâm sahasında temel kaynakları arasında kabul edilen Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber'i*, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd'i* ve *Tevîlâtü'l-Kur'ânı* Hakim es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) *Sevâdü'l-azamı*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiretü'l-edille, et-Temhid li-kavâidü't-tevhid* ve *Bahrü'l-kelem'i*, Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Metnü'l-akâid'i*, Nüreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye fi'l-hidâye* ve *el-Bidâye fi usûli'd-dîn'i* ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Umde* ile *el-İtimâd fi'l-ittikâd'i* gibi eserlerden hiç bahsetmemiştir. Fakat Birgivî'nin özellikle *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* ve *Vasiyetnâme* gibi eserleri incelendiğinde her ne kadar söz konusu eserlere atıf yapmamış olsa da eserlerinde savunduğu itikadî esaslar, itikadî meselelere yönelik yaptığı açıklamalar ve kullandığı ifadeler, özellikle *el-Fıkhü'l-ekber*, *Sevâdü'l-azam*, *Kitâbü't-tevhîd*, *el-Bidâye* ve *el-Umde* gibi eserlerde geçen esaslar, ifadeler ve yaklaşımlarla bazen birebir örtüşmekte ve benzer ifadeler kullanılmakta; bazen de kısmen farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla Birgivî'nin söz konusu bu eserlerden istifade etmiş olabileceğine söyleyebiliriz.

¹¹¹Bk. Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 90, 116. Birgivî'nin eserlerini kaleme alırken istifade ettiği kaynaklar arasında hiç şüphesiz Hanefî fıkıh kitaplarını da zikretmemiz gerekir. Çünkü Hanefî mezhebinin sıkı bir takipçisi olan Birgivî, fikhî meselelerin yanı sıra itikadî/kelâmî konulara da Hanefî fikhî perspektifinden yaklaşmış, bu bağlamda meseleleri kendinden önceki bütün Hanefî literatüründen özellikle fetva kitaplarından bol miktarda nakillerde bulunup, istifade ederek açıklamaya çalışmıştır. Örneğin ilimlerin tasnifi ve tekfir meselesi (elfâz-ı küfür ve efâl-i küfür) gibi birçok konuyu ele alırken Hanefîler'in temel fetva kitaplarından kabul edilen Âlim b. el-Ensârî ed-Dihlevî'nin (ö. 786/1384) *el-Fetâva't-Tatarhâniyye'si* ve Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye'sinden* birçok nakilde bulunmuştur. Bunların dışında İbn Ebî Bekr el-Hanefî'nin (ö. 522/1128) *Mecmau'l-fetâvâ'sı*, Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hulâsati'l-fetâvâ'sı*, Muhammed es-Serahî'nin (ö. 544/1149) *el-Muhitü'r-radevî'si*, Muhammed el-Attâbî'nin

3.1.2. Diğer İlmî Disiplinlerdeki Eserleri

Birgivi akâid, kelâm ve mezhepler tarihinin dışında tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, ahlâk, Arap dili grameri, biyografi, siyaset ve astronomi gibi çeşitli ilmî disiplinlerle de meşgul olmuş, bu alanlarda da birbirinden değerli birçok eser kaleme almıştır. Günümüze kadar ulaşmış olan bu eserlerden bir kısmı orijinal ve müstakil eser, bir kısmı şerh, diğer bir kısmı da risale türünden eserlerdir.

3.1.2.1. Tefsir ve Kur'an İlimleri

Tefsir alanında telif ettiği ve günümüze kadar ulaşan belli başlı eserleri şunlardır: (1) *Ahsenü'l-kasas*, (2) *ed-Dürri'l-yetim fi't-tecvîd*, (3) *Risâle fi beyâni rusûmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyyeti's-sitte*, (4) *Tefsîru sûreti'l-Bakara*.¹¹²

3.1.2.2. Hadis

Hadis ilmüne dair kaleme aldığı eserler ise (1) *Risâle fi usûli'l-hadis*, (2) *Şerhu'l-ehâdisi'l-erbaîn*'dir.¹¹³

3.1.2.3. Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve İbadet

Birgivi, İslâmî ilimler sahasında en fazla fıkıh ve fıkıh usûlü ile meşgul olmuş ve en çok bu alanda eser telif etmiştir. Bu nedenle o, İslâm dünyasında daha çok fakih kimliği ile tanınmıştır. Onun bu alanda telif ettiği ve günümüze kadar ulaşmış olan belli başlı eserleri arasında şunlar zikredilebilir: (1) *İnkâzü'l-hâlikîn*, (2) *Hâşiyetü İnkâzi'l-hâlikîn*, (3) *Risâle fi adem-i cevâzi'l-ücre ale'l-kurâe*, (4) *İkazü'n-nâimîn ve İfhâmü'l-kasrîn*, (5) *Hâşiyetü İkazi'n-nâimîn*, (6) *Zuhrü'l-müte'ehhilîn ve'n-nisâ' fi ta'rîfi'l-athâr ve'd-dimâ'*, (7) *es-Seyfü's-sârim fi 'ademi cevâzi vakfi'l-menkûl*

(ö. 586/1190) *el-Fetâvâ el-Attâbiyye*'si, Mansûr el-Özcendi'nin (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdihânı*'ı, Burhâneddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si, Mahmûd el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtârı* gibi eserler de istifade ettiği kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Yüksel, "Mehmet Birgivi", 183-184; Martı, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye: Muhteva Analizi*, 76-90.

¹¹² Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 101; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 252; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 81.

¹¹³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 61; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 252.

ve'd-derâhim, (8) *Mu'addilü's-salât*, (9) *Risâle fi sücûdi's-sehv*, (10) *Risâle fi arâzi'l-uşriyye ve'l-harâciyye*, (11) *Ferâiz Risâlesi ve Şerhi*, (12) *Hâşiyetü'l-îzâh ve'l-islâh*, (13) *Ta'likât ale'l-inâye*, (14) *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ıfrât ve't-tefrît*, (15) *Fetvalar*.¹¹⁴

3.1.2.4. Tasavvuf ve Ahlâk

Birgivi'nin dikkat çeken en önemli özelliklerinden biri de hiç şüphesiz tasavvuf ile ilgilenmiş olması ve bu alanda da pek çok eser kaleme almasıdır. Onun tasavvuf ve ahlâka dair eserleri arasında şunlar sayılabilir: (1) *Cilâ'ü'l-kulûb*, (2) *Makâmât*, (3) *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ıfrât ve't-tefrît*, (4) *Tafdilü'l-ganiyyi's-şakir alâ fakîri's-sâbir*, (5) *Mihakku'l-mutasavvıfîn ve'l-müntesibîn*, (6) *Dâmiğatü'l-mübtedîn fi's-sülûki ilâ tarîkatü'l-müteşerriîn*.¹¹⁵

3.1.2.5. Arap Dili ve Grameri

Birgivi'nin şöhretinin İslâm âleminde yayılmasında önemli rol oynayan bir diğer özelliği de Arapçanın kolay öğrenilmesi için Arap dili ve gramerine (sarf ve nahiv) dair birçok eser kaleme almış olmasıdır. Bu alanla ilgili eserleri şunlardır: (1) *Şerhu Lüğati Ferišteoğlu*, (2) *el-'Avâmil*, (3) *İzhârü'l-esrâr*, (4) *İm'â-nü'l-enzâr*, (5) *Kifâyetü'l-mübtedî*, (6) *İmtihânü'l-ezkiyâ*, (7) *Risâletün fi's-sarf*, (8) *el-Emsiletü'l-fazliyye*, (9) *Şerhu'l-emsiletü'l-fazliyye*, (10) *Hâşiyetü şerhi'l-fazliyye*, (11) *Ta'likât ale'l-ımtihân*, (12) *Ta'likât ale'l-fevâidi'z-ziyâiyye*.¹¹⁶

3.1.2.6. Siyaset, Biyografi, Astronomi ve Mantık

Birgivi, yukarıda zikredilen eserler dışında biyografi, siyaset, astronomi, metodoloji ve mantık gibi farklı alanlarda da eserler telif etmiştir. Siyasette, *Risâle fi medhi's-sultâni'l-âdil ve zemmi's-sultâni'z-zâlim*

¹¹⁴Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 633; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 63-72; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285-286; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 89-100.

¹¹⁵Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 61; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 75-79; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 101-111.

¹¹⁶Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 61; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 252; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 81-103; Arslan, *İmam Birgivi*, 77 vd.

(*Zühru'l-mülük*)'ü; biyografide *İşrâku't-târîh*'i; astronomide *Ğurrenâme*'yi; mantık alanında da *Şerhu cedîd-i muhtasar-ı isagoci*'yi sayabiliriz.¹¹⁷

3.2. Birgivî'ye Aidiyeti Tartışmalı Olan Eserler

Kaynaklarda yukarıda zikredilen eserlerin dışında Birgivî'ye nispet edilen başka eserlerden de bahsedilmektedir. Fakat bu eserlerin kendisine ait olup olmadığı hakkında ihtilâf ve şüphe vardır. Hatta günümüzde yapılan bazı araştırmalarda biyografi yazarlarının hatalı tespitleri ya da müstensihlerin hatalı kayıtları nedeniyle eserlerden bazılarının Birgivî'ye ait olmadığı hâlde ona nispet edildiği ifade edilmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla bu eserlerin kesin olarak kendisi tarafından yazıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Birgivî'ye aidiyeti ihtilâflı ve tartışmalı olan bu eserler şunlardır: (1) *Risâle fi ziyâreti'l-kubûr*, (2) *Meslekü'l-itidâl ilâ fehmi âyeti halki'l-âmâl*, (3) *İşrâku't-tevârih (el-İşrâk ve's-siyer)*, (4) *Ravzatü'l-cennât fi usûli'l-îtikâd, es-sihâhu'l-a'cemiyye*, (5) *ed-Dürretü'l-mültekatâti'r-Rûmiyye*, (6) *Risâle fi nevâfili'l-ibâdât (el-Evrâdü'l-Birgiviyye)*, (7) *Râhatü's-sâlihîn ve savâikü'l-münâfikîn*, (8) *Risâle fi'l-musâfaha*, (9) *Risâle fi'z-zikri'l-cehrî (Risâle fi'z-zikri bi'l-lisân)*, (10) *Şerhu şurûti's-salât*.¹¹⁹

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda yetiştirdiği Hanefî-Mâtürîdî bilginlerden biri olan Birgivî (ö. 981/1573), hayatının büyük bir kısmını Kanûnî devrinde (1520-1566), son zamanlarını da II. Selim döneminde (1566-1574) geçirmiştir. Balıkesir'de doğmuş, dönemin önemli

¹¹⁷Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1: 633; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 285-286; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*, 108-110; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 117-118.

¹¹⁸Günümüzde Birgivî'ye nispet edilen yüz risale üzerinde inceleme yapan Ahmet Kaylı, bu risalelerden sadece otuz beş tanesinin sıhhatli bir şekilde ona aidiyetinden bahsedilebileceğini dile getirmiştir. Bk. Ahmet Kaylı, "İmam Birgivî'ye Atfedilen Üç Risale Çerçevesinde 16. yy. Osmanlısında Din ve Toplum", Erişim: 24 Nisan 2018, https://www.bisav.org.tr/Bulten/207/1317/imam_Birgiviye_atfedilenuc_risale_cercevesin_de_16_yy_osmanlisinda_di_ve_toplum.

¹¹⁹Bk. Arslan, *İmam Birgivi*, 22, 93, 127-129; a.mlf., "İmam Birgivî'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler", *I. İslâm Elyazmaları Sempozyumu (13-14 Nisan 2007)*, ed. İbrahim Gümmüş (İstanbul: TÜRKÇEK Yay., 2009) 176-180; Martı, *Birgivi Mehmet Efendi*, 97, 118-120; Kaylı, *A Critical Study of Birgivi*, 26-27, 53-54, 65-67, 81-83.

âlimlerinden dersler almış, kendisi için gerekli ilimleri tahsil edip, eğitimini tamamladıktan sonra ömrünü Balıkesir, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerde müderris ve vaiz olarak geçirmiş, yakalandığı veba hastalığı sebebiyle vefat etmiş, cenazesi, Birgi kasabasına getirilerek, burada defnedilmiştir. Birgivî, hayatının sonuna kadar çeşitli medreselerde hocalık yapmış ve birçok talebe yetiştirmiştir.

Birgivî'nin yaşadığı dönem, Osmanlı resmî din anlayışı olan Sünnîliğe muhalif çeşitli dinî ve fikrî akımların ortaya çıktığı, bunun neticesinde toplum içinde birtakım sosyal ayrışmaların ve çatışmaların yaşandığı bir döneme denk gelir. Böylesi bir ortamda yaşayan Birgivî, içinde bulunduğu topluma karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiş, dinî ve ahlâkî açıdan bozulmaya ve yozlaşmaya maruz kaldığını düşündüğü Müslüman toplumu ıslah etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Kur'an ve sünnete uymayan inanç ve davranışları bid'at olarak değerlendirmiş, Müslümanları bunlardan kaçınmaya ve dinî konularda sadece Kur'an ve sünnete uygun olan Ehl-i Sünnet yolunu takip etmeye davet etmeyi kendine görev bilmiştir. Bu amaçla gerek vaazlarında gerekse eserlerinde dine, millete ve devlete karşı zararlı gördüğü her anlayışı ilmî çerçevede eleştirmiştir. Ömrü boyunca genelde Ehl-i Sünnet özelde Hanefî-Mâtürîdî akidesini öğretmek ve Ehl-i Bid'at'e karşı müdafaa etmek için çaba göstermiş, arkasında çeşitli alanlarda vücuda getirdiği birbirinden değerli pek çok eser bırakmıştır. Eserlerinde İslâm dini hakkında Müslümanları bilgilendirip, onları bid'at ve hurafelerden arındırarak Kur'an, sünnet ve Ehl-i Sünnet'e uygun bir toplum tesis etmeyi amaçlamıştır. Bu çerçevede o, eserlerinde dinin iman, ibadet ve ahlâk esasları üzerinde durmuştur. Bu esasları Kur'an ve sünneti temel alarak, Ehl-i Sünnet itikadına uygun düşecek şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Birgivî'nin eserlerinde ele aldığı konuları, sistematik tarzda kısa ve özlü ifadelerle açıklayabilme konusundaki mahareti, birçok âlimin dikkatini çekmiş ve eserleri üzerinde şerhler, hâşiyeler ve muhtasarlar yapılmasında önemli rol oynamıştır. Hatta bazı eserleri çeşitli medreselerde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu durum, Birgivî'nin bize kadar ulaşan çalışmalarında açıkça görülmektedir. Birgivî'nin Arap dili ve gramerine dair *İm'ânü'l-enzâr*, *el-Avâmil* ve *İzhârü'l-esrâr* adlı eserleri; fıkha dair *Fetvalar (Fetavâ-yı Birgivî)* risalesi Arapça ve fıkıh

alanlarında ilmî birikimini göstermesi açısından önemlidir. Bunların dışında Birgivî'nin toplumun inanç, ahlâk ve davranışlarını tashih etmek için yazdığı ve kendisine asıl şöhretini kazandıran *Vasiyetnâme* ve *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'de itikat, fıkıh ve ahlâka dair çözümü zor bazı konuları Sünnî anlayışa göre kısa, açık ve özgün ifadelerle başarılı bir şekilde özetleyip, çözüme kavuşturması da ilminin derinliğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, M. Raşit. "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler". *İlahiyat Akademi Özel Sayısı: 1/1-2* (2015): 305-306.
- Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivî: Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Yayınları, 1992.
- Arslan, Ahmet Turan. "İmam Birgivî'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler". *I. İslâm Elyazmaları Sempozyumu (13 -14 Nisan 2007)*. Ed. İbrahim Gümüş. 175-182. İstanbul: TÜRÇEK Yay., 2009.
- Atâî, Arâullah. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-şakâik*. Haz. Suat Donuk. İstanbul: YEK Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Atik, Kayhan. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilatındaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler". *BİLİG* 14 (2009): 31-53.
- Atsız, Hüseyin Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Üç Bibliyografya*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 1955.
- Barçın, Mustafa. "Ünlü Âlim İmam Birgivî". *Sebilürreşad* 14/329 (1961): 59-60.
- Baz, İbrahim. "Kadızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları: Birgivî Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı". *Bakü İslâm Üniversitesi Elmi Mecma* 2 (2007): 7-30.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Birgivî, Takiyüddîn Mehmet b. Pîr Ali. *Risâle-i Birgivî (Vasiyetnâme): Müminlere Nasihat*. Sad. M. Şevki Eygi v.dğr. İstanbul: Bedir Yayınları, 1964.
- Birgivî, Takiyüddîn Mehmet b. Pîr Ali. "Tuhfetü'l-müsterşidîn fî beyâni'l-mezâhib

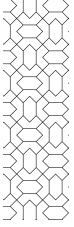
- ve fırakı'l-müslimîn: Müslümanların Mezhepleri Hakkında Uyanılmak İsteyenlere El Kitabı". Trc. Avni İlhan. *DEÜİFD* 6 (1989): 181-193.
- Birgivi, Takiyüddin Mehmet b. Pîr Ali. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sıratü'l-Ahmediyye*. Thk. Muhammed Nazım Nedvi. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 2011.
- Birgivi, Takiyüddin Mehmet b. Pîr Ali. *Tarikat-i Muhammediye Tercümesi*. Trc. Celal Yıldırım. İstanbul: Demir Kitapevi, 1969.
- Birgivi, Takiyüddin Mehmet b. Pîr Ali. *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-azîm*. Atıf Efendi, 34/176: 1-91. Süleymaniye Ktp.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. A. Fikri Yavuz v.dğr. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Çelebi, İlyas. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcıları ve Beyâzizâde Ahmed Efendi'nin Kelâm İlmindeki Yeri". *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 10-12 (1998): 104-112.
- Demirci, Mehmet. "Birgivi ve Tasavvuf". *İmam Birgivi Sempozyumu (22-23 Kasım 1991)*. Haz. Mehmet Şeker. 59-66. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Düzenli, Yaşar. "Balıkesirli Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi". *BÜSBED* 3/4 (2000): 228-247.
- Düzenli, Yaşar. *İmam Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Emre, Mehmed. *Müslüman Çocukların Halleri*. İstanbul: Çile Yayınları, 1976.
- Haksever, Halil İbrahim. *Vasiyetnâme: Dil Özellikleri-Metin-Sözlük*. Yüksek lisans tezi, İnönü Üniversitesi, 1989.
- İlhan, Avni. "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi: Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyânî Mezâhibi Fırakı'l-Müslimîn". *DEÜİFD* 6 (1989): 181-214.
- İpşirli, Mehmet. "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı". *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. Ed. Ekmelettin İhsanoğlu. 1: 139-279. İstanbul: İR-CICA Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Uleması". *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren. 8: 71-79. Ankara: Türkiye Yayınları, 1999.
- Karadaş, Çağfer. *Düşünce Dünyamızı Aydınlatan 40 İslâm Âlimi*. İstanbul: Ensar, 2015.
- Karadeniz, Osman. "Tarikat-ı Muhammediyye". *İmam Birgivi Sempozyumu (22-23 Kasım 1991)*. Haz. Mehmet Şeker. 115-123. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

- Karagöz, Mehmet. “Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler”. *TÜRKLER*. Ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. 11: 141-152. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kâtip Çelebi, *Mizânu'l-hak*. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zumûn*. Nşr. Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1941.
- Kaylı, Ahmet. “İmam Birgivi'ye Atfedilen Üç Risale Çerçevesinde 16. yy. Osmanlısında Din ve Toplum”. Erişim: 24 Nisan 2018. https://www.bisav.org.tr/Bulten/207/1317/imam_birgiviye_atfedilen_uc_risale.
- Kaylı, Ahmet. *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*. Yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- Lekesiz, Hulusi. “Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğinin Oluşmasında Ulemanın Rolü”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. Ed. Güler Eren. 8: 80-84. Ankara: Türkiye Yayınları, 1999.
- Lekesiz, Hulusi. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.
- Lekesiz, Hulusi. *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV.-VXII. Yüzyıllar*. Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1989.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmet Efendi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmed Yaşar. “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”. *İslâmî Araştırmalar* 4/3 (1990): 190-194.
- Ocak, Ahmed Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı, 2013.
- Ocak, Ahmed Yaşar. “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”. *Türk Kültürü Araştırmaları* 17-21/1-2 (1983): 208-225.
- Okumuş, Ejder. “Osmanlı Devleti'nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Çabaları”. *TÜRKLER*. Ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. 11: 27-33. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Özkan, Selim Hilmi. “Bir Muhalefet Olarak İmam Birgivi ve Sosyal Hayata Etkileri”. *Uluslararası Balıkesir'e Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu (Balıkesir 7-8 Kasım 2013)*. Ed. Şenol Çelik v.dğr. 381-387. Balıkesir: Kent Arşivi Yayınları, 2014.

- Özsoy, Seda. “Osmanlı Devleti’nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Dene-
me: Birgivi ve Bid’at”. *Dört Öge* 1/3 (2013): 103-115.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve
Kelâm Bilginleri”. *SDÜİFD* 1/34 (2015): 109-137.
- Sofuoğlu, M. Cemal. “Birgivi’nin ‘Vasiyetnâmesi’ üzerine Bazı Düşünceler”.
İmam Birgivi Sempozyumu (22-23 Kasım 1991). Haz. Mehmet Şeker.
Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Şakar, S. Özyaşamış. *Birgivi Muhammed Efendi’nin Manzum Vasiyetnâmesi*.
Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005.
- Şemseddin Sâmî. *Kâmûsu’l-a’lâm*. İstanbul: Kaşgar Neşriyat, 1981.
- Tanboğa, Songül. *Birgivi’nin “Vasiyetnâme” Adlı Eseri Üzerine Bir Gramer, Me-
tin ve İndeks Çalışması*. Yüksek lisans tezi, Niğde Üniversitesi, 2006.
- Toprak, Süleyman. “İmam Birgivi ve Bid’atlere Karşı Tutumu”. *İmam Birgivi
Sempozyumu (22-23 Kasım 1991)*. Haz. Mehmet Şeker. 67-72. Ankara:
TDV Yayınları, 1994.
- Tülücü, Süleyman. “Ünlü Bir Osmanlı Âlimi İmam Birgivi ve İzhâr’ı”. *Osmanlı An-
siklopedisi*. Ed. Güler Eren. 8: 107-113. Ankara: Türkiye Yayınları, 1999.
- Türkmen, Ömer. *İmam Birgivi ve Risale Ahvâl-i Etfâlî’l-Müslimîn Adlı Eserinin
Tahkik ve Tahrîci*. Yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi, 1995.
- Unan, Fahri. “Dinde Tashyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Muhalefet: Bir-
givi Mehmed Efendi”. *Türk Yurdu* 10/36 (1990): 33-42.
- Unan, Fahri. “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”. *Sosyal
Bilimler Dergisi* 5 (2003): 14-34.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*. Ankara: TTK
Yayınları, 1988.
- Ülken, H. Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Ten-
kidi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 285-294.
- Yüksel, Emrullah. “Mehmet Birgivi”. *AÜİİF* 2 (1977): 175-185.
- Yüksel, Emrullah. *Mehmet Birgivi’nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Ankara: TDV
Yayınları, 2011.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-
A’lâm*. Beyrut: Dârü’l-ilm, 2002.

CITATION

Pirlanta, İsmail, "Contributions to the Development of Asharism in the Context of Religious Politicality of the Buwayhids", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 167-191



BÜVEYHİLERİN DİN SİYASETİ BAĞLAMINDA EŞARİLİK'İN GELİŞİMİNE KATKILARI

Contributions to the Development of Asharism in the Context of Religious Politicality of the Buwayhids

İsmail PIRLANTA

Doç. Dr.,

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Assoc. Prof.,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts.

ip-66@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-8689-3991.

Öz

İslam tarihinde, iktidarı elinde tutan unsurların hâkimiyetlerini daha sağlam bir şekilde tesis etmek gayesine matuf olarak çoğu zaman bazı mezheplere toleranslı yaklaşıtları görülmüştür. Bunun yanında kimi iktidarların birkaç mezhep arasında bir denge siyaseti güttüğü de vaki olmuştur. Zikri geçen bu hususiyetler iktidarların idari mekanizma anlamında meşruiyetlerini tabana yayma açısından etkili bir yöntem olarak telakki edilmiştir. Ayrıcalık kazanan mezhepler siyasî iktidarlar için sağladıkları faydalara ilaveten asıl olumlu katkıları kendilerine yapmışlardır. Zira mevcut iktidardan aldıkları destek hem görüşlerinin yayılmasında hem de nüfuz alanlarının genişlemesinde onlara avantajlar sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında pek çok amelî veya itikadî mezhebin kimi zaman direkt olarak sebebini, bazen de sonucunu siyasetin şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Anlatılan hususlar Eşarilik bağlamında değerlendirildiğinde siyasî yönetimlerin bu mezhebin oluşumu ve tesir alanının genişlemesinde de etkili oldukları görülmektedir. Bu bağlamda makalemizde Büveyhî iktidarı döneminde Eşarilik'in gelişim seyri hakkında bilgiler vermeyi amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Büveyhîler, Eşarilik, Sâhib b. Abbâd, Adududdevle, Bâkılânî.

CONTRIBUTIONS TO THE DEVELOPMENT OF ASHARISM IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS POLITICALITY OF THE BUWAYHIDS

Abstract

In Islamic history, it has often been seen that some sects are tolerated by the power holders in order to establish their dominance more firmly. On the other hand, some rulerships have been based on a balance politics among a few sects. These characteristics are considered as an effective way of spreading the legitimacy of power to people in terms of administrative mechanism. Because the support they have been received from the current power gives them advantages both in spreading their views and in expanding their spheres of influence, privileged sects have made the main positive contributions to them in addition to the benefits they have provided for political power. From this point of view, it is understood that the politics sometimes shape directly cause or

KAYNAKÇA

Pirlanta, İsmail, "Büveyhîlerin Din Siyaseti Bağlamında Eşarilik'in Gelişimine Katkıları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss.167-191. **Makale Geliş T:** 27/08/2018 **Kabul T:** 12/09/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

result of many practical or faith sects. When it is evaluated in the context of Asharism, it is seen that political governments are also effective in the formation of this sect and its expansion. In this context, we also intend to give information about the development of the Asharism during the period of Buwayhid administration.

Keywords: Buwayhids, Asharism, Sâhib b. Abbâd, Adüduddavla, Bâkillânî.

GİRİŞ

Tarihî kayıtlara göre Deylemli¹ Şirzîl Âvendân diye isimlendirilen² bir kabileye mensup kişiler tarafından kurulan Büveyhîler, bir kolu Fars, bir kolu Rey, İsfahân ve Hemedân, diğer bir kolu da Irak, Ahvâz ve Kirmân olmak üzere geniş bir coğrafyada yaklaşık 134 yıl hüküm sürmüş bir devlettir.³ Ebû Şucâ' lakaplı Büveyh b. Fennâ Hüsrev'in büyük oğlu Ali devletin kurucusudur. O, Deylemli her gencin genellikle çocuk yaşta yaptığı gibi asker olarak mücadelesine başladı. Hasan b. Ali el-Utruş, Sâ mânî hükümdarı Nasr b. Ahmed, Mâkân b. Kâkî, Merdâvic b. Ziyâr gibi kimselerin hizmetinde bulunan Ali, zekâsı, gözü pekliği, liderlik özelliği, kardeşleri ile sıkı bağı ve fırsatları kendi lehine kullanmasını bilme yönü ile tebarüz etti.⁴ Ali kendi adına 322/934 yılında Fars bölgesini ele geçirmek için bölgenin merkez şehri Şiraz üzerine yürüdü. Abbasîler adına burayı yöneten Yâkut'u mağlup ederek şehre girdi ve kısa sürede bölgeye hâkim oldu. Bölgede adil bir yönetim kuran Ali buranın asayişini sağlamak hususunda da gerekli tedbirleri alarak halkın memnuniyetini kazanmayı başardı. Halife Râzî Billâh'a da itaatini arz eden Ali onun da onayını alarak Büveyhî hanedanının Fars kolunu tesis etti.⁵

¹ Deylem hakkında geniş bilgi için bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârîsî el-İstahrî, *Kitâbu mesâlikî'l-memâlik*, (Leiden: 1927), 204-205; Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh, İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. Ebû'l-Ferec Kudâme b. Câfer, (Beyrut: 1889), 57, 321; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdîsî, *Kitâbu'l-ahsenî't-tekâsîm fî mârifeti'l-ekâlîm*, nşr. M. J. De Goeje, (Leiden: 1906), 353; Ahmed Ateş, "Deylem", *İA*, (İstanbul: 1963), 3: 568; Tahsin Yazıcı, "Deylem", *DİA*, (İstanbul: 1994), 9: 263; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 20-25.

² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8: 264.

³ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, (Bağdad trz.), 2: 84-85; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, thk. Muhammed Fevzi, (Kahire: 1985), 26: 163.

⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 1: 277-278; 2: 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8: 267-268; Hasan İbrahim, Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Hamdi Aktaş, (İstanbul: 1987), 3: 395.

⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 1: 281-283; 297-300; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8: 275-277.

Ziyârî hükümdarı Merdâvic b. Ziyâr'ın 323/935 yılında öldürülmesiyle çok önemli ve tehlikeli bir rakibini bertaraf etmiş olan Ali kendisine yeni katılımların olmasıyla da iyice güçlenmiş bir vaziyette yeni yerler fethetme arayışına girdi. Bu bağlamda kardeşi Hasan'ı Ziyârîlerin elinde bulunan İsfahân'ı ele geçirme vazifesiyle görevlendirdi. Bu şehri kontrolü altına alan Hasan abisinden aldığı takviye güç ile Sâ mânî-Ziyârî çekişmesinden yararlanarak Cibâl bölgesine yürüdü ve burada sırasıyla Cibâl, Hemedân, Kum, Kerec, Kenkûr, Kazvin, Rey gibi şehirleri ele geçirip hanedanlığın Rey, İsfahân ve Hemedân kolunu kurdu.⁶ Halife Râzî Billâh'ın bozulan devlet otoritesini tesis etme, devleti yeniden eski kudretli günlerine döndürme adına 324/936 yılında ihdas ettiği Emîrû'l-Ümerâlık müessesesi de yönetim problemlerine çare olmayıp hatta daha ciddi sorunların oluşmasına yol açınca Abbasî iktidarı için işler iyice Arapsaçına döndü.⁷ Abbasî Devleti'nin yetki alanındaki Irak bölgesinde karışıklıkların had safhaya çıktığını gören Büveyhî kardeşler güçlerinin zirvesinde olmanın verdiği güvenle Irak bölgesini ele geçirmenin planlarını yapmaya başladılar. Bu bağlamda ilk adım en küçük kardeş Ahmed'in güçlü bir orduyla Ahvâz üzerine gönderilmesiyle gerçekleşti. Nitekim Ahmed, 326/938 yılında Beckem komutasındaki Abbasî ordusunu yenerek bölgeyi hâkimiyeti altına aldı.⁸ Halife Râzî'nin ölümünden sonra 331/942-43 yılında Abbasî tahtına oturan Müttakî, Emîrû'l-Ümerâlık için mücadele eden emirlerin ihtiraslarına kurban gidip kısa süre sonra halifelik makamından indirilip gözlerine mil çekilince yerine Müstekfî geçti (333/944). Yeni halife Bağdat'taki emirlerin ayak oyunlarından bıktığından dolayı bir kurtarıcı aramaktaydı. Bu kurtarıcı, gücünün zirvesinde bulunan Büveyhîlerden başkası olmayacaktı. Nihayet Ahvâz hâkimi Ahmed Bağdat'a yürüdü ve hiçbir mukavemetle karşılaşmadan yönetimi devraldı (334/945). Kendisini Emîrû'l-Ümerâlık makamına getiren halife ayrıca Ahmed'e hilat

⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 1: 310-316; 2: 8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 301-303, 312; Ebu'l-Ferec İbn Cevzî, *el-Muntazâm fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beyrut trz.), 6: 268.

⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 1: 351; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 322-323; Hasan Müneymine, *Târîhu'd-Devleti'l-Büveyhiyye: es-siyâsî ve'l-iktisâd ve'l-ictimâiyye*, (Beyrut: 1987), 53.

⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 1: 383; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 343.

giydirdi ve Muizüddeve lakabını verdi. Bu lakap alma işi Ahmed ile sınırlı kalmamış büyük kardeş Ali'ye İmâdüddeve, orta kardeş Hasan'a ise Rüknüddeve lakapları verilmişti. Böylelikle Büveyhîlerin Irak kolu da kurulmuş olmaktadır.⁹

Büveyhî hanedanlığının reisi aynı zamanda Fars bölgesi hâkimi İmâdüddeve Ali, 338/949 yılında geride hiçbir erkek evlat bırakmadan ölünce kardeşi Hasan'ın büyük oğlu Fennâ Hüsrev Şiraz'da Fars bölgesi hâkimi olarak amcasının yerine geçti ve halifeden Adudüddeve lakabını aldı.¹⁰ İmâdüddeve Ali'nin ardından 356/966 yılında Irak bölgesini kontrol altında bulunduran Muizüddeve Ahmed de ölünce Büveyhî hanedanlığının başarısının altında yatan en büyük amil olan aile bireyleri arasındaki uyum, sadakat, ailenin en yaşlı kişisinin otoritesine saygı faktörü ortadan kalktı. Bu değerlerin yerini artık yeni neslin birbiri ile mücadeleleri aldı.¹¹ Bu duruma henüz hayattaki Rey, İsfahân mintikalarının hâkimi Rüknüddeve Hasan el koyup kısa vadede sorunu çözse de 366/976 yılında ölünce oğlu Adudüddeve Bağdat idaresini Muizüddeve Ahmed'in oğlu İzzüddeve Bahtiyar'ın elinden aldı.¹² Adudüddeve dönemi Büveyhî iktidarının her yönden zirvede olduğu bir dönemdi. Zira toprak bakımından Horasan'dan Suriye'deki Bizans sınırlarına, Hazar Denizi sahillerinden Umman'a kadar uzanan bir kara parçasını hâkimiyeti altına alan Adudüddeve sosyokültürel bakımdan Bağdat'a zirve dönemlerinden birini yaşattı.¹³ Ancak bu durum fazla uzun sürmedi. Adudüddeve, 373/983 yılında vefat edince oğulları Ebû Kalicar el-Merzubân (Samsâmüddeve), Ebu'l-Fevâris Şirzîl (Şerefüddeve), Ebû Nasr Hüsrev Fîrûz Hâşâd (Bahâüddeve) ve hanedanın diğer üyeleri arasında taht kavgaları baş gösterdi. Büveyhî iktidarı içerisinde ortaya çıkan kavgalar hem devletin yıpranıp güç kaybetmesine sebep olmakta hem de başta Bağdat olmak üzere diğer bölgelerdeki hu-

⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 2: 72, 84-85; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 419, 449-450; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, (Beirut trz.), 14: 42.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 482.

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 648.

¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 669, 671, 689.

¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8: 689; Hasan İbrahim, Hasan, *Siyâsi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, 3: 405; Ahmet Güner v.dğr., *Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi*, (İzmir: 1992), 102; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 40.

zur ve asayişini altüst etmekteydi. Halife artık Büveyhî yöneticilerinden iyice bıkmıştı ve yeni bir kurtarıcı beklemekteydi. Büveyhî iktidarını elinde tutan Ebû Kalıcar b. Sultânüddeve b. Bahâüddeve vefat edince oğlu Ebû Nasr Hüsrev Fîrûz, Halife Kâim Biemrillâh tarafından verilen el-Melikü'r-Rahîm unvanıyla iktidarı ele geçirdi.¹⁴ el-Melikü'r-Rahîm Bağdat'ta Büveyhî iktidarını yeniden ayağa kaldırmaktan uzaktı ve Ebu'l-Hâris Arslan Besâsîrî'nin hem kendi hem de halife üzerindeki baskısını kıramamaktaydı. Sonuçta bu durumdan iyice bunalan halife, Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i kurtarıcı olarak Bağdat'a davet etti. 447/1055 yılında şehre giren Tuğrul Bey Bağdat'taki yaklaşık 113 yıllık Büveyhî hâkimiyetine son verdi.¹⁵ Öte yandan ilerleyen zaman diliminde Rey, İsfahân, Kirmân ve en sonunda Şîrâz merkezli Fars bölgesi de Büyük Selçuklu hâkimiyetine girdi (454/1062). Böylelikle İran ve Irak bölgesindeki Büveyhî hâkimiyeti sona ermiş oldu.¹⁶

1. BÜVEYHİLERİN DİN SİYASETİ

Büveyhî hanedanı, içinden çıktığı Deylem bölgesi ahalisi ile dinî anlamda paralel bir çizgideydi. Bu bölge Şîî-Zeydî düşüncenin hâkim olduğu bir bölgeydi.¹⁷ Deylem'de Şîî-Zeydî düşünceyle âdeta kol kola gelişen bir başka itikadî oluşum da Mu'tezile idi. Zira bölgede Şîî-Zeydî faaliyetlerin ilk başlatıcısı olan Yahya b. Abdullah'ın yanında Bîşr b. Mutemir ve Sümâme b. Eşres gibi şahsiyetler de vardı ki bunlar Mu'tezilî düşüncenin önemli temsilcileri durumundaydılar. Yani bir anlamda Zeydiyye bölgede Mu'tezilî perspektifte gelişmiştir.¹⁸ Bu bağlamda Zeydî-Mu'tezilî bir formata sahip olan Büveyhîlerin yöne-

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9: 547; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, (İstanbul: 1992), 6: 497-498.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9: 611 vd.

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9: 506-507, 547; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, 6: 498; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, (Sivas: 2003), 85-88; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 47; Mehmet Azimli, "Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (2005): 19-32.

¹⁷ Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürüccü'z-zehab*, Beyrut trz., III, s. 353; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtilü't-tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed, Beyrut: 1987, s. 388-391. Ayrıca bk. Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, s. 116-129.

¹⁸ İsfahânî, *Makâtilü't-tâlibiyyîn*, s. 404-405; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, s. 121.

tim anlayışları ister istemez bu görüş çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak kendi mezhebî anlayışlarını taklidî bilgilerden öteye geçiremeyen¹⁹ Büveyhî idarecilerinin din alanındaki uygulamalarını belirleyen en büyük etken siyasî gelişmeler olmuştur. Yani onlar, kendi mezhebî görüşleri de dâhil olmak üzere hâkimiyet kurdukları bölgelerde mevcut olan mezhebî görüşlere kendi siyasî bekalarının muhafazası anlamında ya toleranslı davranmışlar ya da karşı çıkmışlardır.

Büveyhî iktidarının din siyaseti yukarıda da belirtildiği gibi politiktir. İdareciler şahsi olarak Şîî-Zeydî-Mu'tezilî bir çizgiye sahip olsalar da belli bir mezhebin temsilcisi ve uygulayıcısı olmaktan ziyade dinî düşünce karşısında siyaseti önceleyen politik bir anlayışa sahiptirler.²⁰ Nitekim bu durumu Büveyhî iktidarına damga vurmuş yöneticilerin uygulamalarında görmek mümkündür. Örneğin Muizüddeve, bu hanedanı Şîî karakterli bir devlet hâline getirmeye çalışmıştır. Bundan hareketle Muizüddeve'nin söz konusu uygulamalarının politik tercihindense ziyade dinî görüşünden kaynaklandığı şeklinde bir iddia ortaya atılabilir. Ancak onun Bağdat'ı ele geçirdiği dönemdeki sosyo-politik durumun analizi vakıanın hiç de öyle olmadığını göstermektedir. O, siyasî, dinî ve sosyal yapı bakımından yabancı olduğu bir yerde taban bulabilmek için elbette dinî anlamda kendisine en yakın olan mezhebî görüşü ön plana çıkaracaktı. Bu mezhebî görüş de Şîî karakterli görüş olmuştur. Şîî ahalinin Büveyhîler tarafından desteklenmesi bu ahalinin diğer mezhep sakinlerine göre kuvvetlenmesini sağladığı gibi bu destekle aynı zamanda Büveyhîler arkalarını yaslayacakları sağlam bir dayanak da elde etmekteydiler. Yani bir anlamda Şîî ahali onların siyasî

¹⁹ Konuyla ilgili Muizüddeve'nin ölüm döşegindeyken Hanefî-Mutezilî âlim Ebû Abdullah Hüseyin el-Basrî arasında geçen şu olay örnek olarak verilebilir: Ölüm döşeginde olan Muizüddeve'ye tövbe ettirmek üzere gelen el-Basrî'ye Büveyhî hükümdarı kendince Hz. Ali ile aralarında sorunlar olduğunu düşündüğü sahabeler hakkında sorular sorar. el-Basrî bunlara cevap verirken Hz. Ömer ile Hz. Ali arasındaki münasebetten de bahseder. Bu bağlamda Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirmekten bile çekinmediğinden ve ona olan güven ve itimadının tam olduğundan bahseder. Aldıkları cevaplar karşısında çok şaşırarak Muizüddeve hiçbir bilgisi olmadığı hâlde mezhebî taassubundan dolayı sahabeyle yönelik olumsuz düşünce beslemekten ve onları aşağılayıcı faaliyetler içerisinde olmaktan pişmanlık duyar. (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm fî târihi'l-mülûk ve'l-ümmem*, 14: 183; Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir: 1999, 101, 178).

²⁰ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 154.

bekalarının sigortası durumunda olacaktı. Bundan dolayı Muizüddeve Şîi ahalinin hoşuna giden uygulamalar yürürlüğe koymuştur. Bağdat'ta –sonradan vazgeçmiş olsa da– Şîi bir hilafet ihdas etmek istemesi,²¹ sahabeye ağır ithamlarda bulunma işlemine sessiz kalması,²² Aşûre matemi, Gadîr-i Hûm bayramı gibi uygulamalar başlatması onun bu bağlamda zikredilebilecek politikalarındandır.²³ Nitekim Adudüddeve'yle birlikte hem tecrübelerini hem de toplumsal desteklerini iyice arttırıp perçinleyen Büveyhî iktidarı Şîi karakterli uygulamalardan ziyade mezhepler üstü uygulamaların altına imza atmıştır.²⁴ Bu durum da göstermektedir ki Muizüddeve'nin Şîi karakterli uygulamaları zamanının siyasal şartlarına göre geliştirilmiş politik icraatlar kabilindedir.

Büveyhî hâkimiyetinin toprak bakımından en büyük sınırlara ulaştığı, güç ve kudret yönünden en ihtişamlı zaman dilimini yaşadığı Adudüddeve döneminde bu iktidarın hükmettiği halk tabakası itikadî oluşumlar noktasında çeşitlilik arz etmekteydi. Böyle bir çeşitliliğe hükmetmenin yolunun belli bir mezhebi ön plana çıkarmaktan ziyade bir uzlaşî kültürünü topluma yaymaktan geçtiğini anlayan Adudüddeve uç politikalar ve uygulamalar içerisine girmekten kaçınmıştır. İlme ve her görüşten ilim adamlarına oldukça hürmet gösteren²⁵ Adudüddeve mezhepler açısından tarafsız denilebilecek uygulamalar ortaya koymuştur. Bu bağlamda Sünnî-Şîi çatışmasını engellemek için sahabeye

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 450-452; el-Hemedânî, Muhammed b. Abdilmelik, *Tekmiletü târihi't-Taberî, Târîhü'l-ümem ve'l-mülük* (içinde), thk., Muhammed Ebül-Fadl İbrâhim, (Beyrut trz.), 11: 354-355. Konuyla ilgili ayrıca bkz Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (İzmir: 1999): 50-54.

²² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem*, 8: 7-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 542-43.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8: 549-550; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 243; Gadîr-i Hum olayı ile ilgili geniş bilgi için bkz: Adnan Demircan, *Hız. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, (İstanbul: Beyan Yay., 2014). Muizüddeve'nin Aşûre matemi, Gadîr-i Hûm bayramı gibi uygulamalar başlatmasının toplumdaki reaksiyonu için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, IV/2 (2004), s. 223-224.

²⁴ Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 155.

²⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 408; Abdüllatif Umran, *el-Edebü'l-Arabî fi balât Adudüddeleti'l-Büveyhî*, (Dimeşk: 2002), 26; Güner, *Büveyhîler'den Adudü'd-Devle ve Dönemi*, 184, 186.

dil uzatmak, Aşûre gününde resmî tören ile matem tutmak, Gadîr-i Hûm bayramı kutlamak gibi uygulamalara son vermiştir.²⁶ Döneminde farklı mezhep, düşünce ve inanç nazariyelerinde çok önemli ilim adamlarının yetişmesine imkân sağlamış, ilim adamlarını fikrî tercihlerine göre değil, alanlarındaki yeterliliklerine göre değerlendirmiştir. Bu çerçevede farklı mezhep mensuplarını önemli devlet makamlarına atamakta bir beis görmemiştir.²⁷ Zikri geçen uygulamalara imza atan Adudüddeve, görüşlerini ifade etmede aklı ön plana çıkararak Mu'tezilî âlimlere biraz daha fazla ilgi ve hürmet göstermiştir. Onun bu ilgisi daha sonraki âlimlerin, Adudüddeve'nin Mu'tezilî olduğu görüşünde fikir birliği etmelerine yol açmıştır.²⁸ Onun özel ilgisine mazhar olmuş bir diğer mezhep de Eşarîlik'tir. Nitekim o, bu mezhebin önemli temsilcisi Bâkîllânî'ye büyük hürmet göstermiştir.²⁹

Rey ve Cibal bölgesi Büveyhî emiri Müeyyidüddeve'nin (366-73/977-83) vezirliğini üstlenen Sâhib b. Abbâd'ın (385/995) icraatlarında da Büveyhî iktidarında farklı mezheplere tarafsız bir bakış açısının olduğunu görmek mümkündür. Nitekim emirin onayı doğrultusunda Sâhib b. Abbâd'ın yaptığı vali atamaları bunun en büyük kanıtını oluşturmaktadır. Kazvin'e görevlendirilen validen istenen hususlar arasında, halk arasında taassup, hizipleşme ve fitneye sebep olan her türlü şeyin önüne geçilmesi, böylelikle devlet otoritesinin tebaaya hissettirilmesi, halkın dinini yaşarken mezhebî tercihlerinde tamamen özgür olmalarının yolunun açılması ve böylelikle dinde zorlama yoktur prensibi çerçevesinde herkesin öteki dünya azığını istediği gibi hazırlamasına fırsat verilmesi gibi konular vardır.³⁰ Yine Kazvin bölgesi için kaynaklarda yer alan şu anekdot da dikkate değerdir: Halk üzerinde hegemonya kurmaya çalıştıkları anlaşılan Hz. Hasan soyundan gelen iki şerife gönderilen mektupta, şerifler uzlaşmaya davet edilmekte ve birlikte

²⁶ Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, (Calcutta: 1964), 205; Güner, *Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi*, 127.

²⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümem*, 2: 399; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 14: 268.

²⁸ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, (Kahire: 1947), 207; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 148.

²⁹ Konu ile ilgili gerekli bilgiler çalışmanın ilerleyen bölümlerinde verilmektedir.

³⁰ Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs, *Resâilü Sâhib b. Abbâd*, nşr., Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf, by., trz., 50.

yaşama zorunluluğunun hayat bulmasında uzlaşma kültürünün önemine değinilmektedir. Bu bağlamda herhangi bir grubun –ki düşünce itibarıyla batıl inanç sahibi oldukları düşünülse bile– bağlı bulunduğu mezhepten ayrılma noktasında zorlanamayacağına yönelik tavsiyelerde bulunulmaktadır.³¹

Büveyhî iktidarının bir diğer önemli ismi Ebû Kalicar döneminde ise devlet ve dolayısıyla Abbasî toprakları Şîî (İsmailî)-Fatımî daîlerinin tehdidi altına girmiştir. Gerçi Fatımîlerin Büveyhî yönetimini etkilemeleri Adudüddavle dönemine kadar gitmektedir. Nitekim o, Büveyhî iktidarının en güçlü yöneticisi de olsa zaman zaman Fatımî tazyikini üzerinde hissetmiş ve bu anlarda Fatımî halifesine ve onun mezhebî görüşüne her türlü iltifatı yapmıştır. Ama onun bu iltifatı samimi bir kabul değil düşmanı savma kabilinden olmuştur ve tamamen politik içeriklidir.³² Özellikle Deylem bölgesinde çok fazla taraftar toplayan Şîî-İsmailî anlayış yavaş yavaş Büveyhî kontrolündeki toprakların büyük çoğunluğunda etkili olmaya başlayınca devletin siyasî anlamda bekası için Ebû Kalicar onlarla mücadele etmenin gerekliliğini anlamış ve kendince politik manevralar üretmiştir. O, topraklarında faaliyet gösteren İsmailî daîsi el-Müeyyed fi'd-Dîn'i etkisiz hâle getirmek için büyük uğraşlar vermiştir.³³ Bu bağlamda el-Müeyyed fi'd-Dîn'in etkisi altına girip onun en büyük destekçileri durumuna gelen Deylemlileri kaybetmemek ve onların desteğini arkasına almak için bu Fatımî daîsinin propagandasından etkilendiği görünümü vermiştir. Böylelikle Büveyhîlerin en önemli tabanı olan Deylemlileri kendi yanına çekip el-Müeyyed fi'd-Dîn'in ve Fatımîlerin gerçek yüzlerini onlara göstermiş ve ahalinin el-Müeyyed fi'd-Dîn etrafında toplanmasının önüne geçmiştir. Neticede yalnız kalan el-Müeyyed fi'd-Dîn Büveyhî ülkesini terk etmek zorunda kalmıştır.³⁴

³¹ Sâhib b. Abbâd, *Resâilü Sâhib b. Abbâd*, 91, 93; konuyla ilgili ayrıca bk. Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 54-55.

³² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 2: 257 vd.; Güner, *Büveyhîler'den Adudü'd-Devle ve Dönemi*, 97-104.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9: 337 vd.; Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, 112.

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9: 337 vd.; Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, 210-227; Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mutezile*, 151-153.

Büveyhîler dönemi, gayr-i müslim tebaa açısından da rahat bir dönem olarak tanımlanabilir. Bu gruba giren halk kendilerini ifade etme, dinlerinin emirlerini yerine getirme, resmî makamlarda görev alma gibi hususiyetler bakımından önceki dönemlere göre daha toleranslı bir idare ile karşılaşmışlardır. Nitekim Adudüddevle'nin görevlendirdiği vezirler arasında Nasr b. Harun isminde Hıristiyan bir şahıs da vardır. Kaynaklar bu kişinin görevde olduğu dönemde yaptığı icraatlardan bahsederken tahrip olmuş bir kiliseyi onarttığı, yeni kilise ve manastırlar yaptırdığı, Hıristiyan tebaa arasında yardıma muhtaç olanlara destek olduğu bilgilerine de yer vermektedir.³⁵ Büveyhîler döneminde gayr-i müslim tebaanın önemli makamlara geldiğine yönelik önemli bir örnek de Ebû İshâk es-Sâbî'nin (384/994) Dîvân-ı Resâil'in başına getirilmesidir. Sâbî inancına mensup bir kimse olan Ebû İshâk es-Sâbî, Büveyhî emiri İzzüddevle'nin Müslümanlığı kabul etmesi karşılığında vezirlik teklifini reddetmiş, bu davranışından dolayı da kendisine bir yaptırım uygulanmamıştır.³⁶ Bu örneklerden başka Mecusilerin zünnar³⁷ takmamalarına yetkililerin ses çıkarmadıklarından, kendilerine ait bayramları kutlarken gayr-i müslimlerin cadde ve sokakları süslemelerine izin verildiğinden de bahsedilmektedir.³⁸

Anlatılan hususlar ve kaynaklardan verilen örnekler Büveyhîler devrinde yöneticilerin kendi iktidarları için tehlike görmedikleri farklı inançlar ve mezhebî anlayışlar karşısında tarafsız kalmak gibi bir ilkeyi rehber edindiklerini göstermektedir. Büveyhî idarecileri sadece farklı İslamî mezheplere mensup kişiler değil, aynı zamanda farklı dinlere mensup kişiler de dâhil olmak üzere bütün tebaanın bir uzlaşma kültürüne sahip olmasını istemiştir. Büveyhîlerin kendi siyasî bekarlarını temin sadedinde Abbasî halifeleri ile oluşturdukları mecburi siyasî uzlaşma toplum hayatına da yansımıştır. Bu bağlamda birçok farklı dinî görüşteki grup-

³⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-ümmem*, 2: 408.

³⁶ el-Hemedânî, Muhammed b. Abdilmelik, *Tekmiletü târihi't-Taberî*, 2: 391; es-Se'âlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*, (Mekketü'l-Mükerrreme: 1399/1979), 2: 243.

³⁷ Zünnar, dârüİslâm'da yaşayan gayr-i müslimlerin dinî âlâmeti olarak takmakla yükümlü kılındıkları parmak kalınlığındaki kuşak veya kemeri ifade eden bir semboldür. (Yusuf Şevki Yavuz, "Zünnar", *DİA*, 44: 573.)

³⁸ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsım fi mârifeti'l-ekâlim*, 429.

lar birbirlerine rakip olsalar da inançlarını yaşama ve toplumda daha belirgin olma noktasında önceki dönemlerden daha fazla özgür olmuşlardır. Denilebilir ki, Büveyhîlerin Şîi-Zeydî çizgide bulunmaları mezhepler arasında en büyük değişiklik ve etkiyi Şia grubu üzerinde göstermiştir. Nitekim bu grup mensupları inanç sistemlerinin en önemli sacayağı durumundaki imamet (hilafet) meselesinde önceki dönemlerde fazlasıyla baskıcı bir uygulamayla karşılaşmışlar ve mevcudiyetlerini sürdürülebilmek için takiyye anlayışı da dâhil bir dizi tedbirlere başvurmuşlardır. Ancak Büveyhîlerin çizgi olarak onlara yakın bir anlayışı benimsemiş olması kendilerini ifade etme ve idare bazında taban bulma adına bu grubu rahatlatınca Şîiler yıllardır benimseyip uyguladıkları takiyye anlayışını terk etmeye başlamışlardır. Kendilerine özgü bayram kutlamaları ve törenler düzenlemeleri bu durumun bir göstergesidir. Şîilerin bu dönemdeki rahat tavırları ve cüretkâr faaliyetleri, tabiatıyla Sünnî çoğunluğun dikkatini çekmiş ve onların faaliyetlerine karşı reaksiyon göstermelerinin yolunu açmıştır. Böylece Büveyhîler döneminde rakip grupların birbirleriyle rekabet etmelerinin yolu açılmıştır. Gruplar arası rekabetin çatışmaya dönmesine, güven ve emniyeti zedelemesine mümkün olduğunca gayret gösterilmiştir.³⁹

2. BÜVEYHİLER DÖNEMİNE KADAR EŞARİLİK'İN TARİHÎ GELİŞİMİ

Hicrî 3. asrın sonlarına doğru Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ile daha çok Mu'tezile'ye bir karşı tez olarak ortaya çıkan, Selefilik mezhebinin tersine inanç konularında akla da değer vererek, âyet ve hadislerin yanında aklı delilleri de kullanan Eşarî mezhebi, itikadî anlamda Ehl-i Sünnet mezheplerinden birisidir. Bu mezhebin Büveyhîler dönemindeki gelişim seyrinin daha doğru analiz edilebilmesi için zikri geçen döneme kadar Eşarîlik'in tarihî gelişimi hakkında bilgi verilmesinin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

³⁹ Hilâl es-Sâbi, Ebü'l-Hüseyn Hilal b. el-Muhassin b. İbrâhim, *Târih*, nşr., H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth, *The Eclipse of Abbasid Caliphate* (içinde), (London: 1921), 3: 340, 457; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazâm fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 7: 87-88, 167-68, 220, 222, 237-38, 253, 276; 8: 19; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 9: 155, 171, 178, 208, 307. Ayrıca bk. Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", 53-62.

Mezhebin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, kırklı yaşlara gelinceye kadar Mu'tezilî görüşleri benimsemiş, hocası Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/933) önde gelen bir öğrencisi olmuştur.⁴⁰ Önemli bazı itikadî konularda hocası ile anlaşmazlıklar yaşayınca⁴¹ takriben 300/912-913 yıllarında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e intisap ettiğini Basra Camii'nin kürsüsünden ilan etmiş ve itikadî anlamda Selefî itikadını kabul ettiğini bildirmiştir.⁴² Basra'da bir müddet kaldıktan sonra Abbasî halifeliliğinin başkenti Bağdat'a gelmiştir.⁴³ Bu dönemde mihneden sonra Ehl-i Sünnet camiasının en önemli ismi durumuna yükselen Ahmed b. Hanbel'e intisap etmek istemiş, Mu'tezile'ye karşı büyük oranda Ehl-i Hadis'in görüşlerine tabi olmuş ve bundan sonraki kelâmî görüşlerini ekseriyetle Selefî itikadî çerçevesinde şekillendirmeye çalışmıştır.⁴⁴ Burada şu hususu da zikretmek gerekmektedir ki, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin itikadî konularda Ehl-i Hadis çizgisinin dışında kalan bir hayli yorumları da olmuştur. Onun Ahmed b. Hanbel'e tabi olmak istemesi tamamen, Ehl-i Hadis çizgisinin büyük imamının o dönemdeki popüleritesinden kaynaklanmıştır.⁴⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'e intisap etmek istemesi onun taraftarları tarafından olumlu karşılanmamıştır. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin vefatından sonra gömüldüğü türbenin Hâşeviyye'nin (aşırı Hanbelîler) tahrip etme ihtimalinin doğması üzerine yıkılması ve kabrinin yerinin gizlenmesi⁴⁶

⁴⁰ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbî'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasân el-Eş'arî*, (Dimeşk: 1399/1979), 91.

⁴¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 94 vd.

⁴² Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, (Medine: 1410), 52; Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, nşr. M. Rıza Teceddüd, (Tahran: 1366), 231; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, (Beyrut: 1996), 493; Watt, "al-Ash'arî, Abu'l-Hasan", *El2*, (İng.), 1: 694; İrfan, Abdulhamid, "Eş'ârî", *DİA*, (İstanbul: 1995), 11: 444.

⁴³ İrfan Abdulhamid, «Eş'ârî», *DİA*, (İstanbul: 1995), 11: 444. Her ne kadar Eş'arî Mu'tezile'den ayrılmış olsa da fikrî yapısı üzerinde Mu'tezilî etkiler devam etmektedir. Mehmet, Tözluyurt, "Eş'arî Üzerinde Devam Eden Mu'tezilî Etkiler Hakkında Bir Değerlendirme", *Turkish Studies*, Volume 13/9 Spring. Doi Number: 10.7827/TurkishStudies.13499, ss. 257-273.

⁴⁴ İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbî'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasân el-Eş'arî*, 39; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Ankara: 1981), 68.

⁴⁵ Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, (2012), 7/ 13, 26.

⁴⁶ Abdulhamid, «Eş'ârî», *DİA*, (İstanbul: 1995), 11: 445.

onun Hanbelîlerce benimsenmediğinin bir göstergesi olarak zikredilebilir.

Abbasî Devleti içerisinde İslam dinini tahrif etmeye matuf akımlar türemeye başlayınca, bu tip akımların fikirlerini çürütmek, ehl-i bidati susturmak ve böylelikle İslam akâidinin saf hâlini korumak elzem hâle gelmiştir.⁴⁷ Ama ne var ki, bu işte Ehl-i Hadis'in yöntemi yetersiz kalmıştır. Zira yalnızca nassların zahirine dayalı bir usul benimsemek, akıldan ziyade duygulara hitap eden iknâî bir yöntem kullanmak bu dönemde karşılaşılan itikadî problemlerin çözümünde yeterli gelmemiştir.⁴⁸ İslam akâidine saldıranları bertaraf etmek için onların metotlarının kullanılması zarureti belirlemiştir. Böylelikle Selefî akâide akli metotlarla savunularak ortaya çıkan sorunlara çözümler bulunmaya çalışılmıştır.⁴⁹ Bu süreçte Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854) yolundan gitmiş, ayrıca Ehl-i Sünnet kelâmının diğer önemli isimlerinin görüşlerini de tetkik etmiştir. Böylelikle hem kendi fikirlerinin gelişmesini sağlamış hem de Sünnî kelâm sisteminin teorik temellerini güçlendirmeye çalışmıştır.⁵⁰

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî sağlığında bir mezhep kurucusu olarak algılanmamıştır. Zira Eşarîlik'in mezhebî bir kimlik olarak şekillenmesi ondan sonra gerçekleşmiştir. Onun görüşlerinin popülerlik kazanması Büveyhî iktidarının desteğiyle yeniden ayağa kalkmaya çalışan Mu'tezilî fikirlere karşı eserlerine başvurulma zaruretinin belirmesiyle olmuştur. Basra Mu'tezilesi'nin içerisinden gelen bir kişi olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin söz konusu mezhebi ciddi manada eleştirir mahiyetteki eserleri, Büveyhî dönemi Mu'tezilîlerinin referans olarak aldıkları Basra Mu'tezilesine güzel bir cevap niteliğindedir.⁵¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin

⁴⁷ Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: 1980), 10 vd.

⁴⁸ Mehmet Kubat, «Selefî Perspektifin Tarihselliği», *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 18/ 3, (Ankara: 2004): 244.

⁴⁹ Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (Beyrut: 1406/1986), 1: 93; Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *DİA*, (İstanbul: 1994), 10: 527; Mehmet Kubat, “Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri”, 24.

⁵⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havd fi ilmi'l-keâm*, Richard J. Mc. Carty, *The Theology of al-Ash'arî* içinde, (Beyrut: 1953), 88; Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, 110; Kubat, “Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri”, 24.

⁵¹ Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mutezile*, (Ankara: 2008), 176-177.

bu özelliği onun, Şafîî hadis taraftarlarınca şekillenen Küllabî gelenek içerisinde ön plana çıkmasını sağlamıştır.⁵² Nitekim Kâdî Abdulcebbar Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî'nin (ö. 415/1024) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin eserlerini eleştirir mahiyette kaleme aldığı yazılarına⁵³ karşı başta Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) olmak üzere İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi isimler reddiye yazmakta gecikmemişlerdir.⁵⁴ Daha sonraki süreçte Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin çeşitli eserlerindeki dağınık halde bulunan özellikle itikadî konulardaki fikirleri bir kitapta toplanmaya başlamıştır. Bu konuda İbn Fûrek'in *Mücerredü'l-makâlât* isimli eseri örnek olarak verilebilir.⁵⁵ İbn Fûrek'in bu çalışmasına Bâkîllânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi kişilerin çalışmaları da eklenince Küllabî gelenek içinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ismi artık müstakil bir mezhep ortaya koyabilme kudretinde olabilen bir kimsenin ismi gibi görülmeye başlanmıştır. Hicrî IV. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise *Eşariyye* ismi bir mezhebi tanımlayan isim olarak belirmiştir.⁵⁶

Eşariyye ismi bir mezhep olarak ortaya çıksa da aslında bu terim, bu düşünce sistemi dışındakilerin söz konusu düşünce sisteminin içerisinde yer alan kişileri tanımlamak için kullandıkları bir kavramdır. Zira Hicrî V. yüzyılın ortalarına kadar bu görüş sahipleri eserlerinde kendilerini tanımlamak için “*ashâbunâ*”, “*Ashâbu'l-Hadîs*” veya *Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaat* gibi kavramlar kullanmışlardır.⁵⁷

Hicrî V. yüzyılın ikinci çeyreği Büyük Selçuklu idaresinin kudre-

⁵² Mehmet Kalaycı, “Eşariliğin Tarihsel Arkapları: Küllabilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), 51: 2, 411-424.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar Abdullah b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muhîr bi't-teklîf*, tah. Ö. S. Azmi, (Kahire trz.), 124, 172, 317.

⁵⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 62.

⁵⁵ Söz konusu eserle ilgili geniş bilgi için bk. Y. Şevki Yavuz, “Mücerredü'l- Makalat”, *DİA*, 31: 448-449.

⁵⁶ Makdisî, *Ahsemu't-tekâsim fi mârifeti'l-ekâlim*, ed. M. D. De Goeje, (Leiden: 1906), 34; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 48.

⁵⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981), 29, 30, 253; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu 'itikâduhu ve lâ yecûzu el-cehlu bihi*, thk. I. A. Haydar, (Beyrut: 1986), 162, 191, 198 vd.; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 49.

tini iyice hissettirdiği bir dönemdir. Bu devletin özellikle ilk dönemleri Eşarilik bağlamında değerlendirildiğinde hiç de iyi gelişmelere tanıklık etmemektedir. Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey, veziri Kundurî'nin etkisinde kalıp Eşarî taraftarlarının Râfizilikle suçlanmalarına ses çıkarmamıştır.⁵⁸ Vezir Kundurî, taraftarı olduğu Mu'tezile mezhebinin âlimlerini de yanına alarak Eşarî ve Şafî çizgiye mensup âlimlerin takibata uğramaları ve bir bahane ile tutuklanmaları emrini vermiştir. Onun baskı politikası uyguladığı kişilerin başında Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Reis el-Furâtî, Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû Sehl b. Muvaffak gibi isimler vardır.⁵⁹ Üzerlerine atılan bu çamuru temizlemek veya bu çamura hiç bulaşmamak adına bu süreçte, Eşarî mezhebinin görüşüne sahip âlimler kendilerini tanımlamak için Ehlü'l-Hak tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir.⁶⁰ Büyük Selçuklu idaresi döneminde Eşarî taraftarlarının böyle bir itham ile karşılaşmalarının birden fazla nedeni vardır.⁶¹ Bu nedenler arasında, Şîî karakterli bir devlet olan Büveyhîlerin, Eşarîlerin faaliyetlerine göz yummaları da olduğu zikredilmektedir.⁶²

3. EŞARİLİK'İN GELİŞİMİNDE BÜVEYHİLERİN KATKILARI

Siyasî gelişmelerin Büveyhî idarecilerinin din alanındaki uygulamalarını belirleyen en büyük amil olması, bu bağlamda da kendi mezhebî

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. C. J. Tornberg, 9-11, (Beyrut: 1979), trc. Abdülkerim Özeydin, (İstanbul: 1987), 10: 46; İsmail Pırlanta, "Büyük Selçukluların Horasan'da Dini ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), 16/ 2, 705.

⁵⁹ İbn Asâkir, *Tebyinu kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasân el-Eş'arî*, 108; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 10: 46; es-Sübkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn, *Tabakâtü's-şâfiyyetü'l-kübrâ*, 1-6, (Mısır, trz.), 3: 390-392. Söz konusu dönemde Eşarî ve Şafî çizgisindeki âlimlere yönelik baskı politikaları hakkında geniş bilgi için bk. Pırlanta, "Büyük Selçukluların Horasan'da Dini ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları", 705-707.

⁶⁰ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbu'l-İrşâd*, çev. A. B. Baloğlu v.dğr., (Ankara: 2010), 80, 91; Ebû Saîd Abdurrahmân b. el-Me'mûn en-Nisâbü'rî el-Mütevellî, *el-Gunye fi usûli'd-dîn*, thk. I. A. Haydar, (Beyrut: 1987), 59, 117-118 vd.

⁶¹ Söz konusu nedenler hakkında geniş bilgi için bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 51-56.

⁶² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 56.

görüşleri de dâhil olmak üzere ülkelerinde vücut bulan mezhebî görüşlere, siyasî bekalarının muhafazası anlamında toleranslı davranmaları veya karşı çıkmaları bu dönemde siyasî erkle çatışmayan birçok itikadî oluşumun gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu oluşumlara en güzel örnek Eşarîlik'tir. Eşarîlik, Büveyhî iktidarı döneminde yöneticilerin ilgi gösterdikleri mezhepler arasında yer almıştır. Bu dönemde Eşarî kelâmcıları görüşlerini ifade etme ve mezheplerini sistemleştirme yolunda herhangi bir engelle karşılaşmamışlardır. Onların Büveyhîler döneminde yöneticilerin desteğini almış olmaları Büyük Selçuklu idaresinin de dikkatini çekmiş olmalı ki iktidara geldikleri zaman Selçuklu yöneticileri Eşarî taraftarlarını –bir önceki bölümde de değinildiği gibi– Büveyhîleri gördükleri gibi dalalet ehli olarak görmüşler ve Rafizî ismi ile yaftalamışlardır.

Selçuklu idarecilerinin Eşarîleri Büveyhîlerle ilişkilendirmelerinde, haklılık payı yok değildir. Zira Büveyhîler özellikle Bağdat'ta Ehl-i Sünnet'in temsilcisi durumunda olan Hanbelîlere aman vermemişler, öte yandan onlara göre daha mutedil ve iktidarla uyumlu bir özellik gösteren Eşarîlere toleranslı yaklaşmışlardır. Ehl-i Sünnet'in müdafisi olarak tebarüz eden Selçuklu idarecileri ise meseleye siyasî bakıp ilmî anlamda bir titizlik göstermediklerinden dolayı, ilerleyen dönemde Ehl-i Sünnet'in itikadî bazda önemli bir mezhebi olacak olan Eşarîleri Büveyhî iktidarı ile ilişkileri bağlamında onlarla bir tutmuşlardır. Oysaki Eşarîlik, Şafîlik ve Sufilik zeminine yerleşmesinden sonra özellikle Horasan bölgesinde boy gösteren diğer mezheplerle yarışabilecek bir duruma gelmiştir. Bu bağlamda gittikçe güçlenen Eşarîlik diğer bölgelerde de Sünnî İslam devletlerinin birçoğunun tercih ettiği mezhep konumuna yükselmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında Büveyhîlerin Eşarî-Şafî kimliğinin oluşmasına yönetsel destekleriyle katkıda bulunmuş olmaları Eşarîlik'in sistemleşmesine yardım etmiş ve ileriki dönemlerde yaygın bir mezhep olmasının önünü açmıştır.⁶³

Büveyhî idarecilerinin Bağdat'ta Hanbelîlere karşı İsnâaşeriyye Şi'asını desteklemeleri, Şiraz ve civar bölgelerde daha çok Mu'tezile cephesinde yer almaları, onların bu desteklerinin, siyasî bekalarını düşün-

⁶³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 56.

rek her koşulda tek bir mezhebi desteklememe prensipleri çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda onlar Hanbelîlere karşı çıksalar bile siyasetleri gereği toptan bir Sünnî karşıtlığı göstermemişlerdir. Nitekim Büveyhî idarecilerinin saraylarında düzenlenen ilim ve tartışma meclislerinde Eşarî düşünce kendisine yer bulma noktasında sıkıntı çekmemiştir. Özellikle Adudüddевle'nin huzurunda tertip edilen ilim meclislerinde Eşarîler boy göstermeye başlamıştır. Bunlar arasında en önemli isim Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî'dir. O, hocası Hüseyin el-Bâhilî'nin şiddetli bir şekilde karşı çıkmasına rağmen bu meclislerde yer alma konusunda ısrarcı olmuştur. Onun bu konuda hocası ile yaşadığı tartışma hakkında şunlar söylenebilir: Adudüddевle'nin huzurunda Mu'tezilî âlimler ile tartışmalar yapmaları için Eşarî âlimler davet edilince Hüseyin el-Bâhilî ve Bâkılânî arasında, Adudüddевle'nin davetine gidip gitmeme hususunda birtakım tereddütler yaşanmış ve iki âlim arasında görüş ayrılıkları doğmuştu. Hüseyin el-Bâhilî gitme taraftarı değildi, zira bu kimselerin Râfizî olduklarını iddia etmekte, bu özelliklerinden dolayı onlara kâfir ve fâsık bir kavme davranıldığı gibi muamele edilmesi gerektiğini, bırakın onların meclislerinde bulunmayı kilimlerine dahi basılmasının helal olmadığını söylemekte, Adudüddевle'nin davetinin altında mutlaka kötü bir niyetin bulunduğunu savunmaktaydı. Ancak Bâkılânî bu hususta hocası gibi düşünmüyordu. O, bu davetin önemine inanmaktaydı. Çünkü söz konusu daveti, Me'mûn'un kendi zamanında yaptığı davete benzetmekteydi. Nitekim Me'mûn, ilim meclislerinde Ehl-i Sünnet'in de temsil edilmesini istemiş ve döneminde bu görüşün en önemli temsilcileri durumunda olan İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî gibi âlimlerin, huzuruna gelmelerini talep etmiştir. Ancak onlar Hüseyin el-Bâhilî gibi düşünerek Me'mûn'un huzuruna gitmeyi kabul etmediklerinden kendi görüşlerini ilk ağızdan halifeye anlatma fırsatını kullanamamışlardır. Oysa eğer bu âlimler Me'mûn'un meclisine gidip kendi görüşleri çerçevesinde tartışmalara katılmış olsalardı halife onların görüşlerini yakından tanıma imkânına sahip olacak, belki de Ahmed b. Hanbelî'e ve onun gibi düşüncelere sahip olanlara karşı sert tutumlar içerisine girmekten vazgeçecekti. Bâkılânî aynı hataya düşmek istemiyordu. O, ilk ağızdan kendi görüşlerini Büveyhî emirinin huzurunda tartışmak istiyordu. Böylece Eşarî düşüncenin ge-

lişmesine ve daha rahat bir şekilde taraftar bulmasına yardım etmeyi umuyordu.⁶⁴ Bu düşüncelerle Bâkılânî, Adudüdevle'nin huzurunda tertiplenen ilim meclisine iştirak etmiştir. Söz konusu meclislerde Basra Mu'tezile ekolünün en seçkin şahısları karşısında çok başarılı tartışmalar yapan hatta birçok konuda onlara üstün gelen bu genç adam Adudüdevle'nin dikkatini çekmiş ve haklı olarak onun takdirini kazanmıştır. Ona karşı duyduğu hayranlık ve takdirini Bâkılânî'yi kendi yanına oturarak göstermiştir. Adudüdevle, Bâkılânî'nin ilminden o derece etkilenmiştir ki oğlu Simânüdevle'nin yetiştirilmesi işini ona vermiştir.⁶⁵ Bu durum Eşarî düşüncesine Büveyhîlerin en yetkili kişisinin güvendiği anlamına gelmektedir. Zira Adudüdevle ilmüne hayran olduğu Bâkılânî'nin, oğlunu bu fikirlerle yetiştirmesinde bir beis görmemektedir. Bâkılânî, Adudüdevle'nin o derece güvenini kazanmıştır ki devletin en önemli görevlerinden birisi olan elçilik görevine atanmış ve görevi kabul etmesi hususunda bizzat Adudüdevle devreye girmiştir. Nitekim Bâkılânî, onun ısrarını kıramamış ve elçi sıfatıyla 371/981 yılında Bizans ülkesine gitmiştir.⁶⁶

Bâkılânî'nin Büveyhî emirleri üzerinde etkisi o derece büyük olmuştur ki, Abbasî halifeleri isteklerini zaman zaman onun vasıtasıyla Büveyhî emirlerine bildirmişlerdir. Emir Bahaüdevle ile Halife Kadir Billâh arasında cereyan eden şu hadise bunun en güzel kanıtını oluşturmaktadır. Karvaş b. Mukalled el-Ukaylî Musul'da Fatımî halifesi el-Hâkim'e bağlılığını ilan edip hutbeyi onun adına okutmaya başlayınca Abbasî halifesi Kadir Billâh, Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî'yi durumun vahametini anlatmak üzere, siyâsî ve askerî gücün sahibi durumundaki Bahaüdevle'ye göndermiştir. O, Bâkılânî aracılığıyla halifeye şu mesajı bildirmiştir: “Bu durum aslında bizim kadar Abbasî hilâfetini de ilgilendirir. Ancak mademki bizim gücümüze ihtiyaç duyulmuş, o

⁶⁴ Kâdî İyâd, *Tercümetü'l-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. el-Bâkılânî an kitâbi tertîbi'l-medârik ve takribi'l-mesâlik li ma'rifeti 'lâmi mezhebi'l-İmâm Mâlik*, (Bâkılânî'nin *Temhîd* adlı kitabının sonunda basılmış), thk. Mahmûd M. el-Hudayrî, (Kahire: 1947), 247-249. Ayrıca bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 121-122.

⁶⁵ Kâdî İyâd, *Tercümetü'l-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. el-Bâkılânî an kitâbi tertîbi'l-medârik ve takribi'l-mesâlik li ma'rifeti 'lâmi mezhebi'l-İmâm Mâlik*, 250.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9: 16; Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *DİA*, 4: 531.

hâlde biz de emir olarak gereğini yaparız.” Daha sonra Emîru'l-Cuyûş'a direktif verip 100 bin dinar para gönderen Bahaüddevele parayı askerlere dağıtıp Karvaş b. Mukalled üzerine harekete geçmesini istemiştir. Üzerine askerî bir birliğin geldiğini öğrenen Karvaş b. Mukalled derhâl özür dileyerek hutbeyi tekrar Halife Kadir Billâh adına okutmuş ve ona bağlılığını bildirmiştir.⁶⁷

Büveyhî iktidarında Eşarî düşüncesine mensup âlimlerin Mu'tezile mezhebi mensuplarıyla yaptıkları tartışmalar Adudüddevele ile sınırlı değildir. Müeyyidüddevele ve Fahrüddevele'ye vezirlik yapmış olan⁶⁸ ve Mu'tezilî kimliği ile bilinen Sâhib b. Abbâd'ın bizzat Eşarî âlimlerle tartışmalara girdiği kaynaklarda zikrolunmaktadır.⁶⁹ Mu'tezilî düşüncesinin diğer bir önemli ismi Kâdî Abdulcabbâr da Ebû İshâk el-İsferâyînî ile hararetli tartışmalar yapmıştır ki,⁷⁰ Ebû İshâk el-İsferâyînî Eşarî düşünce sisteminin önemli sacayakları arasında gösterilmektedir. Mes-cidindeki ders halkasında dört yüz talebenin ders gördüğü Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin derslerini dinlemeye Büveyhî veziri Fahrü'l-Mülk'ün geldiği kaynaklarda geçmektedir.⁷¹ Dönemin kalburüstü adamlarıyla yapılan tartışmalar ve buralarda elde edilen başarılar Eşarî düşüncesinin yıldızının parlamasına yardım etmiştir. Ayrıca Eşarî düşüncenin önemli isimlerinden bazıları eserlerini Büveyhî iktidarı döneminde kaleme almışlardır. Bunlar arasında Ebû Bekr Tayyib el-Bâkılânî'ye ait “et-Temhîd fî reddi ale'l-mülhideti'l-Muatıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile”, “el-İnsâf”, “Menâkıbu'l-eimme ve nakzü'l-metâin an selefî'l-ümme”, “el-İntisâr li sıhhati nahvi'l-Kur'ân ve'r-reddi alâ men nakalehü'l-fesâd bi ziyâde ev noksân” ve Abdulkâhîr el-Bağdâdî'ye ait “el-Fark beyne'l-fırak” ve “Usûlü'd-dîn” isimli eserler zikredile-

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem*, 15: 77; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, 9: 223; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 343.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 1-20, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1980), 6: 174.

⁶⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu 'itikâduhu velâ yecûzu el-cehl bihi*, thk. M. Z. el-Kevserî, (Kahire: Müessesetü'l-Hancî, 1963); thk. I. A. Haydar, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 148.

⁷⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1963-1964), 4: 261-262.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-ümem*, 7: 277-278; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târih*, 9: 262.

bilir. Böylelikle Sünnî yapılar içerisindeki yerini iyice sağlamlaştıran Eşarîlik kelimâ bazda Sünnî kesimi temsil eden en önemli sistem hâline gelmiştir.⁷²

Büveyhîler döneminde Eşarîlik'in taban bulması ve giderek güçlenmesinin arkasında yatan en önemli amillerden birisi de Şafîilerle olan bağlantılarıdır. Onların amelî anlamda Şafîî fikirleri benimsemiş olmaları bu dönemde fikhî olarak Şafîîliği kabul eden Büveyhî emirlerinin dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda kendilerine yakın buldukları Eşarîlerin faaliyetlerine itikadî planda anlaşamaları bile ses çıkarmayan emirler Sünnîliğin diğer bir ayağı olan Hanbelîlere ise göz açtırmamışlardır. Bu emirlerin başında Sâhib b. Abbâd gelmektedir.⁷³ Eşarîlik, zikrettiğimiz yönüyle Büveyhî iktidarında Bağdat ve çevresinde dar anlamda kalsa bile bilhassa Fars ve Horasan coğrafyasında yayılma imkânı bulmuştur. Bu görüş mensubu âlimler ismi geçen bölgelerde Büveyhî emirlerinin müsamahalarından da yararlanmışlar ve kendileri için açılan medreselerde Eşarî görüşleri çerçevesinde eğitim faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Bu bağlamda Şiraz'da faaliyet gösteren İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin ve Horasan şehirlerinde eğitim öğretim ameliyesinde bulunan İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin isimleri zikredilebilir.⁷⁴

Eşarîlerin özellikle Horasan bölgesi başta olmak üzere birçok bölgede taraftar kitlesini giderek artırması ve önce Şafîiler, sonra da Süfîiler ile irtibata geçip toplumsal ölçekte tabanını önemli ölçüde genişletmesi Hanefîlerin dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim Hanefîler Şafîiler ile restleşme ve çekişme dönemine girdikleri IV/X. asrın sonlarında kelimâ sahada da Eşarîlerle münakaşalar yapmaya başlamışlardır.⁷⁵ Büveyhî iktidarının, hâkimiyeti altındaki topraklarda giderek güç kaybettiği, bunun yanında Gazneliler gibi Hanefî mezhebini kabul eden Türk devletlerinin güçlerinin zirvelerine doğru geldikleri bu dönemde mezhepler arasındaki bu çekişmeler Eşarîlik'in lehine bir gelişme göstermemiştir.

⁷² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 123.

⁷³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 122.

⁷⁴ Kâdî Ebu'l-Muhassin b. Ali Tenûhî, *Neşvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, thk. Abbud es-Salici, (Beyrut: Daru Sadır, 1971-1973), 3: 228; Sübkî, *Tabakâtü'ş-şafîiyyeti'l-kübrâ*, 4: 261-262; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: 1981), 16: 215.

⁷⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, 123.

SONUÇ

Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî Hicrî 3. asrın sonlarına doğru ortaya koyduğu kelâmî görüşleriyle Abbasî Devleti içerisinde dini tahrif etme yolunda faaliyetler gösteren ehl-i bidati susturmak maksadıyla Selefî akideyi akli metotlar kullanarak savunmaya çalışmıştır. Bu bağlamda o, İbn Küllâb el-Basrî'nin yolundan gitmiş, bunun yanında Ehl-i Sünnet kelâmının diğer âlimlerinin de görüşlerini incelemiştir. Böyle bir metot onun fikirlerinin gelişmesini sağlarken aynı zamanda Sünnî kelâm sisteminin teorik temellerinin güçlenmesine de yardımcı olmuştur.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî vefat ettiği zaman geride kelâmî manada çok önemli bir miras bırakmıştır. Onun bu mirası Büveyhîlerin desteğiyle yeniden canlanmak için uğraşan Mu'tezilî fikirler karşısında çok önemli bir işlev görmüştür. Nitekim Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi isimler Mu'tezilî fikirlere karşı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin çeşitli eserlerinde dağınık hâlde bulunan, özellikle itikadî konulardaki fikirlerini bir kitapta toplamışlar ve bu fikirleri sistemli hâlde getirmişlerdir. Böylelikle Hicrî IV. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Eşariyye ismi bir mezhebi tanımlayan isim olarak belirmiştir.

Büveyhî idarecilerinin, kendi mezhebî görüşleri de dâhil olmak üzere hâkimiyet kurdukları bölgelerde mevcut olan mezhebî görüşlere kendi siyasî bekalalarının muhafazası anlamında toleranslı davranmaları veya karşı çıkmaları Mu'tezile gibi birçok itikadî mezhebin gelişmesinde etkili olmuştur. Bu mezheplerden birisi de kuşkusuz Eşarîlik'tir. Büveyhî idarecilerinin toleranslı tutumlarından yararlanan Eşarî mezhebine mensup âlimler emirlerin saraylarında dahi kendi görüşlerini açıklama fırsatı bulmuşlar ve özellikle Mu'tezilî âlimlere karşı fikirlerini cesurca savunmuşlardır. Onların Büveyhî emirleri tarafından hoşgörülü bir şekilde karşılanmalarının nedenleri olarak, görüşlerindeki tutarlılık, karşı tarafı ikna kabiliyetlerindeki güçlülük, Hanbelîlere göre daha mutedil olmaları, Büveyhî iktidarıyla uyumlu bir diyalog içine girmeleri ve emirlerin ilim meclislerinin değerinin yükselmesine katkıda bulunmaları gösterilebilir. Büveyhîler döneminde Eşarîlik'in taban bulması ve giderek güçlenmesinin arkasında onların Şafîilerle olan bağlantıla-

rı da etkili olmuştur. Onların bu bağlantıları bu dönemde fikhî olarak Şafîliği kabul eden Büveyhî emirlerinin dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda onlar en azından ameli bazda kendilerine yakın buldukları Eşarîlerin faaliyetlerine itikadî planda anlaşamaları bile çok fazla ses çıkarmamışlardır. Bu perspektiften bakıldığında Büveyhîler, Eşarî-Şafî kimliğinin oluşmasına yönetsel destekleriyle katkıda bulunmuşlardır. Böylelikle sistemleşme yolunda çok önemli merhaleler kat eden Eşarîlik ileriki zaman dilimlerinde yaygın bir mezhep hâline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamid, İrfan. “Eş’ârî”. *DİA*. 11: 444. İstanbul: 1995.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mutezile*. Ankara: 2008.
- Ateş, Ahmed. “Deylem”. *İA*. 3: 568. İstanbul: 1963.
- Azimli, Mehmet. “Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şî Hanedan: Büveyhîler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/2 (2005): 19-32.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlu’-d-din*. Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, 1981.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb. *el-İnsâf fî mâ yecibu’l-ittikâduhü velâ yecûzu el-cehl bihi*. Thk. M. Z. el-Kevserî. Kahire: Müessesetü’l-Hancî, 1963; thk. I. A. Haydar. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1986.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*. Beyrut: 1996.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiîlik*. Sivas: 2003.
- el-İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî. *Kitâbu Mesâlikü’l-Memâlik*. Leiden: 1927.
- el-Eş’ârî, Ebu’l-Hasen. *Risâle fî istihsâni’l-havd fî ilmi’l-kelem*. Richard J. Mc. Carty, *The Theology of al-Ash’ârî* içinde. Beyrut: 1953.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yakut. *Mu’cemu’l-udebâ*, 1-10. cilt. Kahire: Dârü’l-Fikr, 1980.
- el-Hemedânî, Kâdî Abdulcebbar Abdullah b. Ahmed. *el-Muhît bi’t-teklîf*. Tah. Ö. S. Azmi, Kahire ts.
- el-Hemedânî, Muhammed b. Abdilmelik. *Tekmiletü târihi’t-Taberî. Târihü’l-ümem ve’l-mülûk* içinde. Thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhim. 11: 354-355. Beyrut ts.

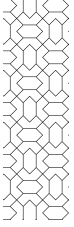
- el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec. *Makâtülü't-tâlibiyyîn*. Thk. Seyyid Ahmed. Beyrut: 1987.
- el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fî mârifeti'l-ekâlim*. Ed. M. D. De Goeje. Leiden: 1906.
- el-Mürevellî, Ebû Saîd Abdurrahmân b. el-Me'mûn en-Nisâbüri. *el-Ğunye fî usûli'd-dîn*. Thk. I. A. Haydar. Beyrut: 1987.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Takiyyüddîn. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. 1-6. Mısır ts.
- eş-Şehrîstânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*. 1. cilt. Beyrut: 1406/1986.
- Demircan, Adnan. *Hız. Ali'nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yay., 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Medine: 1410.
- et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: 1980.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, IV/2 (2004), s. 219-243.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkîllânî". *DİA*. 4: 531. İstanbul: 1991.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adudu'd-Devle ve Dönemi*. İzmir: 1992.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Sessizlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12 (1999): 47-72.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şii-Sünnî Siyaseti*. İzmir: 1999.
- Hasan İbrahim, Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. 3. cilt. Çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüüş, Hamdi Aktaş. İstanbul: 1987.
- Hilâl es-Sâbî, Ebû'l-Hüseyn Hilal b. el-Muhassin b. İbrâhim. *Târih*. Nşr., H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth. *The Eclipse of Abbasid Caliphate* (içinde). 3. cilt., London: 1921.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasân el-Eş'arî*, Dimeşk: 1399/1979.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazâm fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 6. cilt. Beyrut ts.
- İbn Hurdâzbih, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Thk. Ebû'l-Ferec Kudâme b. Câfer. Beyrut: 1889.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 16. cilt. Beyrut: 1981.

- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribu'l-ümem*. 2. cilt. Bağdad ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *en-Nübüvvât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târih*. Nşr. C. J. Tornberg, 9-11. Beyrut: 1979. Trc. Abdülkerim Özeydın. 10. cilt. İstanbul: 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-fihrist*. Nşr. M. Rıza Teceddüd. Tahran: 1366.
- İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbu'l-İrşâd*. Çev. A. B. Baloğlu-S. Yılmaz-M. İlhan-F. Sancar. Ankara: 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: 1981.
- Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*. Calcutta: 1964.
- Kâdî İyâd, Musa b. 'İyâd, *Tercümetü'l-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. el-Bâkılânî an kitâbi tertîbi'l-medârik ve takrîbi'l-mesâlik li ma'rifeti ilâmi mezhebi'l-İmâm Mâlik*. (Bâkılânî'nin *Temhîd* adlı kitabının sonunda basılmış). Thk. Mahmûd M. el-Hudayrî. Kahire: 1947.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşariliğin Tarihsel Arkapları: Küllabilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 51: 2, (2010): 411-424.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2011.
- Keskin, Mehmet. *Eş'ariliğin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2005.
- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 18/3 (2004): 244.
- Kubat, Mehmet. "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri". *İslâmî İlimler Dergisi*. Yıl: 7, 2012: 7/13: 26.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *DİA*. 6: 497-498. İstanbul: 1992.
- Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb*. 3. cilt. Beyrut ts.
- Müneymine, Hasan. *Târihu'd-Devleti'l-Büveyhiyye: es-siyâsî ve'l-iktisâd ve'l-ictimâiyye*. Beyrut: 1987.
- Pırlanta, İsmail. "Büyük Selçukluların Horasan'da Dini ve Sosyal Yaşam Üzerindeki Bazı Uygulamaları ve Bunların Halka Yansımaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012: 16/ 2, 705.

- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs. *Resâilü Sâhib b. Abbâd*. Nşr. Abdülvehhâb Azzâm ve Şevkî Dayf. by. trz.
- Tenûhî, Kâdi Ebu'l-Muhassin b. Ali. *Neşvâru'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*. Thk. Abbud es-Salici. 3. cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1971-1973.
- Tözluyurt, Mehmet, "Eş'arî Üzerinde Devam Eden Mu'tezilî Etkiler Hakkında Bir Değerlendirme". *Turkish Studies*. Volume 13/9 Spring. Doi Number: 10.7827/TurkishStudies.13499, ss. 257-273.
- Umran, Abdüllatif. *el-Edebü'l-Arabî fi balât Adûdiddevleti'l-Büveyhî*. Dimeşk: 2002.
- Watt, Montgomery. "al-Ash'arî Abu'l-Hasan". *El2'*. 1: 694.
- Yavuz, Yunus Şevki. "Mücerredü'l- Makalat". *DİA*. 31: 448-449. İstanbul: 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zünnar". *DİA*. 44: 573. İstanbul: 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *DİA*. 10: 527. İstanbul: 1994.
- Yazıcı, Tahsin. "Deylem". *DİA*. 9: 263. İstanbul: 1994.
- Zühdi, Carullah. *el-Mu'tezile*. Kahire: 1947.

CITATION

Akgül, Yusuf, "The Analysis And Criticism Of The Muadh Hadith In The Source Of The Principles Of Fiqh", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp.193-222



FIKİH USULÜNE KAYNAKLIĞI AÇISINDAN MUÂZ HADİSİNİN TAHLİLİ VE TENKİDİ

The Analysis and Criticism of the Muadh Hadith in the Source of the Principles of Fiqh

Yusuf AKGÜL

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Asst. Prof.,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic İslam Sciences.

yakgul@gmail.com, Orcid: 0000-0002-1712-3694.

Öz

Bu makale, hadis kaynaklarında Muâz hadisi diye bilinen meşhur hadisi sened ve metin açısından tahlil etmeyi hedeflemiştir. Geniş anlamda icthadın dar manada ise kıyasın meşruyetine kaynaklık etmesi bakımından söz konusu hadis, fıkıh usulü literatüründe ayrı bir önemi haizdir. Dolayısıyla bu makalede hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü rivayetin fıkhi delillere kaynaklık etme yönüne vurgu yapılmış, icthad, re'y ve dar anlamda kıyasın ispatı ile ilgili konularda hadisin delil alındığına temas edilmiştir. Ayrıca hadisin muhtevası yönüyle tartışma konusu edildiği fikhî disiplinler içerisinde ne şekilde delil alındığı incelenmeye çalışılmıştır. Bunun için Muâz hadisinin fıkhi kaynaklarda hangi başlıklar altında zikredildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Muâz Hadisi, icthad, re'y, kıyas, Muâz b. Cebel.

THE ANALYSIS AND CRITICISM OF THE MUADH HADITH IN THE SOURCE OF THE PRINCIPLES OF FIQH

Abstract

This article aims to analyze the various aspects (especially in terms of isnad and matn) of the hadith, known as the Muadh-hadith in the hadith narrative literature, and the text. In a broad sense, the case-law (ijtihād), in the strict sense of the qiyās is a source of legitimacy in the narrow sense of the case, and the hadith has a particular importance in usul al-fiqh literature. Therefore, in this article that the Muadh-hadith which are put forward different opinions about it, is emphasized how this narrative provide evidence for sources of İslamic law and it has been touched on the fact that the hadith was taken as evidence in cases of ijtihād, opinion and narrow comparison. In addition, it has been tried to examine how the evidence that it is discussed within the fikhist disciplines where the content of the hadith is discussed. For this, it is determined which Muadh-hadith is mentioned under the headings in the sources of fikhist.

Keywords: Hadith of Mu'adh, precedent, opinion, comparison, Mu'adh ibn Jabal.

KAYNAKÇA

Akgül, Yusuf, "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlihi Ve Tenkidli", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss.193-222. **Makale Geliş T:** 09/10/2018 **Kabul T:** 25/12/2018 **Makale Türü:** Araştırma

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'den sonra İslam'ın ikinci temel kaynağı sünnettir. Bu makalede, onun dindeki bu konumuna işaret eden ve Muâz hadisi olarak bilinen meşhur rivayeti çeşitli açılardan inceleyeceğiz. Öncelikle bu hadisin sened yönünden sıhhat durumu sorgulanacak, ardından metin tahlili yapılacak ve fıkha kaynaklık konusu ele alınacaktır.

Bizi böyle bir çalışmaya sevk eden husus, muhtevası yönüyle genel anlamda edille-i şer'iyeye adı verilen İslam hukukunun kaynaklarının sıralandığı, dar manada ise ictihadın meşruiyetine kaynaklık etmesi bakımından önem arz eden bu hadisin sıhhati/güvenirliliği konusunda ihtilafı görüşlerin varlığı olmuştur. Polemik türü hadisler arasında görülen hadisin tahrir ve tetkikleri daha önce bazı çalışmalara konu olmuş ve bu çalışmalarda birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur.¹ Hadisin Peygamberimizin takrir bir sünnetine işaret ediyor olması yönüyle ele alındığında içerdiği mana ve hükümlerin bir kez daha farklı açılardan incelenmesinde fayda olacağı kanaatindeyiz.

Bu noktada söz konusu Muâz hadisinin 'meşhur' diye anılmasının sebebini de belirtmekte fayda vardır. Zira bu rivayet ulemanın/ümme-tin kabul telakki ettikleri bir hadistir. Bundan dolayı İslam ümmeti arasında Muâz hadisi diye bilinegelmiştir.

Konuyla ilgili literatürü taradığımızda ülkemizde yapılan çalışmalardan biri Özaşar'a aittir. Bu makalesinde o, Muâz hadisini incelemiş, onu İslam ilim geleneğinde polemik konusu edilen rivayetler arasında saymış, Şâfi'den sonra bütün fıkıh usulü âlimleri tarafından bu hadisin kıyasın teorik dayanağı için delil alındığını belirtmiştir. Ayrıca hadisin muhtevasından çıkarılan kıyasın ise içeriğine dair anlayış farklılığı olduğunu belirtmiş ve hadis kaynaklarında hadisin sübutu yönüyle ciddi

¹ Günümüze kadar meşhur Muâz hadisinin tahriri ve sıhhati konusunda değerlendirmelerde bulunan âlimler olmuştur. Bu değerlendirmelere makalede yer vereceğiz. Bununla birlikte ülkemizde konuyla ilgili araştırma yapanlar olup, bunlar arasında M. Emin Özaşar, Ahmet Özcan, Sema Gül ve Ertuğrul Tülekoğlu'nun konuyu doğrudan ele aldığı görülmektedir. Bk. M. Emin Özaşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât*, 1/3, (1998): 41-47; Ahmet Özcan, *Muaz İbn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivâyetindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2013); Sema Gül, *Muaz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlgili Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2015); Sema Gül, "Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/183, (2015): 183-208; Ertuğrul Tülekoğlu, *İçtihat Meşruiyet Arayışları: Muaz Hadisi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018).

problemleri olduğu hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine Özağar'ın tespitine göre hadisin kıyasa delalet ettiği söylenen kısmında metin farklılıkları ile aynı isnadla, farklı manada metinlerin rivayet edilmiş olması ve Re'y taraftarları ile karşıtı zihniyetlerin hadisin bazı versiyonlarına farklı içerikteki rivayetlerle aksetmiş olması gibi hususlar bu hadisin fikhin iki asırda şekillenmiş bulunan kıyas prensibine dayanak yapılması, en iyimser bir ifade ile zorlama bir yorum olmaktadır.² Görülüyor ki bu araştırmasında Özağar, Muâz hadisini rivayet tekniği açısından problemleri görmekte ve hadisin kıyasın veya icthadın meşruyetine delil olacak nitelikte sıhhatli olmadığı kanaatine ulaşmaktadır.

Bir diğer çalışma ise Muâz b. Cebel'in hayatını ve hadis rivayetindeki yerini inceleyen Özcan'a aittir. O, tezinde Muâz hadisini usul alanında kullanılan rivayet başlığı altında ele almıştır. Ayrıca hadisin isnadı hakkında olumlu ve olumsuz iki görüş bildiren âlimlerden söz ederek usul alanında hadisin kullanıldığı yerlere temas etmiştir. Özcan'ın tespitlerine göre hadis, usul kitaplarında icmanın dinin temel kaynakları arasında olamayacağı, kıyas ve mesalih-i mürselenin ispatı ve Kur'an'ın sünnetle tefsir edilmesi gerektiği konularında delil olarak kullanılmıştır.

Üçüncü çalışma ise Gül'e ait olup o, yazdığı tezinde ve makalesinde Muâz b. Cebel'in Yemen'e gönderilmesi ile ilgili rivayetleri konu edinmiştir. Çalışmalarında Muâz b. Cebel'in hayatı hakkında bilgi vermiş, sonra onun Yemen'e gönderiliş sebebini ve kaç kez gittiğini ele almıştır. Ayrıca şekil yönüyle Muâz b. Cebel'in Yemen'e gönderiliş ile ilgili rivayetleri tahlil etmiştir. Yazarın tespitine göre bu rivayetler sekiz ayrı başlık altında incelenebilecek mahiyet arz etmektedir. Muâz hadisi ise re'yle hüküm vermenin meşruluğuna delil sayılmaktadır.³

Konuyla ilgili gerek müstakil⁴ gerekse dolaylı olsun yine bazı çalışmalarda hadisin değerlendirmelerine rastlanmaktadır.⁵ Bütün bu çalışmalarda söz konusu hadis muhtelif yönleriyle incelenmiştir. Bunun yanı sıra bizce açıklanmaya ihtiyaç duyulan bazı konular hâlen mevcuttur. İşte biz bu makalede Muâz hadisini incelerken hadisin isnad ve metin tenkidine

² Bk. Özağar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", 19-48.

³ Bk. Gül, «Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili», 185-205.

⁴ Bir başka müstakil çalışma ise Tülekoğlu'na aittir. Onun tezinin başlığından da anlaşılacağı üzere hadisin icthadın meşruluğuna dair arayışlara cevap olarak Muâz hadisinin ele alınıp incelendiği anlaşılmaktadır.

⁵ Bilal Esen, *Haneî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2012), 198-199.

dair bazı bilgi ve değerlendirmelerde bulunacak, asıl vurguyu ise *ictihad* ve *re'y* kavramlarının tahliline yaparak usul kitaplarında hadisin yer alış durumunu mümkün olduğunca farklı açılardan ele almaya çalışacağız.

1. MUÂZ HADİSİNİN SENED VE METİN TENKİDİ

Meşhur Muâz hadisinin sened ve metin yönünden incelenmesine geçmeden önce söz konusu hadisin kaynaklardaki yeri hakkında malumat vermek faydalı olacaktır. Bu rivayetin metni şöyledir: Peygamber (s.a.v.), Muâz'ı (r.a.) Yemen'e kâdî olarak gönderirken; "*Sana bir muhakeme arz edildiğinde nasıl hüküm vereceksin?*" der.

Muâz (r.a.): Allah'ın kitabı ile hüküm veririm;

Hz. Peygamber: *Ya Allah'ın kitabında yoksa?*

Muâz (r.a.): Resulünün sünnetiyle.

Hz. Peygamber: *Ya Allah'ın Resulünün sünnetinde de yoksa?*

Muâz (r.a.): Re'yimle *ictihad* ederim. (İctihadı da gücümün yettiğince yapar) kendi görüşümle *ictihad* ederek bir hüküm bulur ve ona göre hüküm veririm. Sonra Hz. Peygamber göğsüme vurdu ve "*Allah'ın Resulünün, elçisinin hoşnut olmasını muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.*"⁶ dedi.

Manasını verdiğimiz bu hadisin rivayetlerde geçen lafız farklılıklarına metin yönüyle incelenirken değinilecektir. Hadisin tahriri yani hadisin kaynaklarındaki durumu ise şöyledir: Hadisin metni kronolojik olarak elimizdeki mevcut kaynaklarda ilk olarak İmam Şâfiî'nin (ö. 204/809) *el-Ümm* adlı eserinde yer almaktadır.⁷ Sonra İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında geçmektedir.⁸ Sırayla Ebû Dâvûd Tayâlisî (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*'lerinde bu hadisi naklederler.⁹ Muâz hadisi daha sonra Dârimî (ö. 255), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünen*'lerinde yer almaktadır.¹⁰

Bunların yanı sıra Tahâvî (ö. 321), Taberânî (ö. 360), İbn Abdilber (ö. 463/1071) ile Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1070), eserlerinde bu hadisi zikretmektedirler.¹¹

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 242.

⁷ Muhammed b. İdris, Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1393) 6: 200.

⁸ Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî, İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-kubrâ*, (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 2: 347, 3: 584.

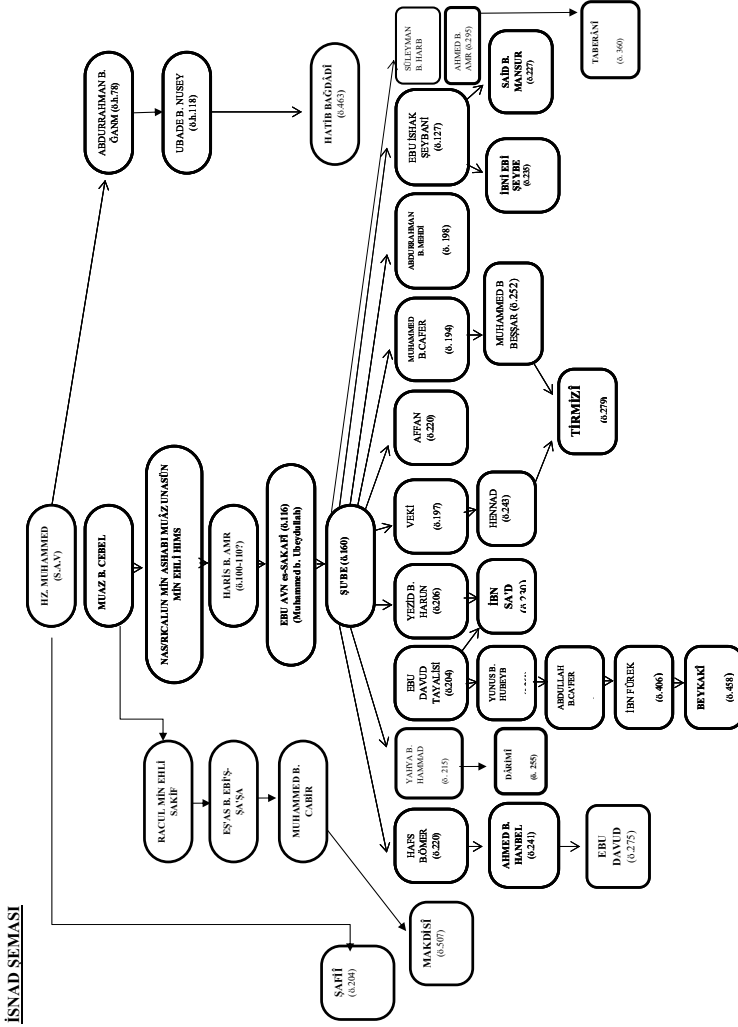
⁹ Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd, *Müsned*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 76; Ahmed b. Hanbel, 5: 230, 236, 242.

¹⁰ Ebû Dâvûd, «Akdiyye», 11, (h. no: 3592); Tirmizî, «Ahkâm», 3, (h. no: 1327); Beyhakî, Ahmed ibnu'l-Huseyn b. Ali, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Mekke: Mektebetu dâru'l-bâz, 1994/1414), 10: 114.

¹¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdi, Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, thk. Şuayb Arnavût, 1. Bs. (Müessesetu'r-risâle, 1994), 9:

1.1. Hadisin Sened Tenkidi

Meşhur Muâz hadisin rivayet zincirini, ulaşılabildiğimiz kaynaklardan hareketle şema üzerinde şu şekilde göstermek mümkündür:



212; Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kasım, Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi, 2. Bs. (Mevsil: Mektebetu'l-ulüm ve'l-hikem, 1983), 20: 170; İbn Abdilber, *Câmiu'l-beyâni'l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebû Abdurrahman Fevvez Zumerli, (Beyrut: Muessesetu'r-reyyân, Dâru İbn Hazm, 2003/1424) 358-360; Hatîb Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzi, (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1996) 1: 397-398, 470-472.

İsnad şemasından da anlaşılacağı üzere hadis, Şu'be'ye (ö. 160/776) kadar tek bir tarikile gelmiştir.¹² Şu'be'ye kadar tek kanalla gelen bu hadisin ravilerini cerh-ta'dil yönüyle incelediğimizde şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

Hadisin ilk ravisi Muâz b. Cebel'dir (ö. 18).¹³

Muâz b. Cebel'den bu haberi nakledenler *onun arkadaşları* (ashabı) olup aşağıdaki ifadelerle anılmaktadırlar:

- Ricâlün min Ashâbi Muâz
- Nâsün min Ashâbi Muâz
- Ünâsün min Ehl-i Hıms
- Ashâbu Muâz
- Ashâbunâ gibi.

Muhaddisler, Muâz'ın (r.a.) ashabının bu müphem ifadelerle nitelendirilmesinden dolayı hadisin isnadının sıhhati konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısım âlimler bu müphem ifadelerin, ravilerinin meçhul olmasına delalet edeceğini ileri sürerek hadisin senedinin kopuk ve asılsız olduğuna kail olmuşlardır. Bunlar; İbn Hazm (ö. 456), Cuzecânî (ö. 543) ve İbnu'l-Cevzî'dir (ö. 597).¹⁴ Diğer bazı âlimler ise bu rivayetin hem mana hem sened bakımından sahih olduğunu savunmuşlardır. Bunlar ise Hatîb Bağdâdî (ö. 463), İbnu'l-Kayyim (ö. 751) ve fukahanın çoğunluğudur.¹⁵

¹² Tirmizî'nin hadis hakkında, "Bu hadisi yalnızca bu tarikile biliyoruz. Bana göre onun da isnadı muttasıl değildir." şeklindeki değerlendirmesi için bk. Mübârekfûrî, Ebu'l-A'lâ Muhammed, *Tuhfetü'l-ahvezi bi şerhi câmi'i't-Tirmizî*, 1. Bs. (Beyrut: 1990), 4: 464, 465.

¹³ Tercümesi için bk. Şihabüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmiyye, ts) 6: 106 (8032); İzzuddin, İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi marifeti's-sahâbe*. 1. Bs. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1139-1140 (4962); İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, İbnu'l-Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Riyad: Hicr, 1997), 10: 80-82, İbn Sa'd, *Tabakât*, 2: 347, 3: 584; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût ve heyeti, 3. Bs. (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1985), 5: 265.

¹⁴ Ebû Muhammed Ali, İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, 1. Bs. (Mısır: Dâru'l-hadîs, 1347), 26, 35-37; Abdurrahman b. Ali, İbnu'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, thk. Halil el-Meyis, 2 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403), 2: 758.

¹⁵ Hatîb Bağdâdî, *el-Fakih*, 1: 188-199; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, 1. Bs. (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1423), 2: 351; Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ, Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), 15: 208.

Hadisi nakleden ravilerden biri Hâris b. Amr'dır (ö. 100-110?). Buhârî (ö. 256) onu "Hadisi sahih değildir." anlamına gelen "*Lâ yasihuhu hadîsuhû*" ifadesiyle cerh etmiştir.¹⁶ İbn Hibbân (ö. 354/965) ise ona *Sikât* adlı eserinde yer vermiştir.¹⁷ Ukaylî (ö. 322/934),¹⁸ İbnu'l-Cârûd (ö. 307/919-20) ve Ebu'l-Arab (ö. 333/945) da onu zayıf ravilerden saymıştır.¹⁹ Hâris b. Amr hakkındaki bu iki farklı değerlendirme neticesinde bazı âlimler, ravinin kimliği bilinmediğinden hadisin muttasıl olmadığını iddia etmişlerdir. Bir kısım âlimler ise Hâris b. Amr'ın ne *mechûlu'l-ayn*²⁰ olduğunu ne de *mechûlu'l-vasf* olduğunu söylemişlerdir. Zira Hâris b. Amr es-Sakafî'nin Muğîre b. Şu'be'nin kardeşinin oğlu olması ve Muâz'ın ashâbı gibi hadiste şöhret bulmuş ravilerden hadis almış olması yönüyle *mechûlu'l-ayn* olamayacağını belirtmişlerdir. Aynı zamanda tâbiünun büyüklerinden ve Ebû Avn es-Sakafî'nin hocalarının tabakasından olduğu için de *mechûlu'l-vasf* da olamayacağını ifade etmişlerdir.²¹ Bu haberi Hâris b. Amr'dan nakleden ravi ise Ebû Avn Muhammed b. Ubeydullah es-Sakafî'dir (ö. 116). Cerh-ta'dil âlimlerinden İbn Maîn (ö. 233/848), Ebû Zür'a (ö. 264/878), Nesâî (ö. 303/915), onu sika/güvenilir saymışlardır. İbn Hibbân da onu sika raviler arasında zikretmiştir.²² Ebû Avn'dan hadisi nakleden raviler ise Şu'be

¹⁶ Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986/1407), 2: 277 (2449).

¹⁷ Muhammed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî, İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1. Bs. thk. Seyyid Şerefuddin Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1975), 6: 173.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad, Ukaylî, *Kitâbu'd-dufâ*, 2. Bs. (Mısır: Dâru İbn Abbas, 2008), 1: 565.

¹⁹ Zehebî, *Kâşif*, (Cidde: yy., 1992), 1: 304 (866), Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed, *Mizânul-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ts.), 1: 439 (1635); İbn Hacer, *Takribü't-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme, 4. Bs. (Halep: Dâru'r-reşîd, 1992), 147 (1039), İbn Hacer, *Tehziibü't-tehziib*, 1. Bs. (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1994), 2: 139 (1098), İbnu'l-Arabî, *Âridatü'l-Ahvezi*, (Mısır: Matbaatü'l-Misriyye, 1931) 6: 73; Seharenfuri, *Bezlü'l-Mechûd*, 15: 268.

²⁰ *Mechûlu'l-ayn*, kendisinden sadece bir ravinin rivayet ettiği ve başka muhaddislerce tanınmayan raviler için kullanılır. Bu vasfı taşıyan ravilerin hadislerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda farklı görüşler vardır. Bu konuda bir görüşe göre *mechûlu'l-ayn* vasfı taşıyan ravi eğer cerh veya ta'dil ehlinece sika olarak nitelendirilirse rivayeti kabul edilir. Tehânevî'ye göre ilk üç asrın mestur ve *mechûlu'l-hâl* olan zayıf ravilerin rivayeti kabul edilir. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 211, 212; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, thk. Muhammed Taki Osmani, (Karaçi: 1418) 1: 385.

²¹ M. Zâhid, Kevserî, *Makâlât*, (Kahire: el-Mektebetu't-tevfikiyye, ts.), 71-75.

²² Zehebî, *Kâşif*, 1: 197; İbn Hacer, *Takrib*, 494 (6107), İbn Hacer, *Tehziib*, 9: 277, 278 (6393).

b. Haccâc ile Ebû İshak Şeybânî'dir. Şu'be, cerh-ta'dil yönüyle hadiste *Sebt, Hüccet, Hafız, Mutkin, Sâhibu'l-Hadîs, Sika* lafızlarıyla anılmaktadır.²³ Muhaddislerce Şu'be, rivayet konusunda son derece müteşeddit olduğundan onun rivayet zincirinde yer alan kimselerin cehâletü'l-vasf olmaktan kurtuldukları ifade edilmektedir.²⁴

Şu'be b. Haccâc el-Basrî'den sonra bu haberi nakledenler ise Vekî' b. Cerrâh el-Kûfî (ö. 197),²⁵ Affan b. Müslim el-Basrî (ö. 220),²⁶ Gunder lakabıyla bilinen Muhammed b. Ca'fer (ö. 194),²⁷ Abdurrahman b. Mehdi el-Basrî'dir (ö. 198).²⁸

Şu'be'nin tarikinin dışında iki tarik daha vardır ki biri Abdurrahman b. Ğanm'dan (ö. 78/697) gelen bir tarik olup bu varyantı sadece Ubâde b. Nusey'den (ö. 118), Abdurrahman b. Ğanm vasıtasıyla Hatîb Bağdâdî zikretmektedir.²⁹ Muğlak bir ifadeyle (*kile* denilerek) nakledilen bu haberin sıhhati konusu da tartışmalıdır. Diğeri ise Muhammed b. Cabir-Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ-Racul min Sakîf-Muâz (r.a.) tarikiyle gelen rivayet olup Muhammed b. Tahir el-Makdisî (ö. 507/1113) nakletmiştir. Bu rivayetin de sahih olmadığını kendisi ifade etmektedir.³⁰

Muâz hadisinin senedi hakkında yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında âlimlerin görüşlerini iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisine göre hadis sahihtir.³¹ Nitekim Hanefî âlim Abdula-

²³ Zehebî, *Kâşif*, 1: 485; İbn Hacer, *Takrîb*, 266 (2790), İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 308 (2886).

²⁴ Hatîb, *el-Fakih*, 1: 271; Kevserî, *Makâlât*, 74-75.

²⁵ Zehebî, *Kâşif*, 2: 350 (6056), Zehebî, *Mizân*, 4: 335, 336 (9356); İbn Hacer, *Takrîb*, 581 (7414), İbn Hacer, *Tehzîb*, 11: 109-114 (7735).

²⁶ Zehebî, *Kâşif*, 2: 27, 28 (3827); İbn Hacer, *Takrîb*, 393 (4625), İbn Hacer, *Tehzîb*, 7: 199.

²⁷ Zehebî, *Kâşif*, 2: 162 (4771), Zehebî, *Mizân*, 3: 502 (7324); İbn Hacer, *Takrîb*, 472; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9: 81-82 (6032).

²⁸ Zehebî, *Kâşif*, 1: 645 (3323); İbn Hacer, *Takrîb*, 351, İbn Hacer, *Tehzîb*, 6: 247-249 (4161).

²⁹ Hatîb, *el-Fakih*, 1: 188-199.

³⁰ Ebu'l-Fazl İbnu'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî şöyle der: «Bu hadisi büyük küçük müsnedlerde araştırdım. Ehl-i ilimden karşılaştığım kimselere bu rivayeti sordum. Şu iki tarikten başkasını bulamadım. Biri Şu>be>nin tariki, diğeri ise Muhammed b. Câbir-Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ-Racul min Sakîf-Muâz (r.a.) tariki olup ikisi de sahih değildir.» Bk. İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfi'i'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1989), 4: 447.

³¹ Bunlar arasında Gazzâlî, Bakillânî, Ebu't-Tîb, Taberî, Cüveynî ve fukahannın ekseriyeti vardır. Bk. İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfi'i'l-kebir*, (Beyrut:

ziz el-Buhârî (ö. 730/1330) hadis hakkında şunları söylemektedir: “Bu hadis ne mürsel ne de garib bir haber olup metni sahih bir rivayettir. Zira hadis âlimleri kitaplarında senedini de zikrederek telakki bi’l-kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onunla ihticac da sahihtir. Nitekim Gazzâlî, bu hadisin ümmet tarafından kabul edildiğini, onun hakkında kimsenin ne ta’n ne de inkâr ifadesi kullandığını ifade eder.³² Yine bu hadisin isnadı, araştırılmaya ihtiyaç duyulmayan, mürsel ve garib de olmayan şu rivayetler gibidir: ‘*Vârise vasiyet yoktur.*’, ‘*Kadın, halasının üzerine nikâh edilmez.*’, ‘*İki farklı dinden olanlar birbirine mirasçı olamaz.*’”³³

Buna mukabil ikinci grupta yer alan âlimler ise hadisi sahih kabul etmezler.³⁴ Zira hadisin ravileri meçhul olup rivayetlerinde tek kalmıştır. Mesela İbnu’l-Cevzî hadis hakkında şunları ifade etmektedir: “Bu hadisi fakihlerin hepsi kitaplarında zikretmiş ve onu dayanak olarak almışlarsa da sahih değildir. Ömrüme yemin olsun ki hadisin manası sahih olsa da sübutu maruf değildir. Çünkü hem Hâris b. Amr meçhul bir ravi hem de Muâz’ın Ehl-i Hıms’tan arkadaşları bilinmemektedir. Dolayısıyla bu tarikten gelen rivayetin sübutuna dair herhangi bir varyant yoktur.”³⁵

Kanaatimizce ümmet bu hadisi telakki bi’l-kabul ile karşılaşalar da teknik açıdan hadisin isnadı muttasıl değildir. Ayrıca hadisin senedinde, hakkında ihtilaf edilen raviler bulunmaktadır.

1.2. Metin Tahlili

Muâz hadisinin rivayetinin ilk olarak Şâfi’î’nin *el-Ümm* adlı eserinde kaydedildiğini belirtmiştik.³⁶ Bu rivayetin metni şöyledir:³⁷

Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1989), 4: 447 (dipnot).

³² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Dr. Hamza b. Zuheyr Hafız, (Medine: Şeriketu Medîneti’l-münevvere, ts.), 3: 545.

³³ Abdulaziz b. Ahmed, el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1418/1987), 3: 411.

³⁴ Buhârî, Tirmizî, Dârekutnî, İbn Tâhir, İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhirî, İbnu’l-Cevzî, Zehebî, Irakî, İbn Hacer vd. Bk. Ukaylî, *Kitâbu’d-duafâ*, 1: 566 (Dipnot).

³⁵ İbnu’l-Cevzî, *el-İlelü’l-mütenâhiye*, 2: 758-759.

³⁶ Şâfi’î, *el-Ümm*, 6: 200.

³⁷ Metnin anlamı şöyledir: Hz. Peygamber’in Muâz b. Cebel’e; «*Nasıl hüküm vereceksin?*» sözüne, Muâz cevaben, Yüce Allah’ın kitabı ile demiş. Hz. Peygamber, “*Ya Allah’ın kitabında yoksa?*” deyince Muâz, Allah’ın elçisinin sünnetiyle diye cevap vermiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Ya onda da yoksa?*” deyince Muâz, re’yimle

قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ كَيْفَ تَقْضِي قَالَ بَكْتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُجِبُّ رَسُولَ اللَّهِ

İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında ise hadisin metninde bazı ilavelere rastlanmaktadır.³⁸ Hadisin metni şöyledir:³⁹

لَمَا بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لِي بِمِ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ قَضَاءٌ قَالَ قُلْتَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ قُلْتَ أَقْضِي بِمَا قَضَى بِهِ الرَّسُولُ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيمَا قَضَى بِهِ الرَّسُولُ قَالَ قُلْتَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو قَالَ فَضْرَبَ صَدْرِي وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يَرْضَى رَسُولَ اللَّهِ

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de bu hadis benzer lafızlarla üç yerde zikredilmiştir.⁴⁰ Yine benzer lafızlarla bu hadisi Ebû Dâvûd ve Tirmizî, *Sünen*'lerinde kaydetmişlerdir.⁴¹

Mevcut hadis kaynaklarında rivayet edilen bu hadisi metin yönüyle incelediğimizde iki nokta dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi; hadisin kıyasa işaret edildiği ifade edilen kısımda metin farklılıklarının bulunması, ikincisi de aynı isnadla, farklı metinlerin rivayet edilmiş olmasıdır. Bu durumun sebebi olarak hadisin rivayetindeki ihtisardan veya mana ile rivayetten kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim *el-Ümm*'de kıyasa mesnet olan lafız, «أَجْتَهِدُ رَأْيِي» iken İbn Sa'd'da, «أَجْتَهِدُ» şeklindedir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise her iki lafız da mevcuttur. Bunların yanı sıra lafızlar arasındaki bu değişiklikler mana açısından önemli farklılıklar meydana getirmemekte, hadisin metin yönüyle de sıhhatini teyit etmektedir. Hadisin metnindeki bu

ictihad ederim, diye karşılık vermiş. Hz. Peygamber, «Allah'ın Resulünün elçisini, Resulullah'ın istediği şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.» buyurmuştur.

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtul-Kubrâ*, 3: 584.

³⁹ Metnin anlamı şöyledir: Allah Resulü beni Yemen'e gönderdiğinde bana, «Sana bir muhakeme arz edilirse nasıl hüküm vereceksin?» diye sordu. Ben de Allah'ın kitabında olan şeyle diye karşılık verdim. O, «Şayet Allah'ın kitabında yoksa?» deyince ben de Peygamber'in verdiği hükme göre hüküm veririm, dedim. «Şayet Peygamber'in verdiği hükümler içerisinde de yoksa?» deyince ben de kendi görüşümle ichtihad eder, başka şeye aldırمام, dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber göğsüme vurdu ve «Allah'ın Resulünün elçisini Allah Resulünün hoşnut kalacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.» buyurmuştur.

⁴⁰ Ahmed, b. Hanbel, 5: 230, 236, 242.

⁴¹ Tirmizî, «Ahkâm», 3; Ebû Dâvûd, «Akdiyye», 11.

önemsiz farklılıklara rağmen fıkıh usulünde bu rivayet bazı kavramlara kaynaklık etmiştir.

1.2.1. İctihad

Muâz'ın (r.a.), hadis metninde geçen, «أجتهد رأيي» sözü hakkında âlimlerin çeşitli yorumları vardır. Örneğin Hatrâbî (ö. 388/998), *ictihad* kelimesiyle ilgili şöyle der: “Burada kitap ve sünnetten bir asıl olmadan kendi aklına gelen re'yin kastedilmeyip, hükmün, kıyas yolundan kitap ve sünnetin manasına göre verilmesidir. Bu, kıyasla hükmetmenin ispatı konusu ile ilgilidir.”⁴²

Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108); *ictihad*ın kökünün *cehd* olduğunu ve bunun manasının da ‘takat, meşakkat’ olduğunu belirtir. İctihadın ise sahibi tarafından güç, gayret sarfı ve zorluklara katlanmak olduğunu açıklar.⁴³

İbnu'l-Esîr (ö. 606/1210), Muâz'ın bu kavlindeki *ictihad* kelimesini tanımlayarak kastedilen mananın şöyle olduğunu ifade etmiştir: “Hâkim, kendisine arz edilen bir meseleyi kitap ve sünnete kıyas ederek hüküm verir, *ictihad* eder. Burada *ictihaddan* kastedilen, kitap ve sünnete başvurmadan yapılan, kendinden belirttiği bir görüş olan re'y değildir.”⁴⁴

İbn Manzûr (ö. 711/1232) ve Zebîdî (ö. 1205/1791) de *ictihad*ın biri hakiki diğeri mecazi olan iki manasından söz ederek şöyle derler: “İctihad, bir şeyi elde edebilmek için kuvvet ve gayret sarf etmek anlamında gerçek; kıyas ve benzeri yollarla hüküm çıkarmak manasında da mecazi anlam taşır.”⁴⁵

İctihadın sözlük anlamı ile ilgili yapılan açıklamalardan anlaşılan şudur ki *ictihad* kelimesinin Hz. Peygamber ve ashabı tarafından hangi anlamda kullanıldığı net olarak bilinmemektedir.⁴⁶

⁴² Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 4: 464, 465.

⁴³ Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 101.

⁴⁴ Mecidüddin, İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, (Beyrut: ts.), 1: 319, 320.

⁴⁵ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak, Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 5: 538, 539; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdır, 1414), 3: 135.

⁴⁶ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, ts.), 16.

İlimlerin tedvininden sonra bazı terimlerin oluşmasıyla kelimeler, çeşitli anlamlar kazanmıştır. Muâz hadisindeki *ictihad* kelimesinin sonradan kazandığı ıstılahi anlamlarına baktığımızda şu tanımları görüyoruz:

Bize kadar ulaşan ve en eski fıkıh usulü kitabı olan Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde *ictihad* ile *kıyas* tabirleri eş anlamlı olarak şöyle tarif edilmektedir: “Her meseleye dair ya ona ait bir hüküm veyahut hak olan hükmün yolunu gösteren bir delalet vardır. Meselenin açık bir hükümü var ise buna uymak zorunludur. Eğer belirli bir hüküm yoksa mesele- nin hak olan hükmüne götüren yolun delili ictihad ile aranır; ictihad ise kıyastan ibarettir.”⁴⁷

İmam Şâfiî'nin kıyasla eş anlamda kullandığı ictihad tanımını şu şekilde ifade edebiliriz: Anlam benzerliği veya eşitliği yoluyla hükmün habere uygun olup olmadığının tetkik edilmesi ve uygun olan hükmün elde edilmesine çalışılmasıdır.⁴⁸

Görülüyor ki İmam Şâfiî bu tarifi ile ictihadın, diğer bir tabirle “ictihâdu'r-re'y”in kapsamını daraltmış olmaktadır. Gerçi İmam Şâfiî'nin yaptığı ictihad tarifine sonradan mezhebin ileri gelen fakihlerince itiraz edilmiştir. Zira onlara göre kıyas, bir nevi re'yin sistematize edilmiş bir biçimi olup terim anlamıyla, “Nassa dayanan bir meselenin hükmünün ictihad yoluyla, aynı illeti taşıyan ve nass ile belirtilmemiş olan meseleye tatbikidir.”⁴⁹ Yani kısaca ifade etmek gerekirse ictihâdu'r-re'y, kıyastan mana ve muhteva bakımından daha şümüllüdür.

Medine'de ise ictihad daha çok teknik özel hesap uzman fikri anlamında kullanılmakta⁵⁰ olup İmam Mâlik (ö. 179) bu terimi ekseriyetle nassların insanlara bıraktığı konularda başvurulan uzman fikri mana- sında kullanmıştır.⁵¹ Mâlik'in bu ictihad kavramı yerine Ebû Yusuf (ö.

⁴⁷ Şâfiî, *Risâle*. (Beyrut: Matbaatu Mustafa el-Bâbî,1938), 477.

⁴⁸ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*. 16.

⁴⁹ Abdülkadir Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, 68.

⁵⁰ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurispedence*, (London: University Pres., 1950), 116.

⁵¹ Bk. Mâlik, *Muwatta'*, “Cihâd”, 20; “Zekât”, 29.

182/798)⁵² ve Şeybânî (ö. 189/805)⁵³ ise “hükûmet-i adl” ifadesini kullanır.

Daha sonraları ictehad kavramının kapsam alanının genişletildiğini söylemek mümkündür. Nitekim erken dönem usulcülerinden Cessâs (ö. 370) ictehadı, amaç edindiği ve araştırdığı hususta müçtehidin bütün gayretini sarf etmesi diye tarif eder. Ona göre örfte ictehad, hakkında Allah'ın hükmünü bildirecek bir delil bulunmayan hadiselerin hükümlerine has kılınmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla Cessâs ictehadı kıyastan daha kapsamlı görmekte, kıyası ictehadın türlerinden biri olarak saymaktadır.⁵⁵ Yine Hanefî usulcülerinden Pezdevî (ö. 482/1089) ictehadı şu şekilde tanımlamıştır: “Fakihin daha fazlasını yapmaktan âciz olduğunu hissedecek şekilde şer’î, amelî hükümlerden birini zanni derecede elde etmek için bütün gücünü sarf etmesidir.”⁵⁶ İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ise ictehadı şöyle tarif etmiştir: “Dinin hükümlerini öğrenmek maksadıyla müçtehidin olanca gayretini sarf etmesidir.”⁵⁷ Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere ictehad, nassların manalarının ve hükümlerinin kavranması ile ilgili elden gelen gayreti göstermektedir.

Netice itibarıyla tarihî süreç içerisinde ictehadın biri dar diğeri geniş olmak üzere iki anlamı oluşmuştur.

a) Dar Anlamıyla İctihad: Kitap ve sünnette bir meselenin açık bir hükmü bulunmadığı vakit gerekli hükme ve bilgiye ulaşmak için başvuru çare ve yollardır. Buna kısaca *ictehadu'r-re'y* de denilir. İmam Şâfiî'ye göre ise bu kıyastır. Bu dar anlamın özelliği, nass bulunmadığı zaman ictehadı başvurmadır. Nitekim Mecelle'de, “*Mevrid-i nassta ictehadı mesağ yoktur.*” denirken bu dar manasıyla ele alınmıştır.⁵⁸ Aynı

⁵² Bk. Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, *Kitâbu'l-harâc*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979), 157.

⁵³ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Hucce*, thk. Mehdi Hasan el-Geylânî, (Beyrut: Alemlü'l-kütüb, 1403), 4: 308; Mâlik, *Muvatta'*, “Diyâr”, 672.

⁵⁴ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Dr. Ali Câsim en-Neşemî, 1. Bs. (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 4: 11.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4: 11-12.

⁵⁶ Ali b. Muhammed, Pezdevî, *Usul*, (Karaçi: Cavid Pres, ts.), 248-249; Ahmed Hasan, *el-İctihâd fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, 12-14; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 16, 17.

⁵⁷ Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid, Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1413), 104; Ahmed Hasan, *el-İctihâd fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, s. 14-15; Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî mezhebinde İctihad Felsefesi*, 30.

⁵⁸ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 20.

şekilde İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *Kitâbu İctihâdi'r-Re'y* isimli eseri de bu nevi ictihada işaret etmektedir.⁵⁹

b) Geniş Anlamıyla İctihad: Kıyas dışında kalan ve nassların anlaşılması ile uygulamaya geçirilmesi için sarf edilen gayret ve çabaları da içine alan geniş kapsamlı bir terimdir. Gazzâlî'nin illet ile alakalı ictihadın üç nevini buna örnek verebiliriz:

i) Nass, icma veya istinbat yoluyla bilinen illetin yeri bulunarak tatbiki, *Tahkîku'l-Menât*,

ii) İlet araştırılırken onunla alakası bulunmayan vasıfların ayıklanması, *Tenkîhu'l-Menât*

iii) Nass ve icmada yer almayan illetin istinbat yoluyla çıkarılması, *Tahrîcü'l-Menât*ır.

Gazzâlî, bu nevilere ikisinin kıyastan farklı olduğunu, kıyası inkâr edenlerin dahi bunları inkâr etmediklerini ifade etmiştir.⁶⁰

1.2.2. Re'y

Bu arada *ictihdu'r-re'y* tabirinin içerisinde geçen *re'y*, her ne kadar bir arada zikredilmiş olsa da İslam'ın başlangıcından itibaren devir devir bu kelimenin kullanıldığı yer ve mana değişegelmiştir. *Re'y*'in lügat manası 'görmek, düşünerek varılan netice ve görüş'tür.⁶¹

Genel olarak *re'y* ikiye ayrılır:⁶²

a) Makbul Re'y: Buna *re'yu'l-memduh* denilir ki 'övlümüş olan şey' demektir. İslam'ın ilkelerine uygun olup ciddi bir araştırma ve tefekkür ürünü olan *re'y*ler bu kısma girer. Sahabeden itibaren büyük müçtehidler tarafından beyan edilen *re'y*ler böyledir.⁶³

b) Makbul Olmayan Re'y: Buna da *re'yu'l-mezmum* denilir ki 'kı-

⁵⁹ Abdülkadir Şener, «İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad», *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): s. 124; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurispedence*, 105.

⁶⁰ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 21; Gazzâlî, *Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay., 1994) 2: 230.

⁶¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14: 291; İbnu'l-Kayyim, *İlâm*, 2: 124.

⁶² İbnu'l-Kayyim, *re'y*'i üçe ayırmış; batıl *re'y*, sahih *re'y* ve şüphe duyulan *re'y* ki selef âlimler sahih *re'y* ile amel etmiş, bâtil *re'y*'i terk etmişler, diğer şüphe uyandıran *re'y*'i ise zaruret hâlinde duyulan ihtiyaca göre başvurulmuş kıyasa benzetmişlerdir. Bk. İbnu'l-Kayyim, *İlâm*, 2: 152.

⁶³ Şener, *Kıyas, İstihsan, Istislah*, 51.

nanmış olan re'y' demektir. Bu türlü re'yleri kastederek Hz. Ömer, "Re'y sahiplerinden sakınınız. Zira onlar, sünnetlerin düşmanıdır; hadisleri öğrenmekten ve hıfz etmekten âciz oldukları için kendi re'yleriyle konuşurlar ve bu yüzden hem kendileri yoldan çıkar, hem de başkalarını yoldan çıkarırlar."⁶⁴ demiştir.⁶⁵

Sahabe döneminde re'yin ne anlamda kullanıldığı hususu fakihler arasında tartışmalı ise de usul âlimlerinin çoğunluğuna göre re'y, kıyası içine alan kapsamlı bir kavramdır.⁶⁶ Nitekim Hanefilerden Abdulaziz el-Buhârî (ö.730/1330), meşhur Muâz hadisine yapılan itirazlara cevap verirken şöyle der: "Muâz, re'yimle icthad ederim dediğinde, Hz. Peygamber onu tasdik edip susmuştur. Zira onun susmasının sebebi icthadın bütün hükümler için yeterli olacağını bilmesindedir. Eğer icthad sadece illeti belli bir kıyasa has kılınsaydı o vakit bu, hükümlerin yüzde birini bile öğrenmeye yeterli gelmezdi. O takdirde Hz. Peygamber, Muâz'ın, 'Kitap ve sünnetle amel ederim.' sözü üzerine susmayıp, sonra ne ile diye sorduğu gibi burada da susmayıp sorması gerekirdi."⁶⁷

Bununla birlikte sahabe ve tâbiûn döneminde re'y daha çok makbul re'y denilen 'Kur'an ve sünnetin açıkça değinmediği meseleleri, nasslara uygun şekilde hükme bağlamak için tutulan yol' olarak kabul ve tatbik edilmiştir. Sahabe ve tâbiûn, re'y ile verdikleri hükümleri nassla sabit olanlardan ayırmaya azami dikkat göstermişlerdir.⁶⁸ Fakat re'yi tarif etmedikleri gibi kıyas ve benzeri bir icthad nevine de tahsis etmemişlerdir. Yalnız sahabe ve tâbiûn kıyas dâhil icthadın bütün türlerini isim ve tanım vermeksizin tatbik etmişlerdir.⁶⁹

Tâbiûn devri sonrasında re'y, itikadi sahada Haricilerin anlayışı gibi bidat inançları manasında; fıkıh sahasında da kıyas anlamında

⁶⁴ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi*, 2: 264; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, 2: 103; Şener, *Kıyas, İstihsan, Istislah*, 51; Ahmed Hasan, *el-İctihâd fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, 86-87.

⁶⁵ Şener, *Kıyas, İstihsan, Istislah*, 51.

⁶⁶ Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 379.

⁶⁷ el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr*, (Kahire: ts.), 3/279.

⁶⁸ İbnu'l-Kayyim, *İ'lâm*, 2: 113-115; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 108.

⁶⁹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 105.

kullanılmıştır.⁷⁰ Fıkıh sahasında İmam Mâlik'in (ö. 179) *re'y* kelimesini kullanırken kıyası kastetmesini buna örnek verebiliriz.⁷¹

Buraya kadar Muâz hadisinin rivayetlerinde geçen lafızlardan *ictihad* ve *re'y* kavramlarının mana ve muhtevaları yönüyle tarihî seyri içerisinde kazandığı anlamlarına değindik. Bu bağlamda tarihsel açıdan nebevi sünnetin dinamizmini sağlayan *Yaşayan Sünnet-İctihad-İcma* üçlüsünden⁷² *ictihad*ın Peygamber (s.a.v.) tarafından bizzat tasvip edilen bir olgu olduğunu müşahade ettik. Öte yandan Muâz hadisine gerek lafız açısından gerekse mana itibarıyla benzer bu rivayeti destekleyen sahabe ve tâbiûna ait haberlerin de mevcudiyeti⁷³ bize bu hadisin İslam hukuk

⁷⁰ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 105.

⁷¹ Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (İslamabad: I.R.I, 1970), 140; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994) 1: 185, 193, 234, 283.

⁷² Sünnetin şemsiye bir kavram olduğunu, dolayısıyla sünnetin muhtevası içerisinde *ictihad*ın var olduğunu düşüncesinde olan Fazlurrahman'ın ilk dönemlerde sünnet, icma ve *ictihad* uygulamalarının geçirdiği tarihî gelişimi hakkındaki görüşleri için bk. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 15-37, 45.

⁷³ Muâz hadisini mana ve lafzı itibarıyla teyit eden bu haberleri şöylece sıralayabiliriz:

1. Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ari'ye yazdığı mektup: Hz. Ömer bu mektubunda şöyle demiştir: «...sonra, kitap ve sünnette olmayan bir mesele sana geldiği zaman onu anlamaya çalış; ardından anlayışına göre iş ve meseleleri mukayese et; benzerlerini tanı, sonra da re'yine göre hangi hüküm Allah'a daha sevgili ve Hakk'a daha yakın ise ona itimat et...» Bk. Dârekutnî, *Sünen*, 4: 206, 207. Ayrıca İbnu'l-Kayyim bu mektup üzerine *İlâmu'l-Muvakkîn*'de geniş şekilde açıklaması için bk. İbnu'l-Kayyim, *İlâm*, 2: 159. Ayrıca bk. Mustafa Necâti Barış, *Câhiliyeden Hz. Ömer Dönemi Sonuna Kadar Yargı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 97-107; Barış, "İlk Dönem İslâm Tarihi'nde Yargı", *Disiplinlerarası ve Tematik İslâm Tarihi Yazıları I*, ed. Eyüp Baş ve Halide Aslan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 77.
2. İbn Abbas'tan rivayet edilen mevkuf haber: İbn Abbas'a isnad edilen rivayete göre o şöyle der: "Bir şey (mesele) sorulduğunda, eğer Allah'ın kitabında varsa onunla; yoksa sünnette; onda da yoksa re'yinle *ictihad* et." Bk. Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, 4: 63, 64. Benzer bir rivayet için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 2: 366. Yine benzer ifadelerle rivayet, İbn Mes'ud, Hz. Ali ve Hz. Ömer'e isnad edilmiştir. Bk. Dârimî, *Sünen*, "Mukaddime" 20; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 10: 115 (20129); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, (Hindistan: Dâru's-selefiyye, ty.), 7: 240; İbnu'l-Kayyim, *İlâm*, 2: 118, 119; Şemsu'l-eimme Serahsî, *Mebûsât*, 30 Cilt. 2. Bs. (Beyrut: yy., ts.) 16: 69 vd.
3. Şa'bî'nin (ö. 103/721) Kadı Şüreyh'ten (ö. 78/697) naklettiği Hz. Ömer'in sözü: Hz. Ömer, Kadı Şüreyh'e şöyle demiştir: "Kitaptan açık olarak anlayabildiğinle hükmet. Şayet kitabı tam anlamıyla bilmiyorsan Allah resulünün (s.a.v.) hüküm verdiği göre hükmet. Bunun hepsini bilemiyorsan doğru yolda olan âlimlerin hükümleriyle hükmet, bunları da bilemiyorsan re'yine göre *ictihad* et, âlim ve salihlerle istişare et." Bk. İbnu'l-Kayyim, *İlâm*, 3: 577. Ayrıca bk. Barış, *Câhiliyeden Hz. Ömer Dönemi*

düşüncesi literatürüne *ictihad* ve *re'y* kavramlarının yerleşmesine zemin hazırladığı görüşünü teyit ettirmektedir.

1.3. Muâz Hadisine Mütearız Hadis

Muâz b. Cebel'den Abdurrahman b. Osman (Ğanm) kanalıyla gelen rivayeti İbn Mâce *Sünen*'inde 're'y ve kıyastan kaçınma' başlığı altında şöyle nakletmektedir:⁷⁴ Rivayete göre Muâz, Allah Resulü beni Yemen'e gönderirken şöyle buyurdu: "*Aslımı öğreninceye kadar bir mesele hakkında ne açıklama yap ve ne de hüküm ver. Eğer bir mesele hakkında zorlanırsan onun hakkında bana yazacağın mektup yahut açıklama gelinceye dek tevakkuf et.*" demiştir. Bu hadisin isnadında yer alan Muhammed b. Saîd b. Hassân b. Kays el-Esedî⁷⁵ hakkında Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Nesâî, İbn Hibbân, Hâkim (ö. 405/1014) ve diğer hadis uleması hadis uydurmakla itham edilmiş, 'metrûkü'l-hadîs' olarak nitelendirilmiştir.⁷⁶ Ayrıca hadisin metni daha sağlam rivayetlere nazaran şâzdır. Sindî'nin (ö. 1138/1726) beyanına göre bu hadis Kütüb-i Sitte'den yalnız bu *Sünen*'de vardır. Ebû İshak bu hadisin zayıf olduğunu ve terk edilmesinin gerekliliğini ve ravi Muhammed b. Saîd'in zındık olduğunu söylemiştir. Sindî daha sonra şöyle demiştir: Bu zayıf hadis, halk arasında meşhur olan Muâz hadisine de ters düşer.⁷⁷

Sonuna Kadar Yargı, 107-109.

4. Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110) Hz. Ebû Bekir (r.a.) hakkındaki sözü: Rivayete göre Muhammed b. Sîrîn şöyle der: "Hz. Peygamber'den sonra bilmediği hususlarda çok çekingen davranan Hz. Ebû Bekir'den başka kimse yoktur. Hz. Ebû Bekir'den sonra da bilmediği şeylerde hüküm vermekten çok sakınan Hz. Ömer'den başkası yoktur. Zira aslımı Kur'an'da ve sünnette bulamadığımız bir mesele Hz. Ebû Bekir'e geldiğinde o şöyle derti: Re'yime göre *ictihad* edeceğim. Eğer *ictihadım* doğru ise Allah'tan, hatalıysa bendendir. Bunun için Allah'tan bağışlanma dilerim." Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kubrâ*, 3: 177.

⁷⁴ İbn Mâce, «Mukaddime», 55. Hadisin isnadı şöyledir: *Hasan b. Hammâd Seccâde-Yahyâ b. Saîd el-Umevî- Muhammed b. Saîd b. Hassân-Ubâde b. Nusey-Abdurrahman b. Ğanm-Muâz b. Cebel.*

⁷⁵ Dört bin hadis uydurduğu, Halife Mansur tarafından zındık olduğu için asılarak öldürüldüğü nakledilir. Bk. Ebû Amr Nuruddîn b. Ali es-Sa'dî, *Tuhfetü'l-lebib bimen tekelleme fihim hâfız ibn-i Hacer mine'r-ruvât fi ğayri't-takrîb*, (Mısır: Mektebetü İbn Abbas, 2010), 2: 42 (130).

⁷⁶ Ravilerin değerlendirmeleri hakkında bk. Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Meşâriku'l-envârî'l-vehâce ve metâliu'l-esrârî'l-behâce fi şerhi süneni'l-imâm ibn Mâce*, 1. Bs. 4 Cilt, (Riyad: Dâru'l-muğni, 2006), 2: 181-185.

⁷⁷ İbn Mâce, *Sünen-i ibn Mâce bi şerhi'l-imâm Hasan el-hanefî es-sindî*, thk. Şeyh Halil

Maliki fakih Bâcî (ö. 474), usulünde söz konusu hadisi şöyle kaydeder: “Resulullah, Muâz’ı Yemen’e gönderirken ona şöyle demiştir: *Ne Allah’ın kitabı ne de Peygamberinin sünnetinde bulunmayan bir husus sana gelirse bana yaz ki onun cevabını yazıp sana göndereyim.*”

Bâcî naklettiği bu haberi dört madde hâlinde açıklamaktadır. Bu maddelerin sonuncusu olarak bu rivayetin farklı bir tarihinin olduğunu belirtmektedir. Rivayete göre, “Muâz b. Cebel, Yemen’e kâdî olarak görevlendirildiğinde Allah’ın elçisine, ‘Senden işitmediğim ve Allah’ın kitabında bulamadığım bir mesele hakkında bana soru sorulur yahut dava gelirse ne yapayım?’ demesi üzerine Allah Resulü, ‘*İctihad et. Allah senin samimiyetini bilirse seni Hakk’a ulaşmaya muvaffak kılar. Yalnızca iyi bildiğin ile hüküm ver. Şayet ciddi bir mesele ile karşılaşır da zor durumda kalırsan bekle veyahut o konuda bana yaz.*’ buyurmuştur.”⁷⁸

Sonuç olarak buraya kadar yaptığımız sened ve metin tahliline dair açıklamalar neticesinde şunlar söylenebilir: Muâz hadisi, ehl-i hadisçe tashih edilmemiştir. Bununla birlikte birçok fıkıh usulü kitabında yer almasının sebebi, rivayetin ümmet tarafından kabul görmüş olmasıdır. Bu durumu, usulcülerin hadis hakkında ümmetin kabul telakki ettikleri görüşlerine bağlamak mümkündür. Nitekim İbnu’l-Kayyim ve Hatîb Bağdâdî bu düşüncededir.

2. FIKIH USULÜNE KAYNAKLIK ETMESİ BAKIMINDAN MUÂZ HADİSİ

Bu bölümde Muâz hadisinin kullanıldığı yerleri, başka bir ifade ile hangi konularda ve nasıl delil alındığını müçtehid imamlar ve sonrası itibarıyla tetkik etmeye çalışacağız. Böylece hadisin zaman içerisinde kazandığı yeni anlam ve telakkiler görülmüş olacaktır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki: “Fıkıh Usulüne Kaynaklık Etmesi Bakımından Muâz Hadisi” adlı başlık altında ele alacağımız konular genel anlamda fıkıhın temel prensiplerinden olan ‘ictihad, kıyas ve re’y’ ile alakalıdır. Fıkıhın bu temel prensiplerini teorik açıdan bir yere oturtma gayreti

Me’mun Şeyha, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.), “Sünnet”, 8, 1: 42.

⁷⁸ Ebu’l-Velid Süleyman b. Halef, Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl fi ahkâmi’l-usûl*, thk. İmran Ali Ahmed Arabi, (Bingazi: Dâru’l-kütübi’l-vataniyye, 2004), 815, 816.

ilk defa İmam Şâfî ile başladığı⁷⁹ kabul edilirse bizim burada incelediğimiz hadisin de böyle bir gayeye kaynaklık ettiğini düşünmemiz mümkündür. Yalnız biz bu bölümde hadisin fıkıh usulüne kaynaklık ettiği yerleri tespite çalışacağımızdan hadisin hangi konularda geçtiğine işaret edeceğiz. Bunun için de öncelikle İslam hukuk usulünde meşhur Muâz hadisinin konusu olan *ictihad*, *kıyas* ve *re'y* terimlerinin daha ilk asırlardan itibaren kullanımını bilmek gerekmektedir.⁸⁰ Bu itibarla Hz. Peygamber devrinden müçtehid imamlar dönemine kadar geniş anlamda ictihad anlayışı ve uygulamasının nasıl olduğundan kısa da olsa söz etmemiz gerekmektedir.⁸¹

Hz. Peygamber 23 yıllık peygamberlik hayatında sadece tebliğ eden bir postacı değil, Kur'an'ı tefsir ve tatbik ile Kur'an'ın temas etmediği meselelerin hükümlerini teşri anlaşmazlık durumunda kendine gelenler arasında hüküm vb. bir kısım ictihada dayalı tasarruflarda bulunan bir elçidir. Ancak onun ictihadı isabetsiz olduğu takdirde Allah tarafından tashih edilmek gibi bir özelliğe de sahiptir.⁸²

Sahabe, re'y ile ictihadlarına keyfî bir surette başvurmamış, şartların yerine getirildiği yerde hükmünü vermiş dahi olsa eksikliği gösterildiği an hakikat karşısında re'yinden vaz geçmiş⁸³ ve ictihadlarını şûra yoluyla yapmışlardır. Tâbiûn döneminde ictihad, kıyas, örf ve âdet, maslahata riayet, zaruret gibi hüküm, kaynak ve prensipleri içermektedir. Tâbiûn, nasllara dayanan hükümleriyle re'y ve ictihada istinat eden hü-

⁷⁹ Özafşar, s. 223.

⁸⁰ Re'y, Kıyas ve İctihad terimleri için bk. H. Yunus Apaydın, «Re>y», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2008), 35: 37-40; H. Yunus Apaydın, «Kıyas», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002) 25: 529-539; H. Yunus Apaydın, «İctihad», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2000) 21: 432-445.

⁸¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdülkadir Şener, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, 21-43; Karaman, *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Zafer Matbaası, 1989), 69-78, 174-176; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 37-124.

⁸² Hz. Peygamberin ictihadı konusunda geniş bilgi için bk. Hasan Ahmed, s. 33; Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asır Ortalarına Kadar)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 92-113.

⁸³ Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asır Ortalarına Kadar)*, 138- 139.

kümlerini birbirinden ayırmaya ve ikincisini ‘dinin kesin hükümleri’ arasına almaya dikkat ve itina göstermişlerdir.⁸⁴

Tâbiûn sonu ve müçtehid imamlarının da bulunduğu devirde ictihad ihtilafları, ictihad prensip ve kaynaklarındaki farktan doğmuştur. Böylece bu dönemde dört grup oluşmuştur. Bunlar;

a) Re’y ve kıyası nadiren kullanan, hadislere geniş yer veren mutedil eserciler,

b) Kıyas ve re’ye geniş yer verip, sünneti ihmal etmeyen mutedil re’yciler,

c) Kıyası tamamen inkâr eden müfrit eserciler,

d) Kitap dışındaki naklî kaynakları kabul etmeyen müfrit re’ycilerdir.⁸⁵

Müçtehid imamlar döneminde ise artık mezhepler oluştuğundan ictihad, belli birtakım kaideler ve metotlarla yapılmaya başlanmış, her mezhebin bulunduğu ortam ve üstatları açısından farklı ictihad usulleri oluşmuştur. Oluşan bu mezheplerin esas aldığı prensipler açısından az çok ihtilaflar vuku bulmuştur. İşte Muâz hadisinin delil alındığı konu itibariyle de çeşitli mezhepler hadis hakkında farklı mütalaalarda bulunmuştur. Şimdi bu görüş ve yorumları inceleyeceğiz.

2.1. İctihad, Re’y ve Dar Anlamda Kıyasın İspatı

Kıyasın ispatında söz konusu hadisin kullanımını ilk olarak mezhep imamlarından İmam Şâfiî’nin eserlerinde; diğer mezhep imamlarının ise bu husustaki yorumlarını talebelerinin onlara ait rivayetlerini belirten eserlerinden öğrenmekteyiz. Bu konuda mezhep imamlarının hadisin kullanımındaki yaklaşımları şu şekildedir:

Hanefî mezhebinin usulünde, Muâz hadisinden ictihad, re’y ve kıyas bahislerinde söz edilmektedir.⁸⁶ *Hanefî Fakihî Pezdevî*, (ö. 482) bu hadis hakkında şunları nakleder: “Ebû Hanîfe’nin ashabına göre hadis, umumu belvâ özelliği taşıyan bir haber-i vâhiddir. Ayrıca bu hadis mürseldir. Şâfiî’nin ashabına göre ise mürsel hadis hüccet değildir.

⁸⁴ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 41, 57, 58, 89.

⁸⁵ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 123.

⁸⁶ Ebû Yusuf, *er-Reddû alâ siyeri’l-Evzaî*, s. 32; Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4: 44-45; Şemsu’l-eimme Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, 2 Cilt, (Beirut: Dâru’l-ma’rife, ts.), 2: 130, 181; Pezdevî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 507-509 (56).

Sonuçta bu hadis bunlara rağmen sahih bir hadistir. Gazzâlî de Muâz hadisinin ümmet tarafından kabul edilen bir hadis olduğunu ve mürsel olmasının hadisin sıhhatine zarar vermediğini söylemiştir. Bilakis hadisin isnadını şu hadislerde olduğu gibi araştırmak gerekmez: ‘*Kadın halası üzerine nikâhlanamaz.*’, ‘*Vârise vasiyet yoktur...*’⁸⁷ Bu ve benzer örnekler bize Hanefî ulemasının genel anlamda bu hadisi usul eserlerinde re’y ve icthadın meşruiyeti konusunda ele aldıklarını göstermektedir. Hanefî mezhebinde hadisin fûruda da söz konusu edildiği yerler olmuştur. Nitekim Hanefî âlim Serahsî (ö. 483), *Mebûsût*’unda bu hadisi ‘Kâdînin Adabı’ bahsinde nakleder ve icthadda hataya düşme korkusuyla icthaddan el çekmenin yersiz olduğuna dair delilleri zikrederken Muâz hadisini de kaydeder.⁸⁸

Malikî mezhebinin usul âlimlerince de hadis kıyas prensibinin teorik dayanağı olarak zikredilmiştir. Bunu, Malikî usulcü Ebû Velîd el-Bâcî (ö. 474) kıyas bahsinde ele almıştır.⁸⁹

Hanbelî mezhebinin usul âlimlerinden Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), usulünde muhtelif yerlerde Muâz hadisinden söz etmektedir. Kıyas bahsinde ele aldığı rivayetin kıyasın meşruiyetine dair delil olacak nitelikte sahih olduğunu ispata yönelik açıklamalarda bulunmuştur.⁹⁰

Şâfî ise hadisi daha önce belirttiğimiz gibi *el-Ümm* adlı eserinde ‘istihsanın/fikihta özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp olayın özelliğine uygun çözüm bulma metodunu ifade eden şer’î delilin iptali’ bahsinde nakletmesine rağmen usule dair yazdığı *Risâle* adlı eserinde bu hadisten söz etmez. Yalnız icthadın tecvizine dair sadece muhatabına Hazreti Peygamber’in, hâkimin icthadıyla ilgili hadisini zikreder.⁹¹

Şâfî’den sonraki dönemde İmam Gazzâlî (ö. 505), *Mustasfâ* adlı eserinin ‘Hakkında İctihad Edilecek Konu’ bölümünde Muâz hadisinden

⁸⁷ Pezdevî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 508.

⁸⁸ Serahsî, *Mebûsût*, 16: 69 vd.; *Usûl*, 2: 130, 192.

⁸⁹ Ebu’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçibî, Bâcî, *İhkâmü’l-fusûl fi ahkâmü’l-usûl*. (Beyrut: 1986), 630.

⁹⁰ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed Ebû Ya’lâ ibnu’l-Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, thk. Dr. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, (Riyad: yy.,1990), 4: 1292-1295.

⁹¹ Şâfî, *el-Ümm*, 7: 300; Şâfî, *Risâle*, 494.

bahseder.⁹² Nevevî (ö. 676), *Mecmu*'da bu hadisi, 'kâdînin (hâkimin) kendisine arz edilen bir meseleyi sırasıyla Allah'ın kitabı, Resulullah'ın sünneti, icma ve kıyas ile halli' şeklinde kaydeder.⁹³

Kanaatimizce bütün bunlardan anlaşılın şudur ki usul âlimleri ictihadın, re'yin ve özellikle kıyasın ispatı veya diğer bir ifadeyle meşruiyeti sadedinde Muâz hadisini delil olarak kullanmışlardır.

2.2. Hüküm Verirken İlim ve Meşveret Ehliyle İstişare

Hanbelî mezhebi usulcülerinden İbn Kudâme (ö. 620) Muâz hadisinden 'Kitâbu'l-Kadâ' bahsinde söz etmektedir. O, Muâz hadisine kitabında iki meseleye dair bahiste yer vermektedir. Biri, 'Kâdîlerin devlet başkanı tarafından görevlendirilmesi' başlığı altında;⁹⁴ diğesinde ise, 'Hüküm verirken istişarenin müstehab olduğu ve kâdînin meclisine ilim ve meşveret ehlinin gelmesi' başlığı altında kaydeder.⁹⁵ Bu örneği zikrettiği yerde o, Muâz hadisinde geçtiği üzere hâkimin bir meselede sırayla Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti, icma ve kıyas-ı celiye başvurup başkasının görüşüne ihtiyaç duymayacağını belirtir. Ardından şayet ictihada ihtiyaç olursa ehliyle istişarede bulunulmasının daha iyi olacağını açıklar. Bu anlamda İbn Kudâme'nin müşavereye dair örnekleri sıralaması ictihadın öncesinde istişarenin önemine dikkat çektiği kanaatini uyandırmaktadır.

2.3. Hz. Peygamber Zamanında Ashabın İctihad Edebileceği

el-Mu'temed adlı eserin sahibi Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de bu rivayeti kitabında, 'Nebi (s.a.v.) zamanında onun huzurunda veya uzakta ictihad ve kıyasla Allah'a kulluk yapmanın caiz olup olmayacağı babı' adlı bölümde kaydeder⁹⁶ ve bu hadisi kıyasın ispatının delilleri arasında zikreder. Hadis hakkında ise haber-i vâhid olan Muâz'ın haberinin ümmetin kabulüne mazhar olduğu (telakki bi'l-kabul)⁹⁷ ve çok

⁹² Gazzâlî, *Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, 2: 355.

⁹³ Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' fî şerhi'l-Mülhezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutiâ, 23 Cilt. (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-irşâd, ts.), 22: 362.

⁹⁴ Abdullah b. Ahmed, İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405) 11: 379.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11: 396.

⁹⁶ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, (Beyrut: yy., 1983) 2: 212, 213.

⁹⁷ Kadir Gürler, «Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir

azı müstesna ekser ulemaya göre gerek Hz. Peygamber'in huzurunda gerekse bulunmadığı zamanda müçtehid için ictihadın söz konusu olabileceğini ifade eder.⁹⁸

Bu mevzu ile ilgili **Şevkânî** (ö. 1250), *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eserinde, Muâz hadisini şu şekilde nakleder: "(İctihadın Allah Resulü zamanında uygulandığına dair) açıklamaya en uygun delil Muâz'ın (r.a.) Yemen'e gönderildiğinde ictihadının tasvip edilmesidir. Bu hadis çeşitli tarihleri yönüyle meşhurdur..."⁹⁹ Yine buna dair Reşîd Rıza (ö. 1935) *Muhâveratü'l-Muslih* adıyla kaleme aldığı eserinde sahabenin de ümmetin maslahat ve menfaatine uygun olarak gördükleri şeyi –o vakte kadar uygulanan sünnete aykırı da olsa– hemen bunu tatbik ettiklerine örnek olarak bu hadisi zikretmektedir.¹⁰⁰

Usul âlimleri ahabın Peygamber huzurunda ictihad edip edemeyeceği konusunu ele almışlar, Muâz hadisini de Allah'ın elçisinden uzak olduğu durumlarda caiz olacağına dair delil getirmişlerdir. Oysa sahabenin Peygamber huzurunda ictihad ettiğine dair örnekler mevcuttur.¹⁰¹

2.4. Kur'an'dan Sonra Sünnet ile Hüküm Vermenin Gerekliliği

Sünnetin dindeki konumuna işaret eden ayet ve hadislerin varlığı bilinen bir husustur. Bu hususla ilgili Muâz hadisi ise İslam dinindeki kaynaklar hiyerarşisine doğrudan işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu konuda hadisin kullanımını Şâtîbî'nin (ö. 790) *Muwâfakât* adlı eserinde görmekteyiz. Şâtîbî, Muâz hadisini, kitabının sünnet bölümünde, "Sünnetin kitaba ilavesi durumunda önce Kur'an-ı Kerim'e sonra sünnete müracaat edilir." cümlesinden sonra delil olarak Muâz hadisini örnek

Çözüm Yolu: Telakki Bi'l-Kabul», *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012): 5–28.

⁹⁸ Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 213.

⁹⁹ Ahmed b. Muhammed el-Vezir, *el-Musaffâ*, 801.

¹⁰⁰ M. Reşîd Rıza, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, trc. A. Hamdi Akseki, sad. Hayreddin Karaman, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1974), 100.

¹⁰¹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 44–45.

verir.¹⁰² Aynı şekilde Sââtî (ö. 1378/1958) ve Abdulgânî (ö. 1983) gibi âlimler hadisin bu anlamına işaret etmişlerdir.¹⁰³

Kanaatimizce Muâz hadisinin delalet ettiği anlamlar içerisinde bizim de makalemizin başında vurguladığımız sünnetin dinde ikinci kaynak oluşu hususu pek çok âlim tarafından da dile getirilmektedir.

2.5. Nassın Olmadığı Durumda İctihad Edilebileceği

Nassın olmadığı durumlarda nasıl hüküm verileceği konusuna değinen Zafer Ahmed Tehânevî, *Plâu's-sünen* adlı eserinde İbn Hazm'ın meşhur Muâz hadisinin isnadına yönelik eleştirisine cevap verir. Dolayısıyla Muâz hadisinin batıl bir rivayet olduğu iddiasını kabul etmez. Hadisin senedinin güvenilir olduğunu ve manasının açık bir şekilde nassın bulunmadığı hallerde icthad ile hüküm verilebileceğine işaret ettiğini belirtir.¹⁰⁴

Usul âlimleri genel anlamda nassın olmadığı durumlarda icthadın gerekliliği görüşünde olmakla birlikte icthadın hükmü, konusu ve sahası meselesinde farklı düşüncelere sahip oldukları söylenebilir. Ekseriyeti itibarıyla ise icthadın tariflerindeki kayıtlara göre fıkıh sahasına hasretmektedirler.¹⁰⁵

Buraya kadar Muâz hadisinin fıkıh usulü kaynaklarında delil alındığı yerlere temas etmeye çalıştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüz İslam âlimleri de icthada dair konuları takrir etmektedirler. Mesela bunlardan Karadavî yazdığı kitaplarında vurguladığı temel meselelerden biri de icthaddır. O, 'İctihadın Tarihi' konusunda Muâz hadisini zikrederek, bu hadisten sahabenin icthadının, hayatın gerçekleri çerçevesinde olduğunu, Allah'ın dinini hakkıyla kavramış olmaları, hayat problemlerini İslam'ın gerçeklik, kolaylaştırma, şeriatın ve kulların

¹⁰²Ebû İshak İbrahim, Şâtıbî, *Muvâfakât (İslami İlimler Metodolojisi)*, trc. M. Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 1993) 2: 5, 6.

¹⁰³Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), 15: 208; Abdulgânî Abdulhâlık, *Hücciyetü's-sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*, trc. Dilaver Selvi, (İstanbul: Şule Yay., 1996), 296.

¹⁰⁴Zafer Ahmed Tehânevî, *Plâu's-sünen*, 15: 30, 31.

¹⁰⁵Esen, *Hanefi Usulcülerinde İctihad Teorisi*, 156-161.

menfaatlerini kollama nitelikleri taşıyan orijinal fıkıhıyla çözümler sağladıklarını belirtmektedir.¹⁰⁶

SONUÇ

Araştırmamız neticesinde elde ettiğimiz kanaatler şunlardır:

1. Meşhur Muâz hadisi hakkında gerek sened gerekse metin açısından yapılmış değerlendirme ve yorumlar sonunda ortaya şu gerçek çıkmaktadır: Hadisin tashihi ve taz'ifi (sahih ve zayıflığı) tamamıyla icthadi bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Dolayısıyla hadisin değerlendirme ve yorumlarının mezhep görüşlerinin tesiri altında olduğu görülmektedir. İbn Hazm'ın Kur'an ve sünnet dışında delil kabul etmemesi nedeniyle Muâz hadisini batıl, asılsız haber olarak nitelendirmesi gibi.

2. Muâz hadisinin rivayeti yönüyle problemliliği olduğu anlaşılmaktadır. Zira hadisin senedinde meçhul raviler bulunmaktadır. Ayrıca hadisin metnindeki 'ictihâdü'r-re'y' tabirinin hangi manada anlaşıldığı da bir diğer problemdir. Çünkü bu tabir hakkında çok farklı yorumların mevcut olduğu görülmüştür.

3. Hadisin kullanıldığı yerlerin genel manada fıkıh usulünde özellikle kıyasın –geniş anlamda icthadın– teorik olarak temellendirilmesinde delil gösterildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber zamanında ashâbın icthad edebileceği, Kur'an'dan sonra sünnet ile hüküm vermenin gerekliliği ve nassın olmadığı durumda icthad edilebileceği gibi konularda hadisin delil alındığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdulhâlık, Abdulgânî. *Hücciyetü's-sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 35: 37-40. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25: 529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

¹⁰⁶Yusuf Karadavî, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, trc. Y. Işıkçık, A. Yaman, (İstanbul: Marifet Yay., 1997), 15.

- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21: 432-445 Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. Thk. İmran Ali Ahmed Arabî. Bingazi: Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, 2004.
- Barış, Mustafa Necati. *Câhiliyeden Hz. Ömer Dönemi Sonuna Kadar Yargı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Barış, Mustafa Necati. "İlk Dönem İslâm Tarihi'nde Yargı". *Disiplinlerarası ve Tematik İslâm Tarihi Yazıları I*. ed. Eyüp Baş ve Halide Aslan. 65-82. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Beyhakî, Ahmed ibnu'l-Huseyn b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ara. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu dâru'l-bâz, 1994/1414.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Târihu'l-kebir*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986/1407.
- Ebû Amr Nûruddîn b. Ali es-Sa'dî. *Tuhfetu'l-lebib bimen tekelleme fihim hâfız ibn-i Hacer mine'r-ruvât fi ğayri't-takrib*. Mısır: Mektebetü İbn Abbas, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî. *el-Mu'temed fi usûli fikh*. 2 Cilt. Beyrut: yy. 1983.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed ibnu'l-Ferrâ. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. Thk. Dr. Ahmed b. Ali el-Mubârekî. Riyad: yy., 1990.
- Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim. *Kitâbu'l-harâc*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: TDV. Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. Çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Dr. Hamza b. Zuheyr Hafız. 4 Cilt. Medine: Şeriketu Medîneti'l-münevvere, ts.

- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid. *Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)* Trc. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yay., 1994.
- Gül, Sema. *Muaz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlgili Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2015.
- Gül, Sema. "Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/183 (2015): 183-208.
- Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakki Bi'l-Kabul". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012): 5-28.
- Hasan, Ahmed. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. İslamabad: I.R.I, 1970.
- Hatîb Bağdadî, Ebû Bekir. *el-Fakih ve'l-mütefakkih*. Thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1996.
- İsfahânî, Râğîb Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *Câmiu'l-beyâni'l-ilm ve fadlihi*. Thk. Ebû Abdurrahman Fevvaz Zumerli. 2 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-reyyân, Dâru İbn Hazm, 2003/1424.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Hindistan: Dâru's-selefyye, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. 4. Bs. Halep: Dâru'r-reşîd, 1992.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-râfi'i'l-kebir*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. 1. Bs. Mısır: 1347.
- İbnu'l-Arabî, *Ardatü'l-ahvezî*. 1. Bs. Mısır: Matbaatü'l-Mısriyye, 1931.

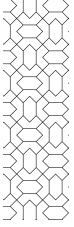
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye*. Thk. Halil el-Meyis. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hüseyn. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 1. Bs. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbnu'l-Esîr, Mecidüddin. *en-Nihâye fî ğarîbil-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: ts.
- İbn Hibbân, Muhammed Ebû Hâtim et-Temimî el-Büstî. *es-Sikât*. 1. Bs. Thk. Seyyid Şerefuddin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1975.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkûin an rabbi'l-âlemin*. 1. Bs. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1423.
- İbnu'l-Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. Riyad: Hicr, 1997.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî'l-fıkhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1405.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Mâce. *Sünen-i ibn Mâce bi şerhi'l-imâm Hasan el-Hanefî es-Sindî*. Thk. Şeyh Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Manzûr. Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1414.
- İmam Muhammed İbn Saud İslamic University, *el-Meclisü'l-ilmî el-ictihâd fî ş-şerîati'l-İslâmiyye ve buhûsun uhrâ*. Riyad: 1984.
- İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, ts.
- Karaman, Hayrettin. *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1989.
- Karadavî, Yusuf. *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, Trc. Y. Işıkcık, A. Yaman. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetu't-tevfikiyye, ts.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet (Eleştirel Yaklaşım)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevenetu'l-kübrâ*. Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa. *Meşâriku'l-envâri'l-vehâce ve metâliu'l-*

- esrâri'l-behâce fi şerhi süneni'l-imâm ibn Mâce*. 1. Bs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-muğnî, 2006.
- Mübârekfurî, Ebu'l-A'lâ Muhammed. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi't-Tirmizî*. 10 Cilt. 1. Bs. Beyrut: 1990.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' fi şerhi'l-mühezzeb*. Thk. Muhammed Necib el-Mutiâ. 23 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-irşâd, ts.
- Özaşar, Mehmet Emin. "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti". *İslâmiyât* 1/3 (1998): 41-47.
- Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıçtan Hicri IV. Asır Ortalarına Kadar)*. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 1995.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm. *Keşfü'l-esrâr* (Alâuddînel-Bahârî). 4 Cilt. 2. Bs. Beyrut, 1994.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Usûl*. Karaçi: Cavid Pres, ts.
- Rıza, M. Reşid. *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*. Trc. A. Hamdi Akseki. Sadeleştiren: Hayreddin Karaman. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1974.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Bennâ. *Fethur'r-rabbânî li tertîbi müsnedi'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâu't-turâsi'l-arabî, ts.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: University Press, 1950.
- Sehârenfurî, Halil Ahmed. *Bezlu'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Beyrut: ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. 2. Bs. Beyrut: ts.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: ts.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1393.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim. *Muvâfakât (İslami İlimler Metodolojisi)*. Trc. M. Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan İstislah*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1974.
- Şener, Abdülkadir. "İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): s. 123-131.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Hucce*. Thk. Mehdî Hasan el-Geylânî. Beyrut: Alemlü'l-kütüb, 1403.

- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: TDV, 2009.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemu'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 2. Bs. Mevsil: Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu müşkilil'-âsâr*. Thk. Şuayb Arnavut. 1. Bs. Müessesetu'r-risâle, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâû's-sünen*. Thk. Muhammed Taki Osmânî. 22 Cilt. (Karaçi: 1418).
- Tirmizî, Ebû İsa. *Câmiu's-Sahîh Sünen-i Tirmizî*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uğur, Müçteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: T.D.V. Yayınları, 1992.
- Vezir, Ahmed b. Muhammed. *el-Musaffâ fi usûli'l-fıkh*. Beyrut. ts.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi*. İşaret Yay., İst. 1993.
- Zebidî, M. Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 10 Cilt. Mısır: 1307.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed. *Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivâyetun fi kütübi's-sitte*. 2 Cilt. Cidde: yy., 1992.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnaût ve heyeti. 25 Cilt. 3. Bs. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1985.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslam'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*. Trc. Abdülkadir Şener. 2. Bs. İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Zeylâî, Cemâluddîn. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.

CITATION

Akin, Murat, "Roger Garaudy's Tawhîd Idea/Imagination", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 223-244



ROGER GARAUDY'NİN TEVHİD YORUMU

Roger Garaudy's Tawhîd Idea/Imagination

Murat AKIN

Dr. Öğr. Üyesi,

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Asst. Prof.,

Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

murat.akin@beun.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1276-9215.

Öz

Roger Garaudy, son asırda yetişen önemli bir düşünce adamıdır. Düşünürün eserlerinde sık sık tevhide yaptığı vurgu dikkatleri çekmektedir. Garaudy, tevhidi, bir eylem süreci olarak ele almaktadır. Bu düşüncesini izah ederken iki aşamadan hareket etmektedir. Tevhidin ilk aşaması olarak değindiği süreç nazari ve teori kısma yöneliktir. Diğer süreç ise tevhidin eyleme, amele ve pratiğe yönelik kısmı olarak değerlendirilmektedir. Burada söylem ve eylem şeklinde bir süreç hâlinde konuyu incelerken nihayetinde Müslümanın tüm söylem ve eylemlerinin tevhid ile ilişkisi olduğunu ve onunla bir değer kazandığını belirtmektedir.

Garaudy, tevhidin Müslümanın inancına yansıdığı gibi; ibadetine, sanatına, edebiyatına, şiirine, nihayetinde sosyal hayatına yansımaları ve eyleme dönüşmesi gerektiğini düşünmektedir. Özetle Garaudy'nin, evrensel boyutta bir birlikteliğin/tevhidin olabileceğine inandığını söylememiz mümkündür. Çalışmamızda daha çok deskriptif bir dil kullanarak Garaudy'nin tevhid tasavvurunu sunmaya, ayrıca bazı yorumlarda da bulunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, tevhid, Allah, Garaudy, eylem.

ROGER GARAUDY'S TAWHİD IDEA/IMAGINATION

Abstract

Roger Garaudy is an important thinker who grew up in the last century. It attracts attention that he emphasis frequently on tawhîd in his works. Garaudy treats tawhîd as an action process. While explaining this thought, he is moving in two steps. The process referred to as the first stage of the unification is directed to the theoretical and theoretical part. The other process is regarded as part of tawhîd concerning with the act, work and practice. Here, as a process of discourse and action, examining what is being said, all the Muslims' discourses and actions are ultimately related to monotheism, and that they have gained a value with it.

Garaudy thinks that the tawhîd must reflected on the worship, art, literature, poetry, and ultimately social life as well as it reflected on the belief of the Muslim. Ultimately, it is possible to say that Garaudy believes that there can be a unity / tawhîd at the universal dimension. In our work, we will try to present Garaudy's idea of monotheism using a more descriptive language, as well as some interpretations.

Keywords: Kalam, tawheed, God, Garaudy, action.

KAYNAKÇA

Akin, Murat, "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 223-244. **Makale Geliş T:** 31/08/2018 **Kabul T:** 18/10/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

GİRİŞ*

Garaudy, 1913'te Marsilya'da, Tanrı inancından mahrum bir ailede dünyaya gelir. Ailesinin etkisiyle oluşan inanç dünyasıyla büyüyen Garaudy'nin İslam'la ilk tanışması Fransa'dan Cezayir'e sürgün edilmesiyle başlamıştır. Orada öldürülme emrini veren Fransız komutanların bu isteklerine rağmen Cezayirli asker ona kurşun sıkmamıştır. Bunun üzerine Garaudy, "Doğunun vicdanını gördüm." diyecektir. Nihayetinde 1982 yılında Cenevre'de İslam'ı tercih ettiğini bildirmiştir.¹

Gençliğinde hareketli olduğu anlaşılan Garaudy, Protestan Gençlik Teşkilatı Başkanlığı, Fransız Komünist Partisi'ne üyelik ve 1945-1951 yılları arasında Tarn şehri milletvekilliği gibi görevlerde bulunmuştur. Girdiği cumhurbaşkanlığı seçimlerinde binlerce oy almıştır. Marksist İnceleme ve Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü görevini de kısa süreliğine icra eden Garaudy, *Yirminci Yüzyıl Marksizm*'² adlı eserini de yazmıştır.³ Garaudy, İslam'ı tercih etmeden önce Marksist felsefenin önemli düşünürlerinden birisi sayıldığından, onun Müslüman olması dikkatleri üzerine çekmiştir.

Bunun yanı sıra ilmî çalışmalarına da devam eden Garaudy, 1953 yılında *Maddeci Bilgi Kuramı* konulu çalışmasıyla doktorasını tamamlamış, üniversitede profesörlüğe kadar yükselmiştir. 13 Haziran 2012 günü Paris'te vefat etmiştir.

Eserleri dünya çapında tanınan Garaudy'nin otuzun üzerinde çalışması Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca Türkiye'de çok olmamakla beraber hakkında bazı çalışmalar da bulunmaktadır.⁴ Yine İslam düşünce tari-

* Bu çalışma, Turkish Studies – İspanya Malaga Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen **Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu**'nda sunulan ve basılmayan "Roger Garaudy'nin Tevhid Tasavvuru" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir.

¹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Tahir Yücel, *İslam Hakkında Ne Dediler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1.

² Roger Garaudy, *Yirminci Yüzyılda Marksizm*, trc. Galip Üstün (İstanbul: Habora Yayınları, 1968).

³ Roger Garaudy, *Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2013), 2-3.

⁴ Erkan Görgöz, "Roger Garaudy'nin Din ve Felsefe Anlayışı" (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004); Halil Koçakoğlu, "Roger Garaudy'e Göre İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri" (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Aktüel Değeri-

hi açısından son derece önemli bir coğrafya olan Endülüs hakkında da eseri bulunmaktadır.⁵ Eserlerinden hareketle son derece üretken bir kişi olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle emekliliğinden sonra telif çalışmalarına önem veren Garaudy'nin 60'ı aşkın eseri ve yüzlerce makale ve tebliği bulunmaktadır.

Garaudy'nin dikkat çeken diğer bir yönü ise; dünyada, insanlığın mutluluğu için düşündüğü ve savunduğu fikirleri her platformda dile getirmiş olmasıdır. Mesela Filistin halkının haklarını İsrail'e karşı savunmuştur. Hatta bundan dolayı eserleri, İsrail yanlısı basın-yayın organları tarafından gerekli ilgiyi görmemiştir. Bazı yazarlar Avrupa ve Amerika medyasının da ona karşı zamanında "sükût ambargosu" uyguladıklarını belirtirler.⁶ Yine 1968 yılında Rusya'nın Çekoslovakya'ya karşı baskı ve işgallerini eleştirmiştir. Bundan dolayı da 1970 yılında FKP (Fransız Komünist Partisi) siyasi bürosundan ve partisinden ihraç edilmiştir.⁷ Batı'ya sıkça yaptığı eleştiriler eserlerinde yer almakla beraber bu düşüncesine dair müstakil eserleri de bulunmaktadır.⁸ Muhtemelen bu eleştirilerden kaynaklanmaktadır ki onun vefat haberi batı medyasında neredeyse hiç yer almamıştır.

Garaudy'nin eserlerine bakıldığında tevhid söyleminin sıklıkla vurgulandığı görülmektedir. Garaudy'nin sosyal hayatın tüm kulvarlarında olmasını düşündüğü tevhid, aslında bütün peygamberlerin tebliğlerinde ilk sırada yer almaktadır. Peygamberler bu inanç esasıyla, insanları, bir olan Allah'a çağırıp daha sonra da bunun sosyal hayata birlik ilkesi olarak yansıtılmasını hedeflemekteydiler.

Tevhid, Kur'ân'ın en temel ilkesi olduğu gibi aynı zamanda tüm peygamberlerin de davetlerinde kullandıkları ilk ve ortak mesajdır.⁹

Roger Garaudy'in Kur'an Tasavvuru Üzerine-“, *Usûl Araştırmaları* 2 (2004): 77-101; Sadık Kılıç, “Roger Garaudy: Batı Entegrizmine Derin Eleştiri”, *Marife* 6/3 (2006): 377-396.

⁵ Roger Garaudy, *Endülüs'te İslam Düşüncesinin Başkenti Kurtuba*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2016).

⁶ Roger Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017), Kitabın Önsözü.

⁷ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, trc. Ahmet Zeki Ünal (Ankara: Fecr Yayınları 1998), Kitabın Önsözü.

⁸ Roger Garaudy, *Batı Terörü*, trc. Ayşe Meral (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), Kitabın Önsözü.

⁹ “Senden önce hiçbir resul göndermedik ki ona ‘Benden başka ilah yoktur; şu hâlde

Peygamberlerin her şeyden önce, tevhid prensibine inanılması gerektiği üzerinde durmaları, diğer iman esaslarını buna dayandırdıklarını göstermektedir. Bu bakımdan tevhid, akâid dediğimiz inanç esaslarının temelini teşkil eder. Müslüman olabilmek için, önce sağlam ve samimi bir tevhid inancına sahip olmak gerekmektedir. Tevhid, İslam dininin en merkezî kavramlarından kabul edildiğinden olmalıdır ki İslam, tevhid dini olarak tanınmaktadır.

Sözlükte birlemek, bir kılmak, bir şeyin tek olduğuna hükmetmek anlamlarına gelen tevhid, “وحد” kökünden tef’îl vezninde bir mastardır. Allah için kullanıldığında, “Allah’ın zâtını, akılların tasavvur edebileceği, zihinlerin ve fikirlerin canlandırabileceği her şeyden uzak tutmak” anlamında kullanılmaktadır.¹⁰ Allah’ın birliği Kur’ân’da “vâhid, ehad” sıfatlarıyla veya daha başka ifade ve kavramlarla açıklanmıştır. Tevhid, Allah’ı rab ve ilah olarak tanımak, O’nun birliğini ikrar etmek ve her çeşit ortağı O’ndan nefyetmekle gerçekleşir.¹¹ Diğer bir ifadeyle birlik ve birlemek anlamlarına gelen tevhid, Allah’ın varlığını, birliğini, tüm yetkin niteliklerin kendisinde toplandığını, eşi ve benzeri bulunmadığını bilmek ve buna inanmaktır.

Allah, zaman zaman peygamberler göndererek, insanları tevhid çizgisine çekmek istemiştir. Hz. Âdem ile başlayan bu süreç, Hz. Nuh ve Hz. İbrahim’le devam etmiş Hz. Muhammed’le neticelenmiştir. Tüm peygamberlerin gönderiliş amacı da bir yönden; başlangıçta belirlenen, fakat zamanla tahrif edilen varlık tasavvurunu/tevhid bilincini yeniden düzenlemektir. Bu anlamda İslam’ın ve Kur’ân’ın ruhu tevhid inancı olarak tanıtılmaktadır.¹² Bundan dolayı tevhid, İslam dininin dünya kültürüne en özel katkısı olarak belirtilmektedir.¹³

Tevhid, en öz ve yalın hâliyle İhlâs suresinde şu şekilde anlatılmaktadır: “De ki: O, Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğma-

bana kulluk edin.’ diye vahyetmiş olmayalım.” (el-Enbiyâ 21/25).

¹⁰ Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab* (Beyrut: ts.), 3: 450.

¹¹ Ali b. Muhammed el-Seyyid el-Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü’t-tarîfât*, thk. Muhammed Sıddık Minşavî (Kahire: Dârü’l-fazilet, ts.), 96.

¹² Şaban Ali Düzgün, “Kur’an’ın Tevhid Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005): 4.

¹³ İsmail Râcî Faruki, *Tevhid*, trc. Dilaver Yardım-Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 41.

mıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur.” (el-İhlâs 112/1-4) Hz. Peygamber de hadislerinde tevhide vurgu yaparak, tevhidin İslam'ın temel esasları içerisinde ilk sırada olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Kelâm âlimleri de Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili meseleleri ve görüşleri tevhid esası ekseninde temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁵

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Medine'de kurduğu toplumun Allah'ın birliğine olan imanı, hayatın tüm kurumlarına yansımıştır. Garaudy, Medine toplumunun hayatına yön veren prensipleri; “ekonomik planda tek sahibin Allah olması, siyaset alanında tek hükmedenin Allah olması ve kültür alanında tek bilenin Allah olması” şeklinde özetler.¹⁶ Garaudy, toplumun tüm katman ve alanlarına yansıtılmasını tasavvur ettiği bu tevhidî söylemi, birçok ayetle de temellendirir.¹⁷ Hayatın her alanına yansıtılan bu prensipler, Allah'ın mutlak kudretini gasp etmek şeklindeki Firavunî iddiaları ve mutlak bilgiyi elinde bulundurma kuruntusundaki davranışları ortadan kaldırmaktadır. Garaudy, klasik bir şekilde tevhidi yalnız inanç boyutuyla değil aynı zamanda yönetim ve politika dâhil birçok alanda olması gerektiği yönüyle irdelemektedir. Dolayısıyla Garaudy, Müslümanların tüm işlerinde birlik içerisinde duruş sergilemelerini, tevhid inancının anlaşılabilir kökleşmesine zemin hazırlayacak bir aşama olarak kabul etmektedir.¹⁸

Bazı kelâmcıların tevhid tanımlamasında bilmek/söylem, bildiğini

¹⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: ts.), “İman”, 1.

¹⁵ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru sader, 2010), 168-170; Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: 2009), 284.

¹⁶ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 19.

¹⁷ Bk. “‘Allah çocuk edindi.’ dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehdir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O>nundur, hepsi O>na boyun eğmiştir. Yahudiler, ‘Uzeyr Allah'ın oğludur.’ derken Hıristiyanlar, ‘İsa Allah'ın oğludur.’ dediler. Müşrik Araplar ise, ‘Melekler Allah'ın kızlarıdır.’ demişlerdi.” Bu ayette, Allah Teâlâ'nın bunlardan münezzeh olduğu hususu vurgulanmıştır (el-Bakara 2/116). “Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ındır. İçinizdekileri açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi hesaba çekecektir, sonra dilediğini affeder, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kadirdir.” (el-Bakara 2/284). “Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. İşler, dönüp dolaşıp Allah'a varır.” (Âl-i İmrân 3/109).

¹⁸ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 33.

ikrar etmek veya bunlarla beraber eyleme aktarmak şeklinde izahlar olduğunu görmekteyiz. Mesela Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tevhidi anlatırken iman esaslarını sayar ve “Bunları tasdik ve ikrar etmekle tevhid gerçekleşir.”¹⁹ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da tevhidin şu anlamda kullanıldığını ifade eder: “Allah’ı selbî ve sübûti sıfatlarda kendisine layık olan şekilde bir ve ortaktan münezze olarak bilme ve ikrar etmektir.”²⁰ Burada tevhid, zihinde başlayan bir süreç, daha sonra da sosyal hayatta ikrar edilmesi ve eyleme aktarılması ile neticelenen bir durum olduğu ifade edilebilir. Bu süreç imanî/zihnî tevhid ve amelde/ibadette tevhid şeklinde de incelenmiştir.²¹

Garaudy, bütün peygamberlerin tebliğlerinde ilk sırada yer alan tevhid ilkesini bir süreç olarak irdelemektedir. Öncelikle itikadi olarak insanları, bir olan Allah’a ve O’nun sıfatlarına imana çağırarak başlayan bu sürecin ilk aşaması tevhidin inanç boyutunu oluşturmaktadır. Tevhid tasavvuru sürecindeki ikinci aşama ise inanılan hususların sosyal hayata birlik ilkesi olarak yansıtılmasıyla tamamlanmaktadır. Bu aşama ise eylem boyutu/İslâm olarak belirlenebilir.

Genel anlamda bu minvalde düşünen Garaudy’nin tevhid tasavvurunda ileri sürdüğü argümanları inanç boyutu ve eylem boyutu şeklinde iki başlık altında toplamak mümkündür. İnanç boyutuyla imanın, eylem boyutuyla da İslam’ın gerçekleşeceği ve nihayetinde tevhide ulaşacağı düşünülmektedir.

1. TEVHİDİN İNANÇ BOYUTU

Garaudy’nin tevhid tasavvurunda inanç boyutu ele alınırken onun Allah kavramına yaklaşımını irdelemek faydalı olacaktır. Zira zede- lenmiş bir Allah inancı doğru bir tevhid tasavvuruna götürmeyeceği gibi telafisi zor bir hâle de sürükleyebilir. Garaudy, kendisinin Tanrı tanımaz bir ailede dünyaya gelmesinin “Allah” kavramına doğru yaklaşımını sağladığını ifade etmektedir. Bir konuşmasında, “Bu inanç-

¹⁹ Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-ekber” *İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 51, 70.

²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 128.

²¹ Bk. Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslam’da İnanç Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 87.

sızlık sayesinde Allah'ı ikonalar şeklinde düşünmedim veya başka bir şekilde putlaştırmadım. Mücerret bir Allah kavramı bende bu sayede gerçekleşti.”²² demektedir.

Garaudy, Allah lafzını bütün ilahî/vahyedilmiş dinlerin Tanrı için kullandıkları kavram olarak ifade etmektedir. İslam'ı Allah'a teslimiyet, tevhidi de imanın ilk ifadesi olarak belirtmektedir.²³ Allah için “Allah” kavramıyla beraber farklı kültürler/ırklar farklı kavramlar da kullanmışlardır.²⁴ Zira dinin merkezinde yer alan Tanrı tasavvuru bir yönüyle insanlar arası ilişkileri de yansıtır. Bundan olmalıdır ki bazı araştırmacılar Tanrı fikrinin “kültürün bir şifresi” olduğunu söylemişlerdir.²⁵

Kur'ân'da Allah'la ilgili ifadelerde semboller kullanılmıştır. Garaudy, Kur'ân dilindeki bu simbolizmin Allah'ın aşkınlığından kaynaklandığını ifade eder. Hatta simbolizmin kullanılmasının bazı konularda zorunlu olduğunu belirtir. Allah'ın mahsusâtın tamamından farklı, yapılabilecek tüm tanımlamalardan uzak, hiçbir şeye kıyas veya benzetme kabul etmediğini ve nihayetinde zaman ve mekândan uzak sadece söz ile ifade edilebilecek bir düzeyde olduğunu belirtir.²⁶ Garaudy, bu bağlamda İhlâs suresini, “mutlak olanın izâfî olana, işaretler (ayetler) ve remizler yoluyla kendini vahyedip tanıtmayı”²⁷ olarak tanımlar. Dolayısıyla ona göre insanlar, Allah hakkında konuşmalarında herhangi bir benzetme olamayacağından zaruri olarak sembollerden hareket etmelidirler.

İslam, Tanrı'nın insan biçimci şeklinde tanıtılmasını kabul etmez. Dolayısıyla İslam, bir insanın da Tanrı olmasını kabul etmemiştir. Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Muhammed (s.a.s.) nasıl birer peygamber kabul edilmişse Hz. İsa da bir peygamber olarak tanıtılmıştır. Allah'ın yüce/müteal oluşu kendisiyle aynı mahiyette olan bir oğul edinmesiyle bağdaşmaz. Kur'ân-ı Kerîm Hz. İsa'yı “Meryem'in oğlu” diye tanıtmıştır.

²² Koçakoğlu, “Roger Garaudy'e Göre İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri”, 17.

²³ Garaudy, *Yaşayan İslam*, 13.

²⁴ Abdülhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları* (Ankara: İslamiyat Yayınları, 2005), 9.

²⁵ Mehmet Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih kavramları Ekseninde Bir Analiz”, *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 51.

²⁶ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 81-83.

²⁷ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 36.

Müslümanlar, Meryem için “Tanrı’nın anası” ifadesini uygun bulmamış hatta Garaudy, Müslümanların bunu bir saçmalık olarak değerlendirdiklerini belirtmiştir.²⁸

Allah tasavvuru hakkında tarihî süreçte bazıları “katı antropomorfizm” olarak ifade edebileceğimiz bir yönelime gitmişlerdir ki onlar Müşebbihe (Allah’ı yaratılanlara benzetenler) ve Mücessime (Allah’ı cisim kabul edenler) olarak bilinirler.²⁹ Diğer bazı kesimler de Allah’ın sıfatlarını nakil çerçevesinde te’vil etmeden kabul etmişlerdir. Bunlar da Selefiyye olarak bilinirler. Allah’ın sıfatları hakkında farklı yorumlama ve nefye gitme yöntemini uygulayanlar da Mu‘tezilî âlimlerdir. Ayrıca tüm bu yorumlar içerisinde ılımlı bir tasavvura giden ve mutedilliği esas alan Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri de bulunmaktadır.³⁰

Garaudy, farklı Tanrı tasavvurları olduğuna işaret etmekte olup bunlar içerisinde aşırı olarak değerlendirdiklerinin görüşlerinin doğru olmadığını düşünmektedir. Zira Tanrı’nın bazı varlıklara benzetildiği veya o şekilde düşünüldüğü bir gerçektir. Kelâm tarihinde bu tür benzetmeci bir dil kullananlara karşı tenzihçi yöntem benimseyen âlim ve gruplar bulunmaktadır.³¹ Bunların başında Mu‘tezile ve İslam filozofları gelmektedir. Özellikle İslam filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tenzihî sıfatları kabul edip, Allah’ın varlığını “vâcib” kavramıyla açıklayarak, tevhid ilkesini de bunun üzerine inşa etmişlerdir.³² Garaudy’nin teşbihi/benzetmeci yöntemi eleştirenler içerisinde olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Garaudy’nin Tanrı tasavvurunda bazı ekollerin ve İslam filozoflarının etkisini görmek mümkündür.³³

Aynı zamanda Garaudy’de bazı mutasavvıfların düşüncelerinin yan-

²⁸ Roger Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, trc. Cemał Aydın-Nuri Aydoğmuş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 251; Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 15.

²⁹ Ebû Hasan Ali b. İsmail Eş‘ari, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfu’l-musallin*, thk. Nuaf Cerrah (Beyrut: Dâru sader, 1429/2008), 126.

³⁰ Sa‘deddîn Mes‘ud b. Ömer b. Abdullah Taftazânî, *Şerhu’l-akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş (İstanbul: h. 1411), 81 vd.

³¹ Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, 85 vd.

³² Ali Kürşat Turgut, “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 4.

³³ Roger Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2016), 35; Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 33.

sıması da görülmektedir. Garaudy, “insanın kendini bilmesiyle Rabbi-ni bileceği” ifadelerini mutasavvıfların izahatlarıyla eserlerinde uzunca açıklamıştır. Nihayetinde zahir olanlardan hareketle batına ulaşılabileceği anlatılmıştır. Hem insan hem de tabiat, Allah’ın kendisini gösterdiği birer alan olarak tanıtılmıştır. Allah her şeyden üstün, hem içkin (her şeyin içinde kendiliğinden var olan/mündemiç) ve hem de aşkındır (her şeyden yücedir/müteâl). Bu izahlardan hareketle Garaudy’nin Tanrı tasavvuruna bakıldığında Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) gibi mutasavvıfların yorumlarının etkisi görülmektedir.³⁴

Ayrıca Garaudy, Muhammed İkbâl (ö. 1938) gibi şahıslardan da alıntılarla Tanrı tasavvurunu şekillendirmektedir.³⁵ Müslümanların sıkıntı ve buhranlarını çözme gayesiyle hareket eden İkbâl, kelime-i tevhidî açıklarken, buradaki “lâ” ile “illâ” edatlarını tevhidin iki ana unsuru olarak kabul etmektedir. Bu iki edatı, Allah’tan başka her türlü otoriteyi reddeden iki sembol kabul etmektedir. Yine bunların tek başlarına bir mana ifade etmediklerini ancak beraber olmakla gerçek mananın oluşacağını ifade etmektedir.³⁶ Diğer bir ifade ile ispatın neticeye ulaşabilmesi için tenzihin olması gerektiğini ve bunun da Allah’ın bir ve eksikliklerden münezzehe olduğunu söylemiş olmaktadır. Garaudy’nin Tanrı tasavvurunda da aynı şekilde, Allah’ın varlığının kabul edilmesi ve O’nun eksikliklerden münezzehe kılınması hep beraber vurgulanmaktadır. Âdetâ “tenzih”, bir yöntem olarak uygulanmaktadır.

Burada şunu ifade etmek isteriz ki farklı şahıs veya ekoller farklı bakış açısıyla Tanrı tasavvuru geliştirmişlerdir. Mutasavvıflar yukarıdaki gibi bir tasavvura sahipken kelâm ekolleri daha farklı ve hatta birbirinden ayrı kavramlar üzerine yoğunlaşmışlardır. Mesela Tanrı tasavvurunda Mu’tezile ve İslam filozofları adalet ve tenzih ilkelerine, Eş’arîler kudret üzerine, Mâtürîdîler de hikmet kavramı üzerine düşüncelerini inşa etmişlerdir.³⁷ Garaudy de tüm bu şahıs ve ekollerin görüşlerinden isti-

³⁴ Bk. Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, 47; Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 43-44.

³⁵ Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, 240.

³⁶ Muhammed İkbâl, *Hicaz Armağanı*, trc. Ali Nihad Tarlan (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1968), 40.

³⁷ Mahmut Ay, “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskişen* 31 (2015): 25-50.

fade ederek bir tevhid tasavvuru geliştirmeye çalışmıştır. Garaudy'nin bazen akla önem veren ekollerden, bazen de ehl-i tasavvufun etkilenmesinin sebebi kanaatimizce İslam'ı sonradan öğrenmiş olması hasebiyle bazı bilgilerin onda tam yer etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Garaudy'nin tevhid tasavvurunda kâinata ve içindeki delillere bakarak bir yaratıcının varlığına ulaşma gayreti de bulunmaktadır. Çünkü kâinattaki her şey yaratıcının varlığına birer delil teşkil etmektedir. Mâtürîdî, (ö. 333/944) Allah'ın, kendisini tanımamız için birtakım yollar var ettiğini ve insanı bunlardan mahrum etmediğini bildirmektedir.³⁸ Bu da insanların şahide bakarak gaibe ulaşmasında kullanılan bir yöntem olmaktadır. Garaudy de bunu yapmıştır.³⁹ Zira kâinata bakarak Tanrı'nın varlığına ve birliğine ulaşma çabası birçok bilgin tarafından izlenen metot olarak görülmektedir.

Garaudy'nin tevhid tasavvurunda tenzihî yöntemin etkin olduğu, Allah'ın haberî sıfatlarının te'vil edilerek izah edilmesi gerektiğine dair görüşlerinden de anlaşılmaktadır. Şöyle ki; "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir." (el-Fetih 48/10), "Biz ona/insana şah damarından daha yakınız." (el-Kâf 50/16) ve benzeri ayetleri olduğu gibi literal anlamda almaz. Bu tür ayetlerdeki sembolik ifadeleri, Allah'ın Rahmân ve Rahîm olduğuna ve yine mecazi bir yakınlık olarak anlaşılması gerektiğine yorumlar.⁴⁰ Burada Garaudy'nin bu tavrı olumlu karşılanabilir olmakla beraber genelleme yapılarak bazı mucizelerin de ruhen/mecazen gerçekleşeceğini ifade etmesi eleştirilebilir. Mesela miraç hadisesinin ruhen gerçekleşmiş olabileceğini belirterek, eğer fiziksel olarak gerçekleşmiş denilirse bunun Kur'ân'ın söylemleriyle çelişeceğini ifade etmektedir.⁴¹ Garaudy'nin bu söylemlerinde de Mu'tezile ekolünün tenzihî metodunun etkileri görülmektedir. Çünkü o, Allah'ı yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve benzetmelerden uzak tutarak, benzersiz, eşsiz, mükemmel ve bunun da yalnız Allah'ın zâtına mahsus olduğunu ifade etmektedir. Garaudy, Allah kavramı ve tevhid hakkında, ilahî dinlerde

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 166.

³⁹ Bk. Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 109; Garaudy, *Yaşayan İslam*, 113; Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, 95-96, 126.

⁴⁰ Garaudy, *Yaşayan İslam*, 109.

⁴¹ Garaudy, *Yaşayan İslam*, 111.

farklı tasavvur ve söylemler bulunsa da nihaî anlamını İslam'da bulduğunu ve bunun da en doğru şekilde Kur'an'da anlatıldığını ifade eder.

Garaudy'nin inanç boyutundaki tevhid tasavvurunda Allah'ın devamlı bir eylem hâlinde olduğu düşüncesi de bulunmaktadır. "O, her an bir iştedir." (er-Rahmân 55/29) ayetinden hareketle Allah'ın her an hükmeden, her an müdahale eden ve yönlendiren olduğunu açıklar. Buradan hareketle ilahî birlik olarak ifade ettiğimiz tevhidi de, "her an yaratmakta olan Allah'ın bir eylemi" olarak ifade eder.⁴² Garaudy'nin bu izahatları deist⁴³ düşünceye de bir cevap olmaktadır. Çünkü Allah, yaratan, bunu sürekli yapan ve bunu bir amaca ve anlama uygun olarak yapandır.

Nihayetinde buraya kadar anlatılan hususların Garaudy'de tevhidin inanç boyutu, dolayısıyla iman olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür. Ancak tevhidin gerçekleşmesi için iman boyutuyla beraber İslam boyutunun da olması gerektiğini düşünen Garaudy, onu da eylem olarak ifade etmektedir.

2. TEVHİDİN EYLEM BOYUTU

Garaudy'de Allah'ın birliğini tasdik etmenin bir durum saptaması olmayıp bir davranış olduğu vurgusu bariz bir şekilde görülmektedir. Hatta bunun hayatın tüm yönlerini ilgilendiren bir eylem olduğunu, günlük davranışların amacında birlik ve beraberliği meydana getirmek olması gerektiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Allah'ın varlığı ve birliğinin yanında, yeryüzündeki birlik ve beraberlik ahengini bozan ekonomik, ahlakî, politik ve bilim alanlarında her ne yanlışlıklar var ise bunlarla mücadele etmek tevhid inancının kanıtı olarak değerlendirilmektedir. İslam'daki cihad kavramını da bu bağlamda değerlendiren Garaudy, bu kavrama "kutsal savaş" anlamının verilmesini eleştirip "Allah yolunda mücadele ve çaba" anlamını vermiştir.⁴⁴ Yine İslam'ın hızlı bir şekilde

⁴² Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, 35; Koçakoğlu, "Roger Garaudy'e Göre İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri", 18.

⁴³ Deist düşüncede, vahyin bildirdiği Tanrı'ya ve dine inanma olmayıp yalnızca akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmektedir. Bk. Ahmet Cevizci, "Deizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 255.

⁴⁴ Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, 296.

yayılmamasının sebebinin sınırlı role sahip olan askerî birlikler olmadığını, aksine onların gönüllerindeki mücadele ruhunun etkin olduğuna işaret etmektedir.⁴⁵

“Allah’tan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed (s.a.s.) O’nun kulu ve resulüdür.” şeklinde literatüre geçen bu ifade kelime-i tevhid olarak isimlendirilmektedir. Bunun birinci kısmı (Allah’tan başka ilah yoktur), insandan uluhiyete, dıştan içeriye doğru bir harekettir. Teslis inancını da kabul etmeyen bu hareket, Tanrı’yı gerçek olmayan her şeyden ayırır, Allah’ın biricik ve yegâne gerçeklik olduğunun bilincine ulaştırır. İkinci kısım (Hz. Muhammed (s.a.s.) O’nun kulu ve resulüdür) ise Kur’ân’ı insanlara ulaştıran elçisi Hz. Muhammed (s.a.s.) vasıtasıyla Allah’ın insana uzanış hareketidir.⁴⁶ Bu izahatları yapan Garaudy, kelime-i tevhidin insanlar tarafından sevilip tutulmasını, onun bir sadelikte ve İslam’ın tükenmeyen bir kaynak hâline getiren derinliğe sahip olmasına bağlamaktadır.⁴⁷

İslam’ın karmaşıklıktan uzak sade bir din olmasını tevhid inancıyla açıklayan Garaudy’nin tevhidi yalnız Tanrı’nın tekliğinde değil aynı zamanda insanların ibadetlerinde, evrenin tüm zerrelerindeki ahenkte, milyonlarca varlığın bir olanı temsil etmesinde, Allah ile insan ve tabiat arasındaki ilişkilere yansımada da aramaktadır. Tevhidin eylem boyutu, sosyal hayatın tüm kulvarlarını bir yönüyle ilgilendirmeleri açısından; ibadette tevhid, kozmik düzende tevhid, edebiyat ve sanatta tevhid başlıklarıyla ele alınabilir.

2.1. İbadette Tevhid

Garaudy’ye göre Müslümanın eylemlerini yalnız Allah’a karşı yapma gerekliliği, tevhidin olmazsa olmazıdır. Zira eylemleriyle bir olan Allah’a yönelmeyen; parayı, gücü, tekniği, cinselliği, ulusu, ideolojiyi, büyümeyi mutlak bir değer ve amaç olarak görenlerin aslında kendi arzularına uygun birer Tanrı edinerek çok tanrıcılığa meylettiklerini ifade eder.⁴⁸

⁴⁵ Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, 236.

⁴⁶ Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, 240; Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, 34.

⁴⁷ Bk. Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, 240; Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, 34.

⁴⁸ Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, 294.

Garaudy, tevhidin bir eylem olduğunu değerlendirirken bunun düşüncece kalmaması gerektiğini; hayata yansımaları, birleştirici ve bütünlendirici bir eyleme dönüşmesi gerektiğini savunur. Ona göre bu eylem, Allah'tan başka ilah olmadığını idrak eden ve kâinattaki her şeyi bir olan Allah'a bağlayabilenin eylemidir.⁴⁹

Tevhidi, eylem olarak değerlendirdiğini; gerçek Müslüman olmayı “hayatın her anını Allah ile birlikte yaşama”⁵⁰ olarak tanıttığından da anlayabiliriz. Şöyle ki namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri eylemlerin kökleri olarak ifade edip bunlar ne kadar sağlam olursa imanın da o kadar sağlam olacağını belirtmektedir.⁵¹ Bu izahatlar, Garaudy'nin tevhidi, söylemden eyleme geçiş ve nihayetinde iki boyutun beraber ele alındığını göstermektedir. Aslında Garaudy, yalnız tevhid konusunda değil, hayata veya inanca dair her alanda eylemi vurgulayan âdeta “bir eylem adamı” olarak tanınabilecek bir düşünce dünyasına sahiptir.

Garaudy, İslam'ı “kişinin kendi rızası ve hür iradesi ile tek Allah'a boyun eğmesi/teslim olması” olarak değerlendirir.⁵² Bunun da ilk insan Hz. Âdem'le başlayan Hz. Muhammed (s.a.s.) ile devam eden bir süreç olduğunu belirtir. Buradan hareketle tevhid inancının aslında, tüm ilahî dinlerde olduğunu ifade eder. Birer evrensel mesaj olarak Allah'ın yüceliği, birliği ve insanların ümmet oluşu İslam'ın özünde bulunmaktadır.⁵³ Allah'ın birliğini/tevhidi izah ederken; insanoğlunun âciz olduğu ve kendisine yetemeyeceği vurgusunu yapar. Yeterlilik duygusu, yaratıcıyı devre dışı bırakma, ayrıca insanların çıkarları üzerindeki mutlak değerleri kabul etmemeyi gerektirir. Bu durum ise tevhide aykırıdır. İnsanların ümmet oluşu ise; aynı yaratıcı tarafından yaratılmış olması, aynı kökenden gelmeleri ve aynı gaye için yaratılmış olmalarını hatırlatarak insanların karşılıklı sorumluluk duyguları ile yaklaşmaları gerektiği üzerinde durur.

Son tahlilde ibadette tevhid inancı kabul edildiğinde kul, duasını,⁵⁴

⁴⁹ Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, 33.

⁵⁰ Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, 321.

⁵¹ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 29.

⁵² Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 11.

⁵³ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 14.

⁵⁴ “Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini anın; sizi gökten ve yerden rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratıcı var mıdır? O'ndan başka Tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp da

ibadetini,⁵⁵ şükürünü⁵⁶ yalnız bir olan Allah'a yapma şuuruna ulaşmış olacaktır. Bu durum onun zihinsel bir olgunluk kazandığının alameti sayılacaktır. Aksi düşünüldüğünde, "bir olanın" dışındakilere dua veya ibadet yapıldığında bunlar zihinlerde parçalanmaların/şirkin müsebbibi olacaktır. "Lâ ilâhe illallâh" diyen, hayatındaki her hamleye hakikati koyabilmelidir. Aksi takdirde "lâ ilâhe illallâh" söyleminin belirlediği hakikat zeminine heva ve heveslerin konulması,⁵⁷ tevhid inancı için son derece tehlikeli ve riskli bir durum teşkil edecektir. Hatta Kur'an'da bu duruma, kulluk edilirken bile düşülebileceğine işaret edilmesi,⁵⁸ son derece önemlidir. İşte Garaudy, "inançta tevhid" tasavvurundan sonra kişide "ibadette tevhidin" olması gerektiğini ve ancak böylelikle tevhidin hakiki manada gerçekleşeceğini söylemiş olmaktadır.

2.2. Kozmik Düzendeki Tevhid

İslam'ın "kilit taşı olan tevhid", tabiattaki her şeyin Allah'ın varlığına işaret kabul ettiğinden onların tanınmasını emrederek, din ile ilim arasındaki her türlü ayrımı reddetmiştir.⁵⁹ Garaudy, buradan hareketle insanoğlunun varoluşsal hakikatının sebebini biyolojik ve fiziksel yapısından ziyade yegâne yaratıcısı olan Allah'a bağlılığının gerekliliğinin hatırlanması açısından izah eder.⁶⁰ Garaudy'nin insanoğlunun varoluş gayesini bir olan Allah'a bağlılıkta araması, onda tevhid söyleminin eyleme dönüştüğünü göstermektedir. Ayrıca kâinatta Allah'ın birliğinin farklı yollarla izhar olunduğunu belirtir. Nihayetinde kâinatta Allah'ın yarattığı her şey birbirleriyle etkileşim içinde olup âdeta tevhid/birliği simgelemektedir. İşte evrende var olan her şeyi tanımaya ve anlamlandırmaya çalışan ilimler de, aynı birlik içerisindedir. Garaudy'e göre

döndürülürsünüz?" (el-Fâtır 35/3).

⁵⁵ "Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz." (el-Fâtiha 1/5).

⁵⁶ "Ey İnananlar! Sizi rızıklandırdığımızın temizlerinden yiyin; yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız, O'na şükredin." (el-Bakara 2/172).

⁵⁷ "Hevesini kendine Tanrı edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?" (el-Furkân 25/43).

⁵⁸ "De ki: 'Ben de ancak sizin gibi bir insanım; ancak bana Tanrı'nızın tek bir Tanrı olduğu vahyolunuyor. Rabbinde kavuşmayı uman kimse yararlı iş işlesin ve Rabbinde kullukta hiç ortak koşmasın.'" (el-Kehf 18/110).

⁵⁹ Garaudy, *Yaşayan İslam*, 106.

⁶⁰ Garaudy, *Yaşayan İslam*, 113.

eğer ilimlerde tevhid yani dünyanın sonunda bir ahiretin olduğu ve bunların beraber düşünülmesi düşüncesi yoksa bu ilimler, insanın yıkımıyla sonuçlanır.⁶¹

Garaudy, “inançsızlığı” nesnelere aslını, amacını ve anlamını Allah’tan bağımsız değerlendirme hâli olarak ifade eder. Çünkü insanın kaynağında ve amacında doğa ve vahyin insana birlik hususunda işaretler taşıdığını belirtir. Şöyle ki vahyin/mesajın her ayetinin insan için doğruyu gösteren, yaşamın ve ölümün bir anlamı olduğunu hissettiren birer işaret, aynı zamanda eyleme geçirilmesinde de birer rehber olarak değerlendirir.⁶² Rene Guenon’un (ö. 1951) “bilimlerin üstün ilkelerden yani vahiyden ayırmanın bilimdeki tüm gerçek ve derinliği alıp götürmeye” benzetmesi de bu açıklamalara paralellik arz etmektedir.⁶³ Garaudy, buradan hareketle İslam’ın temel ibadetlerinin her birini, varlıkları yaratıcısına bağlayan bilinçli birer katılım olarak görür. Yine aynı şekilde kâinattaki tüm varlıkların, yaratıcısını tesbih ve hamd ettiğinden hareketle insanın da ibadetleriyle bu evrensel bütünleşmeyi/tevhidi gerçekleştirdiğini ifade eder.⁶⁴ Garaudy’nin yaptığı bu yorumlar Mâtürîdî’nin tabiatın yapısında tevhide işaretler bulmasıyla benzeşmektedir. Mâtürîdî, gece ve gündüzün, güneş ve ayın birbirleriyle uyumlu bir ahenk içerisinde olmalarını tevhide birer delil olarak sunmaktadır.⁶⁵ Nihayetinde Garaudy’nin, İslam’ı, “dünyadaki tüm maneviyatların ortak paydası ve sonuçlandırılışı”⁶⁶ olarak tanımladığını da İslam’ın birleştirici/tevhidi yönüne işaret olarak değerlendirme, bir yönüyle de kesretin vahdetle birleştirilmesini savunduğunu söylemek mümkündür.

Tüm bu izahatlar Garaudy’nin tevhidi yalnız Tanrı’nın tekliğinde değil aynı zamanda evrenin tüm zerrelerindeki ahenkte, milyonlarca varlıkların bir olanı temsil etmesinde, Allah ile insan ve tabiat arasın-

⁶¹ Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, 95–96, 126.

⁶² Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, 290.

⁶³ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: Verka Yayınları, 1999), 77.

⁶⁴ Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, 239.

⁶⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Basellum (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2005), 10: 7, 106-7.

⁶⁶ Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, 292.

daki ilişkilerde de aradığını göstermektedir. Kosmosda her zerrenin bir ahenk içinde olması, her şeyin bir ölçü (kader) ile var edilmesi, her şeyin tek bir kudretin müdahalesinin olduğunu göstermektedir. “Allah’ı tesbih etmeyen hiçbir şeyin olmaması” (el-İsrâ 17/44) ifadesinden hareketle tabiat ve insanlar, tıpkı Kur’ân ve peygamberler gibi Allah’a ve onun birliğine işaret eden birer remizdirler. Kâinatın, “içinde Bir’in çokluk içinde binlerce sembolle tezahür ettiği bir görüntü”⁶⁷ olarak tanıtılması gayet yerinde bir ifadedir. Bu yönüyle insanoğlu belki de sosyal hayatına birliği getirmek için önce evrene bakmalıdır.

Garaudy, tevhidin bir söylemden ziyade bir eylem olduğunu ve bunun da kozmik düzenden hareketle anlaşılacağını, İbnü’l-Arabî’den naklen halifelerin Allah hakkındaki şu ifadelerinden hareketle açıklamaktadır: Hz. Ebû Bekir, “Önünde Allah’ı görmeden hiçbir şeyi görmedim.”, Hz. Ömer, “Allah’la beraber görmediğim hiçbir şey görmedim.” Hz. Osman, “Arkasında Allah’ı görmediğim hiçbir şey görmedim.” demektirler. O, kâinattaki her şeyin Allah ile anlam bulduğunu ve onu hatırlattığını bunun da bir eylem/hareket olduğunu açıklar.⁶⁸ Buna benzer bir yorumu Frithjof Schuon’un (ö. 1998) tevhidi “insanın Tanrı’da fani olması” olarak değerlendirmesinde de görmekteyiz.⁶⁹ Buradaki tevhid, bir varlık veya tefekkür düzeyinden ziyade eylem planındaki bir tasavvur şeklinde görülmektedir.

Allah, birçok ayetle zihinlerde düalizme/parçalanmaya sebep olabilecek inancın (şirkin) insanlar tarafından anlaşılması ve tevhidin ispatı için kozmik düzenden kat’i deliller getirerek insanı düşünmeye sevk ediyor. Mesela, “Eğer yerle gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın Rabbi olan Allah, onların vasıflandırdıklarından münezzehtir.” (el-Enbiyâ 21/22) ayeti bunlardan birisidir. (Benzer ayetler için bk. el-Hacc 22/62, 73; en-Neml 27/62) Bununla Allah, tevhid inancının temeline kendi varlığını ve birliğini koyarak, akılla anlaşılabilir bir temellendirmeye gitmiştir. Böylelikle rasyonel olarak

⁶⁷ Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, 109.

⁶⁸ Garaudy, *İslâm’ın Vaadettikleri*, 127.

⁶⁹ Frithjof Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 54.

düşünen, iki Tanrı'nın varlığında, kozmosda bir yıkımın vuku bulacağına ulaşacaktır.

2.3. Edebiyat ve Sanatta Tevhid

Garaudy, birçok alanda olduğu gibi İslam sanatının özünde de tevhidin olduğunu düşünür. Diğer bir ifade ile ona göre İslam sanatı, ilhamını tevhid inancından almıştır. İslam sanatı, gözlerin göremediği muazzam mesajları/güzellikleri tevhid inancının katkısıyla görünür hâle getirmektedir.⁷⁰ Garaudy, “Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğu” ifadesini izah ederken, kâinattaki boşlukların Allah tasavvuru ile doldurulması gerektiğini vurgular.⁷¹ Nihayetinde böyle olunca diğer inançlarda kullanılan resimler, heykeller İslam inancında bulunmamaktadır. Çünkü tüm boşluklarda bir olan Allah'ın yarattıklarının olduğu inancı vardır.

İslamî sanatın estetik amacı, onu temaşa edenleri dünyanın hen-gamesinden uzaklaştırıp onun ötesinde tevhide ve Allah'ı tefekküre yöneltmektir.⁷² Sosyal hayatın farklı alanlarında tevhide hatırlatan motifler buldukça yeryüzündeki her şeyin metafizikle bağlantısı kurularak bir tevhid tasavvuru gelişmiş olacaktır. Böylelikle Garaudy, tevhid ilkesinin bir gerekliliği olarak sanatın da kutsalla bir şekilde irtibata geçeceğini düşünmüş olmaktadır. Yine böylelikle tevhid, daha estetik ve daha duygulu bir yolla anlatılmış olacaktır.

Garaudy'nin İslam sanatında Allah inancını ve O'nun aşkınlığını görmesi önemlidir. Çünkü bu aşkınlık mimaride ve süslemelerde kendisini izhar etmiştir. İslam'da tüm sanatların camiye, caminin namaza ve yine her namaz kılanın da Kâbe'ye yönelmesinde tevhide bir sembol bulunmaktadır. Garaudy, Gırnata'daki el-Hamra Sarayı'nda aslanlar arasında gezinirken veya İsfahan'ın camilerinin kubbelerini hayranlıkla izlerken “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise,

⁷⁰ Garaudy, *İslâm'ın Vaadettikleri*, 178.

⁷¹ Roger Garaudy, *İslâm'ın Aynası Camiler*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2013), 65.

⁷² İsmail Râcî Faruki – Lâmia Faruki, *İslam Kültür Atlası*, trc. Mustafa Okan Kibaroğlu – Zerrin Kibaroğlu (İstanbul: Yenişafak, 1999), 410.

sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değme-se bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O, herşeyi bilir.” (en-Nûr 24/35) ayetini hatırlaması⁷³ onun İslam sanatında tevhid-i tasavvurun eylemlere aksettiğini göstermektedir.

Garaudy'nin tevhid-i bir eylem olarak ele almasında muhtemelen hocaları ve okuduğu yazarların etkisi olmuş olabilir. Zira Maurice Blondel (ö. 1949), onun etkilendiği hocalarından birisidir. Özellikle onun söylediği şu söz Garaudy'nin üzerinde büyük etki bırakmıştır: “En beşerî eylemin bizzat geliştirilmesinden hareketle o eyleme mükemmeliyeti kazandırmak için adım adım yükselerek sonuçta sonsuzu istemeden sonsuz istekte bulunulamayacağını ve kurtarıcıya kucak açılmayacağını ifade eder.”⁷⁴ Bu durum bize Garaudy'nin hareket/action felsefesinden etkilendiğini de gösterir.

Kanaatimizce Garaudy'nin etkilendiği kişilerden birisi de Fazlurrahman'dır. Zira hayatın her kulvarında tevhid-i birliği tasavvur eden Garaudy, Kur'ân-ı Kerîm'in bir hukuk kitabı değil de insanlığa ahlakî bir çağrı olmasında da aramaktadır. Öyle ki şeriatı zaman ve mekâna göre değişen bir fikhî içtihat olmaktan ziyade, bir olan Allah'a ulaştırın yol olarak ifade etmektedir.⁷⁵ Bu durum tüm peygamberlerin anlattıklarının aynı/bir/tevhid olduğunu göstermektedir. Garaudy'nin tevhid düşüncesindeki bu izahatları Fazlurrahman'ın yorumlarını anımsatmaktadır. Zira Fazlurrahman “Kur'ân, her şeyden önce, bir dinî ve ahlakî ilke ve uyarılar kitabıdır; hukukî bir belge değildir.” demektedir.⁷⁶ Ayrıca Kur'ân'da Allah ile ilgili en önemli vurgunun tevhide yönelik olduğunu hatta Allah kavramının tamamen tevhid olduğunu ifade eder. Bazı ayetlerden hareketle de Allah'ın aşkın, kadir, her şeye hükmeden ve insana şah damarından daha yakın olduğunu vurgular.⁷⁷ İslam moder-

⁷³ Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, 244.

⁷⁴ Garaudy, *Hatıralar*, 45.

⁷⁵ Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, trc. Mehmet Bayrakdar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 121-122.

⁷⁶ Bk. Fazlurrahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 52.

⁷⁷ Fazlurrahman, *İslâmi Yenilenme Makaleler 3*, trc. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu

nizmi tartışmalarında akla gelen ilk kişilerden birisi olan Fazlurrahman'ı öne çıkaran yönler arasında Doğu ile Batı arasındaki telifçi kişiliği ve Müslümanlar arasında bir değişimin zaruri olduğu düşüncesidir. Değişimin gerçekleşmesinde üzerinde durduğu en önemli hususlardan birisi insanın kendisine ve toplumuna karşı sorumluluk duygusu olarak ifade ettiği tevhiddir. Fazlurrahman'ın bir değişim olarak ifade ettiği bu model, maddi alanı öne çıkarıp maneviyatı ve uhrevi hayatı yer yer dışlayan bir tavır hâlini içermektedir. Diğer taraftan değişikliğin olmayacağı hususları ise, sadece Kur'an'dan çıkarılacak genel ahlakî ilkeler olarak belirtmektedir. Garaudy'nin de kendisinden etkilendiği bu aşamada sözü edilen genel ilkelerin hem sınırları belirsiz hem de ahlakî alan ile sınırlandırıldıkları görülmektedir.

SONUÇ

Tevhid, her ne kadar sözlük anlamı itibariyle sayısal olarak birlemeyi içeriyorsa da Cenâb-ı Hakk'ın birliğini ifade etmek için kullanıldığında, sayısal olmaktan ziyade eşsiz ve yegâne olmak anlamını ihtiva etmektedir. Garaudy de daha çok bu anlamdan hareketle inançtan ibadete, bilimden sanata, hukuktan siyasete kadar her alanın bir şekilde eşsiz ve yegâne olanla irtibatı olduğunu vurgulamaktadır. Garaudy'ye göre tevhid, Allah'ın bir olduğuna ve O'nun eksik sıfatlardan münezzehe olduğuna inanmakla beraber O'nun insan ve kâinat üzerindeki tasarrufun sahibi olduğunu kabul etme ve bu uğurda bir dünya görüşü geliştirme ve yaşama anlamına gelmektedir.

Garaudy'nin tasavvur ettiği tevhid düşüncesinde, Mu'tezile gibi bazı İslam ekollerinin, bazı İslam filozoflarının, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, İbnü'l-Arabî gibi bazı mutasavvıfların, Muhammed İkbal ve Fazlurrahman gibi bazı çağdaş Müslüman düşünürlerin etkisini görmek mümkündür. Özellikle Allah lafzının izahatında Mu'tezile'nin tenzih ve te'vil anlayışını benimsediği görülmektedir. Sık sık Allah'ın aşkınlığına ve içkinliğine yaptığı vurgular, İbnü'l-Arabî referanslı olduğu hissini uyandırmaktadır. Ayrıca Müslümanların tevhid inancının tüm derinliklerini yeterince hayatlarına aktarmadıklarını ifade ederek

bir yenilenmeye/silkelenmeye ihtiyaç olduğu yönündeki görüşleri de İkbâl ve Fazlurrahman eksenli olduğu düşünülmektedir.

Garaudy'nin tevhid tasavvurunda tenzihî yöntemin etkin olduğu, haberî sıfatların te'vil edilerek izah edilmesi gerektiğine dair görüşlerinden de anlaşılmaktadır. Bu tür sıfatların birer mecazi anlamlarının olduğunu düşünmesi kabul edilebilir olmakla beraber, bu söylemini genelleme yaparak mucizelerin de mecazen gerçekleştiğini söylemesi ise aykırı bir söylem olarak görülmektedir.

Garaudy kâinata bulunan düzen ve gayenin, kâinatın yaratıcısının vahdaniyetine delalet ettiğini düşünmektedir. Tevhid olarak belirlenen bu akide de zihin, amel ve ahlak bütünlüğünü gerektirmektedir.

Son tahlilde Garaudy'nin tasavvur ettiği tevhid düşüncesinde Allah'ın mutlak kudret sahibi olmasının yanı sıra onun kullarının/Müslümanların da bu inançla hayatlarını şekillendirmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Müslümanların bu şekilde davranmaları tevhid süreci içerisindeki bir aşama olduğu düşünülmüştür. Müslümanlar bunun gereğini yapmadıklarından yani tevhidî söylemden eyleme aktarmadıklarından tarihte birtakım sıkıntılara maruz kalmışlardır. Tüm bunlarla beraber Garaudy, yaşanabilir bir İslam düşünmekte ve bunu da bir eylem olarak tanımladığı tevhid tasavvuruyla mümkün görmektedir.

KAYNAKÇA

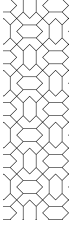
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskişeyni* 31 (2015): 25-50.
- Ebû Hanîfe. "el-Fıkhü'l-ekber". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Thk. Nuaf Cerrah. Beyrut: Dâru sader, 1429/2008.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih kavramları Ekseninde Bir Analiz". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/1 (2007): 45-62.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Kitâbü't-Tarîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk Mînşavî. Kahire: Dârü'l-fazilet, ts.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005).
- Faruki, İsmail Râcî. *Tevhid*. Trc. Dilaver Yardım-Latif Boyacı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Faruki, İsmail Râcî-Faruki, Lâmia. *İslam Kültür Atlası*. Trc. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu. İstanbul: Yenişafak, 1999.
- Fazlurrahman. *İslâmi Yenilenme Makaleler 3*. Trc. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Fazlurrahman. *İslam*. Trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Garaudy, Roger. *Geleceğimizde İslam Var*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Garaudy, Roger. *Yirminci Yüzyılda Marksizm*. Trc. Galip Üstün. İstanbul: Habora Yayınları, 1968.
- Garaudy, Roger. *Endülüs'te İslam Düşüncesinin Başkenti Kurtuba*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*. Trc. Ahmet Zeki Ünal. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Garaudy, Roger. *Batı Terörü*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Garaudy, Roger. *Yaşayan İslam*. Trc. Mehmet Bayrakdar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Garaudy, Roger. *Yaşayanlara Çağrı*. Trc. Cemal Aydın-Nuri Aydoğmuş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Garaudy, Roger. *İslâm'ın Vaadettikleri*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Garaudy, Roger. *İslâm'ın Aynası Camiler*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2013.
- Garaudy, Roger. *Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2013.

- Görgöz, Erkan. “Roger Garaudy’nin Din ve Felsefe Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Guenon, Rene. *Modern Dünyanın Bunalımı*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Verka Yayınları, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemaleddin Muhammed b. Murimin. *Lisanu’l-Arab*. Beyrut: ts.
- İkbal, Muhammed. *Hicaz Armağanı*. Trc. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1968.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: 2009.
- Kılıç, Sadık. “Roger Garaudy: Batı Entegrizmine Derin Eleştiri”. *Marife* 6/3 (2006): 377-396.
- Koçakoğlu, Halil. “Roger Garaudy’e Göre İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri”. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu’t-tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru sader, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te’vilâtü ehli’s-sünne*. Thk. Mecdi Basellum. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-sahih*. İstanbul: ts.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an’ın Aktüel Değeri – Roger Garaudy’in Kur’an Tasavvuru Üzerine-“. *Usûl Araştırmaları* 2 (2004): 77-101.
- Schuon, Frithjof. *İslâm’ın Metafizik Boyutları*. Trc. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Sinanoglu, Abdülhamit. *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*. Ankara: İslamiyat Yayınları, 2005.
- Taftazânî, Sa’deddîn Mes’ud b. Ömer b. Abdullâh. *Şerhu’l-akâid*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. İstanbul: h. 1411.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslam’da İnanç Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Turgut, Ali Kürşat. “Meşşâi Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012): 1-21.
- Yücel, Tahir. *İslam Hakkında Ne Dediler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

CITATION

Kanik, İsa, "An Evaluation Of The Meaning Of The Word "tedebbur" In The Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 245-274



TEDEBBUR KELİMESİNİN KUR'ÂNÎ ANLAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of The Meaning of The Word "Tedebbur" in The Qur'an

İsa KANİK

Dr. Öğr. Üyesi,

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Asst. Prof., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

isa.kanik@ahievran.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4338-7834.

Öz

Kur'an'ın doğru anlaşılması, onun muhatapları açısından son derece hayati bir konudur. Onu anlamamanın önemli bir ayağını ise kelime, terkip ve cümlelerin dilbilimsel ve filolojik analizi oluşturmaktadır. İlahî bir mesaj olan Kur'an'daki bazı kelimeler birbiriyle yakın anlamlıdır. Bununla birlikte Kur'an'da detaylı anlam ifade eden kelimeler de bulunmaktadır. Bu tür kelimelerin anlaşılması noktasında kadim lügatlere bakılması elzemdir. Ayrıca ilgili kelime bağlamında ona benzer lafızların kullanıldığı Kur'an'daki diğer âyetlerin göz önünde bulundurulması, siyak-sıbak bağlamı ve yapı analizlerinin yapılması da Kur'an'ı doğru anlamamanın önemli aşmalarındandır.

Bu çalışmamızda Kur'an'ı anlamak ve yorumlamakla ilgili önemli kelimelerden biri olan "tedebbur" lafzının morfolojik yapısı ve Kur'an âyetlerindeki anlamları incelenmiştir. Araştırmamızın hedefine ulaşabilmesi açısından "tedebbur" ile ilgili Kur'an'daki tefekkür, tezekkür, ibret ve ru'yet gibi yakın anlamlı kelimelere değinilerek bir kavram çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Araştırmamız esnasında tedvin döneminden günümüze kadarki süre zarfında farklı kaynak ve yöntemlerle tefsir yazan bazı müfessirlerin "tedebbur" kelimesiyle ilgili tefsiri izah ve yaklaşımları değerlendirilmiştir. Sonuç olarak Kur'an'ın doğru anlaşılması bağlamında "tedebbur" kelimesinin ona benzer ifadelerden daha detaylı ve derin anlamlar ihtiva ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, âyet, kelime, tedebbur, anlam, değerlendirme.

An Evaluation of The Meaning of The Word "Tedebbur" in The Qur'an

Abstract

The correct understanding of the Qur'an is an extremely vital subject in terms of its counterparts. An important part of understanding it is the linguistic and philological analysis of words, phrases and sentences. Some words in the Qur'an, which is a divine message, are similar to each other. However, there are also words that express detailed meaning in the Qur'an. It is obligatory to look at ancient dictionaries at the point of understanding such words. In addition, taking into consideration the other verses in the Qur'an in which similar words are used in the context of the related word, and

KAYNAKÇA

Kanik, İsa, "Tedebbur Kelimesinin Kur'ânî Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 245-274. **Makale Geliş T:** 26/08/2018 **Kabul T:** 19/11/2018

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

analyzing the context and structure of the Qur'an are also important phases of the correct understanding of the Qur'an.

In this study, the morphological structure of the word "tedebbur", one of the important words related to understanding and interpreting the Qur'an, and their meanings in the Qur'an verses were studied. In order to achieve the aim of our research, a concept framework was tried to be formed by referring to the close words about "tedebbur" in the Qur'an tefekkür, tezekkür, ibret and ru'yet. During the course of our research, the explanation and approaches of some exegetes who wrote exegesis with different sources and methods related to word "tedebbur" from the period of the copyright to the present were evaluated. As a result, in the context of the correct understanding of the Qur'an, it has been determined that the word "tedebbur" contains more detailed and profound meanings than similar expressions.

Keywords: Exegesis, Qur'an, verse, word, tedebbur, meaning, evaluation.

GİRİŞ

İnsan ahsen-i takvim suretinde yaratılmıştır.¹ İnsanın en temel hususiyetlerinden bir de "enfüsî" ve "âfâki" âlemdaki işaret ve alametleri düşünmesi, anlaması; analiz ve kıyaslama gibi yollarla fikir yürüterek onlar hakkında çıkarımlarda bulunmasıdır.² Bu zihinsel sürecin en önemli somut materyalleri ise kelimelerdir. Kelimeler, farklı zemin ve formlarda sıkça kullandığımız iletişim unsurlarıdır. Kur'an'da meleklerin Hz. Âdem'e saygı gösterisinde (secde) bulunmalarında Yüce Allah tarafından eşyanın isimlerinin ona öğretilmiş olması ve bunların idrak edilmesinin önemli bir yeri olduğu anlatılmaktadır.³ Duygu ve düşüncelerimizi kelimelerle ifade ederiz. İlahiyat, edebiyat, içtimaiyat, tıp ve ticaret gibi farklı alanlardaki bilimsel araştırmalarda henüz daha konu mukaddimesinde oluşturulan kelime ve kavram çerçeveleri, meselenin daha sağlıklı anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Sözvarlığımız, kelime dağarcığımız, hayatımızla doğru orantılı olarak farklı etkenlerle anlam daralması, genişlemesi veya değişmesine maruz kalabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında dillerin de insanlar gibi birer canlı organizma oldukları ve herhangi bir yazılı metin veya sözlü ifadenin doğru anlaşılmasında kelime merkezli çalışmaların önemli olduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de kullanılan kelime veya kavramların seçilerek

¹ et-Tin 95/4.

² el-Fussilet 43/51.

³ el-Bakara 2/31.

lügavî ve ıstilahî açıdan incelenmesi, tanımlarının yapılması, anlam alanları bakımından benzer kelimelerle bağlantılı olarak araştırılması son dönemde oldukça yaygın hâle gelmiştir. Bu şekildeki bir yaklaşımla belirlenen kelime veya konuyla ilgili manalar incelenmekte; bir araya getirilip tasnif edilen âyetlerle bir anlam çerçevesi çizilmekte, bu metotla telif edilen âyetlerin birbiriyle farklı yönlerden irtibatı ortaya konmaktadır. Tefsir tarihindeki dinî ve siyasî maksatlı bazı fırka ve fikrî ihtilaflar incelendiğinde bunların ortaya çıkış sebeplerinden birinin de Kur'ân'daki kelime ve cümlelerin farklı anlamalara te'vil edilmesi olduğu görülecektir. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen bu yaklaşım sayesinde zihinsel tereddütler giderilerek, kelimelerin doğru anlamlandırılması ve makbul yorumlara ulaşma noktasında birey ve toplum tarafından mutabık olunan ortak bir zeminde buluşulacağı düşünülmektedir.

Yüce Allah'ın indirdiği ilahî kelamın muhataplarının onu anlama noktasındaki olumsuz yaklaşımları hakkında, “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ الْكِتَابِ وَيَسْتُرُونَ بِهِ نَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْكِتَابِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”/Allah'ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler ve onu az bir şey karşılığında satanlar yok mu, onlar karınlarına ateşten başka bir şey doldurmuyorlar. Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacak! Onlar için elem verici bir azap vardır.” (el-Bakara 2/174) buyrulmaktadır.⁴ Aynı şekilde Şûrâ sûresi 51. âyette, herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşmasının ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabileceği belirtilmektedir. Dolayısıyla gerek bu âyet-i kerimelerin lafzî delaletinden gerekse diğer âyetlerin mefhumlarından anlaşılan o ki, kelam/söz/vahiy/elçi Allah'ın herhangi bir beşer ile kurabileceği en önemli iletişim araçlarıdır. Bu nedenle âyetlerin manalarının kasıtlı veya gayr-i ihtiyari şekilde gizlenmemesi, anlamların tam olarak ortaya çıkarılıp keşfedilmesi, kaynak ile muhatap arasındaki iletinin veya onu tebliğ eden elçinin doğru anlaşılması noktasında ilahî metinlerdeki “tedebbur” gibi derin ve detaylı anlamlar ihtiva eden kelimelerin dilbilimsel açıdan araştırılması isabetli bir yaklaşım olarak görülmektedir.

⁴ Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/77.

1. KELİME VE ANLAMININ ANLAMI

Kelimeler, lafızların en küçük birimi olan harflerin bir araya getirilerek seslendirilmesi veya yazılmasıyla oluşan, insanlar arası iletişimdeki önemli düşünce unsurlarıdır. Dilbilimcilere göre etimolojik olarak “کلم/kelm” kökünden türeyen “kelime”, müfret bir mana için konulmuş lafız anlamına gelmektedir. Fikir veya düşüncelerimizi ifade etmek için kullandığımız söz konusu kelimeler bir veya birkaç heceden oluşabilmektedir.⁵ Her dilin, her milletin ve her edebî eserin farklı ses, telaffuz ve anlamda kullandıkları kelimeler vardır. “کلمة/kelime” lafzı Kur’ân’da söz anlamında; kelime-i tayyibe, kelime-i habîse, kelimetü’l-azâb, kelimetü’l-fasl ve kelimetü’t-takvâ gibi farklı biçimlerde yirmi yerde kullanılmıştır.⁶ Kur’ân-ı Kerîm’in ilk âyetlerinde, kendisinin kelimelerden müteşekkil yazılı bir metin/kitap olduğu anlatılmaktadır.⁷ Bu nedenle Kur’ân’ın mana ve muhtevasının anlaşılması noktasında da bazı kelime ve kavramlar söz konusudur. Kur’ânî kelimeler; iştikakları, etimolojik kökenleri ve sözlük anlamlarına göre Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kur’ân’daki kelimelerin anlam içeriğinin değiştirilmesi, manalarının daraltılması veya genişletilmesi onların yanlış veya eksik yorumlanmasına neden olmaktadır.⁸

Beşerî bir haslet olan “anlamak” ise tasavvur ve tasdiklerden oluşan dilsel ve düşünsel faaliyetlerin bir neticesidir.⁹ Aslında “anlama”nın ne olduğu, niteliği ve tanımı konusunda dil bilginleri arasında tam bir uzlaşma sağlanmış değildir. Anlambilim, anlamı inceleyen bilim dalıdır.¹⁰ Anlambilimde “anlamlama”, duyuyla algılanabilen nesne veya olay-

⁵ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, (Beyrut: Dâr en-Nefâs, 2007), 266; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 1982), 605.

⁶ İbrâhîm 14/24-26; ez-Zümer 39/19-71; eş-Şûrâ 42/21; el-Fetih 48/26.

⁷ el-Bakara 2/2.

⁸ İsmail Karagöz v.dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2010), 365; ayrıca bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: İz Yay., 1996), 620; Hüseyin Kerîm Ece, *İslâm’ın Temel Kavramları*, (İstanbul: Beyan Yay., 2000), 13-15.

⁹ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Davâbitü’l-ma’rife ve usûlu’l-istidlâli ve’l-munâzara sıyâğatun li’l-mantık ve usûli’l-bahsi mutemeşşiyetun maa’l-fikri’l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1993), 18.

¹⁰ Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1978), 49.

ların zihnimizdeki yansımalarının bir ses veya işaretle ilişkilendirilmesi veya bunların bazı kelime ve cümlelerle dile getirilmesidir.¹¹

Dilbilimsel olarak “anlam”, olaylar, söylemler veya yazılı metinlerin zihnimizdeki izdüşümleridir. Her kelimenin bir veya birden fazla anlamı vardır. Örneğin, “yürek” kelimesi gerçek anlamıyla “kalp” manasına geldiği gibi mecâz anlamıyla da “cesaret” anlamına gelir. Hayatın anlamı, davranışın anlamı, lafızların anlamı gibi ifadelere baktığımızda da “anlam”ın, niyet, değer ve bilgi gibi kavramları karşılayan bir terim olduğu görülmektedir. Manaya delaletinin açıklık/kapalılık durumu ve şekli bakımından lafızlar farklılık arz eder. Doğru bir anlamaya ulaşmak için söz ve metinlerin hem söylendikleri/yazıldıkları yerdeki delaletlerinin hem de zikredilmeyenler hakkındaki hükmî delaletlerinin birlikte düşünülmesi gerekmektedir.¹² Kur’ân’ı anlamak ise özden uzak bir Kur’ân ta’ziminden ziyade ona inanmak, okumak, dinlemek, emir ve yasaklarına riayet etmek, üslup, kelime ve terkiplerini samimi niyetlerle uygulamaya yönelik olarak düşünmek, öğüt ve hidayetiyle sırât-ı mustekîme revan olmaktır.¹³

İnsanlar, duygu ve düşüncelerin aktarılmasında önemli unsurlardan biri olan kelime vb. birtakım dil unsurlarıyla düşünüp anlaşılır. Bu süreçte anlamlı bir iletişimden söz edebilmek için kelimelerin anlamı ve doğru anlamlandırılmasının rolü yadsınamayacak derecede mühimdir. Çünkü “anlama” denilen düşünme sürecinde zihin fonksiyonlu bir muhteva idrak edilecektir. Bu noktada muhatabın Kur’ân’ı anlama ve yorumlamasında niyet, ihtisas alanı, kişisel özellikler, zamanın şartları, metnin özellikleri gibi hususlar devreye girmektedir. Metin yapısı ve muhtevasına bakıldığında muhkem ve müteşâbih âyetlerden oluşan Kur’ân’ın kelime ve âyetlerinin hepsinin aynı açıklıkta olmadığı görülmektedir. Bu nedenle doğru ve anlamlı bir “anlama”dan söz edebilmek için tamamı veya bütün kelimeleri olmasa bile en azından Kur’ân’daki

¹¹ Aksan, *Anlambilimi*, 54.

¹² Zekiyuddîn Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 369-392-406; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmî’l-Kur’ân*, (İstanbul: Dersâadet, ts.), 300; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 1977), 1: 142; TDK., *Türkçe Sözlük*, 127.

¹³ Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu’t-Te’vîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmî, 2003), 1: 209.

“tedebbur” gibi bazı lafızların ne anlam ifade ettikleri konusunda araştırmacılar tarafından ince ve detaylı çalışmalar yapılması gerekmektedir.

2. TEDEBBUR'ÜN KELİME ANLAMİ

Kelime ve kavramların dilbilimsel ve filolojik tahlili, semantik ve etimolojik olarak analizi ciddi bir faaliyettir. Kur'an'daki bazı kelimelerin özel ve daha detaylı manalar ihtiva ettiği bilinmektedir. Kur'an'da düşünme ve anlama konusunda derin manalar ihtiva eden kelimelerden biri de “تَدَبَّرَ /tedebbur”dür. Mâzi, muzâri', mastar, ism-i fâil ve ism-i mefû'l hâli “تَدَبَّرَ”, “يَتَدَبَّرُ”, “تَدَبَّرًا”, “مُتَدَبِّرٌ”, “مُتَدَبِّرٌ” şeklinde olan ve “الدبر / ed-debr” kökünden türeyen “تَدَبَّرَ /tedebbur”, sözlükte; hazırlamak, planlamak, düzenlemek, bir şeyi tefekkür ederek zihnen düşünüp tartmak, ihtimam göstermek ve dikkatli davranmak gibi manalara gelmektedir. “Tedebbur” kelimesi “تَفَعَّلَ /tefe'uul” babında mastardır. Arapça'da, “قَبِلُ /kubul” yani önün zıddı manasında bir şeyin sonu ve akıbetine de “دُبُرٌ /dubur” denilir. Çoğulu “أَدْبَارٌ /edbâr”dır. Bir işin arka planı ve nihayeti hakkında da “دُبُرُ الْأَمْرِ /duburu'l-emr” tabiri söylenir.¹⁴ Kur'an'da da, “سَيُهْرَمُ الْجَمْعَ وَيَوْلُونَ الدُّبُرَ /Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönmüş kaçacaklar.” (el-Kamer 54/45) şeklinde kullanılmıştır. Aynı şekilde bir kimsenin geride bıraktığı aşireti, taraftarları, takipçi ve izleyicileri için de “الدَّابِرُ /ed-dâbir” tabiri kullanılır. “النَّظَرُ فِي عَاقِبَةِ الْأَمْرِ” şeklinde de ifade edilen, bir işin sonucunda neler olabileceğini düşünerek önlem almaya ise “التدبير /et-tedbîr” denilir. Türkçede de günlük konuşma ve yazı dilinde işlerin istenmeyen sonuçlar doğurmaması için başından sonuna kadar alınan önlemler için “tedbir almak” ifadesi kullanılmaktadır. Efendisinin ölümünün ardından hürriyetine kavuşan köleye “مُدَبِّرٌ / müdebber; kişinin vefatı sonrasında bıraktığı çok mala veya kendilerini savundukları silahları arka taraflarında olduğu için arı topluluğuna da “الِدَبِّرُ /ed-debr” denilmektedir.¹⁵ Ayrıca bir kimsenin kardeşine sırtını dönmesi, sevgi ve muhabbetin ardından aralarında soğukluk meydana

¹⁴ İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdr, h. 1424), 4: 268-273.

¹⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve's-sihâhu'l-arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2: 653-655.

na gelmesine de “التَّدَابُرُ /et-tedâbur” denilmiştir.¹⁶ Harflerinin yerlerinin değişmesiyle farklı bir mana ortaya çıksa da temelde izleme, arkasından gelme anlamlarının kaybolmadığını da “الْبَدْرُ /el-bedr” kelimesinden anlıyoruz. Çünkü güneşin ufukta kaybolmasının ardından onu izleyerek ortaya çıktığı ve farklı bir manzara ortaya koyduğu için aya da “الْبَدْرُ /el-bedr” denilmiştir. Hakeza herhangi bir şeyi arka arkaya tekrarlayarak alışkanlık, huy/âdet, tecrübe ve uzmanlık hâline getirmeye; bir konuda izlenen yola da “الدُّرْبُ /ed-durbetu ve الدَّرْبُ /ed-derb” denilmektedir.¹⁷

3. TEDEBBUR İLE İLGİLİ ÂYETLER VE BUNLARA İLİŞKİN YORUMLAR

Sözlerin en güzeli olan, âyetleri birbirine benzeyen ve âyetlerinin bir kısmı diğerini açıklayan Kur'ân'da aynı kökten türeyen bazı kelimelerin farklı lafızlarla muhtelif sûrelerde geçtiği bilinmektedir.¹⁸ Tedebbur kelimesi bağlamında “د,ب,ر /d,b,r” kökünden türeyen lafızları incelediğimizde bunların da Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif sûrelerinde farklı biçimlerde yer aldığı görülmektedir. Örneğin “دُبُرُ /dubur” veya çoğul hâliyle “أَدْبَارُ /edbâr” kelimeleri bazı âyetlerde şöyle geçmektedir:

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (25) قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (27) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدٌّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كِبِدِكُنَّ إِنَّ كِبِدَكُنَّ عَظِيمٌ (28)

İkisi de kapıya doğru koştu. Kadın onun gömleğini arkadan yakala-

¹⁶ Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim ve diğer bazı hadis kaynaklarında geçen bir hadis-i şerif rivayetinde de bu kullanımın örneğini görebiliriz: “وَلَا تَدَابُرُوا. وَلَا تَحَاسَدُوا. وَلَا تَبَاغَضُوا. وَلَا تَحَاسَدُوا. وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا. وَلَا يَجُلُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُوَجَرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بِنِزَاعٍ حَسَدٍ بَيْنَهُمَا. وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا. وَلَا يَجُلُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُوَجَرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بِنِزَاعٍ حَسَدٍ بَيْنَهُمَا. وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا. وَلَا يَجُلُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُوَجَرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بِنِزَاعٍ حَسَدٍ بَيْنَهُمَا.” (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmu's-Sahîh*, (Dâru Tavkî'n-Necât, h. 1422), “Edeb”, 63; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysabûrî, *Sahîhu Muslim*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1954), “Birr”, 28; Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye. ts.) “Edeb”, 55.

¹⁷ Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 8: 34; Aynca bk. İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretu'l-Luga*, (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1: 296; Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 124-277; Feyrûzabâdî Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2005), 1: 390; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1: 374.

¹⁸ ez-Zumer 39/23.

yıp yırttı. Kapının yanında kocasıyla karşılaştılar. Kadın kocasına dedi ki: ‘Senin ailene kötülük etmek isteyenin cezası, zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir?’ Yûsuf, ‘Asıl kendisi benimle ilişkiye girmek istedi.’ dedi. Kadının akrabasından biri şöyle bilirkişilik yaptı: ‘Eğer gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir; bu ise yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir; bu doğru söyleyenlerdendir.’ Aziz, Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtılmış olduğunu görünce dedi ki: ‘Anlaşıyor ki bu iş, siz kadınların tuzağıdır. Sizin tuzağınız gerçekten yamandır.’” (Yûsuf 12/25-28).

“وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مَتَحَبِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ / Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah’ın öfkesine uğramış olur. Onun varacağı yer cehennemdir. Ne kötü bir son!” (el-Enfâl 8/16).

“سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبُرَ / Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar.” (el-Kamer 54/45).

“لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَىٰ وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلُوكُمْ الْأَذْبَارُ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ / Onlar size incitmekten başka zarar veremezler. Sizinle savaşılırsa geri dönüp kaçarlar. Sonra onlara yardım da edilmez.” (Âl-i İmrân 3/111).

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا رَحِمًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَذْبَارُ / Ey iman edenler! İnkâr edenlerle savaşta karşı karşıya gelince onlara arkınızı dönüp kaçmayın.” (el-Enfâl 8/15).

“وَلَقَدْ كَانُوا عَاهِدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُؤْلُونَ الْأَذْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا / Hâlbuki bunlar daha önce ayrılıp dönmeyeceklerine dair yeminle Allah’a söz vermişlerdi ve Allah’a verilen sözün yerine getirilmesi gerekirdi.” (el-Ahzâb 33/15).

“وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ لِيَا وَلَا نَصِيرًا / Eğer kâfirler size karşı savaşsalar, arkalarını dönüp kaçacaklar, bu durumda bir koruyucu, bir yardımcı da bulamayacaklardı.” (el-Fetih 48/22).

“لَيْنُ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَيْنُ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَيْنُ تَصَرَّوهُمْ لِيَوْلِيَ الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ / Oysa çıkarılırsalar asla onlarla beraber çıkmazlar, onlara savaş açılrsa asla yardımlarına koşmazlar; yardım etmeye kalksalar da muhakkak arkalarını dönüp kaçarlar. Ve sonunda onlar yardımsız kalırlar.” (el-Haşr 59/12).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا
/Ey ehl-i kitap! Birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lânetlediğimiz gibi onları da lânetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitaba iman edin. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir.” (en-Nisâ 4/47).

يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ
/Ey kavmim! Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı kutsal topraklara girin, sakın geri dönmeyin, sonra kaybedenler siz olursunuz.” (el-Mâide 5/21).

مَلَكًا / وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ
/Melekler, inkâr edenlerin suratlarına ve arkalarına vura vura, ‘Tadın bakalım yangın azabını!’ diyerek canlarını alırken bir görseydin!” (el-Enfâl 8/50).

هَمِّنْ فَاسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَمِعْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ
/Hemen gecenin bir vaktinde ailenin hızla yola koyulmasını sağla! Sen de arkalarından git! Hiçbiriniz arkasına dönüp bakmasın. Size emredilen yere doğru gidin.” (el-Hicr 15/65).

وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا
/Ayrıca onu anlamamaları için kalplerinin üzerine örtüler, kulaklarına da bir tıkaç koyarız. Sen Rabbinin Kur'an'daki ismini tek başına andığında canları sıkılmış olarak arkalarını dönüp giderler.” (el-İsrâ 17/46).

إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ
/Doğru yol kendileri için apaçık hâl geldikten sonra ona arka dönenlere şeytan bunu güzel göstermiş ve kendilerine yanlış yolda ilerleme cesareti vermiştir.” (Muhammed 47/25).

فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ
/Melekler yüzlerine ve arkalarına vurarak onların canlarını alırken durumları nasıl olacak bakalım!” (Muhammed 47/27).

وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحُهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ
/Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da O'nu tenzih eyle.” (Kâf 50/40).

Bu âyetlerde “tedebbur” kelimesinin kök anlamlarından biri olarak önün zıddı anlamında, elbisenin arkadan yırtılması ve savaş meydanına gelip de düşmana yaklaşınca bazı makul gerekçeler dışında gerisin

geri kaçılması durumları “دَبْرٌ” kelimesiyle anlatılmıştır. Çoğunlukla da bu kelimeyle birlikte “وَلَّى” filinin farklı formları kullanılmıştır. Diğer âyetlerde de secdelerin ardından Yüce Allah’ı tespih etmek ve bazı yüzlerin, arkaları (kafa/ense) gibi dümdüz hâle getirilerek kaş, göz, burun ve ağız gibi sonradan oluşan ön hatlarının yok edilmesi “دَبْرٌ” lafzının çoğulu olan “أَدْبَارٌ” tabiriyle ifade edilmiştir.¹⁹ Bu ve benzeri kullanımlardan varlık ve olayların ön ve arka gibi farklı boyutlarının bulunduğu, bunlardan birinin söz konusu kelimelerle ifade edildiği, böylesi durum ve varlıkların mahiyetlerinin tam olarak idrak edilmesinde tek yönlü düşünülmemesi gerektiğinin isabetli bir yaklaşım ve görüş olduğu anlaşılmaktadır.

“د,ب,ر /d,b,r” kökünden türeyen kelimelerin kullanıldığı âyetler bağlamında “دَابِرٌ /dâbir” lafzına baktığımızda; “دَابِرٌ /dâbir” lafzının gidip gelen bir yolda en sonda bulunan, sonuncu gelen, sondaki, öndekileri izleyen, onlara tabi olan anlamına geldiğini görüyoruz. “وَمَنْ النَّاسُ مِنْ لَأَ” وَمَنْ النَّاسُ مِنْ لَأَ” İnsanlardan namaza ancak son vaktinde gelenler vardır.”²⁰ manasındaki hadis-i şerif rivayetinde de bu anlamda kullanılmıştır. Babadan sonra geldiği için oğulun durumu da böyledir. Bu kelimenin geçtiği âyetlerde ise inkârcı kavimlerin, yalancıların ve kâfirlerin neslinden gelenlerin yok edilmesi, onlardan geriye kalan hiç kimsenin bulunmaması, geçmişe dönük hiçbir haber ve hadisenin gelmemesi durumları bu kelimeyle anlatılmıştır.²¹ Söz konusu âyetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

“فَقَطَعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” /Sonunda zulmeden kavmin kökü kesildi. Her türlü övgü, âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur.” (el-En‘âm 6/45).

“فَأَجْبَتْهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ” /Onu ve onunla beraber olanları rahmetimizle kurtardık ve âyetlerimizi yalan sayıp da iman etmeyenlerin kökünü kestik.” (el-Â‘râf 7/72).

¹⁹ Bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *Tefsîru’l-Kur‘ân (en-Nuket ve’l-Uyûn)*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmî. ts.), 1: 494.

²⁰ Zeynuddîn Muhammed el-Munâvî, *Feyzu’l-Kâdir Şerhu’l-Câmiu’s-Sağîr*, (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, h. 1356), 2: 175.

²¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 653; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘u li ahkâmi’l-Kur‘ân*, (Kâhîre: Dâru’l-Kutubi’l-Mısri, 1964), 6: 427; Abdülkerim b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, (Mısır: el-Hey‘etu’l-Mısriyyetu’l-Âmme, ts.), 1: 472.

وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَه تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ
بِأَحَدِكُمْ أَنْ يَبْحُثَ فِي السَّمَاءِ بِمَا يَكْتُمُونَ وَإِذْ يَبْتَلِيكُمُ اللَّهُ إِذْ يَسْتَفِيئُكُمْ فِي الْبَلَاءِ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ
كَفَرُوا مِنْ أَجْلِ الْكُفْرِ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ وَإِذْ يَقُولُ الْمُبَشِّرُ الْمُبَشَّرِينَ ﴿٦٧﴾
biri sizindir) diye vadediyordu, siz güçsüz olanın sizin olmasını isti-
yordunuz, Allah ise iradesi ve sözleriyle hakkı hâkim kılmayı ve inkâr
edenlerin kökünü kesmeyi murat ediyordu.” (el-Enfâl 6/7).

“وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَوْلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ /Lût'a şu hükmü bildirdik:
Onlar, sabah vaktine girerken son ferdine kadar yok edilmiş olacaktır.”
(el-Hicr 15/66).

Yine bu bağlamda söz konusu kelimenin kök anlamıyla irtibatlı ola-
rak, “أَدْبَرَ/edbere” şeklinde sulûsî mezîd fiil ve if'âl/إفعال bâbında Kur'ân'da
dört âyette geçtiği görülmektedir.

“تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى /Haktan yüz çevirip uzaklaşmak isteyen kendine
çağırır.” (el-Meâric 70/17).

“ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ /En sonunda sırtını dönüp gitti ve kibrine yenildi.”
(el-Muddessir 74/23).

“ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى /Sonra mücadele etmek üzere sırt çevirdi.” (en-Nâziât
79/22).

“وَاللَّيْلِ إِذَا يَدْبَرَ /Dönüp gitmekte olan geceye;” (el-Muddessir 74/33).

Bilindiği üzere if'âl/إفعال bâbının hemzesinin te'addiye, kesret, ta'rîz,
zaman veya mekâna girmek ve bir şeyi muayyen bir nitelikte bulmak
gibi kelimelere kattığı bazı manalar vardır.²² Buradaki ilk üç âyette
haktan, Allah'a iman ve itaatten, onun elçisi ve ona indirilen kitaba
inanmaktan yüz çevirerek gerisin geriye dönen kimsenin tavrının “أَدْبَرَ/
edbere” fiiliyle anlatıldığı görülmektedir. Hâlbuki insan fıtratına uygun
olan davranış biçimi, hakikate yönelmesi, Yüce Allah'a itaat etmesidir.
Buna karşılık insan ve cinlerden, yaratıcılarına itaatten yüz çevirerek
Hakk'a sırtını dönen, kendisini cehennem azabına sürükleyen davra-
nışlara yönelenler bulunmaktadır.²³

Gece ve gündüz sürekli birbirini izlemektedir. Sabah aydınlığıyla
birlikte gecenin sona ermesi, neticede onun başladığı noktaya dönmesi

²² Abdur er-Râcihi, *et-Tatbîku's-Sarfî*, (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabî, 2004), 32-
33.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*,
(Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 23: 610; Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrahim b.
Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyati ve's-
suver*, (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.), 20: 399.

demektir. Çünkü günün ardından yine gece gelecek, bu döngü bu güne dek böyle olageldiği gibi gelecekte de bu şekilde olmaya devam edecektir. Üzerine yemin edilecek kadar mühim olan bu durum Kur’ân’da da şöyle anlatılmaktadır: “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ/Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.” (Âl-i İmrân 3/190). Bu anlamda el-Muddessir sûresi 33. âyetteki “إِذْ أَدْبَرَ” lafzı, kıraat âlimlerinin çoğunluğunca “إِذَا دَبَّرَ /izâ *deber*” şeklinde okunmuş ve gelecek zaman zarfı olarak düşünülmüştür. Nâfi’ (ö. 169/785), Hafs (ö. 180/796) ve Hamza (ö. 156/773) ise mevcut hâliyle, “إِذْ أَدْبَرَ” şeklinde okumuşlar ve geçmiş zaman zarfı olarak düşünmüşlerdir. Her ikisi de doğru bir okuyuş şeklidir. Çünkü gece karanlığının kaybolmaya başlayıp da sabahın aydınlanmasına yani isfâr zamanına da “دَبَّرَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ إِذَا تَوَلَّى” denilmektedir.²⁴

“إِدْبَارٌ” filinin mastar hali olan “إِدْبَارٌ” formunda, hemzenin kesresiyle et-Tûr sûresinde de şöyle kullanılmıştır:

“وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحَهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ/Gecenin bir kısmında ve yıldızlar çekildiğinde de O’nu tesbih et.” (et-Tûr 52/49).

Kelime olarak “إِدْبَارٌ”, bir şeyin geldiği, başladığı yere yani arka tarafa, sırt yönüne veya son kısma dönmesidir. “إِدْبَارٌ” lafzı “الإِقْبَالِ”in zıddıdır. Bu âyetteki “إِدْبَارٌ” lafzının “أَدْبَرَ” şeklinde hemzenin fetha hâliyle okunduğu şâz bir kıraat de bulunmaktadır.²⁵ Bu durumda da “أَعْقَابِ النُّجُومِ /Batıp da kayboldukları zaman yıldızların arkası/izleri üzere” manası anlaşılır. “وَأَدْبَارَ النُّجُومِ /edbâra’n-nucûm” ise seher vaktidir. Bundan maksat da müfessirlerin çoğunluğuna göre gecenin belirli bir bölümünün ardından kılınan “صلاة الفجر /salâtu’l-fecr” yani sabah namazıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber özelinde, gecenin sonunda uykudan uyandığında, yıldızlar çekilip de fecrin doğuşuyla etrafın aydınlanmaya başladığı sırada rabbini tespih et. Sen gözümüz önündesin, elbette biz seni görmekteyiz denilmektedir.²⁶

²⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, h. 1414), 5: 397. Ayrıca bk. Muhammed Fehd el-Hârûf, *el-Muyesser fi’l-kur’âni’l-erba’ ‘aşere*, (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 2000), 576.

²⁵ Hârûf, *el-Muyesser*, 525.

²⁶ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd el-Begavî, *Me’alimu’t-tenzil fi tefsiri’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1997), 7: 396; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd

Yine yön ve durum bakımından eski hâle, geriye dönüp gitmek manasında “وَلَّى /vellâ” fiilinin lâzımı olarak “مُدْبِرٌ /mudbir” veya “مُدْبِرِينَ /mudbirîn” şeklinde ve bir işin nihayetini de düşünerek hikmetle düzenlemek anlamında “المُدْبِرُ /el-mudebbir” biçiminde ism-i fâil kalıbında şu âyetlerde kullanılmıştır:

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرَتْكُمُ فَلَئِمَّ تَعْنُ عَنْكُمْ شَيْئًا
/Allah birçok yerde, bu arada Hu-
neyn Savaşı'nda gerçekten size yardım etmiştir. O gün, sayıca çoklu-
ğunuza güvenmiştiniz, fakat bunun size hiçbir yararı olmamıştı; o yer
geniş olmasına rağmen size dar gelmiş, nihayet geriye çekilmeye başla-
mıştınız.” (et-Tevbe 9/25).

“وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ /Sonra (içinden şöyle geçirdi):
Allah'a yemin ederim ki siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun
oynayacağım.” (el-Enbiyâ 21/57).

وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ
لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ /Asâni yere at! Musa atıp da onu yılan gibi kıvıldırır görün-
ce arkasına bakmadan dönüp kaçtı. (Allah buyurdu ki:) Ey Musa! Kork-
ma, benim huzurumda peygamberler korkmaz.” (en-Neml 27/10).

“إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ /Bil ki sen ölülere işitti-
remezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırısı duyuramaz-
sın.” (en-Neml 27/80).

وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ
مِنَ الْأَمِينِينَ /Asâni yere bırak! Musa asâyı yılan gibi kıvrılır görünce dönüp
arkasına bakmadan kaçtı. Ey Musa! Beri gel. Korkma, çünkü sen gü-
vendesin.” (el-Kasas 28/31).

“فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ /Bil ki sen ölülere işitti-
remezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırısı duyuramaz-
sın.” (er-Rûm 30/52).

“فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ /Bunun üzerine diğerleri onu arkalarında bırakıp
gittiler.” (es-Sâffât 37/90).

“يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ /Öyle bir

b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî, 2009), 4: 405; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 27: 85.

gün ki arkanızı dönüp kaçarsınız ama sizi Allah'tan kurtaracak hiçbir güç bulamazsınız! Allah kimi şaşırtırsa artık onu doğru yola yönlendirebilecek bir güç yoktur.” (el-Mu'min 40/33).

“فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا / Emri uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere!” (en-Nâziât 79/5).

Müfessirlerin çoğuna göre bu âyetteki “فَالْمُدَبِّرَاتِ/el-mudebbirât” lafzından anlaşılan, güneş ve yıldızların hareketi, ruhların kabzı, bitkilerin durumu ve rüzgârların estirilmesi gibi kendilerine verilen emir ve vazifeleri en iyi biçimde yapmak için tedbirler olarak işlerin akıbetine ve sonuna da bakabilen Yüce Allah'ın melekleridir. Meleklerin selbî ve izâfî bazı özellikleri vardır. “فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا” ifadesiyle meleklerin ilim, iş yapma ve hareket etme kuvvelerine işaret edilmiştir. Çünkü tedbir almak ancak ilim ve bilgi yeteneğiyle söz konusu olabilir. Meleklerin derece, saygınlık ve yakınlık bakımından lider/reis olanları olduğu gibi bir de onların yardımcıları vardır. O yüzden lider meleklerin yardımcıları olan ve bazı görevleri doğrudan yapanlarından maksatla da çoğul kip/sîga kullanılmıştır.²⁷ Yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme ve hidayet etme gibi yerden göğe, küçük büyük bütün işleri takdir edip düzenleyen, hakikatte Yüce Allah'tır. Mevcut hâli, sonuçları ve etkileri gibi pek çok yönden ayarlanıp takdir edilmesi gereken mezkûr faaliyetleri melekler yerine getirdiği ve buna vesile oldukları için de mecâz yoluyla bu tür fiiller onlara izafe olunmuştur.²⁸ Yüce Allah'ın “el-esmâû'l-hüsna” olarak bilinen meşhur isimlerinden biri de “el-Mudebbir”dir.²⁹ Zira başka âyet-i kerimelerde de bizzat Yüce Allah'ın yer ve göklerdeki bütün işleri, evvelinden ahirine her yönüyle düzenlemesi, yönetip yürütmesi şöyle anlatılmaktadır:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ / Kuşkusuz rabbiniz,

²⁷ Bk. Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, 21: 220; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn er-Râzî, *Mefâtilu'l-Gayb*, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, h. 1420), 31: 29-32-33; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19: 194.

²⁸ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vesît*, (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, h. 1422), 3: 2815.

²⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 12; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1993), 1: 32.

gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da (yarattığı) arşa hâkim olan, her işi yöneten Allah'tır. O izin vermedikçe şefaaf edecek biri de yoktur. İşte bu Allah sizin rabbinizdir, öyleyse O'na kulluk ediniz. Bunları düşünmez misiniz?” (Yûnus 10/3).

“قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ بِمَلِكِ السَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (31) /De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkararak, diriden de ölüyü çıkararak kim? Her türlü işi kim yürütüyor? Allah, diye cevap verecekler. Öyleyse, ‘(O’na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?’ de.” (Yûnus 10/31).

“اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا لِيَلْجَأَ الْبَحْرَيْنِ لِمَجْمَعٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ /Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istiva eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir. İşleri Allah düzenliyor; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanacaksınız.” (er-Ra'd 13/2).

“O, /يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ /, gökten yere her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O'nun katına çıkar.” (es-Secde 32/5).

Bu âyetlerde zikredilen “دَبَّرَ/debbere” filinin mastar hâlini günlük konuşmalarımızda “تدبير/tehbîr” şeklinde kullanılmaktadır. Âyetlere dikkat edildiğinde söz konusu fiilden sonra “الْأَمْر/el-emr” ifadesinin geldiği görülmektedir. Buradaki mârifet formunun istiğrak için olması muhtemeldir. Çünkü “الْأَمْر/el-emr” ifadesi bütün yönleriyle bilinen, takdir ve tanzim edilmiş, gerek dünyevî gerekse uhrevî bütün işleri kapsamaktadır. Ayrıca er-R'ad sûresi 31. âyette “... لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا...”/Bütün işler Allah'a aittir.”³⁰ buyrulması da bunu teyit etmektedir.

Tedebbur kelimesinin Kur'ânî anlamı üzerine bir değerlendirme bağlamında izah edip örneklendirmeye çalıştığımız aynı kökten türeyen ilgili kelimeleri gözden geçirdikten sonra asıl konumuz olan “تدبر/tehbîr” lafzına baktığımızda “تفعل/tefe'uul” bâbındaki bu kelimenin dört âyette kullanıldığı görülmektedir. “تفعل/tefe'uul” bâbının bir özelliği de file azar azar meydana gelme, işin arka arkaya olması ve

³⁰ er-Ra'd 13/31.

tekellüf manası katmasıdır. Tekellüf ise övülen niteliklerde olmak üzere istenen şeyin aşama aşama, meşakkat ve zahmetle elde edilmesidir.³¹ “تفعل /tefe’uul” bâbının “ف/fâ”sı “د/dâl”, “ط/tî”, “س/sîn” ve “ص/sâd” gibi harflerden biri olursa “ت/tâ” harfi bunlara dönüştürülerek başına kesreli bir hemze getirilmek suretiyle de kullanılmaktadır.³² Aynı bâbtaki bu kelime iki âyette de bu şekilde kullanılmıştır. Konuyla ilgili âyetler şunlardır:

“أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” /Kur’ân’ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” (en-Nisâ 4/82).

“أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا” /Kur’ân’ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?” (Muhammed 47/24).

“كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ” /Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl izan sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.” (Sâd 38/29).

“أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ” /Onlar bu söz (Kur’ân) üzerinde hiç düşünmezler mi? Yoksa kendilerine daha önce atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?” (el-Mu’minûn 23/68).

Her ne kadar dilbilimciler nezdinde tedebbur kelimesi, sonradan bütün düşünceler için kullanılmış ve tefekkür ile eşdeğer görülmüş olsa da tedebburün temelinde durum ve eşyanın sonuçlarını da ilgilendiren bir ince ayırım söz konusudur. Bu nedenle “tedebbur”, hayır veya şerle sonuçlanabilmesi bakımından işlerin hakikatini, inceliklerini, neticesini, akıbetini ve arka yüzünü de düşünmektir.³³ Tefsir faaliyetinde tedebbur, Kur’ân âyetlerinin manalarını derinlemesine düşünerek naslarda işaret edilen uzak noktaları doğru anlamak ve yorumlayabilmektir.³⁴ Çağımız müfessirlerinden merhum Habenneke el-Meydânî (ö. 2004) de Kur’ân’ın doğru anlaşılması bağlamında mutlak olarak manaların

³¹ Râcîhî, *et-Tatbîku’s-Sarfî*, 39.

³² Hulusi Kılıç, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2005), 30.

³³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 8: 33; Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 655; Curcânî, *et-Ta’rifât*, 117; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, 1: 567.

³⁴ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Me’âricu’t-tefekkür ve dekkâiku’t-tedebbur tefsîrun tedebburiyyun li’l-Kur’âni’l-Kerîm bi hasebi tertîbi’n-nuzûli vifka menheci kitâbi kavâidi’t-tedebburî’l-emsal li kitâbillâhi Azze ve Celle*, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2000), 3: 555.

beyanı ve açıklanmasına hasredilen “tefsir” lafzının bu alanda kullanılmasını yeterli görmemiştir. Bunun yerine bundan daha kapsamlı olan, lafızlarının delaletlerini ve manaların detaylıca incelenmesini, âyetlerin sûre ve Kur’ân’ın farklı yerlerine dağılmış cümlelerle tematik bağlantısının izahını ve daha pek çok incelikleri ifade eden “tedebbur” lafzını kullanmayı yeğlemiştir. Bu yüzden Kur’ân sûrelerinin nüzul sırasına göre tefsirini kaleme aldığı kendi eserinin isimlendirilmesinde de “tedebbur” ifadesine yer vermiştir. Hakeza Zurkânî’ye (ö. 1948) göre de tefsir iki çeşittir. Birincisi, tefsir-i câf yani lafızların çözümü, cümlelerin i’râbı ve Kur’ân nazımının ihtiva ettiği icmâlî manaların açıklanmasından öteye gitmeyen tefsirdir. İkinci tür tefsir ise bu sınırları aşarak Allah’ın hidayetinin tecellisi, Kur’ân ilkelerinin öğretilmesi ve şer’î hükümlerin hikmetlerinin bilinmesini en yüce gaye edinen tefsirdir.³⁵ Yukardaki âyetlerde ve tefsirî değerlendirmelerde anlam bakımından “tedebbur” lafzının özellikle tefsirin söz konusu ikinci türünü kapsadığı açıkça görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm, önceki kutsal kitapları tasdik eden, onların hükümlerini ihtisar etmekle birlikte yeni birtakım hükümler, küllî ve genel ifadeler ihtiva eden bir kitaptır. Kur’ân, lafzı ve manasıyla Yüce Allah’ın ezeli kelamıdır. Lafız ise mana aktarımında sadece bir araçtır. Lafız ve terkipler önemlidir, fakat bundan daha da önemli olan manalardır. Kur’ân metninde lafzen zikrolunan anlamlar bulunduğu gibi zikrolunmadığı hâlde işaret ve iktiza gibi farklı delalet yollarıyla anlaşılabilen veya söylenenden/mantûk ziyade sözde geçmeyen yani lafzın mefhûmundan anlaşılabilen bazı muhtelif muhtemel manalar da bulunmaktadır. Zira “الْقُرْآنَ ذَلُولٌ ذُو وُجُوهِ فَأَحْمِلُوهُ عَلَىٰ أَحْسَنِ وُجُوهِهِ” /Kur’ân zelûldür, zû vücûhtur. Onu en güzel veçhe hamlediniz.”³⁶ anlamındaki hadis rivayetinden de anlaşıldığı gibi bazen hitaptan murat ve maksat farklı delaletlerle anlatılan bu manalardır.³⁷ Kur’ân mesajının evrenselliğinin temelini oluşturan mezkûr özellikler sayesinde sahâbeden tâbiine ve

³⁵ Muhammed b. Abdulazîm, ez-Zurkânî, *Menâhilu'l-‘urfân fi ‘ulûmi'l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 2005), 1: 462.

³⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004), 5: 255.

³⁷ Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vil*, 1: 98.

o dönemlerden günümüze kadar Kur'an tefsiri alanındaki çalışma ve mahsuller metot, tema, kaynak ve yöntem bakımından giderek çeşitlenmiş ve çoğalmıştır. Bu bağlamdaki söz konusu düşünceler ekseninde en-Nisâ sûresi 82. âyetteki "tedebbur" ifadesine baktığımızda önceki ve sonrakilerin haberlerini ihtiva eden Kur'an'ın mana, muhteva, nazım, belagat ve fesahat gibi farklı açılardan düşünüldüğü takdirde en ufak bir çelişkiden bile uzak olmasının onun asla bir beşer kelamı olmadığına delalet ettiği anlatılmaktadır. Çünkü tek yönden bakıldığında ya da müstakil olarak değerlendirildiğinde âyet ve sûreler arasında bazı çelişkiler olduğu vehmi zihne gelebilir. Oysa âyette özellikle bu ifadenin (تَدَبُّرُونَ) kullanılması ve mef'ûlün Kur'an olması önemli bir hususa dikkatlerimizi çekiyor ki o da bir mütedebbir gözüyle farklı boyutlardan ve etraflıca mülhaza edildiğinde çelişki, farklılık ve uyumsuzluk zannedilen konuların ortadan kalkacağıdır. Ayrıca âyetin siyak ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda münafıkların gece kurdukları planları ve sır olarak sakladıkları ile Kur'an'ın haber verdiği gaybî bilginin örtüşüyor olması da Kur'an üzerinde ciddiyetle düşünmenin önemini anlatmaktadır.³⁸ Çünkü gerçekten "Bu Kur'an (vahiy ile gelen) büyük bir haberdur." (Sâd 38/67). Onun haber verdikleri ancak vahiyyle bilinebilecek şeylerdir. Mutlak anlamda gaybı ise ancak Allah bilir.³⁹

Muhammed sûresi 24. âyette de insanların akıllarını kullanmalarının hayret edilecek, tevhîh ve kınamayı gerektirecek bir husus olduğu istifham-ı taaccubî üslubu ile anlatılmaktadır. Zira bu kadar açık ve parlak hakikatleri, bu derece kuvvetli delil ve hüccetleri muhtevi Kur'an'ın farklı boyutlarıyla düşünümlüp anlaşılmasında için akıl tutulması yaşanması gerekir. Âyetteki "أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَفْئَالٌهَا" ifadesindeki istiâreden de anlaşıldığı gibi hakikaten de onların kalpleri paslanmış, bu sebeple onlar sağlıklı düşünme ve anlama melekelerini kaybetmişlerdir. Apaçık âyetleri, lafzı, manası, ahkâmı, kıssaları, misalleri, emir ve nehiyleriyle Kur'an onlara sesleniyorken muhatapları olarak insanlar bu ve benzeri açılardan Kur'an'ı düşünmekten kaçınıyor, ona kulak vermiyor ve itaat etmiyorlarsa artık yapılacak bir şey kalmamış demektir. Çünkü

³⁸ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve t'rabuhû*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988), 2: 82.

³⁹ en-Neml 27/65.

kalpleri fitrî fonksiyonunu yitirip paslanmamış, kulakları tıkanmamış, vahiyle aralarına bir perde çekilmemiş ve hakikat gözleri körelmemiş kimseler için Kur'ân, üzerinde detaylıca düşünülmesi icap eden ve neticede mezkûr bilgi vasıtalarıyla kişiyi hakka ve hidayete ulaştırıran ilahî bir mesajdır.⁴⁰

Sâd sûresi 29. âyette ise genel olarak şu hususlar anlatılmaktadır:

a) Kur'ân (ilâhî) bir kitaptır.

b) Yüce Allah tarafından Hz. Muhammed'e (a.s.) Cebrail (a.s.) vasıtasıyla indirilmiştir.

c) Cennet, cehennem, dünya, ahiret, rahmet, mağfret ve saadet gibi farklı hakikatleri anlatan bilgi dolu (mübarek) bir kitaptır.

d) İnsanlar, âyetlerini okuyup detaylıca düşünsünler ve neticede akli olanlar bunlardan öğüt ve ibret alsınlar diye indirilmiştir.

Bu maddelerden başka bir husus daha vardır ki âyetteki “لَيَذَّكَّرُوا” lafzı iman etmeyen diğer kimseler kastedilerek kıraat imamlarının çoğunluğu tarafından bu şekilde gâib ya (ي)‘sının kullanılmasıyla okunmuştur. Ebû Cafer (ö. 130/747-748) ile Âsım’dan (ö. 127/745) rivayetle Hafs (ö. 180/796) ise Hz. Peygamber ve onun ümmetinin âlimlerini kastederek “لَيَذَّكَّرُوا” şeklinde muhatap tâ (ت)‘sıyla okumuşlardır.⁴¹ Ayrıca burada Kur'ân bağlamında “لَيَذَّكَّرُوا” ve “لَيَذَّكَّرَ” şeklindeki farklı lafızlarla insanlara şuurlu olmaları gereken büyük bir sorumluluk yüklenmektedir. Yani sadece harflerinin mahreçleri, vakıfları ve hareketleri gibi kıraati konusundaki şeklî ve lafzî, özden yoksun çabalar değil aynı zamanda ibadet ve uygulamaya dönük bir düşünme olmalıdır. Çünkü kutsal kitaplar ancak anlayarak uygulanmak için nâzil olmuştur. Kur'ân'ın dinî ve dünyevî hakikatlerle ilgili bilgilerle dolu olması, onun okunup âyetleri üzerinde ciddiyetle düşünülmesini ve bunun neticesinde öğüt alınarak yaşanmasını zorunlu kılmaktadır.

Sadece lafızla, zâhirle yetinip bâtinî pek çok güzel manaları, makul ve makbul yorumları/te'vil göz ardı etmek; sağmal, besili ve semiz hayvanlara sahip olup da onların süt vb. nimetlerinden faydalanmamaya veya büyük bir hazineye malik olup da onu kullanmamaya benzemektedir.

⁴⁰ el-Mutaffifin 83/14; el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/46; el-Kehf 18/57; el-Fussilet 41/5.

⁴¹ Taberî, *el-Câmiu'l-Beyân*, 21: 190; İbn Atıyye Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharriru'l-Vecîz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, h. 1422), 4: 503.

Çünkü hadis-i şerif rivayetinde belirtildiği üzere, “أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ /Kur’ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Onun her kelimesinin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Her harf bir had ve her had bir matla’dır.”⁴² Bu yüzden Kur’ân âyetleri metnin lafzına, Arap dili kurallarına, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn tefsirlerine, şer’î deliller ile aklî hükümlere muvâfık olduğu sürece farklı boyutlardan detaylıca incelenmelidir. Böylesi bir düşünme metodu sırasında murâd-ı ilâhîyi respite yönelik samimi bir inanç, ihlas ve niyet olmalı, siyak-sibak ve konusal bütünlükle birlikte ifrat ve tefritten uzak yani mutedil bir yaklaşım sergilenmelidir. Ayrıca Hz. Ebu Bekir’in “أَيُّ آيَةٍ تَطَّلِينِي أَوْ أَيُّ آرْضٍ تُفَلِّئِي إِنْ أَنَا قُلْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ! /Allah’ın kitabı hakkında bilgim olmayan bir şeyi söylersem hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer beni üstünde taşır?”⁴³ dediği gibi Arap dil kaidelerine, usûl-i tefsir ilkelerine, Kur’ân ve sünnet gibi şer’î delillere aykırı sübjektif bâtil yorumlar, kişisel görüş ve şâz değerlendirmelerden uzaklaşılmalıdır. Zira bu durumu suiistimal ederek ne nassın, ne lafzın, ne de mefhûmun ifade ve işaret ettiği, herhangi bir karineye de dayanmaksızın serdedilen bazı bâtil ve bâtinî te’viller herkesin malumudur. Tedebburden uzak bir şekilde, âdeta cehaletini izhar edercesine bir kimsenin, “هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى /Bu Kur’ân, insanlara bir açıklama, takva sahipleri için de bir hidayet ve öğüttür.” (Âl-i İmrân 3/138) mealindeki âyette geçen “بَيَانٌ /beyân” lafzıyla kendi isminin kastedildiğini iddia etmesi bunun bir örneğidir. Aynı mantıkla bazıları da, Yüce Allah Kur’ân’da, “حَرِّمْتُ... عَنِ الْخَنزِيرِ /Murdar hayvan, kan, domuz eti... size haram kılındı.”⁴⁴ buyuruyor. Dolayısıyla âyette sayılanlar dışında domuzun iç yağı ve derisi gibi bazı parçalarının helal olduğu düşüncesindedirler.⁴⁵ Hakeza kimi müfessirler, “.../وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ... /...Şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.” (el-Bakara 2/35) mealindeki âyette ağacın meyvesinden yemenin murat edilmediğini, bir insanın

⁴² İbn Hıbbân Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâtîm et-Temîmî el-Bustî, *Sahîh-i İbn Hıbbân*, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, h.1414), 1: 276; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, ts.), 1: 236.

⁴³ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2007), 286.

⁴⁴ el-Mâide 5/3.

⁴⁵ Kâsimî, *Mehâsinu’t-Tevîl*, 1: 46.

kalbinde Allah'tan başkasının sevgisinin onunla birlikte bulunmamasının kastedildiğini düşünmüşlerdir.⁴⁶

Semavi bir kelim olmasi hasebiyle Kur'an hakkında söz söylemek aslında oldukça zor bir iştir. Furkân sûresi 33. âyet, Kur'an'ın anlaşılması faaliyetinde kişiye Allah'ın muradını maksat edinmek ve bu anlamda onun adına söz söylemek gibi vebali büyük bir sorumluluk yüklemektedir.⁴⁷ Fakat “ مَا لَا يَدْرِكُ كُلَّهُ لَا يَتْرُكُ كُلَّهُ / Tamamı idrak edilemeyen şeyin bütün bütün terkedilemeyeceği”⁴⁸ kaidesi gereği bu zorluk ve ağır sorumluluk insanları Kur'an'ı anlama gayretinden de geri bırakmamalıdır. Kelime olarak tebyîn ve îzâh anlamına gelen “tefsîr”, insanın gücü ve idraki nispetinde Allah'ın muradına delaleti açısından Kur'an âyetlerinin durumunun incelendiği ilim olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Yukarda da işaret edildiği gibi üslubu, lafzî hususiyetleri, ilahî bir kelim olmasi, makâsıt ve muhtevası gibi özellikleri sebebiyle kimi zaman ancak ince bakış ve derin anlayış sahiplerinin/râsihûn keşfedebileceği Kur'an âyetlerinin gerektirdiği bazı manalar vardır.⁵⁰ Anlaşılsın ve üzerinde düşünölsün diye kolaylaştırılmış olan Kur'an'ın maksat ve manalarının doğru anlaşılması bakımından bu durumların göz önünde bulundurulması gerekmektedir.⁵¹ Bu düşünce ve yaklaşımı en iyi ifade eden kelime ise tedebburdür.

4. KUR'ÂN'DA TEDEBBUR KELİMESİNE YAKIN ANLAMDA KULLANILAN İFADELER

İnsanoğlu, eşya ve varlıkların hakikatini idrak ederek bilim ve hadiseler hakkında düşünöbileceği bir yetenek ile yani akıl nimetiyle

⁴⁶ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tusterî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, h. 1423), 1: 29.

⁴⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1: 70.

⁴⁸ Nisâbüri, Nizâmüddin Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Garâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekerîyya Amîrât, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, h. 1416), 2: 94; Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbuddîn Şâh Velîyyullah Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddin, *Hucetullâhi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 1: 141; Kâsîmî, *Mehâsimu't-Te'vîl*, 6: 185.

⁴⁹ Zurkânî, *Menâhilu'l-Irfân*, 1: 423.

⁵⁰ İsa Kanik, *Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Etmenin Kuralları Bağlamında Meydânî ve Tefsir Metodu*, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 60.

⁵¹ el-Kamer 54/17.

donatılmıştır. Bu sayede bilinçli ve şuurlu davranışlarından sorumlu olacağı için Kur'an'da Yüce Allah'ın muhatabı bizzat insandır. O yüzden "Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?" (Muhammed 47/24), "Akıl etmezler mi?" (el-Enbiyâ 21/10), "Ne kadar da az düşünüyorlar!" (el-A'râf 7/3; en-Neml 27/62), "O hâlde ibret alın, ey akıl sahipleri!" (el-Haşr 59/2), "Ne dersiniz, hiç düşündünüz mü?" (el-Ahkâf 46/4), "Gördün mü, tasavvur edebilir misin?" (el-Mâ'ûn 107/7) meallerindeki pek çok âyette insanoglu düşünmeye davet edilmiştir. Şüphesiz ki Kur'an-ı Kerim, değeri ve şanı çok yüce bir kitaptır.⁵² Kur'an'ın indiriliş gayesi de insanların kendisine tabi olacakları ilkeleri, leh ve aleyhlerine olan konuları bilmeleridir. Bunu bilmek ve anlamak ise ancak onun âyetlerini tedebbur etmekle mümkün olmaktadır.⁵³ Tedebbur kelimesi ve ona yakın anlamda kullanılan ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kur'an'ı takdir ve ta'zim anlayışımız özden ve maksattan biraz uzaktır. Çünkü daha çok maddi varlığını yücelttiğimiz, sadece okuyarak sevap kazanmak için lafzına yoğunlaşıp manasını düşünmekten ziyade dış dokusu ve şekli hususiyetleriyle uğraştığımız Kur'an'ın bizden istediği, öğrenilmek için okunması, anlaşılması ve âyetleri üzerinde derinlemesine ve detaylı bir şekilde akıl yürütülmesidir. Kur'an'ın, âyet, sûre ve hizb gibi kısımlara ayrılması, tecvit kuralları çerçevesinde, tane tane, dura dura okunmasının istenmesi ve Arap lisanıyla indirilmiş olması da anlama ve düşünmenin önemini göstermektedir.⁵⁴ Çünkü inanılması ve yerine getirilmesi gereken bazı ilkelerden oluşan Kur'an doğru okunmadıkça doğru anlaşamaz, doğru anlaşılmadıkça da gönderiliş maksadına uygun olarak düzgün bir şekilde hayata uygulanamaz.⁵⁵

Çoğu zaman birlikte kullanılan anlama ve düşünme insana özgü bir durumdur. Anlama ve düşünme bağlamında tedebbur ile alakalı olarak Kur'an-ı Kerim'de tezekkür, tefekkuh, a'kl, nazar, tefekkuh, ru'yet/re'y ve ibret/i'tibar gibi kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Herhangi

⁵² el-Vâkıa 56/77; el-Burûc 85/21.

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Beslûm, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 2005), 8: 623.

⁵⁴ el-Furkân 25/32; el-Muzzemmil 73/4; el-Alak 96/1; el-A'râf 7/204; Yûsuf 12/2.

⁵⁵ Hayrettin Karaman, v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007), 1: 37.

bir düşüncenin farklı kelime ve üsluplarla anlatılabileceği hususu herkes tarafından kabul edilen ve bütün edebî çevrelerce bilinen bir gerçektir. Böylesi bir üslubun pek çok hikmeti olduğu gibi elbette mezkûr kelimeler arasında bazı anlam incelikleri de bulunmaktadır. Örneğin, Kur'ân'ın bir ismi de “ez-zikr”dir.⁵⁶ Bir diğer vasfı ise “tezkire”dir.⁵⁷ ez-Zikr, öğüt, hatırlama gibi anlamlara gelir. Tezkire ise ikaz ve uyarı demektir. Toplantı ve randevu gibi zaman, yer veya başka noktalardan hatırlanması istenen şeyleri unutmamak için parmağa bağlanan ip veya kart gibi nesnelere ifade etmektedir.⁵⁸ Aynı kökten türeyen “tezekkür” ise önceki bir şeyi hatırlamaya yönelik düşünmek, hafızamızdaki bir şeyi çağrıştırmak, ondan ibret almak, dil ve kalp ile anmak gibi manalara gelmektedir. Zikir ve tezekkür sözlükte aynı anlamdadır.⁵⁹ Ayrıca zikir, dille anmaktan ziyade Allah'ın hayranlık uyandırıcı kudret âyetlerini tefekkür ve teemmüle dalmak, bu alametler üzerinde bütün isim ve sıfatlarıyla Yüce Allah'ı düşünmektir. “.../... İِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ / Kur'ân, herkes için ancak bir hatırlatma ve öğüttür.” (Yûsuf 12/104), “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ / Muhakkak ki biz düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu Kur'ân'da her türlü örneği ortaya koyduk.” (ez-Zümer 39/27) meallerindeki âyetlerde Kur'ân'ın bir hatırlatma olduğu belirtilerek daha önce anlatılan misaller ve açıklanan âyetlerden inanç ve davranışa dönük değişiklik oluşturmak maksadıyla ibret ve öğüt alınması gerektiği anlatılmaktadır.

Tedebbur ile alakalı kelimeler bağlamında değerlendirilebilecek bir diğer kelime de daha çok hâl-i hazırda olan olay ve nesnelere bakmak, anlamak, aklını kullanarak düşünüp doğru ve tutarlı davranmak manasında “تَعْقِلُونَ -ta'kılûn” veya “يَعْقِلُونَ -ya'kılûn” şeklinde Kur'ân'da geçen a'kl'dır.⁶⁰ Akıl, insanoğlunu düşünme yeteneğinden yoksun canlılardan ayıran temyiz melekesidir. Arapçada “عقل/akıl”, men eden, engelleyen, sınırlayan, hapseden anlamına gelmektedir. Sahibini, tehlike, ziyan ve hüsrandan koruduğu için kendisine bu isim verilmiştir. Bir şeyi aklet-

⁵⁶ el-Hicr 15/6-9.

⁵⁷ Tâhâ 20/2-3.

⁵⁸ Meydânî, *Me'âricu't-Tefekkur*, 8: 495.

⁵⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 664; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4: 268-308-531.

⁶⁰ el-En'âm 6/151; ez-Zuhruf 43/3; el-Enbiyâ 21/10; Yûsuf 12/2; en-Nûr 24/61; el-Mu'min 40/67.

mek onu anlamak, teemmül ve fehmetmektir. Akıllı kişi düşünce ve eylemlerinde hevâ ve hevesine uymayarak câhilâne tutumlara karşı kendini kontrol edebilir. Akıl kalp, kalp de akıldır.⁶¹ Bu açıdan Bakara sûresi 164. âyette insanların duyularıyla bizzat müşahede edebilecekleri gök ve yerlerin yaratılmasında, gemilerin denizde seyretmesinde, gökten inerek bin bir çeşit bitkisiyle ölü toprağa can veren yağmurda, yer ve gök arasında emre amade bulutları yönlendiren rüzgârlarda aklını kullanabilen bir toplum için ibretler olduğu belirtilmektedir.

Düşünmeyle ilgili anlamlar taşıdığı için teemmul ve re'y lafızları de tedebbur kelimesine yakın ifadeler kapsamında değerlendirilebilir. Teemmul, varlık ve nesnelere hakkındaki fikir ve düşünceleri zihinde yoğunlaştırmaktır. Re'y/Ru'yet ise hem göz hem de kalple/akılla bakıp görmektir.⁶² Re'y/Ru'yetin görme ve gözlem yanında hissetme, tahayyül, tefekkür, fikir beyan etme ve akletme ile irtibatlı kullanımlarını Kur'an'da görmek mümkündür.⁶³ Aynı şekilde asıl anlamı göz ile bakmak olan "nazar", kalp gözüyle bakmak ve düşünmek manasında kullanıldığı gibi, "bir şey hakkında nazari araştırma ve gözlem yapmak" anlamına da gelmektedir. Hakeza "fikir" kökünden türeyen tefekkür de aynı anlamdadır.⁶⁴ Kur'an'da, "أَفَلَا يَنْظُرُونَ / ...bakmazlar mı?" şeklinde başlayan ve diğer âyetlerde ifade edilenlerle birlikte devenin yaratılışı, göğün yükseltilmesi, dağların yerleştirilmesi ve yeryüzünün yayılarak yaşama elverişli hâle getirilmesi gibi gözlemlenebilen ve özellikleri bakımından insanı hayret ve şaşkınlığa sevk eden varlıklar hakkında düşünülmesi istenmektedir.⁶⁵ Benzer durum "انظُرْ / bak, bir düşün" anlamındaki emir kipiyle farklı sûrelerde de görülmektedir.⁶⁶

Aynı şekilde Âl-i İmrân sûresi 191. âyette, yürürken, otururken, ayakta dururken her daim Yüce Allah'ın hatırlanması, ibadet veya diğer faaliyetlerimizde asla onun unutulmaması istenirken "يَذْكُرُونَ" lafzı kullanılmıştır. Olumlu neticeye ulaştırması, yer ve gökler gibi insanın duyu organlarıyla hissedip aklen idrak edip kavrayabileceği varlıkların boş ve

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11: 458. Ayrıca bk. el-A'râf 7/179; el-Hacc 22/46.

⁶² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14: 291.

⁶³ Bk. el-A'râf 7/27; el-Enfâl 8/48-50; el-Ahkâf 46/4.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5: 65-215.

⁶⁵ Gâşiye 88/17-20.

⁶⁶ el-Bakara 2/259; el-A'râf 7/84; er-Rûm 30/50; es-Sâffât 37/102.

batıl olmaması hususları da “تَفَكَّرُونَ” tabiriyle yani tefekkür kelimesiyle ifade edilmektedir.⁶⁷ Aynı şekilde tedebbur ile alakalı bir diğer kelime de bilinen üzerinde yoğunlaşım kıyaslama yoluyla ibret ve öğüt verici bir başka sonuca ulaşmak anlamında kullanılan ve Kur'ân'da “اَعْتَبِرُوا” /İbret alın.”⁶⁸ formunda gördüğümüz ifadedir. İ'tibâr, bazı şeylere bakıp akıl yürüterek aynı cinsten başka şeyleri anlayabilmektir. İbret ise fizikî ve maddi olanı müşahede edip öğrenerek henüz görülememiş olanı bilme-ye vasıta kılınan durumdur. Kelime, “ر,ب,ع/a,b,r” kökünden türemiştir ve bir hâlden diğerine geçiş manasını ifade eder. Bu yüzden kelimedeki geçiş anlamından hareketle gözden yanağa aktığı için gözyaşına “عَبْرَةٌ” /‘abratu”; söyleyenin lisanından dinleyenin aklına mana naklettiği için lafza/söz “عِبَارَةٌ” /‘ibâretu”; rüya gibi his ve duygularla anlaşılıp hayal edilenden düşünülene intikal sebebiyle rüya yorumlamaya da “تَعْبِيرٌ” /ta'bîr” denilmiştir. Kelime kökenindeki mezkûr manalar sebebiyle müfessirler eşyanın hakikat ve manalarına bakarak başka şeyler hakkında malumat sahibi olmaya “itibâr” demişlerdir.⁶⁹

Kur'ân'da geçen bu ve benzeri kelimelerin mana yelpazesinden hareketle Kur'ân'ın, anlama maksadıyla muhataplarından âyetleri üzerinde teferruatlı ve detaylı düşünmeleri, geçmiş ve geleceğe yönelik verdiği haberlerden gerekli mesajı almalarını istediğini söyleyebiliriz. Kanaatimizce Kur'ân'da tedebbur ile yakın ilgisi olan kelimeler, düşünmenin farklı biçimlerini göstermektedir. Bu anlamda Kur'ân'daki ilgili âyetlere baktığımızda düşünmenin Allah'ın bir emri olması bakımından bir ibadet ve kulluk vazifesi olduğu da anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Konuyla ilgili öne sürülen birtakım önemli görüşleri ve elde edilen bilimsel verileri belirttikten sonra sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki hayat kitabı olan Kur'ân, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak

⁶⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/191.

⁶⁸ el-Haşr 59/2.

⁶⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisabûrî el-Vâhidî, *el-Vesît fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1994), 4: 270; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 7: 482; Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 543.

üzere indirilmiştir. Kur'ân'ın muhatapları olması bağlamında insanı tanımlayan niteliklerden biri de akli kullanma sanatı olarak da ifade edilen konuşmaktır. İnsan için iletişim zarurî bir ihtiyaçtır. Kelime ve kavramlar iletişimde ve düşüncelerimizi ifade etmekte önemli bir rol üstlenir. Yüce Allah'ın sıfatlarından biri de “Kelam”dır. Allah, bir insanla ancak vahiyyle, perde arkasından seslenmekle veya elçi gönderip dilediğini vahyetmekle iletişim kurmuştur. İletişimin kalitesi “anlama” ve “kavrama” ile sonuçlanmasına bağlıdır. Yüce Allah Kur'ân'da düşünmeyi emretmektedir. Kur'ân, Allah'ın “Kelam” sıfatının tecellisidir. İnsan, gözlemleyebilen ve düşünebilen bir varlıktır. Bu yetenek sayesinde insan geçmişi, âni ve geleceği düşünebilir. İnsan, Kur'ân tilavetiyle onun anlam derinliğini tedebbur eder. Kendini dış dünyadan soyutlayarak ilahî ve ezeli hakikatler üzerinde yoğunlaşır. Eşyanın mahiyeti, yaratılışın hikmeti ve Allah'ın nimetleri hakkında tefekküre dalar. Nihayetinde de dünya ve onun içindekilerin aldatici ve fâni oluşundan ibret alır.

Kur'ân şifadır, rahmet ve hidayettir. Bu ve benzeri özelliklerinin fonksiyonel hâle gelmesi için de onun anlaşılması elzemdir. Düşünmenin ön koşullarından biri olarak ilk inen âyette “Oku!” emri vardır. Okuma ve düşünme birbirini bütünüleyen iki unsurdur. Okuma ve düşünme esnasında kullanacağımız kelime, kavram ve terimler elbette önemlidir. Kur'ân'daki kelimelerin klasik sözlükler ve tefsir kaynaklarından araştırılması zorunludur. Kur'ân, zelûl ve zû vücûh bir kitaptır. Bu yüzden âyetlerinin, kavram ve kelimelerinin anlaşılması noktasında en uygun veçhe hamledilmeleri esastır. Bu durumu en iyi ifade eden kelimelerden biri de “tedebbur”dür. Çünkü tedebbur, Allah'ın âyetlerindeki zahirî ve bâtınî manaları kavrayabilmek, lütfedilen ince anlayış ve ilim sayesinde lafza takılmadan şâriin ne dediğinden ziyade ne demek istediğini düşünebilmektir.

İbare ve lafızlar mana aktarımında bir araçtır. Asıl amaç ise murâd-ı ilâhîyi anlayabilmektir. Dolayısıyla Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi ve indiriliş maksadınının gerçekleşebilmesinin yolu salt onun kelime, terkip ve cümleleri ile meşgul olmak, nahvî, sarfî, belâğî ve edebî incelikleriyle uğraşmak değil bunlardan hâsil olan manalar ekseninde onu hayata uygulamaktır.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâ'limu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *el-Esmâ ve's-Sıfât*. Thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1993.
- Bikâî, Ebu'l-Hasen Burhânuddîn İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmu'd-durer fî tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tavkî'n-Necât.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi: 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve's-sihâhu'l-arabiyeti*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Curcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*, Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî, 2. Baskı, Beyrut: Dâr en-Nefâs, 2007.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünen*. Thk. Şuayip el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 1982.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. Thk. es-Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Sayda-Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ece, Hüseyin Kerîm. *İslâm'ın Temel Kavramları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Feyrûzabâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Thk. Mektebü Tahkîki't-Turâs fî Muesseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti li't-Tabâati ve'n-Neşr, m. 2005- h. 1426.

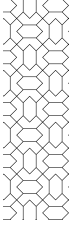
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. M. el-Mahzûmî ve İ. es-Sâmerrâî, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Muyesser fi'l-kurâ'âtî'l-erbea' 'aşere*, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, m. 2000/h. 1420.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharriru'l-Vecîz*, Thk. Abdusselam Abduşşâfî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, h. 1422.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâtîm et-Temîmî el-Bustî. *Sahîh-i ibn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Ernaût, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, h. 1414.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretu'l-Luga*. Thk. Remzi Münir Ba'lbekî, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, h. 1414.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, h. 1424.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsimu't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, 2003
- Kanik, İsa. *Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsir Etmenin Kuralları Bağlamında Meydânî ve Tefsir Metodu*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Karagöz, İsmail v.dğr. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kılıç, Hulusi. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Âtîş, Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısri, 1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Abdilmelik. *Letâifu'l-İşârât*. Thk. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. Thk. Mecdî Beslûm. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, 2005.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *Tefsîru'lKur'ân (en-Nuket ve'l-Uyûn)*, Thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahman, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, ts.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Me'âricu't-tefekkur ve dekâiku't-tedebbur tefsîrun tedebburiyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nuzûli vifka menheci kitâbi kavâ'idî't-tedebburî'l-emsal li kitâbillâhi Azze ve Celle*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rifê ve usûlu'l-istidlâli ve'l-munâzara sıyâğatun li'l-mantıkî ve usûli'l-bahsi mutemeşşiyetun maa'l-fıkri'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, h. 1356.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysabûrî. *Sahîhu Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1954.
- Nisabûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. Thk. Zekeriyya Amîrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, h. 1416.
- Râcihî, Abduh. *et-Taibîku's-sarfi*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabî, 2004.
- Râğıb, el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Mufredâtu elfâzî'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. h. 1420.
- Salih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersâdet, ts.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2007.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Tercüme: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, h. 1414.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî. *el-Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Muhammed Şakir. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2001.

- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. haz. Şükrü Halûk Akalın, v.dğr., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2010.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Tüsterî, Ebu Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yunus b. İsa b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîru't-Tusterî*, Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, h. 1423.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsabûrî. *el-Vesît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, 1994.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'an ve irâbuhu*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdusselam Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmî, 2009.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-vesît*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, h. 1422.
- Zurkânî, Muhammed b. Abdulazîm. *Menâhîlu'l-'urfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

CITATION

Tözlüyurt, Mehmet, "The Question Of Muqätil B. Suleiman's Being Zaydi And Murji", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 275-299



MUKÄTİL B. SÜLEYMAN'IN ZEYDÎ VE MÜRJCÎ OLUŞU MESELESİ

The Question of Muqätil B. Suleiman's Being Zaydi and Murji

Mehmet TÖZLÜYURT

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4422-9010.

Öz

Hz. Peygamber sonrasında eserleri ve görüşleriyle İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan ilim adamlarından biri de Mukâtil b. Süleyman'dır. Mukâtil, ilim çevrelerinde Kur'an'ı bütünüyle tefsir eden ilk müfessirlerden biri olarak kabul edilmektedir. O, tefsirinin yanı sıra kaleme aldığı diğer eserlerle kelâm, hadis, fıkıh gibi disiplinlerin gelişimine de katkıda bulunmuştur. Mukâtil'in ismi, İslâmî konulardaki bazı yorumları ve kendisine atfedilen birtakım asılsız görüşler sebebiyle, bid'at mezheplerle beraber anılmıştır. Bu tür olumsuz ithamlara maruz kalan sadece kendisi de değildir. İslâm tarihinde Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî gibi pek çok âlim hakkında da bu tür mesnetsiz ve olumsuz yakıştırmalar yapılmıştır. Mukâtil, bazı ayetlere getirdiği yorumlarda Hz. Ali'yi ön plana çıkarmış ve bundan dolayı Zeydilik ile itham edilmiştir. İmanla ilgili kimi görüşleri sebebiyle de Mürcî olarak nitelendirilmiştir. Bize göre onun hakkındaki bu tür olumsuz ithamlar, ön yargılı değerlendirmelerden ve görüşlerine parçacı bir şekilde yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada objektif bir bakış açısıyla Mukâtil'in kelâmî görüşleri ele alınacak ve hakkındaki iddiaların doğru olup olmadığı tarafsız bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mukâtil b. Süleyman, mezhep, Mürcie, Zeydiyye, İman.

THE QUESTION OF MUQÄTİL B. SULEIMAN'S BEING ZAYDĪ AND MURJĪ

Abstract

One of the scholars who contributed to the development of Islamic thought through his works and views following the Prophet was Muqätil b. Suleiman. Muqätil is regarded as one of the first commentators (mufassir) who comment the Qur'an completely by scholarship circles. He contributed to the development of disciplines such as kalâm, hadith, fiqh as well as other works he wrote in addition to his commentary (tafsir). Muqätil's name was mentioned along with the bid'ah sects, due to some of his interpretations on Islamic issues and some unfounded views attributed to him. He is not the only one who has been exposed to such negative accusations. In the history of Islam, such baseless and unfavorable adaptations have been made about many scholars such as Abû Hanifa and Mâtürîdî. Muqätil brought Ali into the forefront in his comments to some verses and he was therefore charged with Zaydiyya. Because of some of his views on faith, he was also considered to be a Murji. In our opinion, such negative accusations about him stem from prejudiced assessments and that his views was approached in a fragmentary manner. In this study, Muqätil's theological views will be discussed from

KAYNAKÇA

Tözlüyurt, Mehmet, "Mukâtil B. Süleyman'ın Zeydi Ve Mürcii Oluşu Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 275-299. **Makale Geliş T.:** 13/09/2018 **Kabul T.:** 10/10/2018

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

an objective point of view and it will be tried to determine whether the claims about him are true or not.

Keywords: Muqâtil b. Suleiman, sect, Murjia, Zaydiyya, faith.

GİRİŞ

Din; fitratlarına karşı yabancılaşan, karanlığı aydınlığın yerine hâkim kılmaya çalışan insanlara yol göstermek ve onların yeniden insan onuruna yakışır bir biçimde hayat sürdürmelerini sağlamak için Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla gönderilen ilâhî düzendir.¹ Mezhep ise bir takım siyasî, içtimâî, iktisâdî ve diğer hâdiselerin etkilerinin mezhep kurucusu sayılan kişi ile ona uyanlardaki fikrî, dinî ve siyâsî tezahürüdür.² İtikâdî mezhep kurucuları olarak kabul edilen kişiler din koyucuları ya da elçi olmadıkları gibi din tebliğcisi de değillerdir. Dinî kuralları belirleyen Allah, tebliğ eden ise peygamberdir. Peygamber sonrasında dini tebliğ etmekle yükümlü olan insanlara düşen ise kendi dönemlerinde ortaya çıkan veya kendilerinden sonra ortaya çıkması muhtemel sorunlara çözüm üretmektir. Yeryüzünde ne kadar insan varsa o kadar bilgi üretim merkezi var demektir. Bu nedenle her biri farklı fitrata (duygu, düşünce, karakter, zekâ ve anlayış) sahip insanların benzer sorunlara farklı çözüm önerileri sunmaları son derece doğaldır.³

İslâm toplumunda, Allah'ın tarihin akışına kendisiyle müdahalede bulunduğu son elçinin görevini tamamlayıp ahirete irtihaliyle birlikte insanlar, halifelik başta olmak üzere Allah'ın sıfatları, iman, kader, gayb âlemi gibi bazı sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Müslümanlar bu sorunları Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in sözlerini⁴ referans kabul ederek ve israilî bilgilerden de faydalanarak kendi anlayışları doğrultusunda

¹ Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 6.

² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, 6. Baskı, (Ankara: TDV Yayınları 2011), XXII.

³ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *Ankara İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sayı. 4 (1980): 130; Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlihi Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 13.

⁴ Kur'an ve hadis metinlerinin tamamı aynı anlaşılabilirliğe sahip değildir. Bunlardan bazıları üslup ve içerik açısından kolay anlaşılır naslardır. Bazıları ise ulûhiyet konusu ve ahiret âlemiyle ilgili metinler başta olmak üzere gayb âlemiyle ilgili olmaları sebebiyle anlaşılması biraz daha zordur. Bu zorluk insanları aynı konularda farklı düşünmeye sevk etmiştir. Fiğlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", 130; Özler, *Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, 14.

da çözmeye çalışmışlardır. İnsanların ortaya koyduğu bu çözüm daha sonraları dinî bir içeriğe, bu görüşler ise aynı fikre sahip olanlarca din odaklı birer mezhebe dönüşmüştür/dönüştürülmüştür.⁵

Hız. Peygamber sonrası ortaya çıkan farklılıklar daha çok birkaç konu etrafında şekillenmektedir. Yani İslâm'ın bütün konularını içine almamaktadır. İlgili konular hakkındaki görüşlerin, kendine has kelâmî bir fırkaya bürünmesi yani sistemleşmesi çok sonraları olmuştur.⁶ Her fırka, oluşum sürecini tamamlarken siyasî ve sosyal şartlardan da etkilenmiştir. Siyasî gücü elinde bulunduranların da fırkaları etkiledikleri bir gerçekliktir.⁷ Bu nedenle İslâm toplumunu oluşturan bireylerin fıkirsal anlamda birbirinden tamamen kopuk olduğu,⁸ aralarında hiçbir ortak noktanın bulunmadığı düşünülemez. Zaten temel konularda (usûl-i selâse) varlığı ve onlara iman etme konusunda herhangi bir ayrılıktan bahsetmek de mümkün değildir.⁹

İslâm dünyasında özellikle 73 fırka hadisinin¹⁰ de etkisiyle temel konuların dışında da bazı farklılıklar gündeme getirilmiştir. Bu anlayışın etkisiyle pek çok insan âdeta İslâm dışı ya da sapık fırka mensubu olarak ele alınmıştır. Bu tür muameleye maruz kalanlardan biri de müfessir, muhaddis ve mütekellim¹¹ olan Mukâtil b. Süleyman'dır (ö. 150/767). O, kimi görüşleri sebebiyle Mürcîî veya Zeydî olarak anılmıştır.

⁵ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 25-29.

⁶ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 3. bs. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 138; Özler, *Ehl-i Sümmet-Ehl-i Bid'at*, 17.

⁷ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Beirut: yy., 1969), 4: 97-99.

⁸ Ümit Harun Akkaya, "Sır Dizilerinde Kadın", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 10 (2016), 263.

⁹ Kavramın teşekkül ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 212.

¹⁰ "Yahudiler 71 farklı gruba ayrıldılar. Bunlardan bir tanesi cennette, diğerleri cehennemdedir. Hıristiyanlar 72 farklı gruba bölündüler. 71'i cehennemde, sadece bir tanesi cennettedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 farklı gruba ayrılacaktır. Birisi cennette, geri kalan 72'si ise cehennemde olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir." Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: yy., 1981), Fiten, 17. Kurtuluşa erecek olan fırka başka bir rivayette, "Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlar" şeklinde ifade edilmiştir. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Dr. Beşşâr, 2. bs. (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), İmân, 18.

¹¹ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemul-müfessirin*, 3. baskı, (Beirut: Müessesetü Nüveyhiz es-

Mukâtil, hangi görüşlerinden dolayı bu mezheplerle irtibatlandırılmıştır? Onun bu şekilde itham edilmesi gerçekleri yansıtmakta mıdır? Biz bu yazımızda bazı görüşlerinden hareketle farklı ekollere (Haşvi, Mürciî, Mücessime, Müşebbihe Ehl-i Hadis) ait olduğu iddia edilen Mukâtil b. Süleyman'ın bizzat kendi görüşlerini referans kabul ederek kelâmî ekoller içindeki yerini belirlemeye çalışacağız.

1. MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN ZEYDÎ OLDUĞU İDDİASI

Mukâtil b. Süleyman'ın aidiyeti konusunda ileri sürülen iddialardan birisi onun Zeydî olduğudur. Bu iddianın doğruluğu veya yanlışlığı ancak Zeydîlik mezhebinin ne olduğunun ortaya konmasıyla mümkün olacaktır. “Zeydîlik”, ismini Zeyd b. Ali'den (ö. 122/740) alan ve onun taraftarlarını, fikrî takipçilerini veya onun soyundan gelenleri de kapsayacak şekilde kullanılan bir terimdir. Mezhepler tarihi eserlerinde ise Zeydîlik'in tanımı şu şekilde yapılmıştır: “Zeyd b. Ali'nin yolundan gidenler ve imametini Ali-Fatıma neslinden olup, bilgili, cesaretli, ibadete düşkün ve mevcut yönetime karşı imametini ilan ederek mücadele eden kimselerin hakkı olduğuna yürekten inanan kişi ve toplulukların ortak adıdır.”¹²

Zeyd b. Ali ile Mu'tezilî fikirlerin oluşmasında en büyük paya sahip olan Vasil b. Ata (ö. 131/748) arasında bir irtibat söz konusudur. İkisi arasındaki bu yakınlaşma, sonraki takipçileri arasında artarak devam etmiş ve zamanla Zeydiyye'nin Mu'tezilî prensipleri benimsemesine yol açmıştır. Bir bakıma Zeydiyye mezhebinin kelâm ilmine dair görüşleri Mu'tezilî bir sistem çerçevesinde gelişmiştir.¹³ Zeydiyye'nin kelâmî görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz: et-Tevhîd, el-Adl, el-Va'd ve'l-Va'îd, el-Emr bi'l-Ma'ruûf ve'n-Nehy ani'l-Münker, el-Menzile

sekâfiyye, 1988), 682.

¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısriyye, 2000), 1: 129; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 1: 179-180; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ty.), 44; Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim* (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 49.

¹³ İsa Doğan, “Zeydiyye Mezhebi'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşü”, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987), 88.

Beyne'l-Menzileteyn ve İmamet.¹⁴ Onlara göre kişi imametın şartlarını taşıyorsa, imam olmasında herhangi bir sakınca yoktur. Ayrıca onun ırkına ve aidiyetine bakılmaz. Yine onlara göre zalim olan yöneticilere karşı isyan etmek vaciptir.¹⁵

Mukâtil'i Zeydî-Şîi olarak nitelendirenlerin ilki Muhammed b. İshak en-Nedim'dir (ö. 385/995). O, Mukâtil hakkında, "Zeydiyye'den, muhaddislerden ve kurrâdandır." ifadelerine yer vermiştir.¹⁶ Son dönem fikir adamlarından olan Muhammed Ebû Zehra da Mukâtil'i Şîi-Zeydî biri olarak tanıtmıştır.¹⁷ Ancak her iki yazar da onun hangi görüşlerinden dolayı Zeydî olduğuna temas etmemişlerdir.

Mukâtil'e ait *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserin tahkikini yapan Şehhâte de "tefsiri incelendiğinde Mukâtil'in, Şia'nın Zeydî koluna mensup olduğuna dair pek çok delil olduğu" kanaatindedir.¹⁸ Şehhâte de bu delillerin neler olduğuna değinmemiştir.

Mehmet Ünal ise, "Zeydiyyenin Kur'an Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair" adlı makalesinde Mukâtil'in Zeydî söyleme sahip olduğu yönünde ileri sürülen birkaç delili incelemiştir. Bu delillerin ilki, "Her kim Allah'a kavuşmayı umarsa, bilsin ki Allah'ın tayin ettiği o vakit elbette gelecektir. O, hakkıyla iştirak eder, hakkıyla bilendir." (Ankebût 29/5) ayetidir. İddiaya göre ilgili ayetteki "hak yola ulaşanlar" tabiri Mukâtil tarafından, Ehl-i Beyt'ten olan Hz. Ali, Abbas, Hamza ve Cafer olarak yorumlanmıştır.¹⁹ *Tefsîri Mukâtil b. Süleymân'a* atfen yapılan yorumla Mukâtil'in Zeydî olduğu kanaatine varılması gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Mukâtil'in ayetle ilgili yorumuna baktığımızda "hak yola ulaşanlar"ın sadece Zeydiyye mezhebinin önem atfettiği Ehl-i Beyt'e

¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 65; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 115; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 25.

¹⁵ Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza-Teceddüd (Tahran: yy., 1981), 226.

¹⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 227; Ayrıca bk. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafiyye* (Amman: yy., 1999), 1046.

¹⁷ Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâm Zeyd hayâtuhü ve asruhü -ârâuhü ve fikhuhü* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-'Arabi, ty.), 16.

¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (*Kur'an Terimleri Sözlüğü*) trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 74.

¹⁹ Mehmet Ünal, "Zeydiyyenin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair", *İslami İlimler Dergisi*, 5/1 (2010): 181-182.

mensup kimselerden oluşmadığı açık bir şekilde görülecektir. Zeydî olarak değerlendirilmeyen Zeyd b. Harise, Ebû Hind, Ebû Leyla, Emmü Eymen de Mukâtil tarafından ilgili ayetin yorumunda zikredilmiştir.²⁰

Mukâtil'in Zeydî olduğuna dair ileri sürülen bir diğer delil ise, "İçinizden sadece zulüm yapanlara dokunmakla kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah'ın cezası şiddetlidir." (Enfâl 8/25) ayetidir. Mukâtil ayette geçen "fitnenin" Cemel Savaşı, fitneye düşenlerden maksadın ise sahabeden Talha ve Zübeyir olduğunu ifade etmiştir.²¹ Mukâtil bu açıklamasını herhangi bir delile dayandırmamıştır. Ancak benzer bir yorumu Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserinde de rastlamaktayız. O, görüşünü Hasan-ı Basrî'den nakille delillendirerek onun şöyle dediğini nakleder: "Bu ayet, Ali, Ammâr, Talha ve Zübeyr hakkında inmiş olup, fitne de özellikle Cemel Savaşı'nın yapıldığı gündür." Zübeyir şöyle demiştir: "Bu ayet bizim hakkımızda inmişti; ancak biz uzun zaman, hakkımızda olduğunu düşünmeden okuduk. Meğerse bu ayetlerle biz kastediliyormuşuz."²²

Mukâtil'in Zeydî olduğu görüşü doğru değildir. Bu iddiamızın gerekçelerini şu şekilde izah edebiliriz:

1. Zeydîler, imamet teorisinde Hz. Ali'nin en faziletli (*efdal*) kişi olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte Zeyd b. Ali'nin ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ilgili olarak sarf ettiği, "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında güzel sözden başka bir şey diyemem ve babamdan da onlar hakkında iyi sözden başka bir şey dediğini duymadım. Ben, atam Hüseyin'i öldüren Ümeyyeoğullarına karşı ayaklandım."²³ sözleri onların hilâfetini benimsediğine işaret olarak algılanmıştır. Hz. Osman için ise aynı duygulara sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Mukâtil'in, tefsirinde diğer sahabilere nazaran Hz. Ali'ye biraz daha fazla önem atfettiği doğrudur. Öncelikle, kimi ayetleri Hz. Ali'nin kah-

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmîyye, 2003), 2: 511.

²¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 11; Ünal, "Zeydiyyenin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair", 182.

²² Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2003), 1-2: 415.

²³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn*, 1: 129-130; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 45.

ramanlığını ön plana çıkarır şekilde açıklamıştır.²⁴ Hz. Peygamber'in Hz. Ali kanalıyla aktarılan hadislerine eserinde yer vermiştir.²⁵ Hz. Ali, muhacir ve ensardan İslâm'a ilk giren ve Allah'ın kendilerinden razı olduğu,²⁶ mümin ve takvalı,²⁷ Allah'ın sırât-ı müstakîm (İslâm dini) üzere tuttuğu,²⁸ iman eden ve sâlih amel işleyen²⁹ kimselerden olarak anılmıştır.

Zeydîler Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliğini kabul edip Hz. Osman'dan bahsetmezlerken Mukâtil, Hz. Osman'ın hilâfeti de dâhil olmak üzere hakkında herhangi bir olumsuz yargıya sahip değildir. O, bazı ayetlerin yorumunda Hz. Osman'ın ismini kullanmasının ardından –radiyallâhu anh– “Allah ondan razı olsun.” duasında bulunmuştur.³⁰ Hz. Osman ve bazı sahabilerin, Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in emrini tutmayarak okçular tepesini terk etmeleri sonucunda Müslümanlar savaşı kaybetmişlerdir. Allah onların Nebi'nin emrine karşı gelmeleri sonrasında öldürülmelerine izin vermemiş ve onları affetmiştir.³¹ Ayrıca Hz. Osman, “O, *dosdoğru yol üzeredir.*” ayetinin yorumunda doğru yolda olan olarak zikredilmiştir.³² “*İyiler ise, kâfur katılmış bir kadehten (cennet şarabı) içerler.*” mealindeki İnsân suresinin 5. ayetinin tefsirinde “*iyilerden*” kastedilenler içinde Hz. Osman ile Hz. Ali'nin ismi birlikte yer almaktadır.³³ Görüldüğü üzere Mukâtil'in Hz. Ali'yi öne çıkarmasının yanında Hz. Osman gibi diğer sahabilerden de olumlu şekilde bah-

²⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 297; 2: 39; 3: 17; 3: 19; 3: 196. Ayrıca bk. Orhan Yılmaz, *Rivayetlerde Hz. Ali*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 21-57.

²⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 190; 2: 301; 3: 427.

²⁶ Ayrıca Bedir ehlinden on kişinin bu özelliklere sahip olduğu vurgulanmış, bununla birlikte Hz. Ali dışında herhangi bir isim telaffuz edilmemiştir. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 68.

²⁷ Hz. Ali dışında başka bir isme yer verilmemiştir. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 58.

²⁸ Hz. Abbas, Hz. Hamza ve Cafer'in de ismi zikredilmektedir. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 345.

²⁹ Bu kimselerin Benî Hâşim soyuna mensup olduğu, sadece Hz. Ali, Hz. Hamza Cafer, Ubeyde b. Hâris vb. kişilerin adı verilmiştir. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 117.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 513; 3: 29.

³¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 231.

³² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 198.

³³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 427.

setmiştir. Dolayısıyla buradan hareketle Mukâtil'in Şii ya da Şii yanlısı olduğu sonucuna varılamaz.

Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), “*Mallarımı Allah yolunda harca-
yıp da arkasından başa kakmayan, fakirlerin gönlünü kırmayan kimseler var
ya, onların Allah katında has mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur,
üzüntü de çekmeyeceklerdir.*” mealindeki Bakara suresinin 262. ayetinde geçen infakı, “bir şeyi mülkünden çıkarmak” olarak tarif ederken, “*fî sebilillâh*” ifadesini İbn Zeyd’in “O, cihattır.” sözünü referans kabul ederek açıklama yoluna gitmiştir. Hz. Osman ve diğer Ümeyyeoğullarından hiç bahsetmemiştir.³⁴ Mukâtil ise ilgili ayetin tefsirini yaparken Hz. Osman’a yer vermiştir. Ayetin Hz. Osman ve yine Ümeyyeoğullarından olan Abdurrahman b. Avf’ın Müslümanların hizmetinde kullanılmak üzere mallarını infak etmeleri sebebiyle nazil olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Zeydî olan birinin ayetlerin yorumunda, Hz. Ali ve neslinin hakkı olan imameti tekrar elde etmek için Ümeyyeoğullarına karşı ayaklanacağı gerçeğinden hareketle Hz. Osman ve diğerleri hakkında en ufak övücü bir söz söylemeyeceği kanaatindeyiz.

2. Zeyd b. Ali, imamet yolunda Hz. Hüseyin’in şehadetinden sonra Emevîler’e karşı Ehl-i Beyt adına harekete geçen ilk kişidir. Onun bu kalkışması Emevî yönetiminden memnun olmayan Ali oğullarının iktidar beklentilerine bir cevap niteliği taşımaktadır.³⁶ Zeyd, Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743) ile tartıştığı bir ortamda Rasulüllah’ın ve Hz. Ali’nin neslinden olmanın kendisine imamet için yeteceğini belirtmiştir. Halife tarafından huzurdan kovulduğunda bundan sonra imamet için var gücüyle mücadele edeceğini söylemiştir.³⁷ Zeyd’in ayaklanması yönetim tarafından şiddetle bastırılmıştır. Horasan valisi Nasr b. Seyyar’a karşı ayaklanan Yahyâ b. Zeyd de valinin görev-

³⁴ Ebû Ca’fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Habib (Beyrut: Dâru ihyâit-türâsîl-‘Arabî, ts.), 2: 333.

³⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 142.

³⁶ Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 292.

³⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu’l-ümem ve’l-mülük*, (Kahire: Dâru’l-me’ârif, 1939), 7: 164-166; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: yy., 2008), 270-271.

lendirdiği Selm b. Ahûz el-Mâzinî komutasındaki askerler tarafından katledilmiştir.³⁸

Zeydî olarak kabul edilen Mukâtil, Zeyd b. Ali ve Yahyâ b. Zeyd'in aksine Emevî Devleti'nin Horasan valisi olan Nasr b. Seyyâr'ın komutanlarından el-Mâzinî'nin yanında büyük itibar elde etmiştir. Hatta Emevîler'e karşı mücadele eden Haris b. Süreyc ile yapılan barış görüşmelerine el-Mâzinî adına katılmıştır.³⁹ Mukâtil hayatı boyunca yaşadığı bölgelerde mevcut yönetimlerle hiçbir zaman ters düşmemiş Zeydîler'in başını çektiği isyan hareketi içinde yer almamıştır. Mukâtil hayatının önemli bir kısmında Emevî siyaseti için mücadele etmiş ve bazı siyasî görevlerde bulunmuştur.⁴⁰

3. Zeydîler büyük günah işleyenler hakkında Mu'tezile'nin takındığı tavrı benimsemişlerdir.⁴¹ Mu'tezile'ye göre imanla amel arasında bağ olması sebebiyle büyük günah işleyen kimse mümin ve kâfir dışında fâsık olarak isimlendirilir. Fâsık, cehennemde sürekli kalacak olup zaman sınırlaması olmadan azap görecektir.⁴² Mukâtil'e göre ise iman dört manada tefsir edilmelidir. Birincisi tasdik söz konusu olmaksızın dil ile iman ikrarıdır. Münafıkları muhatap alan ve onların durumunu konu edinen ayetlerdeki⁴³ iman kelimesi sadece ikrar anlamına gelmektedir. İkincisi gizli ve açıktan tasdiktir. İman edenler ve müminler gibi

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 130-131; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 45.

³⁹ Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), 2429; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 4: 641; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 191; Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 21.

⁴⁰ Ömrünün son kısımlarında Irak'a geçtikten sonra Abbasî hanedanı ile iyi ilişkiler içinde olmuştur. Bk. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 36.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 265.

⁴² Ebu'l-Hasan b. Ahmed Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013), 2: 574, 620; Ebi'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbn Râvendî el-mülhid* (Beyrut: Mektebetü dâri'l-Arabî, 1993), 166-167. Bağdâdî onları, "...Allah'ın rahmeti konusunda ümitsizliğe düşmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez." (Yûsuf 12/87) ayetini görmezden geldikleri ve günahkârları ümitsizliğe sevk ettikleri için Haricilere benzetmiştir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 45.

⁴³ Mümtehine, 60/13; Münâfikûn, 63/3.

ifadelerin yer aldığı ayetlerde⁴⁴ iman bu manada kullanılmıştır. İlahî vahyin asıl iman dediği de budur. Üçüncüsü tevhîd manasındadır. İlgili ayetlerde⁴⁵ söz konusu edilen imanın kabul edilmesi veya reddedilmesi değil, Allah'ın birliğine imanın inkârı veya kabulüdür. Dördüncüsü ise şirk içinde bir imandır. Allah'a ortak koşan Arapların imanı bu şekildedir.⁴⁶ Buradan çıkan sonuç şudur: İman kelimesinin tasdiki içermesi ve doğrudan kalbî bir fiili anlatmasıdır. Bununla birlikte tasdik dil ile de gerçekleşmektedir.

Müfessire göre iman ile amel farklı şeylerdir. Bunun en açık delili şirkin dışındaki günahların, insanı dinden çıkarmadığıdır. Şirkin dışındaki günahlar ise kebâir ve sağâir şeklinde ikiye ayrılmaktadır. O, Şûrâ, 42/37. ayetin tefsirinde kebâiri (büyük günahları) “sonu ateş olan her günah” şeklinde ifade etmekte, fevâhişi (küçük günahları) ise “dünyada ceza olarak had uygulanan günahlar”⁴⁷ olarak açıklamaktadır. Müfessire göre büyük günah işleyen kimse tevhîd ehliindedir. O, “*Onlardan kimisi kendisine zulmeder.*” mealindeki Fâtır suresinin 32. ayetinde geçen, “*kendisine zulmedenlerden*” maksadın “büyük günah işleyenler” olduğu ve bunların günahlarının gerektirdiği kadar cehennemde kalacağı, sonra Allah'ın affına mazhar olup cennete gireceği kanaatindedir.⁴⁸ Bir başka ifadeyle ateşte ebedî kalacak olanlar sadece kâfirler ve müşriklerdir.

4. Mukâtil'in Zeydî olmadığına bir başka delili ru'yetullah konusundaki görüşleridir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Zeydiyye'ye göre Allah birdir. Ancak bu “bir”, sayı manasında olmayıp mülk birliği anlamındadır. Çünkü sayı olan “bir” diğer birlere benzediği gibi, kendisine eklenmek suretiyle de çoğalmayı akla getirebileceği için Allah, hakiki manada bir olamaz.⁴⁹ “*Gözler O'nu görmez, O bütün gözleri görür.*” (En'âm 6/103), “*Ey Muhammed de ki Allah birdir. Allah her şeyden*

⁴⁴ Fetih, 48/5; Beyyine, 98/7.

⁴⁵ Mâide, 5/5; Nahl, 16/106; Mü'min, 40/10.

⁴⁶ Mukâtil, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 172-173.

⁴⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 180.

⁴⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 77. Ayrıca bk. 1: 233; 2: 132-133; Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, 116.

⁴⁹ Hamidan b. Yahya, *Tenbihül-gâfilîn an mağaliti'l-mütevehhimîn*, Fatih Millet Kütüphanesi, no: 2387, vr. 119.

müstağni ve her şey O'na muhtaçtır. O doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir şey O'na denk değildir." (İhlâs 112/1-4), "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir." (Hadîd 57/4), "Üç kişinin gizli bulunduğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur." (Mücâdele 58/7) gibi ayetler Zeydiyye'ye göre Allah'ın tevhîdini ispat eden ayetlerdir.⁵⁰ Ayrıca "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir." ayetini referans alarak Allah'ı herhangi bir varlığa benzetmekten uzak durmuşlar, bu anlayışları çerçevesinde Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette görülemeyeceği sonucuna ulaşmışlardır.⁵¹

Mukâtil, dünyada Allah'ın peygamberler ve melekler tarafından görülebileceği kanaatindedir. Bu konuda ilk olarak Necm suresinin 13. ayetini delil getirmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, Rabbini baş gözüyle değil kalp gözüyle görmüştür.⁵² Çünkü bu konu gaybî alanla ilgilidir. Ancak nakil ile bilinebilir. O, "Ona ancak temiz olanlar dokunur." mealindeki Vâkıa suresinin 79. ayetinde yer alan "mutahharûn" kelimesinden maksadın "her türlü günahattan ve hatadan korunmuş dünya semasındaki sefere meleklerinin olduğu ve her gün Allah Teâlâ'nın yüzüne baktıklarını" belirtmektedir.⁵³ Bununla birlikte Mukâtil, Allah'ın insanlar tarafından dünya gözüyle görülmesinin imkânsız olduğu görüşündedir. Bu manada En'âm suresinin 103. Ayetinde geçen, "Gözler O'nu idrak edemez." kısmını dünya ile sınırlandırmıştır. Ona göre yaratılmış varlıklardan hiçbiri dünyada Allah'ı göremez.⁵⁴

Hz. Musa'nın Allah'tan bizzat kendisini görmeyi talep etmesini şu şekilde anlatır: Hz. Musa, Allah ile sözleştiği süre dolup tayin edilen dağa gelmiş ve o anda Rabbinin sözünü işitmiştir. Bundan büyük bir haz duymuştur. "Rabbim bana görün sana bakayım." şeklinde söz sarf etmiştir. Onun bu sözüne karşılık Allah da ona, "Sen beni asla göremezsin." (A'râf 7/143) karşılığını vermiştir. Allah, görülebilmesini dağın yerinde durmasına bağlamıştır. Mukâtil, Allah'ın Musa ile kendi arasında dağı şahit kıldığını ve Allah'ın dağa tecelli etmesiyle dağın parçalandığını,

⁵⁰ Yahya b. Hüseyin, *Resailü'l-'adl ve't-tevhid* (by.: Dâru'l-hilâl, 1981), 2: 70.

⁵¹ Ahmed b. el-Hasan er-Rassâs, *Misbâbu'l-ulûm*, thk. M.A. Kafâfi (Beirut Arab University, 1971), 12; Yusuf Gökâlp, "Zeydilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 232.

⁵² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 290.

⁵³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 318.

⁵⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 363.

hatta dağın altı parçaya bölünüp Besîr, Sevr ve Hazen adındaki üç parçasının Mekke'ye; Radvâ, Vergân ve Uhud adındaki üç parçasının da Medine'ye düştüğüne dair ilginç bir rivayete yer vermiştir. Ayetin son kısmında ise Hz. Musa'nın tevbe etmesinin “*Kendini göster de sana bakayım.*” ifadesinden ötürü olduğunu söyleyen Mukâtil, yine ayette Hz. Musa'nın “*Ben müminlerin evveliyim.*” cümlesini de “*Senin dünyada asla görülemeyeceğini tasdik edenlerin evveliyim.*” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁵ Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere ru'yetullahın imkânsızlığını Mukâtil, dünya hayatına hasretmiştir. Mukâtil'e göre, ayetlerde olumsuzlanan mutlak manada Allah'ın görülmesi değil, dünya hayatında görülmesidir.

Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın görülmesini, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin olumsuz cevaplanmasını da dikkate alarak dünya ile sınırlandırmışlardır. Onlara göre A'râf suresinin 143. ayetindeki murad-ı ilahîden maksat, Allah'ın dünyada görülmesinin muhal olduğudur.⁵⁶ Mukâtil, “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*” (Kıyâme 75/22-23) ayetini de “*İnsanlar ahirette Allah'a gözleriyle bakacaklardır.*” tarzında Allah'ın ahirette görüleceği ön kabulüne dayanarak kelâmî bir anlayışla tefsir etmiştir.⁵⁷

Bütün bu ayetler ışığında Mukâtil, cennette inananlara verilecek lütuftan bahseden bazı ayetleri Allah'ın görülebileceği ile irtibatlandırmıştır. Örneğin, “*iyilik yapanlara iyilik ve daha fazlasıyla karşılık verileceğini*” haber veren Yûnus suresinin 26. Ayetini, “*cennetten başka bir de Kerîm olan Allah'ın yüzüne bakma nimeti*” diye açıklamıştır.⁵⁸ Yine Kâf suresinin 35. ayetini de “*cennet ehlinin her cuma günü rablerini görecekleri ve çeşit çeşit ihسانlara nail olacakları*” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁹

Ehl-i Sünnet'e göre ahirette Allah'ı görme lütfu sadece müminlere tahsis edilecektir. Ebu'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/935-36), Selef'in ru'yetullah

⁵⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 413-414.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 321-22. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 121-123.

⁵⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 423.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2008), 24; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 90.

⁵⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 272.

hususundaki görüşlerini aktarırken Selef âlimlerinin müminlerin Bedir gecesinde ayı gördükleri gibi kıyamette de gözleriyle Allah'ı göreceklerine dair inançlarını aktarır. Kâfirler ise Allah'ı görme şerefinden mahrum bırakılacaklardır. Nitekim Allah, Mutaffifin suresinin 15. ayetinde, “onların kıyamette gözlerinin perdeleneyeceğini” bildirmektedir. Mukâtil de zikri geçen ayeti, “İnanmayanlar ise hicabın/perdenin arkasında durdurulur. Allah onlarla konuşmaz, onlara bakmaz/nazar etmez ve onları temize çıkarmaz. Bu durum, onların cehenneme götürülmelerine dair emir verilinceye kadar böyle olacaktır.”⁶⁰ şeklinde açıklamaktadır.

Ru'yetullah tartışmaları bağlamında üzerinde tartışılan ayetlere getirdiği yorumlar, Mukâtil'in bu hususta Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından görüleceğine inandığını göstermektedir. Selef, Allah'ın ahirette müminler tarafından görüleceği hususunda ittifak hâlinindedir. Aklî olarak her durumda her canlı için Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu ve mevcut hadisler sebebiyle de özellikle ahirette O'nun müminlere görünmesinin gerekliliğini savunmuşlardır.⁶¹ Mukâtil ile Selef'in bu konuda aynı fikriyatı paylaştığı anlaşılmaktadır.

2. MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN MÜRCÎ OLDUĞU İDDİASI

“Mürcie” kavramı kök itibariyle Arapçada sülasî (üç harf) kökten kullanımı olmayan “r-c-e” fiilinin dört harfli türevi “irca”dan ism-i faildir. “Ercee” fiili Arapçada; “bir işi geriye bırakmak, tehir etmek, tecil etmek” gibi anlamlarda kullanılır. Dil uzmanları “Mürcie” isminin türediği *ircâ* kelimesinin “*recâ*” ve “*recee*” fiillerinden türediğini naklederler. Ancak her iki fiil de hangi kökten tüerse türesin “tehir etme, erteleme ve geciktirme” anlamını koruduğu ve “ümit verme” anlamını içermediği noktasında ortaklırlar.⁶²

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 461.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 120; Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. (Beyrut: Dâru ibn Zeydün, ts.), 13; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammedî, 1986), 217; Bağdâdî, *el-Fark*, 289.

⁶² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lügâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (by.: yy. ts.), 2: 283; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (by.: yy., ts.), 19: 1583; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b.

Âlimler tarafından “Mürctie” kavramının birbirinden farklı pek çok tanımı yapılmıştır. Biz bu tanımlardan sadece bir kaçına temas etmekle yetineceğiz. Mürctie; “Ehl-i kiblenin tamamının imanlarını görünür bir şekilde ikrar etmeleri sebebiyle mümin olduğunu iddia eden ve onların hepsi için Allah’tan bağışlanma uman kimselerdir.”⁶³, “Tevbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cezalandırılacağı veya affedileceği konusunda hüküm vermeyip onların durumunu Allah’a havale edenlerdir.”⁶⁴, “Küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın da zarar vermeyeceği fikrini iddia edenlerdir.”⁶⁵, “Haricilerin düşüncesine en aşırı biçimde karşı olanlardır. Zira onlar, devlete itaate önem verip dünyadaki yöneticilerin politikalarına pek aldırmayan bir mezheptir. Mürctie ismi bu tutuma delalet eder.”⁶⁶, “Hz. Osman ve Hz. Ali dâhil olmak üzere büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah’a havale ederek onların ahirette gidecekleri (cennet veya cehennem) yer konusunda herhangi bir hüküm ortaya koymayan kimselere ve gruplara verilen genel bir isimdir.”⁶⁷ Mürctie ile ilgili yapılan tanımlar sonrasında acaba Mukâtil, bu mezhebin özelliklerini taşımakta mıdır?

Mukâtil’in Mürctie’den olduğunu⁶⁸ söyleyenlerden biri Eş‘arî’dir. O, Mukâtil’in, “Allah hiçbir varlığa benzemez, hiçbir varlık da Allah’a benzemez.”⁶⁹ şeklinde ifadelerinin olduğunu belirtmekle birlikte onun teşbihî fikirlere sahip olduğunu da aktarır. O, bu çerçevede Mukâtil’i

Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: et-Türâsü’l-‘Arabî, 1987), 1: 240-243; Muhammed b. Ya’kub Mecdüddin el-Firûzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît* (Mısır: Heyetü’l-Mısri, 1980), 1: 16, 267.

⁶³ Hasan b. Musa en-Nevbahî ve Said b. Abdullah Kummî, *Fıraku’s-Şia*, (Kahire: Dâru’r-reşâd, 1992), 19.

⁶⁴ Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh* (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’-dîniyye, ty.), 5: 144.

⁶⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi’l-mûlel ve’l-ehlâ ve’n-nihal*, thk. Dr. Muhammed İbrâhîm Nasr (Beyrut: Dâru’l-cil, 1996), 5: 74; Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1: 165; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Târîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 221.

⁶⁶ Montgomery William Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: yy., 1981), 147.

⁶⁷ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürctie ve Tesirleri*, 39.

⁶⁸ Mukâtil b. Süleyman’ın doğup yetiştiği Horasan bölgesinde Mürctie’nin durumu hakkında bk. İsmail Pırlanta, *Ortaçağın İncisi Nişabur* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 161-164, 407-409.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 535-536.

teşbihi benimseyen Mürçie'den saymıştır. Bu iddiasını da Mukâtil'e atfen –her ne kadar incelemiş olduğumuz eserlerinde rastlayamadığımız– Allah hakkında sarf ettiği şu sözlere dayandırır: Allah cisimdir, çokça saçta sahiptir. O, insan benzeri bir yapıdadır; eti, kanı ve kemiği vardır. El, ayak, baş, iki göz gibi organları ve uzuvları vardır. İçi doludur.” Ayrıca Eş'arî, Mukâtil'e dayandırarak, “imanın fıskın cezasını düşürdüğünü ve tevhid ehlinin azaba uğramayacağı” şeklinde bir görüş nakleder.⁷⁰

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Eş'arî'nin Mukâtil hakkında zikri geçen ithamlarını iki nedenden sakıncalı bulmaktadır. Birincisi, Eş'arî, “Allah cisimdir, O'nun insan suretinde bedeni ve organları vardır. O ettir, kandır, saçtır, kemiktir.” görüşünü hem Mukâtil'e hem de Dâvûd el-Cevâribî'ye dayandırmıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu sorunludur. Çünkü Dâvûd el-Cevâribî'nin bu ifadeyi söylediği bilinmektedir. Mukâtil ise, “Kendisi hakkındaki gerçeği en iyi Allah bilir.” demiştir. Yani, bu cümlenin Mukâtil'e nispet edilebileceğini gösteren güvenilir bir delil bulunmamaktadır. İkincisi, İbn Teymiyye, Eş'arî'nin, bu açıklamaları Mukâtil hakkında bilgi veren Mu'tezile'ye ait eserlerden almasının mümkün olduğunu savunur.⁷¹ O, “Mu'tezile, Mukâtil'den yaptığı nakillere ilaveler yapmış olabilir; ondan nakilde bulunmuş olabilir; ya da bu görüşleri güvenilmez şahıslardan nakletmiş olabilir.” diyerek konuyla ilgili farklı ihtimalleri gündeme getirmeyi tercih etmiştir.⁷²

Şehristânî'ye göre ise Mukâtil, ileri gelen Mürçîilerden olup Hz. Ali, Said b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Mürre, Amr b. Zerr, Hammad b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe, Ebu Yusuf, Muhammed b. el-Hasan ve Kadid b. Cafer gibi büyük hadis imamlarındandır.⁷³ Mukâtil hakkında bu

⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 213-14.

⁷¹ Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Dr. Muhammed Reşad Sâlim, (Saudi 'Arabia: yy., 1986), 2: 617-618; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsûrâtü'l-edille*, nşr. H. Atay-Ş. Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1: 158. Ayrıca bk. Mun'im Sirry, “Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm”, çev. Yusuf Yurt- Büşra Yurt, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, sy. 12 (Aralık 2017): 276-277. Krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 258-259.

⁷² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 2: 618-619.

⁷³ Büyük günah işleyenleri işledikleri büyük günah sebebiyle tekfir etmemişlerdir. Hariciler ve Kaderiyye'nin aksine, cehennemde sonsuza kadar kalacaklarına da hükmetmemişlerdir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 168-69.

bilgilere yer veren Şehristânî, eserinin ileriki bölümlerinde onu Zeydiyye fırkasından kabul etmiş ve yine onun Allah'ın suret ve uzuvlarının olduğuna dair bir görüşe sahip olduğunu da ifade etmiştir.⁷⁴ Hâlbuki Mukâtil, Fetih suresinin 10. ayetinde geçen ve zahiren “Allah'ın eli” anlamına gelen “*yedullâh*” ifadesini “Allah, müminlere vadetmiş olduğu hayrı kendilerine vermiştir.” şeklinde açıklamıştır. Buradan hareketle zahirde tecsîm ifade eden bu kelimeyi tamamen tecsîmin dışında yorumladığından onun Mücessime'den olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca dönemin halifesi, Mukâtil'e, “Allah'ın sıfatları konusunda aşırılığa gittin.” ithamında bulunduğu Mukâtil halifeye İhlâs suresini okumuş ve ardından da, “Kim benim hakkımda bu suredeki Allah'ın sıfatları konusunda bunların dışında farklı bir şey söylediğimi iddia ederse kesinlikle yalan söylemiştir.”⁷⁵ şeklinde cevap vermiştir. Yukarıdaki tecsîm ifade eden ayete yönelik yaptığı yorum dikkate alındığında bu rivayetin Mukâtil'e ait olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.⁷⁶

Müslümanların ana gövdesini teşkil eden büyük çoğunluk İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından Mürcie konusu altında incelenmiş, Cehmiyye, Neccâriyye ve Kerrâmiyye ve bunlara ilaveten Eş'ârîleri Mürcie'den saymıştır. İbn Hazm, iman hakkındaki fikirleri açısından Ebu'l-Hasan Eş'ârî ile Cehm b. Safvân arasında herhangi bir fark görmez. O, Kerrâmileri, “İman dil ile söylenendir. Şayet kişi kalbiyle küfre iman etse Allah katında mümindir, Allah'ın dostudur, cennet ehlidir.” görüşüne sahip olmasından; Cehmiyye'nin lideri konumundaki Cehm b. Safvân'ı (ö. 128/745-46), “İman kalple yapılan bir sözleşmedir. Kişi gizlemeksizin diliyle küfrünü ilan etse, putlara tapsa İslâm yurdunda Yahudi veya Hıristiyanlığını sürdürse, haça tapsa, İslâm yurdunda üç tanrıya iman ettiğini açıklasa ve bu hâl üzere ölse, o mümindir, Allah

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 189, 219.

⁷⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 6.

⁷⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Garâme (byy.: Dâru'l-fikr, 1995), 60: 121; Mizzi, Hafız Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Ahmed Ali-Hasan Ahmed (by.: Dâru'l-fikr, ts.), 18: 343. Ayrıca bk. Mehmet Altuntaş, “Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, cilt: XIII, sayı: 13, s. 129-158.

katında imanı tamdır, Allah'ın dostudur, cennet ehliendir.” görüşünden dolayı Mürcie'den saymıştır.⁷⁷

İbn Hazm, Mukâtil'i Mürcie'nin büyüklerinden biri olarak değerlendirmektedir. O bu kaniya Mukâtil'in, “Kötülük imanla birlikte bulunsa imana zarar vermez, iyilik de şirkle beraber olsa fayda vermez.” görüşünden dolayı varmıştır. O, Kerrâmiyye hakkında bilgi verirken Mukâtil'in Cehm b. Safvân'la karşılaşması sonrasında teccîm konusunda tartıştıkları bilgisini nakletmiştir. Buna göre Cehm'in, “Allah'ın ‘şey’ olmadığı için O'na ‘şey’ denilemeyeceğini”, çünkü mahlûk olan her şeyin var edicisinin Allah olduğunu, Mukâtil'in ise Allah'ı kan ve ete sahip bir cisim olarak insan suretinde tasavvur ettiğini dile getirmiştir.⁷⁸

Mukâtil'e göre iman amel birlikteliği söz konusu mudur? Büyük günah işleyen müminin ahiretteki durumu hakkında hiç yorum yapmayıp işi Allah'a mı bırakmıştır? Öncelikle belirtmek gerekir ki Mukâtil'e göre iman amel birlikteliği söz konusu değildir. Ona göre iman amelden bağımsız olarak, marifet kapsamında bir tasdikdir. Artmaz ve eksilmez. Artan ve eksilen sadece vahyin inişiyle inanılacak şeylerin artmasıdır. Bu konuda, “Müminler ancak onlardır ki; Allah anıldığı zaman yürekleri titrer. Karşılarında ayetleri okununca bu, onların imanını artırır. Onlar sadece Rablerine dayanıp güvenirlir.” mealindeki Enfâl suresinin 2. ayetinde geçen, “imanlarını artırır” kısmını, “Daha önce nazil olmuş ayetlere inanmalarına ek olarak yeni nazil olanları da tasdik ederler.” şeklinde yorumlar.⁷⁹ Müfessirin bu açıklamasının Mürcie ile benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür.

Mukâtil'in, zaman zaman bazı ayetlerin tefsirinde Allah'ın iradesini ve bilgisini⁸⁰ ön plana çıkarsa da kulun iradesini tamamen devre dışı

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5: 73.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5: 74.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 2: 4.

⁸⁰ Mukâtil'e göre Allah, ezeli bilgisiyile insanın yapacağı her şeyi bilmekte ve levh-i mahfuza yazdığı her şey aynen gerçekleşmektedir. Müfessirin bu tavrına, “Biz hiç kimseye gücünün yeteceğinden başkasını teklif etmeyiz. Katımızda gerçeği söyleyen bir kitap vardır ve onlar asla haksızlığa uğratılmazlar. Ancak kâfirlerin kalpleri bu Kur'an'a karşı derin bir cehalet içindedir. Hem onların bundan başka bizzat işlemekte oldukları daha nice kötü hareketleri de vardır.” mealindeki Mü'minûn suresinin 62-63. ayetlerin tefsirini yaparken rastlamaktayız. Müfessir, zikri geçen ayetleri cebri bir tavırla yorumlamaktadır. Müfessire göre kâfirler Kur'an'a inanma konusunda gaflet içindedirler. Onların levh-i mahfuza kendileri hakkında önceden yazılmış olanı yapmaktan zorunda

birakmaması onun Mürcie'den ziyade Sünnî bir bakış açısına sahip olduğuna işaret etmektedir. Burûc suresinin 19. ayetine getirdiği yorum bunlardan biridir. Söz konusu ayet, “*Kâfirlerin Allah’ın bütün ikaz ve işaretlerine rağmen hâlâ Kur’an ve Hz. Peygamber’i yalanladıklarını*” bildirmektedir. Ayetle ilgili Mukâtil şöyle bir rivayet nakletmektedir: “Hz. Peygamber bu ayeti okuduğunda yanında bulunanlardan birisi Allah’ın ilmi hakkında şöyle bir soru sormuştur: Acaba kâfirlerin iman etmeyecekleri onları yarattıktan sonra mı Allah’a malum oldu yoksa yaratmadan önce biliyor muydu? Bu soru üzerine Allah şu ayetleri indirmiştir: “*Allah onları çepre çevre kuşatmıştır. Bilakis o, mecîd olan Kur’an’dır ve levh-i mahfuzdadır.*” Mukâtil, “Allah’ın kulların ne yapacaklarını yaratmadan önce bildiğini ama onları kötü işler yapmaya zorlamadığını ifade etmiştir.”⁸¹

İnsanların kendi özgür iradeleriyle yaptıkları eylemler sonucunda Allah’ın iradesinin devreye girdiğini gösteren bir diğer husus kalplerin mühürlenmesi meselesidir. Allah, kulun kalbini yaptığı kötü eylemler sonucunda mühürlemektedir. Allah Teâlâ, Yahudilerden bahsederek, “*Onlar, Allah’ın, kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir.*”⁸² buyurmaktadır. Mukâtil’e göre Yahudiler, recmin ve Hz. Peygamber’in sıfatlarının varlığını gizledikleri için Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Bir bakıma kulun eylemleri Allah’ın eylemlerinin sebebi olmuştur.⁸³

Mukâtil, şirkin dışındaki günahların imana zarar vermediği ve Allah tarafından affedilebileceği görüşündedir. O bu fikrini, “*Allah kendisine eş tanınmasını bağışlamaz. O, gûnahtan başkasını dileyeceği kimseler için affeder.*” mealindeki Nisâ suresinin 48. ayetine dayandırmaktadır. Ayetteki istisna tevhîd ehli içindir. Allah’ın günahları affetmesi veya dilemesini bu yönde yapması için tevhîd ehli olarak ölmek gerekir.⁸⁴ Müfessir, “*Arz ve sema durduğu müddetçe cehennem ehli ateşte kalacaktır,*

oldukları bazı kötü amelleri vardır ve onları yapmaktadırlar. (Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 399-400). Ayetteki “*yapmak zorunda oldukları*” ifadesi insana davranışları konusunda hiçbir tercih hakkı verilmediği anlamına gelmektedir. Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, 103.

⁸¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 471-72.

⁸² Mâide, 5/41.

⁸³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 301.

⁸⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 233.

ancak rabbinin dilediği hariç.” mealindeki Hûd suresinin 107. ayetindeki istisnanın çokça günah işleyip tövbe etmeyen müminler için olduğunu belirtir. Bu durumdaki insanlar azap süreleri dolunca cehennemden çıkarılacaklardır.⁸⁵

Bütün bu bilgiler bize, Mukâtil'in büyük günah işleyen müminlerle ilgili olarak işi ahirete bırakmadığını bu dünyada iken onlar hakkında bir sonuca ulaştığını göstermektedir. Eş'arî'nin Mukâtil'e dayandırarak imanın fıska ortadan kaldırdığı ve günahkâr müminin ahirette herhangi bir cezaya maruz kalmayacağı yönünde naklettiği bilginin gerçeği yansıtmadığı ortadadır. Bizim bu iddiamızı Şehristânî'den yaptığımız alıntı da desteklemektedir. O önce Mukâtil'den, “Masiyet tevhid ve iman sahibine zarar vermez ve mümin cehenneme girmez.” yönünde nakilde bulunmuştur. Yaptığı bu naklin doğru olmadığı kanaatine varmıştır ki Mukâtil'den ikinci bir görüş aktarmıştır. O nakil de Mukâtil'den sahih olarak nakledilen, “Allah'a asi olan mümin kıyamet günü cehennemin üstünde bulunan sırat üzerinde azap görür, cehennem ateşinin esintisi, sıcaklığı ve alevi ona isabet eder. İşlediği günah oranınca elem ve azaba maruz kaldıktan sonra cennete girer.” şeklindedir.⁸⁶

Mukâtil'in görüş beyan ettiği konu imanla sınırlı değildir. O, iman dışında İslâm dünyasında çokça tartışılan ecel ve rızık konularındaki yorumlarıyla da kendisinden sonrakilere ışık tutmuştur. “Sizi çamurdan yaratan, sonra ölüm anını takdir eden sadece O'dur. Bir de O'nun katında başka bir ecel vardır. Ey kâfirler, bunu bilip durduktan sonra da hâlâ öldükten sonra diriliş hakkında şüphe edersiniz.” (En'âm 6/2) ayetinde Allah iki ecelden söz etmektedir. Mukâtil, ayetteki ilk ecele, her birey için doğduğu günden öleceği güne kadar olan sürenin tayin edilmesi, ikinci ecele ise insan türünün doğumundan öleceği güne oradan da kıyamet gününe kadarki sürenin belirlenmesi şeklinde anlam vermiştir.⁸⁷ “Allah, ölmesi konusunda izin vermedikçe hiçbir kimse ölemez, öldürülemez. Ölüm, vadesiyle yazılmış bir yazıdır.” (Âl-i İmrân 3/145) ayetinin tefsiri-

⁸⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 132.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 165-66.

⁸⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 336. Benzer görüş için bk. Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 4: 15.

rinde müfessir, her bireyin ölümünün ancak Allah'ın izniyle mümkün olacağını ve bir kişinin öleceği anın levh-i mahfuzda mevcut olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, kişi hakkında takdir edilen ecel hiçbir surette değişmez. Allah'ın kulu hakkında tayin ettiği ölme vakti geldiğinde o vakit bir an bile geciktirilemez ve de öne alınamaz.⁸⁸

Mukâtil'in ecel konusundaki görüşleri Ehl-i Sünnet'in bu konuya bakışıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konudaki görüşleri, tabii bir ölümle veya öldürülerek ölen kimselerin ancak Allah'ın kendileri için tespit ettiği ecelle vefat ettiği şeklindedir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah o kimseyi sağ bırakıp ömrünü uzatmaya da kadirdir.⁸⁹

Ehl-i Sünnet, bir şeyi yiyen ve içen herkesin, haram veya helal olmasına bakılmaksızın yediklerinin Allah'ın kendileri için takdir ettiği rızıktan başka bir şey olmadığı inancını savunur.⁹⁰ Mukâtil'in rızık konusuna getirdiği yorumlar bundan pek farklı değildir. “*De ki: ‘Göklerden, yerden sizi rızıklandıran kim?’ De ki: Allah’tır. Herhâlde ya biz ya siz, mutlak bir hidayet üzerindediriz. Yahut açık bir sapıklıkta.*” (Sebe’ 34/24) ve “*De ki: Hakikaten Rabbinim, kullarından kimi dilerse onun rızıkını genişletir, kimi de dilerse onunkini kısar. Hayır için ne harcarsanız O, bunun ardından daha iyisini lütfeder. O rızıklandıranların hayırlısıdır.*” (Sebe’ 34/39) ayetlerinin⁹¹ tefsirinde rızık verenin yalnızca Allah olduğunu, rızıkın

⁸⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 195. Ölüm olayının Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği yönünde delil kabul ettiği başka ayetler de bulunmaktadır. Onlardan biri Nisâ suresinin 78. ayetidir: “*Nerede olursanız olun, aşılmaz ve sağlam kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır.*” Müfessir zikri geçen ayetin, Uhud günü ensardan bazıları şehit olunca Abdullah b. Übeyy, “Onlar bize itaat etselerdi öldürülmezlerdi.” dediğini, bunun üzerine de ayetin indirildiği bilgisini vermektedir. Bu da onun ölüm olayının ancak Allah'ın takdiriyle gerçekleşeceğine inandığını açıkça ortaya koymaktadır. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 242. Bir diğeri de Fâtır suresinin 11. ayetidir: “*Ömür verilenin ömrünün uzun olması da ömrünün kısa olması da ancak bir kitaptadır. Kuşkusuz bu, Allah'a göre çok kolaydır.*” O, ayeti yorumlarken kişinin hayat süresinin ne kadar devam edeceğine dair bilginin ve hükmün, o kişi yaratılmadan evvel levh-i mahfuzda yazılı olduğu ve Allah'ın kişinin ölümünü kişi henüz dünyaya gelmeden önce bilip bunu kayıt altına aldığını ve bunun da Allah için çok kolay olduğunu dile getirir. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 74.

⁸⁹ Bk. Kâdî Ebî Bekr b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-temhîdî'l-evâilî ve tahlîsu'd-delâil*, thk. İmadüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfî, 1987), 374; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 294; Nesefî, *Kitâbü't-temhîd*, 306.

⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 268; Nesefî, *Kitâbü't-temhîd*, 310-11.

⁹¹ Ayrıca bk. Mâide, 5/114; Cuma, 62/11.

bol veya dar, az veya çok olmasında Allah'ın dilemesinden başka hiçbir sebebin olmadığına dikkat çekmektedir.⁹² Mukâtil, “O, eğer rızıkımızı tutup kesiverirse şu size rızık verebilecek kim? Hayır onlar bir azgınlık, Hak'tan bir nefret içinde sürekli inat etmişlerdir.” (Mülk 67/21) ayetinde Allah müşriklere seslenerek, “tapındığınız şeyler benim verdiğim rızık verecek yetkide değildir diyerek” sadece kendisinin Rezzâk olduğunu beyan etmiştir.⁹³

Mukâtil'in rızıkla ilgili ayetlere getirdiği yorumların Ehl-i Sünnet âlimlerince benimsenip takip edildiği ortaya çıkmaktadır. Ona göre bir şeyin haram veya helal olması o şeyin Allah'ın rızık olması gerçeğini değiştirmez. Zira Rezzâk olan sadece Allah Teâlâ'dır.

SONUÇ

Mukâtil, mezheplerin yeni yeni temellerinin atılmaya başladığı bir dönem olan hicri II. ve III. asırda yaşamıştır. İlmi ve fikirleriyle Kur'an'ın anlaşılması, Müslümanlar arasında ortaya çıkan problemlerin çözülmesi konularında gayret göstermiştir. İlmini ve görüşlerini beğenenler olduğu gibi onun şahsını şiddetli şekilde eleştirenler de olmuştur. Hakkındaki eleştiriler o kadar ileri taşınmıştır ki ismi bid'at fırkalarından olan Zeydiyye ve Mürctie ile birlikte anılır olmuştur.

Zeydîler, hilâfet konusunda en efdal olanın Hz. Ali olduğunu kabul ederler. Kimileri Mukâtil'in tefsirinin bazı yerlerinde Hz. Ali'yi övmesini, onun kahramanlığını öne çıkarmasını Zeydîlik'le ilişkilendirmişlerdir. Hâlbuki Mukâtil, Zeydîlerin hilâfet meselesi sebebiyle değer atfetmedikleri Hz. Osman'ı ve onun soyundan olanları kötülememiş, bilakis onların doğru yolda olduklarını belirtmiştir. Zeydiyye, büyük günah işleyenlerin durumu, ru'yetullah gibi pek çok konuda Mu'tezile'den etkilenmiş, sistemini bu doğrultuda oluşturmuştur. Mukâtil'in ise bu konularda Zeydiyye'ye muhalif bir anlayış içinde olduğu aşikârdır.

Bazı âlimler tarafından, iman ve büyük günah işleyeninin durumu gibi konulardaki görüşleri çarpıtılarak Mürctie ile de irtibatlandırılmıştır.

⁹² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 3: 65-67.

⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 3: 384.

Görüşleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde Mukâtil, Mürcie'nin aksine büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete bırakmamış bu dünyada bir sonuca bağlamıştır. O da tevbe etmeden ölen müminin azaba maruz kalacağı, azap süresini doldurmasının ardından cennete gireceğidir. Bir de Mukâtil, eserlerinde 'iman' dışında 'kalplerin mühürlenmesi, ecel ve rızık' gibi pek çok konuya da açıklık getirmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak Mukâtil'in Zeydî veya Mürcî olduğu yönünde ileri sürülen iddialar, objektiflikten uzak ve tamamen ön yargılı değerlendirmelere dayanmaktadır. O, herhangi bir mezhebe ait olmaktan ziyade kendisinin de belirttiği gibi "Allah bir"dir diyen bir mümindir.

KAYNAKÇA

- Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh. *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekafîyye*. Amman: yy., 1999.
- Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*. 4 cilt. Beyrut: yy., 1969.
- Akkaya, Ümit Harun. "Sır Dizilerinde Kadın". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 10 (2016): 247-270.
- Altuntaş, Mehmet. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 13 (2018): 129-158.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr b. Tayyib. *Kitâbü't-temhîdî'l evâilî ve tahlîsu'd-delâil*. Thk. 'İmadüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfî, 1987.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Târîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Doğan, İsa. "Zeydiyye Mezhebi'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşü". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-İmâm Zeyd hayâtuhû ve asruhû -ârâuhû ve fıkhuhû*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-'Arabi, ts.

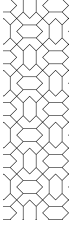
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmîd. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısriyye, 2000.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru ibn Zeydûn, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüğâ*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. by.: yy., ts.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: yy., 2008.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler". *Ankara İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*. sy. 4 (1980): 115-131.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub Mecdüddîn. *Kâmûsü'l-muhît*. Mısır: Heyetü'l-Mısri, 1980.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Hayyât, Ebi'l-Hüseyyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbn Râvendî el-müllîd*. Beyrut: Mektebetü dâri'l-'Arabî, 1993.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu Dimeşk*. Thk. 'Amr b. Garâme. by.: Dâru'l-fıkr, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fı'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk. Dr. Muhammed İbrâhîm Nasr. Beyrut: Dâru'l-cıl, 1996.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. by.: yy., ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: yy., 1981.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. Rıza-Teceddüd. Tahran: yy., 1981.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, ed. Dr. Muhammed Reşad Sâlim. Saudi Arabia: yy., 1986.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2013.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2005.

- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Makdisî, Mutahhir b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târih*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Mâtürîdî, İmâm Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, İmâm Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd. *Kitâbu't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mizzî, Hafız Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. Thk. Ahmed Ali- Hasan Ahmed (by.: Dâru'l-fıkr, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Kur'an Terimleri Sözlüğü) trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vüçûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezidî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2008.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Ahmed Ferîd. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Mun'im Sirry. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm". çev. Yusuf Yurt-Büşra Yurt. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, sy. 12 (Aralık 2017): 251-282.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammedî, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in. *Tabsirâtü'l-edille*. Nşr. H. Atay-Ş. Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa ve Kummî, Said b. Abdullah. *Fıraku's-Şia*. Kahire: Dâru'r-reşâd, 1992.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sekâfiyye, 1988.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. 3. bs. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Pırlanta, İsmail. *Ortaçağın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Rassâs, Ahmed b. el-Hasan. *Misbâhu'l-ulûm*. Thk. M. A. Kafaf. Beyrut: Beirut Arab University, 1971.

- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b Abdülkerim b. Ebî Bekr. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 cilt. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1939.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Habib. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017.
- Ünal, Mehmet. "Zeydiyyenin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair". *İslami İlimler Dergisi*. 5/1 (2010): 175-197.
- Watt, Montgomery William. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: yy., 1981.
- Yahya b. Hüseyin. *Resailü'l-'adl ve't-tevhîd*. by.: Dâru'l-hilâl, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012, 42: 212-213.
- Yılmaz, Orhan. *Rivayetlerde Hz. Ali*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk, Ali Hilalî. Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 1987.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2003.

CITATION

Yerkazan, Hasan, "al-Kâfi fi 'Ulüm al-Hadîs in example of the Process of Procedure of Hadith in the 8th Century Hijri", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 301-334



EL-KÂFÎ FÎ 'ULÛMÎ'L-HADÎS ÖRNEKLİĞİNDE HİCRÎ VIII. YÜZYILDA HADÎS USÛLÜNÜN SERENCAMI

al-Kâfi fi 'Ulüm al-Hadîs in example of the Process of Procedure of Hadith in the 8th Century Hijri

Hasan YERKAZAN

Dr. Öğr. Üyesi,

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Asst. Prof.,

Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

hasanyerkazan@gmail.com, Orcid: 0000-0001-8673-0546.

Öz

Bu çalışmada, Ali b. Abdullâh et-Tebrîzî (ö. 746/1346) tarafından kaleme alınan *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs* isimli eser örnekliliğinde hicrî VIII. yüzyılda hadîs usûlünün serencamı incelenmiştir. Bahse konu eser, hicrî IV. yüzyılda Râmhürmüzi'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i* isimli eseri ile başlayan ve hicrî VII. yüzyılda İbnü's-Salâh Şehrezûri'nin (ö. 643/1245) *'Ulûmu'l-hadîs*'i ile sistematik hâle gelen hadîs usûlü çalışmalarının devamı niteliğindedir. Ancak bu eser, kendisinden önce kaleme alınan hadîs ilimleri üzerine bina edilmesine rağmen yeterince tanınmamıştır. Araştırma kapsamında müellifin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs* adlı eserin hadîs usûlü geleneğindeki yeri, yazılış gayesi, muhtevası, kaynakları, sistematigi gibi konulara yer verilmiştir. Ayrıca bahse konu eserin kendisinden sonra yazılan hadîs usûlü çalışmalarına katkısı tetkik edilmiştir. Çalışma neticesinde hadîs usûlü tarihinin olgunlaşma döneminde yazılan bu eserin, birçok hadîs ilmi ile alakalı konuyu özlü bir şekilde takdim ettiği, bazı meselelere geleneksel bakış açısından farklı yorumlarla zenginlik kattığı ve kendisinden sonraki hadîs usûlü çalışmalarını etkilediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, hadîs usûlü, hadîs tarihi, Ali b. Abdullâh et-Tebrîzî, el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs.

al-Kâfi fi 'Ulüm al-Hadîth in example of the Process of Procedure of Hadith in the 8th Century Hijri

Abstract

This research examines the narration of the hadith method in the 8th century in the example of *al-Kâfi fi 'ulüm al-hadîth*, which was taken by Ali Abdullah Tebrîzî (d. 746/1346). The subject matter is the continuation of the independent hadith tradition which was initiated with *al-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i* by Râmhürmüzi (d. 360/971) in the 4th century and was systematized with *'Ulûmu'l-hadîs* of İbnü's-Salâh al-Shahrazûri (d. 643/1245) in the 7th century. This work has not been recognized enough, although it is built on the hadith sciences up to it. After giving information about the author in the scope of the research, the place of *al-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîth* in the tradition of hadith method will be given to topics such as the way of writing, contents, sources, system. As a result of the study, it is ensured that a work written during the period of maturity of the hadith method history and which is not known to the world

KAYNAKÇA

Yerkazan, Hasan, "el-Kâfi Fi 'Ulûmi'l-Hadîs Örnekliliğinde Hicri VIII. Yüzyılda Hadîs Usûlünün Serencamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 301-334. **Makale Geliş T:** 12/10/2018 **Kabul T:** 19/11/2018

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

of science, it will also give an idea of the point in the historical process of the works of hadith method in the 8th century.

Keywords: Hadith, procedure of hadith, hadith history, Ali b. Abdillâh at-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîth*.

GİRİŞ*

Hicrî VIII. yüzyıl, hadîs usûlü çalışmaları açısından oldukça verimli bir dönemdir. Zira bu çağda hadîs usûlü/ilimleri ile alakalı çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de Alî b. Abdillâh et-Tebrîzî (ö. 746/1346) tarafından telif edilen *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs* isimli eserdir.

Tespit edilebildiği kadarıyla bahse konu eser, tahkik çalışmaları¹ dışında herhangi bir akademik araştırmaya konu olmamıştır. Bu çalışma vesilesiyle kısmen bu eksiklik giderilerek *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs* isimli eserin hadîs usûlü tarihindeki yeri ve değeri incelenmeye çalışılacaktır.

Bu araştırmada Alî b. Abdillâh Tebrîzî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri, eserleri, vefatı ve yaşadığı dönemin hadîs tarihi açısından karakteristik özelliği hakkında bilgi verilecek ve *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*'in yazılış gayesi, muhtevası, kaynakları ve metodu tetkik edilecektir. Çalışma neticesinde Tebrîzî ve *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs* isimli eserin hadîs tarihindeki yerinin yakından tanınmasına vesile olunacaktır.²

1. HAYATI

1.1. Doğumu, İsmi, Künyesi ve Vefatı

Alî b. Abdillâh, 677/1278 tarihinde Erdebil'de doğmuş ve yaşamını Tebriz'de sürdürmüştür. Erdebil'de dünyaya geldiğinden Erdebîlî; Tebriz'de ikamet ettiğinden dolayı ise kendisine Tebrîzî denilmiştir.

* Bu çalışma Amasya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje Numarası: SEB-BAP 18-0169. / This work was supported by Research Fund of the Amasya University. Project Number: SEB-BAP 18-0169.

¹ Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîlî et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2008); Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîlî et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid 'İzzet el-Mursî (Kâhire: Dâru'l-Celîmî, 2014); Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîlî et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed (Kâhire: Dâru'l-İlmiyye, 2016).

² Bu makalede *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*'e yapılan atıflarda Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân'ın tahkiki tercih edilmiştir.

Künyesi Ebü'l-Hasan; lakabı ise Tâcüddîn'dir.³ Ömrünün sonuna doğru işitme duyusunu kaybeden Tebrîzî, 17 Ramazan 746/1346 tarihinde Kahire'de vefat etmiş ve el-Hankah ed-Duveydariye yakınlarında inşa edilen bir türbeyle defnedilmiştir.⁴

1.2. Hocaları ve Öğrencileri

Tebrîzî, ilim tahsil etmek amacıyla Bağdat, Mekke ve Mısır gibi birçok ilim merkezini dolaşmış ve dönemin ileri gelen âlimlerinden dersler almıştır. Şemsüddîn b. el-Müezzîn'den *el-Vâsıt* adlı eseri ve el-Kutbu'l-Şîrâzî'den *Câmi' u'l-usûl*'ü dinlemiştir. Fıkıh ve nahiv ilmini Rüknuddîn el-Hadîsî'den; beyân ilmini en-Nazzâm et-Tûsî'den; hikmet ve mantık ilmini Burhânüddîn Abdullâh'tan; *Şerhu'l-Hâcibiyye*'yi, müellifi Rüknuddîn es-Seyyîd'den; ilmü'l-hilâfî Alâuddîn en-Nu'mân el-Hâzermî'den; hesap ve hendese ilmini feylesefu'l-vakt Cemâlüddîn Hasan eş-Şîrâzî'den; *el-Vecîz* isimli fıkıh kitabını Şeyh Sirâcüddîn el-Erdebîlî'den; ferâiz ve hesap ilmini es-Salâh Mûsâ es-Safedî'den; *el-Mesâbih* ve *Şerhu's-sunne*'yi Fahrüddîn Cârullah el-Cündârî'den tahsil

³ Hayrüddîn b. Muhammed b. Muhammed ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-melâyîn, 2002), 4: 360; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düerü'l-kâmine fi 'ayâni'l-mietî's-sâmine* (b.y.: y.y., ts.), 3: 72-74; Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfî b. Hicris es-Sellâmî, *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdi Abbâs, Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 2: 16; Celâduddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vvât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 171; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvût-Muhmûd el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8: 256-257; Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nuveyhid, 1988), 1: 369; Ebü Hafîs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî İbnü'l-Mulakkın, *el-Akdu'l-mezheb fi tabakâti hamaleti'l-mezheb*, thk. Eymen Nâsır el-Ezherî-Seyyid Mihenî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 415; Muhammed b. Abdurrahmân İbnü'l-Gazâ, *Dıvanü'l-İslâm ve bi hâşiyetihî esmâi kütübî'l-a'lâm*, thk. Seyyid Hasan Kisrevî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 1: 99; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru'l-ihya kütübî'i-arabî, 1964), 10: 137-138; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âşârul-musannifin* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), 1: 719.

⁴ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 8: 256-257; Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1: 389; İbnü'l-Mulakkın, *el-Akdu'l-mezheb*, 415; İbnü'l-Gazâ, *Dıvanü'l-İslâm ve bi hâşiyetihî esmâi kütübî'l-a'lâm*, 1: 99; Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 10: 137-138; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âşârul-musannifin*, 1: 719.

etmiştir. Alî b. Ömer el-Vânî ve Yûsuf el-Hanetî ve İbn Cemâa'dan da ilim tahsil etmiştir. Beydavî'ye yetişmiş ancak ondan ders almamıştır.⁵ Hocaları ve aldığı dersler göz önünde bulundurulduğunda Ebü'l-Hasan Tebrîzî'nin, dinî ilimlerin yanı sıra hesap, felsefe, mantık, matematik ve geometri gibi beşerî ilimlerle de iştigal ettiğini söylemek mümkündür.

İlim ehline kendisine büyük değer verilen Ebü'l-Hasan Tebrîzî'nin çok sayıda öğrencisi olmuştur. Tefsir, hadîs, fıkıh, usûl ve hesap dersleri vermiş olup bir ay içerisinde Kazvinî'nin *el-Hâvî's-şâğîr*'ini yedi kez okutmuş ve Husamiye Medresesinde ders vermiştir.⁶ Ancak öğrencileri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulma imkânı olmamıştır.

1.3. Eserleri

Ebü'l-Hasan et-Tebrîzî, hadîs, fıkıh, usûl gibi birçok alanda kitap kaleme almıştır. Suyûtî (ö. 911/1505), *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısr ve'l-Kâhire*⁷ isimli eserinde ve İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*'te⁸ kitap ismi belirtmeden Ebü'l-Hasan'ın tasniflerinin varlığından bahsetmektedirler. Tespit edilebildiği kadarıyla Tebrîzî'nin başlıca eserleri şunlardır:

Hadîs;

· *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-hadîs*,

· *el-Kıştâsu'l-mustakîm fî'l-hadîsi's-şahîh*,⁹

· *el-Mi'yar fî'l-ehadîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a elletî isteşhede biha'l-fukahâ*,¹⁰

⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4: 360; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3: 72-74; İbn Râfi', *el-Vefeyât*, 2: 16; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2: 171.

⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 8: 256-257; Adîl Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 1: 369; İbnü'l-Mulaqqın, *el-Akdu'l-mezheb fî tabakâti hamaleti'l-mezheb*, 415; İbnü'l-Ğazâ, *Divânü'l-İslâm ve bi hâşiyetihi esmâi kütübi'l-a'lâm*, 1: 99; Ebû Nasr Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 10: 137-138; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*, 1: 719.

⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-ihyâi'l-kütübi'l-arabîyye, 1967), 1: 545.

⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 8: 256-257.

⁹ İbnü'l-Mulaqqın, *el-Akdu'l-mezheb*, 415; Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed Kâdi Şehbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. el-Hâfiz Abdulhalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 3: 36; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*, 1: 719.

¹⁰ Bu kitap matbu olarak mevcuttur. Bk. Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh

Fıkıh ve Usûl;

- *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Hâvi's-şagîr li'l-Kazvîni*,¹¹
- *Şerhu Bedü'n-nizâm*,

Nahiv ve Dil;

- *Şerhu'l-Mişbâh*,¹²
- *et-Tenkîhu'l-miftâh li's-Sekkâki*,¹³
- *Mebşûtu'l-ahkâm fi taşhihi mâ yetealleku bi'l-kelimi vel'-kelâm*,¹⁴
- *Şerhu Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*,¹⁵

Hesap;

- *et-Tezkire fi'l-hisâb*,¹⁶

1.4. Hicrî VIII. Yüzyılın Hadîs Tarihi Açısından Karakteristik Özellikleri

Ebü'l-Hasan Tebrîzî hicrî 677-746 (m. 1279-1345) yılları arasında yani hicrî yedinci yüzyılın ikinci yarısı ile sekizinci yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Bu dönem İslâm dünyasında Moğol ve Haçlı istilalarından dolayı bir takım siyasî sıkıntılar yaşanmış bir zaman dilimidir. Her ne kadar bu dönem siyasî açıdan çalkantılı geçse de hadîs tarihi ve edebiyatı açısından oldukça verimli geçmiştir. Zira bu devirde birçok hadîs âlimi yetişmiş ve hadîs edebiyatı açısından oldukça önemli eserler kaleme alınmıştır. Tebrîzî ile aynı çağda yaşayan hadîs ilimleri ile iştigal eden âlimlerin bir kısmı şöyledir:

el-Erdebîlî et-Tebrîzî, *el-Mi'yar fi'l-ehadîsi'd-dâife ve'l-mevdûa elleti isteşhede biha'l-fukahâ*, thk. Haldûn Muhammed Fâris el-Bâşa (Demmâm: Dârü'l-İslâh, 2009).

¹¹ İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*, 1: 719.

¹² İbnü'l-Mulakkın, *el-Akdu'l-mezheb fi tabakâti hamaleti'l-mezheb*, 415; Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed Kâdî Şehbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, 3: 36.

¹³ İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*, 1: 719.

¹⁴ İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*, 1: 719.

¹⁵ İsmâîl Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*, 1: 719.

¹⁶ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2: 466.

1. Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277).
2. İbnü's-Sâbûnî, Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî (ö. 680/1282).
3. İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282).
4. İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 683/1284).
5. İbnü'n-Nefîs, Ebü'l-Hasan Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm el-Kareşî ed-Dımeşkî (ö. 687 / 1288).
6. Kastallânî, Ebû Bekr Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 686/1287).
7. Eş'arî, Ahmed b. Muhammed (ö. 690/1291'den sonra).
8. Huveyyî, Ebû Abdullâh Şehâbeddîn Muhammed b. Ahmed b. Halîl (ö. 693/1294).
9. Taberî, Ebü'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh (ö. 694/1295).
10. İbn Hamdân, Ebû Abdillâh Necmüddîn Ahmed el-Harrânî en-Nümeyrî (ö. 695/1295).
11. İbn Ferah, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Lahmî el-İşbilî (ö. 699/1300).
12. İbn Ebû Cemre, Ebû Muhammed Abdullâh b. Sa'd (ö. 699/1300 [?]).
13. Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 699/1300).
14. Kelâbâzî, Ebü'l-Alâ Şemsüddîn Mahmûd b. Ebû Bekir (ö. 700/1300).
15. Yünînî, Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed (ö. 701/1302).
16. İbn Dakikül'İd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî (ö. 702/1302).
17. Dimyâtî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdülmü'min b. Halef b. Ebi'l-Hasen (ö. 705/1306).
18. Ümmü Abdillâh Fâtıma bint Süleymân b. Abdilkerîm ed-Dımaşkıyye (ö. 708/1308).

19. İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm es-Sekafî (ö. 708/1308).
20. Ümmü Muhammed Sittü'l-Vüzerâ bint. Ömer b. Es'ad b. el-Müneccâ ed-Dımaşkıyye (ö. 716/1316).
21. İbn Rüşeyd, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî (ö. 721/1321).
22. Ebî İshâk Radiyyuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm et-Taberî el-Mekkî (ö. 722/1322).
23. İbnü'l-Fuvatî, Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed (ö. 723/1323).
24. Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed (ö. 726/1326).
25. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (ö. 728/1328).
26. Tüçibî, Ebü'l-Kâsım Alemüddîn Kâsım b. Yûsuf es-Sebtî (ö. 730/1329).
27. Ca'berî, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer (ö. 732/1332).
28. İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî (ö. 733/1333).
29. İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 734/1334).
30. Kutbüddîn el-Halebî, Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülkerîm b. Abdinnûr (ö. 735/1335).
31. İbnü'l-Bârizî, Ebü'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdirrahîm b. İbrâhîm el-Cühenî el-Hamevî (ö. 738/1338).
32. İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısrî (ö. 739/1339).
33. Birzâlî, Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed el-İşbîlî ed-Dımeşkî (ö. 739/1339).
34. Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî (ö. 741/1341).
35. İbnü's-Sika es-Sayrafî, Hüseyin b. Mübârek b. es-Sika el-Mevslî (ö. 742/1341).

36. Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf (ö. 742/1341).
37. Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh (ö. 743/1343).
38. İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Osmân el-Mardîni (ö. 744/1343).
39. İbn Abdülhak el-Vâsîti, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî (ö. 744/1344).
40. İbn Abdülhâd, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî ed-Dımaşkî (ö. 744/1343).
41. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348).
42. Vâdiâşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir b. Muhammed el-Kaysî (ö. 749/1348).
43. İbnü'l-Lebbân, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî (ö. 749/1349).
44. İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. el-Mardîni (ö. 750/1349).
45. Şihâbüddîn el-Endersî el-Endülüsî (ö. 750/1349).
46. Ebû Osmân Sa'd b. Ahmed b. Leyyûn et-Tecîbî (ö. 750/1349).
47. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350).
48. Dâvûd-i Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed er-Rûmî el-Kayserî es-Sâvî (ö. 751/1350).
49. Alâî, Ebû Saîd Salâhüddîn Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359).
50. Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf (ö. 762/1360).
51. Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî el-Hikrî (ö. 762/1361).
52. İbn Müflih, Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî er-Râmîni (ö. 763/1362).
53. İbn Hilâl el-Makdisî, Ebû Mahmûd Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 765/1364).
54. İbn Cemâa, Ebû Ömer İzzüddîn Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kinânî el-Hamevî (ö. 767/1366).

55. Sittü'l-Arab, Ümmü Muhammed Sittü'l-Arab bint Şemsiddîn Muhammed b. Fahriddîn Alî (ö. 767/1366).

56. İbn Ferhûn, Ebû Muhammed Bedrüddîn Abdullâh b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 769/1367).

57. İbn Râfi', Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed b. Râfi' b. Hicris es-Sellâmî (ö. 774/1372).

58. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373).

59. İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdillâh b. İbrâhîm (ö. 780/1378 [?]).

60. İbn Merzûk el-Hatîb Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Acîsî et-Tilimsânî (ö. 781/1379).

61. İbn Berdis, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Muhammed el-Ba'lebekkî el-Hanbelî (ö. 786/1384).

62. Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî (ö. 786/1384).

63. Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (ö. 786/1384).

64. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794/1392).

65. İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân (ö. 795/1393).

66. İbnü'l-Âkûlî, Ebü'l-Mekârim Gıyâsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Vâsîtî el-Bağdâdî (ö. 797/1394).

Yukarıda yer alan isimlerden de anlaşılacağı üzere, Tebrîzî'nin yaşadığı dönemde hadîs tarihinde büyük önemi haiz muhaddisler yetişmiştir. Ayrıca bu devrin muhaddisleri, Irâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi bir sonraki yüzyılın meşhur muhaddis ve şârihlerinin yetişmesine vesile olmuşlardır. Tebrîzî ile muasır olan ve isimleri yukarıda zikredilen her bir âlimin hadîs alanındaki çalışmalarına burada yer vermek, makalenin sınırlarını aşacağından dolayı, aşağıda muhtasar bir şekilde sadece hadîs ilimleri/usûlü ile ilgili yaptıkları çalışmalara yer verilecektir.

Hadîs usûlü tarihinde İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs*' isimli eseriyle, hadîs ilimleri sistematik bir hâle gelmiştir. Ders notlarından müteşekkil olan bu eser, kendisinden sonra yazılan birçok çalışmaya da ilham kay-

nağı olmuştur. Tebrîzî'nin kaleme aldığı ve bir sonraki başlıkta detaylı bir şekilde tanıtılacak olan *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ħadîs* isimli eser de İbnü's-Salâh'ın bahse konu eserinin üzerine bina edilmiş bir ihtisar çalışmasıdır. Burada dikkat çeken bir diğer husus ise '*Ulûmu'l-ħadîs*' ekseninde yapılan muhtasar, manzûm ve nüket çalışmalarının kahir ekseriyeti Tebrîzî'nin yaşadığı dönemde yazılmasıdır. Tebrîzî, muhtemelen bu atmosferden etkilenerek *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ħadîs*'i kaleme almıştır.

Tebrîzî'nin yaşadığı dönemde İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-ħadîs*' isimli eseri çerçevesinde yapılan çalışmalar şöyledir:

İhtisâr Çalışmaları;

1. Muhyiddîn en-Nevevî (ö. 676/1277): *İrşâdu tullâbi'l-ħakâik ilâ mâ rifeti süneni Ĥayri'l-Ĥalâik* ve *et-takrîb ve't-Teyisr li-mâ rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*.

2. Ebû Bekr el-Kastallânî (ö. 686/1287): *el-Menhecü'l-mebhec limen rağibe fi 'ulûmi'l-ħadîs 'alâ'l-ıttılâ'*.

3. Ebü'l-Hasan Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbnü n-Nefîs el-Kareşî ed-Dımaşkî (ö. 687 / 1288): *el-Muhtaşar fi 'ilmi usûli'l-ħadîsi'n-nebevî*.

4. İbn Dakîku'l-İd Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Küsî (ö. 702/ 1302): *el-İktirâh fi beyâni'l-ıştılâh ve mâ uğife ilâ zâlike mine'l-ħadîsi'l-mâ düde mine's-şihâh*.

5. Radiyyüddîn Ebû İshâk İbrahîm b. Muhammed b. İbrahîm et-Taberî el-Mekkî (ö. 722/1322): *el-Mülahhaş fi mâ rifeti 'ilmi'l-ħadîs*.

6. Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî (ö.732/1332): *Rusûmü't-tahdîs fi 'ulûmi'l-ħadîs*.

7. Bedreddîn İbn Cemâ'a el-Kinânî'nin (ö. 733/1333): *el-Menhelu'r-revî fi muhtaşari 'ulûmi'l-ħadîsi'n-nebevî*.

8. İbnü'l-Bârizî Ebü'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdirrahîm b. İbrâhîm el-Cühenî el-Hamevî (ö. 738/1338): *Mişķâtu'l-envâr*.

9. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343): *el-Hulâsa fi uşûli'l-ħadîs*.

10. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârîkî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348): *el-Mûķıza (el-Muķaddimetü'l-mûķıza) fi 'ilm-i muştalahi'l-ħadîs*.

11. İbnü'l-Lebbân, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ah-

med b. Abdilmü'min el-İs'irdî ed-Dımaşkî (ö. 749/1349): *Muhtaşaru 'Ulûmi'l-ḥadîs* (*Kitâb fi 'ulûmi'l-ḥadîs*).

12. İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alâeddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardinî (ö. 750/1349): *el-Müntehâb fi 'Ulûmi'l-ḥadîs*.

13. Şihâbüddîn el-Enderşî el-Endülüsî (ö. 750/1349): *el-Muhtaşâr*.

14. Ebu Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî (ö. 761/1359): *el-Muhtaşâr*.

15. İbn Cemâa Ebü İzzüddîn Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim el-Kinânî el-Hamevî (ö. 767 / 1366): *el-İḫnâ*.

16. İbn Kesîr (ö. 774/1373): *İhtişâru 'ulûmi'l-ḥadîs*.

Manzûm Çalışmalar;

17. Ebü Abdillâh Şehâbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Halîl el-Huveyyî (ö. 693/1294): *Aḫṣâ'l-emel ve's-sûl fi 'Ulûmi ḥadîsî'r-Resûl*.

18. Ebü Osmân Sa'd b. Ahmed b. Leyyûn et-Tecîbî (ö. 750/1349).

Nüket Çalışmaları;

19. İbnü'l-Lebbân Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilmü'min ed-Dımaşkî (ö. 749/1349): *İslâhu kitâb-ı İbn-i Şalâh*.

20. Ebü Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî (ö. 762/1361): *İslâhu kitâb-ı İbni's-Salâh*.

21. Bedreddîn Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî (ö.794/1392): *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Şalâh*.¹⁷

Burada kısa bir şekilde hadîs tarihi açısından Tebrîzî'nin yaşadığı dönemin konumu, muhaddisleri ve hadîs usûlü çalışmaları zikredilmiştir. Bir sonraki başlıkta Ebü'l-Hasan Tebrîzî'nin kaleme aldığı *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-ḥadîs* isimli eser, farklı yönleriyle incelenmeye çalışılacaktır.

2. EL-KÂFÎ FÎ 'ULÛMÎ'L-HADÎS VE ÖZELLİĞİ

2.1. Yazılış Gayesi

Ebü'l-Hasan Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-ḥadîs*'in mukaddimesinde bu eseri neden kaleme aldığını ve özelliklerinin neler olduğu hakkında bilgi vermektedir. Tebrîzî, hasetçilerin dillerinden sadır olan iftirallardan

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5 (2017): 2464-2470.

hadîsleri korumak, sahih ve zayıf olanı tespit etmek, illetli ile selim olanı belirlemek; hadîs ilimlerine emek veren, bu ilmi tasnif eden, kural ve esaslarını belirleyen, kaidelerini sağlam temeller üzerine oturtan hadîs âlimlerine benzemek, onların yolunu takip etmek, onlardan biri olarak kabul edilmek ve kıyamet günü ehl-i hadîs zümresi içerisinde haşır olmak amacıyla bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.¹⁸ Kitabın ne zaman yazıldığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Muhtemelen Tebrîzî bu eseri şeyhi İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333)¹⁹ İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) '*Ulûmu'l-ḥadîs*'ine yazdığı ihtisarı *el-Menhelü'r-revî fi 'ulûmi'l-ḥadîsî'n-nebevî* isimli kitabından sonra yazmıştır. Ayrıca Amasya Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan nüshanın ferağ kaydında bu kitabın Ahmed b. Akş el-Harrânî tarafından 27 Recep 737 tarihinde yazıldığı belirtilmektedir.²⁰ Bu durumda *el-Kâfi*'nin en azından müellif vefat etmeden yaklaşık on yıl önce kaleme alındığı ifade edilebilir.

2.2. Metodu

Daha önce de belirtildiği üzere İbnü's-Salâh'ın hadîs ilimlerini ihtiva eden '*Ulûmu'l-ḥadîs*' isimli kitabı, kendisinden sonra kaleme alınan birçok eserin yazılmasına temel teşkil etmiştir. Ebü'l-Hasan et-Tebrîzî'nin yazdığı *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-ḥadîs*'i esas alınarak oluşturulmuş bir ihtisar çalışmasıdır. Tebrîzî, bahse konu eserinin mukaddimesinde, İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-ḥadîs*'inin benzeri olmayan eşsiz bir kitap olduğundan ve hadîs ilimleri ile iştigal eden kimselerin bu eserden bigâne kalamayacağından bahsetmektedir. Ayrıca kendisinden önce bu eserle ilgili ihtisar çalışmaları yapıldığına da değinmektedir.²¹

Tebrîzî, hadîs ilimleri ile ilgili konuların anlaşılmasını kolaylaştırmak ve faydalı olan bilgileri öne çıkararak dikkat çekmek amacıyla '*Ulûmu'l-ḥadîs*'teki bazı tekrar ve ayrıntıları kısalttığını ve ihtiyaç duyulan yerlerde eklemeler yaptığını ve ilgili yerlerde Kâdî'l-Kudâtu'l-Allâme el-Hâfız Takıyüüddîn İbn Dakîku'l-Îd ve eş-Şeyhu'l-İmâm el-Celîl el-

¹⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 2008, 106.

¹⁹ Cemil Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 388-392.

²⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 152b.

²¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 106.

Hâfız Muhyiddîn en-Nevevî'nin görüşlerinden yararlanmak suretiyle bu çalışmasını meydana getirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca hadîs ilimleri konusunda derinlemesine bilgi sahibi olmak isteyenlere, bu kitabın yeterli bilgi sunduğundan dolayı bu eseri *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs* olarak isimlendirdiğini belirtmiştir.²² Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın Eşrefiye Medresesinde öğrencilerine yönelik hazırladığı ders notlarından müteşekkil olan '*Ulûmu'l-hadîs*'in, *el-Kâfi* vesilesiyle daha sistematik hâle geldiğini söylemek mümkündür.

Genel olarak bakıldığında *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, İbnü's-Salâh'ın eserinde bulunan tüm konuları içermektedir. Ancak bazı konuların sıralamasında takdim tehir yönüyle değişiklikler ve eklemeler yapılmıştır. Ekleme ve açıklama yapılırken İbn Cemâa'nın *el-Menhelü'r-revî fi 'ulûmi'l-hadîs'n-nebevî'si*, Muhyiddîn en-Nevevî'nin *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti sünen'i* ve İbn Dakîkul'îd'in *el-İktirâh fi beyâni'l-ıstılâh* isimli eserlerinden yararlanılmıştır. Ayrıca bazı konuların açıklamalarında âyet ve hadîslerin yanı sıra şiirlere de yer verilerek kitap daha câzip hâle getirilmiştir.

2.3. Muhteviyatı

el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs İbnü's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs* isimli eserinin bir nevi ihtisarı olduğu için bazı takdim ve tehirler dışında birçok konu başlığında benzerlik arz etmektedir. *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, iki mukaddime, dört bâb ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci mukaddimede, sünnetin aksine Kur'ân'ın ta'n ve tağyirden korunmuşluğu, ehl-i hadîsin menkibeleri, rivâyet ve dirâyet yönüyle hadîslerin zabtı konusunda muhaddislerin gösterdikleri ihtimam ve hadîs ilimlerine yönelik yaptıkları çalışmaların sonuçları; ikinci mukaddimede ise sünnet, hadîs, haber ve eser gibi hadîs ıstılahları ele alınmaktadır.

Birinci bâbın ana başlığı metnü'l-hadîstir ve üç fasıldan müteşekkildir. Birinci fasılda, sıhhat yönüyle hadîslerin çeşitleri incelenmiştir. Öncelikle sahih hadîsin lügat ve ıstılah manası verilmiştir. Daha sonra ilk sahih hadîs kitapları, *Sahihayn*'in diğer kitaplar karşısındaki üstünlüğü ve bu iki eserin özellikleri, sahih hadîslerin sayısı, Hakîm'in *Müstedrek*'i

²² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 107.

ile İbn-i Hibbân'ın eserlerindeki hadîslerin sıhhati, müstahrec çalışmalarının faydası, sahih hadîsin kısımları, müttfefekun aleyh kavramı, hasen hadîs ve özelliği, Tirmizî (ö. 279/892) ve İbnü's-Salâh'a göre hasen hadîs, hasen hadîsle amel, sünen çalışmalarında hasen hadîs ve değeri, hasen hadîsle birlikte kullanılan hasen sahih ve hasen garib gibi kavramların manası, bazı muhaddislerin kitaplarında aldıkları hadîsler için belirledikleri kriterler, zayıf hadîs ve çeşitleri, mevzû hadîs ve bu tür rivâyetleri tanıma yöntemi, kaynağı açısından hadîsler (merfu, mevkûf ve maktû'), râvi sayısı açısından hadîsler (mütevatir, meşhur, ahad), ızdırıp, müdrec, illet, şâz, münker hadîsler ve özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci fasılda, i'tibâr, mütâbaât, şevâhid ile ilgili konuları incelemiştir. Üçüncü fasılda ise muhtelifü'l-hadîs, nâsîh mensûh ve tashif gibi konulara yer verilmiştir.

İkinci bâb da üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda, rivâyeti kabul edilen ve edilmeyenler; ikinci fasılda sened ve kısımları; üçüncü fasılda âli ve nâzil isnad konuları incelenmiştir. Üçüncü babda; sened ve metne ilişkin konular işlenmekte olup beş fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda, tahammül ehliyeti; ikinci fasılda, sema, kiraat, icâzet, münâvele vb. hadîs tahammül yolları; üçüncü fasılda, hadîslerin yazımı, zabt ve takyidi; dördüncü fasılda, hadîs rivâyeti ve şartları; beşinci fasılda, muhaddisin ve hadîs talebesinin âdâbı vb. konular hakkında detaylı bilgilere yer verilmektedir. Dördüncü babda; ricâl ve tabakâtu'l-huffâza ilişkin konular işlenmekte olup dokuz fasıl hâlinde işlenmektedir. Birinci fasılda, sahâbe; ikinci fasılda, tâbiûn; üçüncü fasılda etbâu't-tâbiûn; dördüncü fasılda, esmâü'l-muhtelife ve müfredâtu esmâi's-sahâbe; beşinci fasılda, isimler ve künyeler; altıncı fasılda, isimlerde ihtilaf ve ittifak; sekizinci fasılda tarih ve vefatlar; dokuzuncu fasılda, sika ve zayıf râviler hakkında bilgi verildikten sonra sahâbe, tâbiûn etbâu't-tâbiûn'un yaşadığı şehirler hakkında malumat bulunmaktadır. Hâtîme ile bu çalışma sona ermektedir. Hatimede Hz. Peygamber'in (sav) nesebi, doğumu, annesi, yetişmesi, Hz. Hatice (ra) ile evliliği ve çocukları, damatları, amcaları, halaları, köleleri, Kâbe'nin yeniden bina edilme sürecindeki konumu, peygamber olarak gönderilişi, amcası Ebû Tâlib'in vefatı, cinlerin Müslüman oluşu, isra olayı, hicreti, savaşları, seçkin ashâbı, silahı, binekleri ve özel eşyaları hakkında bilgilere değinilmiştir.

Aşağıda Tebrîzî'nin bazı hadîs meseleleri ile ilgili görüşlerine muhtasar bir şekilde yer verilmektedir:

2.3.1. Sünnetin Dindeki Yeri

el-Kâfî fî 'ulûmî'l-hadîs'in birinci mukaddimesinde sünnetin dindeki yeri ele alınmaktadır. Tebrîzî'ye göre hükümler, Kur'ân gibi sünnetle de açıklanmıştır. Bu bağlamda o, şöyle bir hadîs nakletmektedir: el-Mikdâm b. Ma'dî Kerb, Rasûlullah'ın (sav) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Şunu iyi bilin ki bana Kur'ân-ı Kerimle birlikte (onun bir) benzeri de verilmiştir. Dikkatli olun, koltuğuna kurulan tok bir adamın size, 'Kur'ân yeterlidir. Onda bulduğunuz helâli helâl, harâmı da hâram kabul ediniz (yeter)' diyeceği (günler) yakındır. Şunu iyi bilin ki Rasûlullah (sav) size ehli eşek ve köpek dişli olan yırtıcı hayvanların etini, sizinle anlaşmalı olan kimselerin kaybettiği malları, sahibi rıza göstermediği sürece size haram kılmıştır.”²³ Yine aynı şekilde, “Benim namaz kıldığımı gördüğünüz şekilde namazlarımızı kılın.”²⁴, “Menâsikinizi benden öğrenin.”²⁵ şeklinde rivâyetlere yer verilmiştir. Ayrıca o, sünnetin önemine vurgu yapmak üzere Mekhûl'a (ö. 112/730) ait şu sözü nakletmektedir: “Sünnetin Kur'ân'a ihtiyaç duyduğundan daha fazla Kur'ân sünnete ihtiyaç duymaktadır.”²⁶

Tebrîzî, sünnetin dindeki önemini ifade ettikten sonra Kur'ân-ı Kerim'in Allah tarafından muhafaza altına aldığı, sünnetin ise böyle bir durumda olmadığını belirtmiş; ancak hadîs ilimlerine emek veren uzman âlimlerin gayretleri ve çalışmaları sonucunda sünnetin/hadîslerin koruma altına alındığını ifade etmiştir.²⁷

2.3.2. Sünnet, Hadîs, Haber, Eser Kavramları ve Aralarındaki Fark

İkinci mukaddimedede sünnet, hadîs, haber, eser, sened, metin, müsned, mevkûf, maktû' ve muttasıl kelimelerinin sözlük ve ıstılah manaları hakkında bilgiler mevcuttur. Sünnet ve hadîs arasındaki fark, izah

²³ Tebrîzî, *el-Kâfî fî 'ulûmî'l-hadîs*, 109; Ebû Dâvûd , “Sünnet”, 6.

²⁴ Tebrîzî, *el-Kâfî fî 'ulûmî'l-hadîs*, 110; Buhârî, “Ezan”, 18.

²⁵ Tebrîzî, *el-Kâfî fî 'ulûmî'l-hadîs*, 110; Müslim, “Hacc”, 154.

²⁶ Tebrîzî, *el-Kâfî fî 'ulûmî'l-hadîs*, 111.

²⁷ Tebrîzî, *el-Kâfî fî 'ulûmî'l-hadîs*, 111-112.

edilmeye çalışılmıştır. Tebrîzî'ye göre sünnet, Hz. Peygamber'in (sav), söz, fiil ve takrirleri; hadîs ise söz ve fiilleridir. Bu tanıma göre sünnet, takriri de içine aldığından dolayı daha şümullüdür. Ancak hadîse takrir de eklendiğinde her ikisinin anlamı aynı olmaktadır. Bunun yanı sıra o, sünnetin daha çok ahkâm ile ilgili konularda kullanılması, hadîsin ise ahkâmın yanısıra diğer tüm konuları kapsadığından dolayı daha geniş olduğunu belirtmiştir.²⁸ Yine haber ile hadîsin aynı manada;²⁹ eserin ise daha çok mevkûf hadîsler için kullanıldığını ifade etmiştir.

2.3.3. Sahih Hadîs

Tebrîzî her ne kadar *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-ḥadîs* isimli eserini İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-ḥadîs*'i üzerine bina etse de ihtiyaç gördüğü yerlerde bazı eklemelerde bulunmuştur. Bu ziyadelerden birisini de sahih hadîs tanımına yapmıştır. İbnü's-Salâh sahih hadîsi şöyle tarif etmiştir:

هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معللاً.³⁰

Bu tanıma göre sahih hadîs, adâlet ve zabt sahibi bir râvinin muttasıl senedle rivâyet ettiği şâz ve mu'allel olmayan hadîslerdir. Tebrîzî bu tanıma *nekâre* şartını da ekleyerek sahih hadîsi şöyle tarif etmiştir:

هو الحديث المسند الذي اتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه من غير شذوذ وعلّة قادحة ولا نكارة.³¹

Tebrîzî'nin tanımına göre, sahih hadîs; adâlet ve zabt sahibi râvinin muttasıl bir isnadla rivâyet ettikleri şâz, mu'allel ve nekâret olmayan hadîslerdir.

Sahih hadîslerin kaynakları hususunda ise müellif, Hâfız Ebû Abdillâh b. Ehram'ın (ö. 344/955), "Kesin sahih hadîslerin çok az bir kısmı, Buhârî ve Müslim'de bulunmamaktadır." sözüne itiraz etmiştir. Ona göre, Buhârî'nin, "Yüz bin sahih ve iki yüz bin sahih olmayan hadîs ezberledim." sözü, Ebû Abdillâh'ın görüşünün yanlış olduğunu ispatlamaktadır. Zira Buhârî'nin ezberlediği hadîsler sayı itibarıyla ese-

²⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-ḥadîs*, 115.

²⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-ḥadîs*, 115.

³⁰ Ebû Amr Osmân b. Abdîrrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-ḥadîs*, thk. Nurettin İtr (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 12.

³¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fî 'ulûmi'l-ḥadîs*, 129.

rinde bulunmamaktadır.³² Yine aynı şekilde o, Buhârî'nin bu sözünden hareketle Şeyh Muhyiddîn'in (Nevevî) kütüb-i hamsede çok az hadîs dışında sahih hadîsleri içermektedir sözüne de itiraz etmektedir.³³

Tebrîzî, sahih hadîsleri belirlemede ölçü olarak şöyle bir yol takip etmektedir. Eğer hadîs *Sahîhayn*'da varsa bu hadîsler sahihtir. Bunun dışında kendisine itimat edilen Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Bekr İbn Huzeyme (ö. 311/924), Dârekutnî gibi muhaddisler bir hadîs hakkında 'sahih' demişlerse bunu kabul etmektedir. Bu durumda her bir hadîsi teker teker incelemekten ziyade burada genellemeci bir yaklaşım söz konusudur. Tebrîzî'ye göre sahih hadîs musanniflerinin belirlediği sıhhat ölçülerine göre tespit edilen hadîsler de sahihtir. Ebû 'Avâne (ö. 316/929) ve Ebû Bekr el-İsmâîlî'nin (ö. 371/982) müstahrecleri gibi.³⁴ Ayrıca tahrir edilen hadîslerin Buhârî ve Müslim'de lafızlarıyla mukabele edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵ Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek*'i hakkında ise şöyle demektedir: "Sahih olduğu ifade edilen bir hadîs, diğer hafızlar (muhaddisler) tarafından aynı şekilde nakledilmiş ise bu hadîs sahihtir. Eğer hakkında sıhhati ile ilgili bir değerlendirme yoksa, hadîsin sened ve metnine bakılır, bir illet tespit edilirse hadîsin zayıf; böyle bir durum yoksa hadîsin hasen olduğuna ve kendisiyle amel edilebileceğine hükmedilir.³⁶ İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'ini de bu kapsamda değerlendirmiştir."³⁷ Bu konuda o, en son olarak sahih hadîs kaynakları ile ilgili ümmetin ittifakının olduğunu ve kesin bilgi ifade ettiğini dile getirmiştir.³⁸

³² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 138-140.

³³ Nevevî'nin bu sözü ile ilgili olarak *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*'in muhakkiklerin Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân tahkik ettiği nüshada bir yanlışlığa dikkat çekmektedir. Bu sözün kendi nüshasında Şeyh Takıyyüddîn'e ait olduğunu belirtmekte ve burada yazım hatası olduğundan bahsetmektedir. Sözün asil sahibinin Muhyiddîn olduğunu söyleyerek tashih etmektedir. Muhakkik'in dikkat çektiği bu husus, Amasya nüshasında yer alan bilgi ile karşılaştırılmış bu nüshada sözün sahibinin Muhyiddîn olduğu görülmüştür. Bk. Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 147; Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 8a.

³⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 148.

³⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 150-151.

³⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 151.

³⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 155.

³⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 155.

2.3.4. Hasen Hadîs

Hasen hadîs başlığında daha önce izah edilen kavramlardan farklı olarak sözlük manası verilmeden doğrudan ıstılahî açıklamalara yer verilmiştir. Öncelikle Ebû Süleymân el-Hattâbî'nin (ö. 388/998) hasen hadîs tanımına değinilmiştir. Ona göre “Hasen, mahreci bilinen ve ricâli meşhur olandır.”³⁹ Daha sonra Tirmizî'nin tanımını vermiştir. Tirmizî haseni “isnadında yalancılıkla itham edilen bir kimse bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivâyet edilmiş olan hadîs” olarak tanımlamıştır.⁴⁰ Bu iki tanımdan tam olarak ne anlaşılması gerektiği hususunda Şeyh Takıyyüddîn'in görüşlerine yer vermiştir. Zira bu hâli ile bu iki tanım, sahih ile hasen hadîs arasındaki farkı tam olarak ayırt etmemektedir.⁴¹

Hasen hadîs, sahih hadîsten derece itibarıyla düşük olsa da sahih hadîs gibi delil getirilip amel edilebileceğini belirtmektedir.⁴² Bu çerçevede Hâkim en-Nisâbûrî'nin hasen hadîse yaklaşımı sahih gibi olmuştur. Bunun yanı sıra Tirmizî de böyle düşündüğünden dolayı eserinin ismine *el-Câmi' u's-sahîh* demiştir. Bu bağlamda Ebû Tâhir es-Silefinî'nin (ö. 576/1180) kütüb-i hamseyi sahih kabul ettiğine dair görüşüne yer vermiştir.⁴³ Tebrîzî'ye göre, müsned tarzında tasnif edilen eserler içerisinde zayıf hadîsler bulunduğu için kütüb-i hamse gibi değildir.⁴⁴ Ayrıca hıfz ve itkân sahibi olmayıp da doğruluk salâhiyeti ile meşhur olan bir râvinin naklettiği bir hadîsin başka bir cihetten sahih olarak rivâyet edilmesi durumunda, hadîsin sahih olacağına değinmiştir.⁴⁵ Sahih liğayrihi şeklinde herhangi bir tanımlamada bulunmamıştır. Bu konu ile bağlantılı olarak zayıf bir hadîsin başka kanallardan sahih olarak nakledilmesi durumunda sıhhat derecesinin değişebileceğini ifade etmiştir.⁴⁶

Başta Tirmizî olmak üzere birçok musannif eserinde hasen kavra-

³⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 165.

⁴⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 168.

⁴¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 169.

⁴² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 170.

⁴³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 170.

⁴⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 171-172.

⁴⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 173.

⁴⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 173-174.

mını kullanmıştır. Bunlardan biri de Beğavî'dir. Beğavî (ö. 516/1122) *el-Mișbâh* isimli eserinde *sahihayn*'dan aldıkları hadîsler için sahih; Ebû Dâvûd, Tirmizî gibi muhaddislerin eserlerinden aldığı hadîsler için ise hasen kavramını kullanmıştır. Bu şekilde kullanım Nevevî tarafından uygun görülmemiştir. Ancak Tebrîzî, Nevevî'nin bu değerlendirmesine “لا مُشَاخَّةَ فِي الاصطلاح” = “istilahta tartışma olmaz” diyerek itiraz etmiştir. Çünkü Beğavî, eserinin başında kavramları hangi manada kullandığını ve zayıf hadîslerden hangilerinin eserinde olduğunu belirtmiştir.⁴⁷

Tebrîzî bu konu çerçevesinde sahih/hasen hadîs ile isnadı sahih/hasen hadîs arasındaki farka da değinmiştir. Eğer bir hadîs hakkında isnadı sahih/hasen deniliyorsa o hadîsin şâz ve illetli olma durumu söz konusu olduğundan dolayı onun hakkında sahih denilmez. Şeyh Takıyyüddîn ve Nevevî'ye göre, güvenilir bir musannif, isnadı sahih ve hasen derse ve o rivâyetle ilgili herhangi bir kusur yoksa rivâyetin sahih olduğuna hükmedilir. Ancak Tebrîzî'ye göre, hadîsin sadece senedinin sahih veya hasen olduğunun belirtilmesi, hadîsin sahih veya hasen olduğu manasına gelmez. O, mutlaka metnin de kusurdan hâli olması gerekir diyerek itiraz etmiştir.⁴⁸

Hasen hadîs ile birlikte kullanılan başka kavramlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Tirmizî'nin kullandığı hasen sahih kavramıdır. Bu iki kavramın kullanımında zahiren bir problem bulunmaktadır. Zira hasen sahihten daha düşük derecede olan bir hadîstir. Bu ikisini cem etmek, kusurlu ile kusursuz olanın birleşmesi manasına gelmektedir. Tebrîzî'ye göre, bu mesele şöyle anlaşılmalıdır: “Bir hadîs iki farklı senedle nakledilmiştir. Birinde sıhhat yönüyle hadîs sahih; diğesinde ise hasendir. Bu durumu ifade etmek için hasen sahih kavram kullanılmıştır.”⁴⁹ Bunun dışında o, yine aynı şekilde Tirmizî'nin kullandığı hasen garib kavramının ne manaya geldiğini belirtmiştir. Hasen garib hadîs, metin yönüyle hasen olup sened cihetiyle garib olan hadîstir. Yani senedde sahabî teferrüd etmiş, ancak daha sonraki tabakalarda hadîs, hasen olma şartlarına sahip olmuştur.⁵⁰

⁴⁷ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 177-178.

⁴⁸ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 179.

⁴⁹ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 180-181.

⁵⁰ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 184.

Tebrîzî, sahîh ve hasen konusu içerisinde bu tür hadîsleri bir araya getiren hadîs kaynaklarından da bahsetmektedir. Bu bağlamda kütüb-i hamse müelliflerinin eserlerine hadîs alırken nasıl bir yol takip ettiklerine de değinmiştir. Bu bağlamda Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 507/1113) görüşünü nakletmiştir. Ona göre, kütüb-i hamse müellifleri eserlerine aldıkları hadîsler ile ilgili şartlarını yazılı olarak belirlememişlerdir. Ancak onların eserlerine bakıldığında hangi kriterlere göre hadîs aldıklarını tespit etmek mümkündür.⁵¹ Ayrıca Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin bu görüşü İbnü's-Salâh'ın kitabında bulunmamaktadır. Burada Tebrîzî'nin konu ile ilgili bir ziyadesi söz konusudur.

2.3.5. Zayıf Hadîs

Sahîh ve hasen hadîsin şartlarını taşımayan hadîslere zayıf hadîs denir. Bir hadîsin zayıflığı senedde, metinde veya her ikisinde olabilmektedir. Tebrîzî muallâk hadîsin tanımıyla konuya başlamaktadır. Senedin müellif tarafında bir veya birkaç râvisinin düşmesine muallâk hadîs denilmektedir. Bu konu çerçevesinde, bu tür hadîslerin Buhârî'de çok, Müslim'de ise az bulunduğunu ifade etmektedir.⁵² Muallâk hadîs, 'cezm' sigası ile rivâyet ediliyorsa sahîh, 'temriz' sigası ile naklediliyorsa sahîh değildir.⁵³ Ancak Buhârî eserine sadece sahîh hadîsleri aldığından dolayı, başka bir yerde muallâk olan hadîslerin tam senedini verdiğini belirtmektedir.⁵⁴

Bir diğer zayıf hadîs çeşidi ise mürsel hadîstir. Mürsel hadîs, senedde sahabî râvisinin düştüğü hadîslerdir. Bu tür hadîsler bir yönüyle merfu, diğer bir yönü ile de mevkûfur.⁵⁵ O, bu konu bağlamında mürsel hadîslerin delil olup olmayacağı hususunu mezheplerin görüşleri

⁵¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 185.

⁵² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 197-198.

⁵³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 202.

⁵⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 203; Buhârî'de müsned şekli yer almayan 160 muallâk hadîs bulunmaktadır. Bk. Selahaddin Polat, "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990): 243.

⁵⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 203.

çerçevesinde incelemektedir.⁵⁶ Senedin başı ve sonu dışında herhangi bir yerinde kopukluk veya senedde 'recul', 'şeyh' vb. şeklinde müphem bir isim olan hadîslere munkatı denir.⁵⁷ Bu bağlamda İmam Şâfî (ö. 204/820) ve Ebü'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971) maktû' hadîsi munkatı hadîs olarak değerlendirdiklerini beyan etmiştir.⁵⁸

Tebrîzî zayıf hadîs ile isnadı zayıf hadîs arasındaki farka da işaret etmektedir. Eğer bir hadîs hakkında isnadının zayıf olduğu rivâyet ediliyorsa, o hadîsin isnadı zayıftır. Metnin zayıf olduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü o hadîsin manasını içeren başka bir hadîsin olması mümkündür.⁵⁹ Tesahül konusunda ise, bunun senedde olacağını, metinde böyle bir durumun olmasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir.⁶⁰

2.3.6. Mevzû Hadîs

Mevzû hadîs Hz. Peygamber (sav) adına uydurulmuş sözlerdir. Tebrîzî'ye göre zayıf hadîsin en şerlisidir ki bunun uydurma olduğunu bilerek ve bu özelliğini söylemeden bu tür sözleri rivâyet etmek helâl değildir. Bu yönüyle zayıf hadîsle aynı kategoride değildir. Zira zayıf hadîsle, akâid ve ahkâm dışında terğib ve terhib konularında amel edilmektedir.⁶¹ Ayrıca cezm sigası ile bu tür sözlerin rivâyet edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶²

Tebrîzî'ye göre mevzû hadîs iki türlüdür: Birincisi kasten olmayan, hata ve yanılma sonucunda söylenen; ikincisi ise bilerek uydurulan sözlerdir. Hadîs uyduran bir kimse, tevbe ederse onun söylediği diğer bilgilere güvenileceğini ifade etmiştir.⁶³

2.3.7. Esahhu'l-esânîd

Esahhu'l-esânîd, isnadların en sahihi manasına gelmektedir.

⁵⁶ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 205-208.

⁵⁷ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 208-209.

⁵⁸ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 224.

⁵⁹ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 273.

⁶⁰ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 273.

⁶¹ Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 246-250.

⁶² Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 250.

⁶³ Bk. Tebrîzî, *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*, 250-263.

Tebrîzî'ye göre bu konu ile ilgili olarak muhaddislerin farklı değerlendirmeleri olmuştur. Mesela Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İshâk b. Râhûye'ye (ö. 238/853) göre, Zührî, Sâlim ve onun (Sâlim'in) babası; Yahyâ b. Ma'în'e göre, A'meş, İbrâhîm ve 'Alkame; İbn Ebî Şeybe'ye göre, Zührî, Alî b. Hüseyin ve babası, Alî; Buhârî'ye göre Mâlik, Nâfi, İbn Ömer'in senedleri en sahih senedlerdir.⁶⁴ Her bir muhaddise göre bu durum farklılık arz edebilmiştir. Bu duruma Tebrîzî itiraz etmektedir. Çünkü her bir senedde sika olduğundan şüphe olmayan sahabî, tâbiûn ve tebe-i tâbiûndan kimseler vardır. Bu yönüyle hepsi aynıdır. Bu durumda sadece bir sened için esahhu'l-esânîd değerlendirmesinde bulunmak mümkün değildir.⁶⁵

2.3.8. Hadîs Tahsil Yaşı

Bir hadîs talebesinin hangi yaşta hadîs dinlemeye ve yazmaya başlayacağı ile ilgili farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Yirmi, otuz gibi farklı yaş tercihinde bulunan âlimler olmuştur.⁶⁶ Ancak Tebrîzî, kendi dönemi itibarıyla bir hadîs talebesinin küçük yaştan itibaren hadîs dinleyerek büyümesi gerektiğini, hadîslerin yazılması, tahsili, zabtı, takyidine hazır yani ehil olduğunda başlamasının uygun olacağını ve bunun da kişiden kişiye değişebileceğini ifade etmiştir.⁶⁷

2.3.9. Sema ve Kıraat Arasındaki Fark

Sema ve kıraat, hadîs tahammül yollarından birisidir. Sema, hocadan işitmek; kıraat ise hocaya okumak manasına gelmektedir. Hangi yöntemin daha evlâ ve sıhhatli olduğu konusunda farklı tercihler söz konusu olmuştur. Tebrîzî'ye göre sema şeyhin lafzına muvafık olduğundan hadîsin aslını öğrenmeye daha uygundur. Zira Nebî (sav), kendisine inzâl edilen bilgileri, öncelikle insanlara haber vermiş ve onlara işittirmiştir. Takrir ise onun huzurunda bir olayın olması veya bir soru sorulması neticesinde olduğundan dolayı birincisi ikincisinden evladır.⁶⁸

⁶⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 407.

⁶⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 408.

⁶⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 467-469.

⁶⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 468-469.

⁶⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 477.

2.3.10. Adâlet ve Zabtın Tespiti

Tebrîzî, râvinin adâlet ve zabtını tespit etmede belli usûllerden bahsetmektedir. Bu hususta o, muhaddislerin yöntemlerine değinmiştir. Râvinin zabtının tespiti konusunda sened ve metinlerin karıştırılarak Buhârî'nin imtihan edilmesi gibi ilgili şahısların zabt gücünün sınanması gerektiğini söylemektedir.⁶⁹

2.3.11. Sahâbe Olmanın Özelliği

Kimlere sahâbe denileceği hususu âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Muhaddislere göre, bir kimse Müslüman olarak Hz. Peygamber'e (sav) arkadaş olmuş veya onu görmüşse, o kişi sahabîdir. Usûlcüler ise bir kimsenin sahabî olarak nitelendirilebilmesi için uzun bir müddet Rasûlüllah'a (sav) arkadaşlık etmesini, onunla aynı mecliste bulunmasını ve ondan bir şeyler öğrenmesini şart koşmuşlardır. Genel olarak bakıldığında hadisçiler ile usûlcülerin sahabî anlayışı böyledir. Ancak Tebrîzî'ye göre usûlcülerin cumhûru, ashâb-ı hadis gibi düşünmektedir.⁷⁰

2.4. el-Kâfi Fî 'Ulûmî'l-Hadîs'in Kaynakları

el-Kâfi fî 'ulûmî'l-hadîs'in asıl kaynakları; İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmu'l-hadîs*'i, İbn Cemâa'nın *el-Menhelü'r-revî fî 'ulûmî'l-hadîs*'i'n-nebevî'si, Muhyiddîn en-Nevevî'nin *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti sünen*'i ve İbn Dakîkul'Îd'in *el-İktirâh fî beyâni'l-ıstılâh*'dir. Ancak bu eserler dışında *el-Kâfi*'ye hadis ilmiyle ilgili birçok eser kaynaklık etmiştir. Şöyle ki:

1. Hemmâm b. Münebbih (ö. 132/750): *eş-Şahîfetü's-şahîha*.⁷¹

⁶⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fî 'ulûmî'l-hadîs*, 327; Buhârî, Bağdat'a geldiğinde onun hadis bilgisini test etmek isteyen muhaddisler, 100 hadisi metin ve senedlerini karıştırarak ona sormuşlar, Buhârî, âlimlerin huzurunda her bir hadisi sened ve metinleriyle doğru olarak söylemiştir. Böylelikle onu imtihan etmek isteyenler, Buhârî'nin güçlü bir hafızaya ve geniş bir hadis bilgisine sahip olduğunu görmüştür. Bk. M. Mustafâ el-A'zamî, "Buhârî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 369.

⁷⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fî 'ulûmî'l-hadîs*, 688-689.

⁷¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fî 'ulûmî'l-hadîs*, 616.

2. Muhammed b. Sâib b. el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/763): *Tefsîrû'l-Kelbî*.⁷²
3. Mâlik b. Enes (ö. 179/795): *el-Muvatta*.⁷³
4. Sîbeveyh (ö. 180/796): *el-Kitâb*.⁷⁴
5. İmâm Şâfiî (ö. 204/820): *İhtilâfu'l-hadis*.⁷⁵
6. İmâm Şâfiî (ö. 204/820): *Müsnedü's-Şâfiî*.⁷⁶
7. Ebû Dâvûd Tayâlisî (ö. 204/819): *el-Müsned*.⁷⁷
8. İbn Sa'd (ö. 230/845): *et-Tabakât*.⁷⁸
9. İbn Râhûye (ö. 238/853): *el-Müsned*.⁷⁹
10. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): *el-İlel*.⁸⁰
11. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855): *el-Müsned*.⁸¹
12. Dârimî (ö. 255/869): *el-Müsned*.⁸²
13. Buhârî (ö. 256/870): *et-Târîhu'l-kebir*.⁸³
14. Buhârî (ö. 256/870): *el-Câmi'u's-şahîh*.⁸⁴
15. Buhârî (ö. 256/870): *Kitâbü'd-Du'afâi's-şagîr*.⁸⁵
16. Müslim (ö. 261/875): *el-Câmi'u's-şahîh*.⁸⁶
17. Ya'kûb b. Şeybe (ö. 262/875): *el-Müsned*.⁸⁷
18. Bakî b. Mahled (ö. 276/889): *el-Müsned*.⁸⁸
19. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889): *Sünenü Ebî Dâvûd*.⁸⁹
20. Tirmizî (ö. 279/892): *el-Câmi'u's-şahîh*.⁹⁰

⁷² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 735.

⁷³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 687.

⁷⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 758.

⁷⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 300.

⁷⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 336.

⁷⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 671.

⁷⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 856.

⁷⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 172.

⁸⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 667.

⁸¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 171, 467, 665.

⁸² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 172.

⁸³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 416, 667, 743.

⁸⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 131, 197, 469, 480, 589, 615, 688.

⁸⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 842.

⁸⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 131, 206, 306, 446, 606.

⁸⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 677.

⁸⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 172.

⁸⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 147, 150, 170, 175, 607.

⁹⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadis*, 147, 150, 170, 175, 665.

21. İbn Ebî Heyseme (ö. 279/892-93): *et-Târîhu'l-kebir*.⁹¹
22. Bezzâr (ö. 292/905): *el-Müsned*.⁹²
23. Nesâî (ö. 303/915): *Sünenü'n-Nesâî*.⁹³
24. Nesâî (ö. 303/915): *ed-Đu'afâ'*.⁹⁴
25. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919): *el-Müsned*.⁹⁵
26. İbn Huzeyme (ö. 311/924): *eş-Şahîh*.⁹⁶
27. Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929): *Müstahrecu Ebî Avâne*.⁹⁷
28. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938): *el-Cerh ve ve't-Ta'dil*.⁹⁸
29. Ebû't-Tayyib el-Luğavî (ö. 351/962): *Merâtibu'n-naḥviyyîn*.⁹⁹
30. İbn Hibbân (ö. 354/965): *eş-Sikât*.¹⁰⁰
31. İbn Hibbân (ö. 354/965): *Şahîhu İbn Hibbân*.¹⁰¹
32. Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982): *el-Müstahrec*.¹⁰²
33. Dârekutnî (ö. 385/995): *es-Sünen*.¹⁰³
34. Dârekutnî (ö. 385/995): *ed-Đu'afâ'*.¹⁰⁴
35. Dârekutnî (ö. 385/995): *el-İlel*.¹⁰⁵
36. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014): *el-Medhal*.¹⁰⁶
37. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014): *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs*.¹⁰⁷
38. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014): *el-Müstedrek*.¹⁰⁸
39. Muhammed b. Ahmed el-Buhârî (ö. 412/1021): *Târîhu Buhâra*.¹⁰⁹
40. İbn Abdilberr (ö. 463/1071): *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşḥâb*.¹¹⁰

⁹¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 843.

⁹² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 172.

⁹³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 147, 171, 665.

⁹⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 842, 846.

⁹⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 172.

⁹⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 147-148.

⁹⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 148.

⁹⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 667, 843.

⁹⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 598.

¹⁰⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 842.

¹⁰¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 147, 150.

¹⁰² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 148.

¹⁰³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 175.

¹⁰⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 175.

¹⁰⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 667, 819.

¹⁰⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 191.

¹⁰⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 124, 138, 151, 194, 452, 403, 457.

¹⁰⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 138.

¹⁰⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 757.

¹¹⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 786.

41. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071): *es-Sâbık ve'l-lâhik*.¹¹¹
 42. İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082): *el-Mü'telif ve'l-Muhtelif*.¹¹²
 43. İbn Mâkûlâ (ö. 475/1082): *el-İkmâl fi ref'i'l-irriyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*.¹¹³
 44. el-Gassânî (ö.498/1105): *Takyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*.¹¹⁴
 45. Beğavî (ö. 516/1122): *Şerhu's-sünne*.¹¹⁵
 46. Beğavî (ö. 516/1122): *Meşâbîhu's-sünne*.¹¹⁶
 47. el-Hâzîmî (ö. 584/1188): *el-İtibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*.¹¹⁷
 48. Beyhakî (ö. 458/1066): *es-Sünenü'l-Kübra*.¹¹⁸
 49. İbn Nukta (ö. 629/1231): *Tekmiletü'l-İkmâl (el-İstidrâk 'ale'l-İkmâl)*.¹¹⁹
 50. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245): *'Ulûmu'l-hadîs*.¹²⁰

Yukarıda yer alan eserlerden de anlaşılacağı üzere birçok kaynaktan istifade eden Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*'in sonunda Hz. Peygamber'in (sav) sîret ve ahvâli ile ilgili bilgileri el-Hâfız Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Fâris b. Zekeriyâ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezerî, Muhammed b. İshâk b. Yesâr ve diğerlerinin eserlerinden aldığını belirtmiştir. Ancak bu âlimlerin ve eserlerinin isimlerini bildirmemiştir. Bahse konu tarihçiler ve eserleri şöyledir:

1. İbn İshâk (ö. 151/768): *es-Sîretü'n-nebiyye*.
2. İbn Fâris (ö. 395/1004): *Evcezü's-siyer li-hayri'l-beşer*.
3. İbnü'l-Esîr el-Cezerî (ö. 630/1233): *el-Kâmil ve Üsdü'l-ğâbe*.

Bu bilgilere göre Tebrîzî bu eserini kaleme alırken hadîs kaynaklarının yanı sıra İslâm tarihi ile ilgili kitaplara müracaat etmiş ve bu eserleri kaynak olarak kullanmıştır.

¹¹¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 416.

¹¹² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 819.

¹¹³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 761, 668.

¹¹⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 768, 770.

¹¹⁵ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 150.

¹¹⁶ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 176.

¹¹⁷ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 302.

¹¹⁸ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 296.

¹¹⁹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 761.

¹²⁰ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*, 104.

2.5. Kendisinden Sonrakilere Etkisi

Tebrîzî hadîs tarihinde İbnü's-Salâh, İbn Hacer, Sehâvî ve Suyûtî vb. meşhur kişiler gibi tanınmasa da hadîs ilimleri ile iştigal eden birçok âlim tarafından bilinmektedir. Hicrî VIII. yüzyıldan sonra kaleme alınmış hadîs ilmi ile ilgili birçok çalışmada Tebrîzî'ye ve eseri *el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs*'e yapılan atıfları görmek mümkündür.

el-Kâfî fi 'ulûmi'l-hadîs'e atıfta bulunan âlimler ve eserleri şöyledir:

1. Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö.794/1392): *en-Nüket 'alâ Muḳaddimeti İbni'ş-Şalâh*.¹²¹
2. Burhâneddîn el-Ebnâsî (ö. 802/1400): *eş-Şeze'l-felâh min 'ulûmi İbni'ş-Şalâh*.¹²²
3. Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404): *Şerhu't-Tebşiratü ve't-tezkire*.¹²³
4. İbn 'Ammâr el-Mâlikî (ö. 844/1441): *Miftâhu's-sa'ide fi şerhi'l-Elfiyyeti'l-hadîsiyye*.¹²⁴
5. İbn Hacer (ö. 852/1449): *en-Nüket 'alâ İbni'ş-Şalâh*.¹²⁵
6. Bikaî (ö. 885/1480): *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*.¹²⁶
7. Sehâvî (ö. 902/1497): *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*.¹²⁷
8. Suyûtî (ö. 911/1505): *Elfiyyetü's-Süyûtî fi muştalahi'l-hadîs*.¹²⁸

¹²¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Muḳaddimeti İbni'ş-Şalâh*, thk. Zeynü'l-Âbidin b. Muhammed (Riyad: Edvâu's-selef, 1998), 1: 305, 378.

¹²² Burhâneddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-felâh min 'ulûmi İbni'ş-Şalâh*, thk. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1: 108, 2: 489.

¹²³ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî, *Şerhu't-Tebşiratü ve't-tezkire*, thk. Abdullatif el-Hemîm – Mâhîr Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 1: 152.

¹²⁴ Şemsüddîn Muhammed b. 'Ammâr b. Muhammed el-Mâlikî, *Miftâhu's-sa'ide fi şerhi'l-Elfiyyeti'l-hadîsiyye*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân (San'a: Merkezü'n-Nu'mân, 2011), 42.

¹²⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ İbni'ş-Şalâh*, thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî (Medine: 'Imâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1984), 1: 72, 111, 112, 132, 142, 143, 405, 445.

¹²⁶ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikaî, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Mâhîr Yâsîn el-Fahl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007), 1: 268, 299.

¹²⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Alî Hüseyin Alî (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 1: 52, 86, 87, 113.

¹²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Elfiyyetü's-Süyûtî fi muştalahi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Mektebetü'l-ilmiyye, ts.), 11.

*Tedribu'r-râvî fî şerhi Takrîbu'n-Nevevî*¹²⁹ ve *el-Bahrü'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eşer*.¹³⁰

9. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520): *Fethu'l-bâkî bi-şerhi ('alâ) Elfiyyeti'l-'Irâkî*.¹³¹

10. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-'Ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (ö. 1031/1622): *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti'l-fiker*.¹³²

11. Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768): *Tavzîhu'l-efkâr şerhu Tenkîhi'l-enzâr*.¹³³

12. Cum'a Fethî Abdulhalîm: *Rivâyâtü'l-Câmi'î's-sahîh ve nusehuhu "dirâsetün nazariyyetün ta'bîkiyye"*.¹³⁴

13. Muhammed Allâme Alî b. Âdem el-Etyûbî el-Vellev: *Şerhu Elfiyyetü's-Süyûfî fî'l- hadîsi'l-müsemmä "İs'âfu zevi'l-veţar bi Şerhi nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eşer"*.¹³⁵

Genel olarak bakıldığında Tebrizî'ye yapılan atıflar bazı belli başlı konularda yoğunlaşmaktadır. Bunları maddeler hâlinde şöyle özetlemek mümkündür:

1. Sahih hadîse münker şartını eklemesine,
2. Beğavî'nin sahih ve hasen kavramlarına yüklediği anlama, "İstılahta tartışma olmaz." sözü ile yaptığı açıklamasına,
3. Senedlerin en sahih konusundaki itirazına,

¹²⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fî Şerhi Takrîbu'n-Nevevî*, thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1995), 1: 166, 180, 244.

¹³⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Bahrü'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eşer*, thk. Ebü Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnûsî (Riyad: Mektebetü'l-ğurebâi'l-eseriyye, 1999), 1: 322, 3: 950, 952, 953, 1030, 1143, 1172, 1249.

¹³¹ Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-bâkî bi-şerhi ('alâ) Elfiyyeti'l-'Irâkî*, thk. Abdullatîf el-Hemîm – Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 1: 159.

¹³² Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-'Ârifin el-Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Ebü Abdillâh Rebî b. Muhammed es-Su'ûdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1: 351.

¹³³ Muhammed b. İsmâil es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr şerhu Tenkîhi'l-enzâr*, thk. Muhammed Muhibbüddîn Ebü Zeyd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 1: 232, 436.

¹³⁴ Cum'a Fethî Abdulhalîm, *Rivâyâtü'l-Câmi'î's-sahîh ve nusehuhu "dirâsetün nazariyyetün ta'bîkiyye"* (Katar: Dâru'l-Felâh, 2013), 1: 93.

¹³⁵ Muhammed b. Allâme Alî b. Âdem el-Etyûbî el-Vellev, *Şerhu Elfiyyetü's-Süyûfî fî'l-hadîsi'l-müsemmä "İs'âfu zevi'l-veţar bi Şerhi nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eşer"* (Medine: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 1993), 1: 71.

4. Salavatın kısaltılarak yazılmasının uygun olmayacağına dair görüşüne,
5. Hâs ve âm bağlamında hasen hadîsin, sahih hadîsten daha kapsayıcı oluşuna dair beyanına,
6. Hz. Peygamber'i (sav) hayatta iken gören ancak onun vefatından sonra Müslüman olan kimsenin de sahabî olduğuna dair görüşüne,
7. Senedi zayıf olan bir hadîsin metninin zayıf olmayabileceğine dair kanaatine atıfta bulunulmuştur.

2.6. Nüshalar Arası Fark

el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs'in Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân,¹³⁶ es-Seyyid İzzet el-Mursî¹³⁷ ve Muhammed b. Riyâd el-Ahmed¹³⁸ tarafından üç ayrı tahkiki yapılmıştır. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân ve Muhammed b. Riyâd el-Ahmed bu eserin tek bir yazmasını Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesinde (nr. 197) bulduklarını ve bu yazma nüshayı esas alarak *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*'i tahkik ettiklerini belirtmektedirler.¹³⁹ Oysa bu eserin bir diğer yazma nüshası, Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi 1573 numarada kayıtlıdır.¹⁴⁰ Âl Selmân ve Muhammed b. Riyâd, muhtemelen bu ikinci nüshadan haberdar değildir. es-Seyyid İzzet el-Mursî'nin tahkikini ise elde etme imkânımız olmadığından, bu çalışmanın hangi nüsha veya nüshaları esas olarak yapıldığı tespit edilememiştir.

Muhakkikler, Topkapı Yazma Eserler Kütüphanesinde tespit edebildikleri tek bir nüshadan hareketle tahkiklerini yapmışlardır. Ancak Amasya Yazma Eserler Kütüphanesinde var olan nüshadan haberdar

¹³⁶Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîli et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2008).

¹³⁷Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîli et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. es-Seyyid İzzet el-Mursî (Kâhire: Dâru'l-Celîmî, 2014).

¹³⁸Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîli et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed (Kâhire: Dâru'l-İlmiyye, 2016).

¹³⁹Tebrîzî, "Mukaddime", *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 2008, 61; Tebrîzî, "Mukaddime", *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 2016, 4.

¹⁴⁰Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Alî b. Abdillâh el-Erdebîli et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 1573.

olmadıklarından dolayı, bazı eksikliklerin olduğu görülmüştür. Burada birkaç örnek verilecek olursa;

1. Örnek:

Topkapı nüshası

وقال الشيخ تقي الدين: نعم إن الصواب أنه لم يفت الأصول الخمسة الصحيحين وسنن أبي داود والترمذي والنسائي من الصحيح إلا اليسير.¹⁴¹

Amasya nüshası:

قال الشيخ محي الدين: نعم إن الصواب أنه لم يفت الأصول الخمسة الصحيحين وسنن أبي داود والترمذي والنسائي من الصحيح إلا اليسير.¹⁴²

2. Örnek:

Topkapı nüshası

اعلم أن الأحكام كما **بينت** بكتاب الله تعالى **بينت** بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم...¹⁴³

Amasya nüshası:

اعلم أن الأحكام كما **ثبت** بكتاب الله تعالى **ثبت** بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم...¹⁴⁴

Yukarıdaki birinci örnekte bir isim karışıklığı söz konusudur. Topkapı nüshasında, nakledilen bir sözün sahibi Şeyh Takıyyüddîn yazılı iken Amasya nüshasında Şeyh Muhyiddîn yazılıdır. Muhakkiklerden Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân tahkikinde burada bir yazım hatası olduğuna dikkat çekerek yanlışlığı düzeltmeye çalışmıştır. Ancak muhakkik Amasya nüshasına ulaşmış olsaydı, böyle bir tashih ve açıklamaya ihtiyaç duymayacaktı. İkinci örnekte ise, Topkapı nüshasında **بينت** yazılan ifade, Amasya nüshasında **ثبت** yazılmıştır. Her ne kadar bu iki kelime arasında anlam açısından büyük bir fark olmasa da Amasya nüshasının daha eski olması hasebiyle burada yer alan ifadenin tercih edilmesi daha uygun olacaktır.

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak böyle bir çalışma yeniden bir tahkik çalışmasını gerektireceğinden burada bu iki örnekle iktifa edilmiştir.

¹⁴¹ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 147.

¹⁴² Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 8a.

¹⁴³ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 108.

¹⁴⁴ Tebrîzî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, 3a.

SONUÇ

Tebrîzî'nin yaşadığı dönem hadîs usûlü ve hadîs şerh edebiyatı açısından oldukça verimli geçmiş bir zaman dilimidir. Zira bu dönem, Mısır ve çevresinde hadîs tarihinde derin iz bırakan kişilerin yetiştiği ve eserler kaleme aldıkları bir dönemdir. Tebrîzî de bu ilmî atmosferden etkilenmiş hem yazdığı eserlerle hem de yetiştirdiği talebeleriyle bu sürece katkıda bulunmuştur. Muhtemelen Tebrîzî, kendisinden daha fazla tanınmış ve öne çıkmış âlimlerin gölgesinde kaldığından dolayı pek meşhur olamamıştır. Ancak Tebrîzî, ilmî birikimi ve yaptığı çalışmalarıyla üzerinde çok daha fazla durulmayı hak etmektedir.

Tebrîzî'nin bahse konu eseri içerik olarak orijinal bir çalışma değildir. Zira *el-Kâfî fi 'ulûmî'l- hadîs*, İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmu'l- hadîs* isimli eserine yapılan bir ihtisar çalışmasıdır. Ancak Tebrîzî'nin bu eserini farklı kılan husus, İbnü's-Salâh'ın eseri dışında kendisine kadar gelen birikimi de bu eserine derc etmesidir. Ayrıca ele aldığı her konuyu izah ederken sözü uzatmadan ihtiyaç duyulduğu kadar bilgi vermekle yetinmiştir. Duruma göre konuları âyet, hadîs, şiiir ve hadîs âlimlerinin görüşlerine müracaat etmek suretiyle açıklamış ve detaylandırmıştır. Kısa ve özlü bir şekilde hadîs ilimleri ile ilgili bilgilerin yanı sıra bazı konularda kendi düşüncelerini de ekleyerek bu eserini ilim talebelerinin istifadesine sunmuştur.

Klasik manada hadîs ilimleriyle alakalı tüm konulara bu eserde yer verilmiştir. Sahih hadîse münker şartını eklemesi, senedlerin en sahihliği konusunda genel yaklaşıma itirazı, hasen ve sahih arasındaki hâs ve âm ilişkisi, sahâbe olma şartları konusundaki görüşü, Beğavî'nin sahih ve hasen kavramlarına yüklediği anlama, "İstilahta tartışma olmaz." sözü ile yaptığı açıklaması, senedi zayıf olan bir hadîsin metninin zayıf olduğu manasına gelmeyeceğine dair görüşü, hadîs tahsil yaşı, adâlet ve zabtın tespitinde yöntem teklifi gibi bazı konularda yaptığı açıklamaları, tespit edilebildiği kadarıyla Tebrîzî'nin özgün yönünü göstermektedir. Bu bağlamda Tebrîzî'nin kendisinden sonra kaleme alınan hadîs ilimleri ile ilgili eserleri etkilediği tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

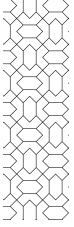
- Abdulhalîm, Cum'a Fethî. *Rivâyâtü'l-Câmi'î's-şahîh ve nusehuhu "dirâsetün nazariyyetün ta'ibikiyye"*. 2 Cilt. Katar: Dâru'l-Felâh, 2013.
- A'zamî, M. Mustafa. "Buhârî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 368-372. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 388-392. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/5 (2017): 2459-2474.
- Bağdâdî, İsmâîl Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-musannifin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bikaî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiye*. Thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'ü's-şahîh*. Thk. Muhammed Zehir Nasire'n-Nâsir. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru Tavku'n-Necâ, 2002.
- Ebnâsî, Burhâneddîn İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb. *eş-Şeze'l-felâh min 'ulûmi İbni's-Şalâh*. Thk. Salâh Fethî Helel. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ensârî, Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed. *Fethü'l-bâkî bi-şerhi ('alâ) Elfiyyeti'l-Irâkî*. Thk. Abdullatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsin el-Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Etyûbî, Muhammed b. Allâme Alî b. Âdem el-Vellev. *Şerhu Elfiyyetü's-Süyûtî fi'l-hadîsi'l-müsemma "İs'âfu zevi'l-ve'ar bi Şerhi nazmi'd-dürer fi 'ilmi'l-eşer"*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ğurabâi'l-eseriyye, 1993.
- İbn Ammâr, Şemsüddîn Muhammed el-Mâlikî. *Miftâhu's-sa'ide fi şerhi'l-Elfiyyeti'l-hadîsiyye*. Thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân. San'a: Merkezü'n-Nu'mân, 2011.
- İbnü'l-Ğazâ, Muhammed b. Abdirrahmân. *Divânü'l-İslâm ve bi hâşiyetihî esmâi kütübi'l-alâm*. Thk. Seyyid Hasan Kisrevî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi 'ayâni'l-mieti's-sâmine*. b.y.: y.y., ts.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh*. Thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: 'Imâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1984.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Abdulkâdir el-Arnâvût-Muhmûd el-Arnâvût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *el-Akdu'l-mezheb fî tabakâti hamaleti'l-mezheb*. Thk. Eymen Nâsir el-Ezherî-Seyyid Mihenî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- İbn Râfî', Ebü'l-Meâlî Takıyyüddîn Muhammed es-Sellâmî. *el-Vefeyât*. Thk. Sâlih Mehdi Abbâs, Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. Thk. Nurettin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Şerhu't- Tebşiratü ve't-tezkire*. Thk. Abdullatîf el-Hemîm-Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Kâdî Şehbe, Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-şâfiyye*. Thk. el-Hâfız Abdulhalîm Hân. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifin. *el-Yevâkıit ve'd-dürer fî şerhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Ebû Abdillâh Rebî' b. Muhammed es-Su'ûdî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1991.
- Nuveyhîd, Adîl. *Mu'cemu'l-müfessirin*. Beyrut: Müessesetü Nuveyhîd, 1988.
- Polat, Selahaddin. "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Bazı Tenkidlerin Değerlendirilmesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 4 (1990): 237-255.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl. *Tavzîhu'l-efkâr şerhu Tenkîhi'l-enzâr*. Thk. Muhammed Muhibbüddîn Ebû Zeyd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *Fetihu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. Thk. Alî Hüseyin Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebütü's-Sünne, 2003.

- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kâhire: Dâru'l-ihyâ-i kütübi'l-arabî, 1964.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Elfiyyeti's-Süyûfî fi muştalahi'l-hadîs*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısr ve'l-Kâhire*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1967.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribu'r-râvî fi Şerhi Takribu'n-Nevevi*. Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1995.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-Bahrü'llezî zehar fi şerhi Elfiyyeti'l-eser*. Thk. Ebû Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnûsî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ğurebâi'l-eseriyye, 1999.
- Tebrîzî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî. *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-hadîs*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 2008.
- Tebrîzî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî. *el-Kâfi fi ulûmi'l-hadîs*. Thk. es-Seyyid 'İzzet el-Mursî. Kâhire: Dâru'l-Celîmî, 2014.
- Tebrîzî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî. *el-Kâfi fi ulûmi'l-hadîs*. Thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed. Kâhire: Dâru'l-ilmîyye, 2016.
- Tebrîzî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî. *el-Kâfi fi ulûmi'l-hadîs*. 1573: 1a-156a. Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi.
- Tebrîzî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddîn Ali b. Abdillâh el-Erdebîlî. *el-Mi'yar fi'l-ehâdîsi'd-daife ve'l-mevdüa elletî isteşhede biha'l-fukahâ*. Thk. Haldûn Muhammed Fâris el-Bâşa. Demmâm: Dârü'l-islâh, 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket 'alâ Muqaddimeti İbni's-Şalâh*. Thk. Zeynü'l-Âbidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-selef, 1998.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkı. *el-A'lâm*. 15. Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn, 2002.

CITATION

Yılmaz, Orhan, "Muqātil B. Suleiman's Understanding Of Hadith", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 335-361



MUKĀTİL B. SÜLEYMAN'IN HADİS ANLAYIŞI

Muqātil b. Suleiman's Understanding of Hadith

Orhan YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Asst. Prof.,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

orhanyilmaz04@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5251-241X.

Öz

İslâmî ilimler sahasında önemli eserlerle isminden söz ettiren âlimlerden biri de Mukâtil b. Süleyman'dır. Hicrî 150 tarihinde vefat eden müellif, Kur'an-ı Kerim'i başından sonuna kadar tefsir eden ilk müfessir olarak bilinmektedir. O, her ne kadar tefsir ilminde temayüz etmiş olsa da hadis sahasında da önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada Mukâtil b. Süleyman'ın kısaca tanıtılmasının ardından, hadis ilmi sahasındaki görüşlerine yer verildi. Kendi kitapları ve hakkında yapılan çalışmalara istinaden Mukâtil'in sened ve metne dair görüşleri, hadisleri nasıl anlayıp şerh ettiği, metin ve sened tenkitleri, rivayet üslubu gibi konular üzerinde duruldu. Ayrıca Mukâtil'in hadisçiliği konusunda yapılan tenkit ve tespitler dile getirilip ona yönelik bu tenkit ve tespitlerin yerinde olup olmadığını araştırdık. İslâm medeniyetine katkı sağlamış, meşhur bir âlimi ve onun görüşlerini araştırıp, gün yüzüne çıkarmak, geçmişini doğru anlama ve geleceği inşa etme adına önemli bir hizmet olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mukâtil b. Süleyman, sünnet, tenkit

MUQĀTİL B. SULEIMAN'S UNDERSTANDING OF HADITH

Abstract

One of the scholars with important works in the field of Islamic sciences is Muqātil b. Suleiman. The author who died on one hundred and fifty hijrī was known as the first commentator to interpret the Qur'an from the beginning to the end. Even though he came to the forefront in the field of commentary of the Qur'an, he also had an important place in the science of Hadith. In this study, we investigated Muqātil b. Suleiman's views in the field of Hadith Science after briefly introducing him. Based on own his books and studies conducted about him, Muqātil's opinions about the isnads and texts of Hadiths, how he understood and interpreted the Hadiths, his criticisms on the isnads and texts of Hadiths, his narration style, etc were discussed. In addition, we also discussed the criticisms and statements made about Muqātil for his being an author writing about Hadiths, and whether these criticisms and claims were true or not. It is seen as an important service in terms of understanding the past correctly and building the future to recognize a famous scholar, who contributed to the Islamic civilization and to discover his views.

Keywords: Hadith, Muqātil b. Suleiman, sunnah, criticism

KAYNAKÇA

Yılmaz, Orhan, "Mukâtil b. Süleyman'ın Hadis Anlayışı" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 335-361. **Makale Geliş T:** 17/09/2018 **Kabul T:** 24/11/2018 Makale Türü: Araştırma Makalesi.

GİRİŞ

Hicrî ikinci asır âlimlerinden meşhur müfessir Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) hayatı ve ilmî kişiliğini ele alan pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda müellif geniş Kur'an bilgisi ve yorumları ile övülürken itikadî görüşleri, İsrailî bilgilere yer vermesi,¹ isnadı hafife alması, zayıf ve mevzû hadisler kullanması, hatta hadis uydurması iddiaları ile de ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Mukâtil b. Süleyman'ın biyografisine yer veren Mizzî (ö. 742/1341), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi önceki âlimler ona yönelik yukarıda zikredilen tenkitleri sıralamışlar fakat bu tenkitlerin ispatı, yahut reddi sadedinde doyurucu örnek, bilgi ve belgeye yer vermemişlerdir. Müellif hakkında yapılan yeni çalışmalar ise umumiyetle önceki âlimlerin verdiği bilgilerin tekrarıdır.

Mukâtil b. Süleyman hakkında yapılan çalışmalar içinde en kapsamlı olanı Abdullah Mahmud Şehhâte'ye aittir. Şehhâte bu çalışmasında Mukâtil'in en önemli eseri olan *et-Tefsîru'l-kebir*'in tahkikini yapmış ve müellifin hayatı, fikirleri, eserleri, tefsir ve kelimelerindeki yerini müstakil bir ciltte ele almıştır.² Türkiye'de ise İbrahim Çelik, Ali Özek, İrfan Yücel, İshak Yazıcı, İsmail Cerrahoğlu, Fevzi Hamurcu, Celil Kiraz, Hatice Kerpetin Arpağuş, Halis Albayrak, Hasan Yıldızlı ve Şeyma Altay gibi bazı akademisyenler Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı, eserleri, fikirleri, kelimeler ve tefsirdeki yeri konularını üzerinde çalışmalar yapmışlardır.³ Hadis alanında ise iki çalışma yapılmıştır. Birincisi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde İrfan Zahitoğlu tarafından hazırlanan "Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir"indeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi" isimli yüksek lisans tezidir. 2015 yılında yapılan bu çalışma iki bölümden oluşmakta-

¹ Mehmet Altuntaş, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları", *Bozok Dergisi* 13/13 (2018): 129-158.

² Bk. Abdullah Mahmud Şehhâte, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5 cilt, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arab, 1423), 5: 3-11; *Tefsîr-i Kebîr*, trc. M. Beşir Eryarsoy, 4 cilt, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 4: 9-45.

³ Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 11-20.

dır. Birinci bölümde önceki çalışmaların tekrarı mahiyetinde müellifin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği vb. konular yer almıştır. İkinci bölümde ise Mukâtil'in tefsirinde geçen 310 adet hadisin tahriri yapılmış, hadislerin sıhhat durumu hakkında bilgi verilmiştir. İkincisi çalışma ise Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yine 2015 yılında Hamdi Türkoğlu tarafından yapılmış, "Mukâtil b. Süleyman ve Rivayetlerinin Değerlendirmesi (Tefsîru'l-Hamsi Mie Âye Mine'l Kur'an Eseri Özeline)" isimli yüksek lisans tezidir.

Bizim bu çalışmamız, hadis ilmi alanında yapılan yukarıdaki çalışmaları tamamlar mahiyette olacaktır.

Mukâtil'in hadisçiliğini ortaya koyabilmek için ilk olarak onun *et-Tefsîru'l-kebir* isimli eserinden istifade edilecektir. Yine Mukâtil'in biyografisini yazan Mizzî'nin *Tehzîbü'l-kemâl*, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb*, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* gibi eserleri başta olmak üzere Mukâtil b. Süleyman hakkında yazılmış eski ve yeni çalışmalardan faydalanılacaktır.

1. MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN HAYATI VE YAŞADIĞI BÖLGENİN HADİS İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Bir âlimin görüşlerini doğru bir şekilde tespit edebilmek için her şeyden önce o âlimin yaşadığı coğrafyayı ve o coğrafyada yaşayan insanların örf, âdet ve kültürlerini iyi bilmek gerekmektedir. Bu yüzden de Mukâtil'in hadisle ilgili görüşlerini doğru anlayabilmek için önce onun hayatı ve yaşadığı coğrafyanın temel özellikleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Mukâtil b. Süleyman'ın Hayatı

Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî el-Ezdî el-Horasânî, hicrî 80 yılında Horasan bölgesinde bulunan Belh şehrinde dünyaya gelmiş, çocukluğunu ve gençliğini burada geçirmiştir. Daha sonra yine aynı bölgede bulunan Merv şehrine taşınmış ve burada evlenip yuva kurmuştur. Bağdat ve Basra şehirlerinde de bulunmuş, ancak ömrünün büyük bölümünü Belh ve Merv şehirlerinde geçirmiş, eğitimini bu iki şehirde

tamamlamıştır. Yaşadığı şehirlerde ilimle meşgul olan, öğrenciler yetiştiren Mukâtil b. Süleyman, 150/767 yılında Basra'da vefat etmiştir.⁴

Erbeü't-tâbiîn dönemi müfessirlerinden sayılan Mukâtil b. Süleyman'ın günümüze intikal etmiş üç eseri bulunmaktadır. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, el-Vucûh ve'n-nezâir, Tefsîru hamsi mie âye mine'l-Kur'an* isimleri ile bilinen bu kitaplar tahkik edilip basılmıştır.⁵

Mukâtil b. Süleyman'ın yaşadığı dönem, Horasan bölgesinde siyasî ve fikrî karışıklıkların yoğun olduğu bir zaman dilimi olarak bilinmektedir. Emevî yönetiminin saltanatlaşması, Emevî-Haşimî çekişmesi ve ilmî meşguliyeti elinde tutan mevâlinin cizye vermeye zorlanması gibi sorunlar bu karışıklıkların temel sebepleri olarak özetlenebilir. Bu toplumsal sorunlara bağlı olarak bazı siyasî ve itikadî mezhepler gelişip yayılırken bazıları da popüleritesini yitirip kaybolmaya yüz tutmuştur. Bu dönemde Horasan yöresinde güçlenen ve toplum üzerinde ciddi etkileri olan mezheplerden biri Zeydiyye'dir. Ameli, imandan bir cüz sayan mutedil Şiî mezheplerden biri olan Zeydiyye, fikirlerini ehl-i beyt sevgisi üzerinden yaymış ve mevâliden pek çok kişinin sempatisini kazanmayı başarmıştır.⁶ Bu yıllarda Horasan'da adından söz ettiren en güçlü mezhep ise kuşkusuz Mürcie'dir.⁷ Ameli, imanın cüz'ü olarak tanımlayan Mürcie mezhebi, hicrî ikinci yüzyılın başlarında Horasan bölgesinde Emevî yönetimine karşı ortaya çıkan isyanların fikir babalığını

⁴ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Sâdık Muhammed Cemâl el-'Ata, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1994.), 18: 339-348; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlânî, *Tehzîbu't-tehzîb fi ricâlî'l-hadis*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Merhud, Ali Muhammed Mu'avvid, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 6: 395-400; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 6: 505; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 18: 340.

⁵ Geniş bilgi için bk. Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*, 11-21; İrfan Zarifoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi 2015), 11-15.

⁶ Recep Uslu, *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997), 194-196; İsmail Pırlanta, "Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1, (2011), 387-402.

⁷ Mürcie'ye göre büyük günah imana zarar vermez, yani amel imandan bir cüz değildir. Onlara göre inkâr var ise itaatın bir faydası yoktur. Aynı şekilde iman var ise günahın da bir zararı olmaz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 6. Baskı, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 58. Horasan bölgesinde Mürcie'nin durumu hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Pırlanta, *Ortaçağ'ın İncisi Nişabur*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 161-164; 407-409.

da yapmıştır. Emevîler döneminde Mürciîler bir yandan dönemin diğer itikadî mezhepleri ile fikrî münakaşalara girişirken, diğer yandan da mevâlinin haklarının yılmaz savunucusu pozisyonunda devlete karşı isyan başlatmıştır. Hicrî ikinci asırda bu bölgede İslâm dininden önce var olan Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdeizm, Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin de toplum üzerinde önemli etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Mukâtil, Emevîlerden sonra iktidara gelen Abbasiler devrinde Basra'ya gitmiş ve oradaki idareciler ile iyi ilişkiler kurmuştur. Hatta Abbasî Halifesi Mansur'un zaman zaman onu meclisine davet ettiği ve bazı konuları onunla istişare ettiği bilinmektedir.⁸

Mukâtil b. Süleyman'ın doğduğu ve yetiştiği Belh ve Merv şehirleri hicrî ikinci asır ve sonrasında Horasan bölgesinin dinî, siyasî ve kültürel açıdan en önemli merkezlerindedir. Arapların bu bölgeyi fethine kadar bu şehirler farklı din ve kültürlerle ev sahipliği yapmaya devam etmiştir. Anlaşılan o ki Mukâtil b. Süleyman, Yunan felsefesinden Hıristiyan mezheplerine, Şia'dan Hariciler ve Mu'tezile mezheplerine kadar pek çok farklı inanç gruplarına ev sahipliği yapan bir bölgede yaşamıştır.

Mukâtil, yaşadığı coğrafyanın zengin kültürü içinde hadis bilgisinden de nasibini almıştır. Dönemin önemli hadis âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 153/770) gibi muhaddislerle buluşmuş onlardan dersler almıştır.⁹

1.2. Mukâtil b. Süleyman'ın Yaşadığı Bölgenin Hadis İlmi Açısından Önemi

Müellifin yaşadığı dönem hicrî ikinci asrın ilk yarısına tekabül etmektedir. Etbeü't-tâbiîn dönemi olarak bilinen bu zaman dilimi, hadis ilminin gelişimi açısından oldukça önemli bir süreci oluşturmaktadır. Zira hicrî birinci asrın sonlarında Emevî Halifesi Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 101/717) yazılı emrinin bir gereği olarak Medine Valisi Ebû Bekir b. Hazm (ö. 120/738), hadisleri toparlayıp kayıt altına almaya başlamıştır. Ebû Bekir b. Hazm'ın başladığı ancak yarıda bıraktığı tedvin faaliyetini

⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 342.

⁹ Zarifoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, 19.

İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) tamamlamıştır.¹⁰ Şifahi yollarla rivayet edilen hadisler, tedvin faaliyeti ile kayıt altına alınınca sistematik hadis rivayeti dönemi de başlamıştır. Böylece hicrî birinci asırda ihtiyaca binaen hadis rivayet etme anlayışı hicrî ikinci asırda yerini ilim halkalarında hadis rivayet etme ve hadis dinleyip kaydetme anlayışına bırakmıştır. Hadislerin tedvini doğal olarak onların tasnifini yani fikhî bablara yahut başka usullere göre sınıflandırılmasını da beraberinde getirmiştir. Mekke’de İbn Cüreyc (ö. 150/767), Medine’de İbn İshak (ö. 151/768) ve Enes b. Mâlik (ö. 179/795), Kûfe’de Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şam’da Evzaî (ö. 157/774), Yemen’de Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770), Horasan’da ise Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi âlimler hicrî ikinci asırda hadislerin tasnifi ile uğraşmışlardır.¹¹

Hicrî birinci asırda şifahî olan hadis rivayeti ikinci asırdan itibaren yazılı olarak yapılmıştır. Hicrî ikinci asırda yazılan Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmi’* ile Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) *Muvatta’* isimli eserleri o dönemden günümüze ulaşan en önemli hadis kaynaklarıdır.

Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) öncülük ettiği Kûfe merkezli ehl-i rey ekolü ile Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) öncülük ettiği Mu’tezile mezheplerinin temelleri de Mukâtil’in yaşadığı dönem olan hicrî ikinci asrın başlarında atılmıştır.

Hicrî birinci asırda meydana gelen fitne olayları¹² sebebiyle hadis uydurma faaliyetleri başlamış, hicrî ikinci asırda bu faaliyetler siyasî ve itikadî fırkaların da teşekkülü ile artarak devam etmiştir.¹³ Hz. Peygamber adına hadis uydurma faaliyetleri artınca ulema bu durumun önüne

¹⁰ Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable’t-tedvîn*, (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1980), 332; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 44; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 102.

¹¹ Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûti, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takribi’n-Nevevî*, thk. Abdülvahhab Abdüllatif, 2 cilt, (Riyâd: Mektebetü’r-Riyâd, ts.) 1: 89.

¹² Hz. Osman’ın şehid edilmesi akabinde Müslümanlar arasında çıkan Cemal ve Siffin savaşları ve sonrasında ortaya çıkan ihtilaflar.

¹³ Oluşan siyasî ve itikadî fırkalar her ne kadar farklı görüşlere sahip olsalar da usûl-i selâseyi yani Allah’a, nübüvete ve ahirete iman konularını kabul etme noktasında hemfikirlerdir. Hatta pek çok talî konuda birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bk. Mehmet Tözluyurt, “Eş’arî Üzerinde Devam Eden Mu’tezilî Etkiler Hakkında Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 13/ 9 (2018): 257-273.

geçmek için hadis rivayetinde isnad sistemini geliştirmiş, duydukları bir hadisin kaynağını sorgulamayı önemli bir görev bilmişlerdir. Örneğin İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), “Resûlullah şöyle buyurdu:” diyerek hadis rivayet eden İshak b. Ebî Ferve’yi (ö. 144/761), “Bize ipi ve kulpu olmayan hadisler rivayet ediyorsun.” diyerek azarlamıştır. Yine dönemin muhaddislerinden Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776) isnadsız hadisleri kabul etmezken, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de, “isnadın mü’minin silahı olduğu” benzetmesini yapmıştır.¹⁴

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren yapılan isnad soruşturması cerh ve ta’dil ilminin teşekkülünü zorunlu hâle getirmiştir. Kûfe’den Basra’ya göç eden Şu’be b. Haccâc’ın başını çektiği bir grup muhaddis ikinci asrın ilk yarısında sistematik bir şekilde cerh ve ta’dil faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Hatta Şu’be, rical araştırmaları için düzenli ilim halkaları kurmuş ve bu işe özel zaman ayırmıştır. Rivayete göre bir şahıs ondan hadis nakletmesini isteyince Şu’be; “ليس هذا يوم حديث اليوم يوم / غيبة تعالوا حتى نغتاب الكذابين / Bu gün hadis rivayet günü değildir. Bugün gıybet günüdür. Gelin yalancılardan gıybetini yapalım.” demiştir.¹⁵ Şu’be b. Haccâc’ın başlattığı cerh ve ta’dil faaliyetini Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi münekkid muhaddisler devam ettirmişlerdir.

Cerh ve ta’dil ilminin en fazla tatbik ediliği ilim merkezleri Hz. Ali taraftarlarının bulunduğu Kûfe ile Hz. Osman taraftarlarının bulunduğu Basra şehirleri olmuştur. Zira en fazla hadis uydurulduğu bilinen şehirler Irak bölgesinde yer alan bu iki şehirdir. Nitekim Zührî (ö. 124/742) bu durumu; “Ey Iraklılar! Bizde bir karış olan hadis sizin elinizde bir kulaca ulaşıyor.” sözleri ile ifade etmiştir.¹⁶ Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ise Irak

¹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 176-180; Kuzudışlı, *Hadis Tarihi*, 113, 114.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah, es-Sûrekî, İbrahim Hamdi el-Medenî, (Medine: el-Mektebetü’l-ilmîyye, t.y.), 45; Erdoğan Köycü, “Şu’be b. el-Haccac’ın Hadis İlmindeki Yeri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016): 3014, 3015.

¹⁶ Ebu Abdillah Şemseddin b. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1990), 5: 344.

bölgesi için; “Orada gece hadis basılır, gündüz harcanır.” demiştir.¹⁷ Bu dönemde hadislerin en çok uydurulduğu bir başka bölgenin Horasan olduğu da söylenmiştir. Yapılan bir çalışmaya göre İslâm coğrafyasının tamamına oranla Irak bölgesindeki yalancıların oranı % 38.8 iken ikinci sırada yer alan Horasan’ın oranı %14.5’tir.¹⁸

Müslümanlar arasındaki siyasî ve itikadî bölünmeler neticesinde ortaya çıkan fırkaların leh ve aleyhte uydurdukları hadislere ilaveten zındıkların İslâm’ı kötölemek için uydurdukları hadisler de karışmıştır. Örneğin Abbasi Halifesi Hârûn er-Reşîd’in (ö. 193/809) huzuruna getirilen bir zındığın, öldürüleceğini anlayınca bin hadis uydurduğunu itiraf etmesi, ikinci asırda pek çok hadisin uydurulmuş olabileceği ihtimaline kapı aralamaktadır.¹⁹

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Mukâtil b. Süleyman çokça hadis uydurulan bir zaman diliminde ve bölgede ilmî hayatını geçirmiştir.

1.3. Hicrî İkinci Asırda İsnad Kullanımı

Hicrî ikinci asrın ilk yarısında yazılan eserlerde bir sonraki yüzyıla oranla mürsel ve munkatı hadislerin daha çok olduğunu söylemek mümkündür. Yani ikinci asrın ilk yarısında sahih hadisin şartlarından biri olan ittisal henüz tam olarak oturmamıştır. Bu dönemde “belağ” sigası oldukça yaygındır. Yani; “belağanî an fülân” denilerek aradaki ravilerin hafzedilip doğrudan Hz. Peygamber, sahabe yahut tabiinden rivayet edildiği görülmektedir. Örneğin Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmi’* ve Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) *Muvatta*’sında *belağanî* sigasıyla rivayet edilmiş pek çok hadis mevcuttur.²⁰

Bu dönemde yazılmış eserlerde mürsel hadislerin yer almasının sebeplerinden biri de bu tür hadislerin delil olarak kullanılmasında bir sakınca görülmemesidir. Örneğin Mâlik b. Enes (ö. 179/795), mürsel hadisi delil olarak kabul ettiği için eserinde bu tür hadislere yer vermekte sakınca görmemiştir. Yine Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-*

¹⁷ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 8: 114.

¹⁸ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 116.

¹⁹ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, 8: 542.

²⁰ Örnekler için bk. Bünyamin Erul, “Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1, (2002): 44; Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 118.

Câmi'inde bulunan 1614 rivayetten mürsel ve munkatı hadislerin muttasıl hadislerden daha çok olduğu tespit edilmiştir.²¹

Bu bilgilerden hareketle hicrî ikinci asırda ittisal şartına çok fazla dikkat edilmediğini söylemek mümkündür. Yani bu dönemin âlimleri mürsel ve munkatı hadisleri sahih saydıkları için tüm ravileri kaydetmeye lüzum hissetmemişlerdir. Üçüncü asırda ise isnadın muttasıl olması önem kazanmış, hatta ikinci asırda yazılan eserlerdeki mürsel rivayetler bir araya toplanarak “Kitâbu'l-Merâsil”ler oluşturulmuştur.²² Munkatı olan bu senedlerin bir kısmının hicrî üçüncü asırda ittisale dönüştürüldüğü de söylenmiştir.²³ Kısmen doğru olan bu iddia Mukâtil için de geçerli sayılmalıdır. Yani o da hicrî ikinci asrın rivayet anlayışına uygun olarak doğal ve gelişmemiş munkatı senedlerle hadis kaydetmekte bir sakınca görmemiştir. Onun muttasıl olmayan senedleri hicrî ikinci asırda fazla dikkat çekmemiş ve tenkid edilmemiş olsa da sonraki yüzyıllarda bu durum eleştiri konusu olabilmıştır.

2. MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN HADİS ANLAYIŞI

Mukâtil b. Süleyman'ın yazdığı *et-Tefsîru'l-kebir*, İslâm dünyasında yazılmış ilk tam tefsir kitabı olma özelliği taşımaktadır. Müellif bu eserinde pek çok hadis kullanmıştır. Merfu, mevkuf ve maktu türünden olan bu hadisler yanında menkibe ve hikâyeye türü rivayetlere de rastlanmaktadır. Araştırmalarımıza göre Mukâtil'in hadis anlayışı ile ilgili müsbet ve menfi değerlendirmelerin büyük bölümü *et-Tefsîru'l-kebir* üzerinden yapılmıştır. Biz de bu gelenekten hareketle onun hadis anlayışını söz konusu tefsirini merkeze alarak tespit etmeye çalışacağız.

Şimdi Mukâtil'in kullandığı hadislerin sıhhat durumu ve onun hadis anlayışı üzerinde duralım.

2.1. Rivayetlerin Sıhhat Durumu

Yapılan çalışmalara göre Mukâtil b. Süleyman, mezkûr tefsirinde 310 rivayete yer vermiştir. Bu hadislerin müntehası bakımından dağı-

²¹ Erul, “*Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)*”, 35.

²² Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 119.

²³ Leone Caetani, *İslâm Tarihi*, trc. Hüseyin Yalçın, (İstanbul: 1924), 1: 86-88.

lımı; merfu 15, mevkuf 33, maktu 31, mürsel 7 ve senedsiz 224 olarak tespit edilmiştir.²⁴

Bu istatistikî bilgiye göre Mukâtil'in senedi önemsemediği yahut senede çok az yer verdiği, sahabe ve tabiin sözlerini Hz. Peygamber'in sözlerinden daha çok zikrettiğini söylemek mümkündür.

Müellifin tefsirinde yer verdiği bu hadislerin bulunduğu kaynaklar bakımından dağılımı ise şöyledir: *Kütüb-i tis'a*'da 90, diğer hadis kitaplarında 4, tefsir kitaplarında 72, diğer kaynaklarda 4, hadis, tefsir ve tarih kaynaklarında ortak olan 70, hiçbir kaynakta yer almayan hadislerin sayısı ise 64'tür.²⁵

Bu verilere göre hadislerin büyük bölümü muteber hadis kaynaklarında yer almaktadır. Ancak hadis olarak ifade edilen 64 rivayetin hiçbir kaynakta yer almamış olması Mukâtil'in tenkidini gerekli kılan oldukça önemli bir husustur.

2.2. Mukâtil b. Süleyman'ın Rivayet Üslubu

Mukâtil b. Süleyman, tefsirinde bazı rivayetleri senedli bazılarını ise senedsiz olarak kaydetmiştir. Müellif pek çok rivayeti Abdullah b. Sâbit (ö. 308/924) - babası (Sâbit b. Yakub)(ö. 240/856) -Hüzeyl b. Habib (ö. 190/806) - Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) senedi ile nakletmiştir. Müellif, yukarıdaki senede Mukâtil b. Süleyman isminden sonra doğrudan **رسوالله** diyerek devam etmiştir. Örneğin Fâtiha sûresini tefsir ederken; **قال : وحدثنا عبید الله . قال : وحدثنی أبي . عن الهذیل . عن مقاتل . قال : قال رسول الله (صلی الله علیه وسلم) : ' ما أنزل الله عز وجل في القرآن سورة مثل فاتحة الكتاب** şeklinde bir rivayete yer vermiştir.²⁶

Bazen de aynı senede, biri sahabe olmak üzere iki ravi daha ekleyerek rivayeti nakletmiştir. Örneğin Bakara sûresinin 67. ayetini tefsir ederken; **حدثنا عبید الله . قال : حدثنی أبي . قال : حدثنا الهذیل . عن مقاتل . عن أبي**

²⁴ Zarifoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, 204.

²⁵ Zarifoğlu, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, 204.

²⁶ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 24.

²⁷ Ebu'l-Hasan Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003) 1: 24.

Müellif, *et-Tefsîru'l-kebir*'inde pek çok israiliyat türü bilgiye de yer vermiştir. Özellikle peygamber kıssalarını anlatan ayetleri tefsir ederken en küçük ayrıntıları bile atlamamış, olayların geçtiği zaman, yer ve şahıs isimlerini herhangi bir kaynağa isnad etmeksizin bildirmiştir. Örneğin Hz. Musa'nın asâsı, Hz. Süleyman'ın ordusu, Hz. Yunus'un balığı ile ilgili detaylı bilgiler kaydetmiştir.²⁹ Bilindiği üzere bu tür bilgilerin büyük bir kısmı Tevrat ve İncil'de yer alan israiliyat türü hikâyelerdir.³⁰

Müellif, eserinde ehl-i hadisin kabul etmediği, Sünnî İslâmî anlayış içinde yer bulamayan bazı rivayetlere de yer vermiştir. Örneğin Garânîk rivayeti bunlardan biridir. Müellif, Necm sûresinin 19 ve 20. ayetlerinde geçen “Lat ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menâr'a ne dersiniz?” ayeti ile Hacc sûresi 52. ayetini açıklarken herhangi bir izahatta bulunmadan Garânîk rivayetini nakletmiştir.³¹

²⁷ Ebu'l-Hasan Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003) 1: 24.

²⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 55.

²⁹ Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebi Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri*, 1. Baskı, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 49.

³⁰ Bk. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 73.

³¹ Mukâtil b. Süleyman Garânîk rivayetini, Necm 19, 20; Hacc 52, Kâfirûn 1, ayetlerini izah ederken dört kez nakletmektedir. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2: 405; 3: 172; 3: 436; 4: 244; Garânîk hadisesi diye bilinen olay ana hatlarıyla şu şekilde meydana gelmiştir: Bazı tarih ve tefsir kitaplarında geçtiğine göre; gördükleri cefa sebebiyle Müslümanların Mekke'den Habeşistan'a göç ettiği bir dönemde, Hz. Peygamber, Mekke müşrikleri ile uzlaşmanın yollarını arayıp anlaşma çareleri düşünüyormuş. Bir gün Kâbe'nin yanında zihni yine bu düşünce ile meşgul iken Necm sûresini okumaya başlamış, “Gördünüz mü o Lât ve Uzza'yı ve üçüncü(leri olan) Menâr'ı?” şeklindeki 19. ve 20. ayetleri okuyunca Hz. Peygamber, farkında olmaksızın, “Bunlar yüce kuğu kuşlarıdır (garânîk) ve şefaati umulur.” cümlelerini de eklemiştir. Sûrenin sonuna gelince secde ayeti olduğu için Hz. Peygamber ve orada bulunan müslümanlar secdeye kapanmışlar. Bu duruma şahit olan müşrikler Hz. Peygamber'in okuduğu bu cümleler sebebiyle son derece sevinerek; “Muhammed ilahlarımızın şefaati kabul ettiğine göre aramızda önemli bir ayrılık kalmadı.” deyip onlar da secdeye kapanmışlar. Bu olay dolayısıyla müşrikler Müslümanlara eza etmekten vazgeçmişler. Bu haber Habeşistan'daki müslümanlara, tüm Mekkelilerin İslâm'a girdiği şeklinde ulaştıkça Habeşistan'da bulunan Müslümanlar Mekke'ye dönmüşler. Bu olayın ardından Cebrail (a.s.) gelerek Hz. Peygamber'i ikaz etmiş. Bu arada Hacc sûresinin 52. ayeti “...Senden önce gönderdiğimiz hiçbir resul ve nebî yoktur ki bir şeyi arzulağı zaman şeytan onun arzusuna (vesvese) atmamış olsun. Allah, kendi ayetlerini sağlamlaştırır...” ayeti nazil olmuş. Hz. Peygamber, olanlara üzümlü yeni inen ayetleri

Yine âlimlerin itibar etmediği, ancak Mukâtil'in eserine aldığı bir başka rivayet Hz. Peygamber'in Zeyneb bt. Cahş ile evlenmesiyle ilgili haberdır. Sünnî kaynaklarda Hz. Peygamber'in Zeyneb ile evlenmesi, ayetin de bildirdiğine uygun olarak (Ahzâb, 33/37) ilahî bir emir olarak kaydedilmiştir. Mukâtil'e göre ise bu evlilik Hz. Peygamber'in ondan etkilenmesi ile ilgilidir. Ona göre Zeyd ile Zeyneb'in arası açılınca Hz. Peygamber Zeyneb'e öğüt vermek için yanına girmiş, onun güzelliği ve zerafetinden etkilenip âşık olmuştur. Hz. Peygamber her ne kadar Zeyd'den ayrılmamasını söylese de kalbinde Zeyneb'e karşı bir arzu belirmiş fakat o, bunu gizlemiştir. Hz. Peygamber'in gizlediği bu istek Yüce Allah tarafından izhar edilmiştir.³²

Yine Hz. Davud'un kadına olan düşkünlüğü, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i değil İshak'ı kurban ettiği yolundaki bilgiler de ehl-i sünnet âlimlerinin anlayışına muhalif bilgiler olduğu halde Mukâtil, bu tür bilgileri kaydetmekte bir sakınca görmemiştir.

Mukâtil yukarıda geçen rivayetleri kaydederken diğer müfessirlerden farklı olarak umumiyetle temriz sigası yerine cezm sigası kullanmıştır. Bilindiği üzere hadis usulü ilminde cezm sigası, rivayetin sahih olduğuna işaret eden en önemli emarelerden biridir.³³

Mukâtil, matematiksel ifadeler ve rakamların olduğu pek çok rivayet nakletmiştir. Örneğin Hz. İbrahim kıssasıyla ilgili olarak "Hz. İbrahim'in kavmi 72 puta tapıyordu. Hz. İbrahim 70 yaşındayken baba olacağı müjdesini aldı. Hz. İbrahim'e hediye olarak gönderilen koç cennette 40 sene otlamıştı." bilgisine yer verirken Hz. Musa hakkında, "Hz. Musa 30 sene Firavun'un yanında kaldı. Hz. Musa 40 yaşında peygamber oldu. Firavun Allah'a 400 sene isyan etti. Firavun'un yakın çevresinde

okuyunca Mekkelilerin Müslümanlara yönelik eziyetleri yeniden başlamış." Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 436. Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981): 69-92.

³² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 46; Hz. Peygamber'in Zeyneb bt. Cahş ile yaptığı evlilik hakkındaki rivayetler için bk. Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 177-192.

³³ *مَوْيٌّ* gibi mazi-mechul fiil sigaları ile yapılan rivayetler ihtimal bildirmektedir. *مَوْيٌّ* gibi mazi-malum fiil sigaları ile yapılan rivayetler ise kesinlik ifade etmektedir. Mahmûd Tahhân, *Tefsîru mustalahi'l-hadis*, trc. Cemal Ağırman, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 68.

150 insan vardı. Firavun'un yetmiş üç sihirbazı vardı. Musa taraftarları altmışbin kişi idi. Firavun'un ordusu 1.500.000 kişiden oluşuyordu. Firavun ordusu Hz. Musa ve inananları 8 saat takip etti ve Firavun'un boğulması tam 9 saat sürdü. Firavun'un hükümranlığı 446 sene sürdü.” vb. bilgiler vermektedir. Ayrıca “Âd kavmindeki her insanın boyu 12 zira’ idi. Hz. Salih’in devesini 9 kişi öldürmüştür. Hz. Eyyûb’un hastalığı 7 sene, 7 ay, 7 gün ve 7 saat sürmüştür. Hz. Nuh, gemisini 400 senede inşa etmiştir. Hz. Yakub’un dua ettiği kişinin 24 çocuğu olmuştur.”³⁴ demektedir. Mukâtil’in hiçbir kaynağa isnad etmeden kaydettiği bu bilgilerin İsrailî kaynaklardan alındığı anlaşılmaktadır.

Mukâtil, rivayetler arasındaki bağlama çok önem vermiş, icap ettiği yerde boşlukları mitolojik ve İsrailî unsurlarla doldurmuştur. Bu, onun en çok eleştirildiği hususlardan biri olmakla birlikte onun tefsirini diğer tefsirlerden ayıran, farklı kılan hatta okunmasını zevkli hâle getiren temel özelliklerden biridir de. Bilindiği üzere Kur’an ayetlerinde bir konunun detayları ve bütünselliği yer almaz. İnsan zihni buna alışık değilse detayları merak eder ve boşlukların doldurulmasını ister. İşte Mukâtil insan zihnini tatmin edecek uydurma rivayetlerle o boşlukları doldurmuş, merak edilen hususlarda detaylı bilgiler vermiştir. Örneğin Fâtır sûresinin birinci ayetinde Yüce Allah, “الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أُنْجُحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ / Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a mahsustur.” buyurmaktadır. Bu ayetin devamında Yüce Allah, “يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ / Yaratmayı dilediği kadar artırır.” ifadesine yer vermiştir. Artırılan şeyin ne olduğu okuyucunun zihnine takılan bir sorudur. Mukâtil b. Süleyman bu ifadeyi makabline uygun bir şekilde meleklerin sayısı ve kanat şekli olarak anlamış ve okuyucunun sorularına cevap olacak şekilde mitolojik açıklamalar yapmıştır. Ona göre cennette hayat nehri denen bir nehir vardır. Cebrail hergün orada yıkanır. Onun iki kanadı vardır, nehre girince kanatlarını açar. Herbir kanadında yetmişbin tüy vardır. Her tüyden bir damla su akar. Akan her bir damladan Yüce Allah kendini tesbih eden bir melek yaratmıştır.³⁵

³⁴ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri*, 38-54.

³⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 108.

Müellif eserinde bazen de ilginç önermeler kurgulayarak mantıksal sonuçlar çıkarmıştır. Mesela, “Yusuf, güzelliğini dedesi İshak’tan, İshak annesi Sara’dan, Sara Havva’dan, Havva Adem’den almıştır. Öyle ise erkek kadından güzeldir.” örneği bunlardan biridir.³⁶

3. MUKÂTİL B. SÜLEYMAN’A YAPILAN ELEŞTİRİLER VE ÖVGÜLER

Tarih boyunca şöhrete ulaşmış şahsılar hakkında müsbet görüşler yanında menfi görüşler de yer almıştır. Bu tür müspet ve menfi değerlendirmeler çoğu zaman dönemin siyasî ve sosyal olayları yahut o şahsın kişisel sorunlarıyla ilintili olabilmektedir. Bazen şahıs hakkında doğru kanaate varabilmek için o şahıs hakkında yazılmış münferit görüşler yeterli olmayabilir. Hatta değerlendirmeler sadece söylenenler üzerinden yapılırsa bu bile isabetli bir sonuca ulaştırmayabilir. Dolayısıyla bir şahıs hakkındaki en doğru tespit, varsa o şahsın eserini tetkik etmekle yazdıklarını dikkatli bir şekilde incelemekle yahut yakinen tanımakla mümkün olabilmektedir.

Mukâtil b. Süleyman da diğer şöhretli âlimler gibi hem övülmüş hem de yerilmiştir. Ancak ona yönelik bu övgü ve yergilerin mübalağa sınırlarını zorlayan ifadelerle yapıldığı görülmektedir. Özellikle de onu eleştirenlerin aşırı ifadeleri onun eserlerini okumadan tenkit ettikleri izlenimi uyandırmaktadır.

3.1. Mukâtil b. Süleyman’a Yöneltilen Eleştiriler

Mukâtil b. Süleyman’a hadis alanında yöneltilen eleştirilerin başında onun senede önem vermediği³⁷, isnadsız rivayetler kaydettiği, hadis uydurduğu, gelecekte haberler verdiği ve Ehli kitaptan alıntılar yaptığı konuları gelmektedir.³⁸

Yaptığımız araştırmaya göre *Kütüb-i sitte* yazarları ondan rivayette bulunmamışlardır. Cerh ve ta’dil âlimleri ise onu cerh eden ifadeler kullanmışlardır. Yahya b. Ma’in (ö. 233/847) onun sîka olmadığını söy-

³⁶ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebi Tefsirinde Mukâtil b.Süleyman Rivayetleri*, 50.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 18: 343.

³⁸ Bir rivayete göre Mukâtil, Halife Mehdi’ye; “İstersen Abbasiler hakkında hadis uydurayım demiş.” fakat Mehdi bunu kabul etmemiştir. Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 18: 346.

lerken Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), “Biz, Mukâtil’e mülâkî olduk, lâkin o yalancı olduğu için ondan hiçbir şey almadık.” demiştir. Hârice b. Mus’ab (ö. 168/786) ise, onu fâsık ve fâcir olmakla suçlamıştır. İbrahim el-Yâkût el-Cüzcânî onun cesur bir yalancı olduğunu, İbn Hibbân (ö. 354/965) onun Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarından faydalandığını bildirmiştir. Buhârî (ö. 256/870); “O, münkerü’l-hadîstir.” demiş ve onun hakkında susulduğunu (*seketü anhi*) belirtmiştir. İmam Nesâî (ö. 303/915), Hz. Peygamber hakkında hadis uyduran maruf yalancıların dört tane olduğunu söylemiş, bunlar arasında Mukâtil b. Süleyman’ı da saymıştır. İbnü’l-Mübârek (ö. 181/797) de Mukâtil’i senede yer vermediği gerekçesi ile kıymetli bulmamıştır.³⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de onu sîka bulmamış ancak o da İmam Şâfi (ö. 204/820) gibi Mukâtil’in tefsirindeki başarısını takdirle karşılamıştır.⁴⁰

Mukâtil’in biyografisini kaydeden tarih kitapları onu yeren pek çok anekdota yer vermişlerdir. Ali b. Hüseyin el-Vâkidî’nin anlattığına göre bir adam Mukâtil’in tefsirinden bir cüzle Abdullah b. Mübârek’e (ö. 181/797) gelmiş, Abdullah da onun getirdiği bu cüzü inceleyerek ona; “Ey Ebû Abdurrahman onu nasıl buldun?” demiş, o da; “Eğer isnadı olsaydı ilimden bir şeyler ifade ederdi.” diyerek cevap vermiştir. Bir başka rivayete göre ise Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Mukâtil’in tefsirini görünce; “Bu ne kadar büyük bir ilim? Keşke bu ilmin isnadı da olsaydı.” demiştir. Bir başka hikâye ise şöyledir: Mukâtil, dönemin muhaddislerinden biri olan Kelbî’den bir hadis nakletmiştir. Bunu duyan Kelbî ona; “Ey Ebû Hasan! Vallahi ben sana böyle bir hadis nakletmedim.” deyince Mukâtil; “Sus Ey Ebû Nadr! Bize göre hadis isnad ile

³⁹ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmirî, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-Arabî, 1987), 9: 639, 640; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985), 2: 202; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü’l-’itidâl fî nakdi’r-ricâl*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1995), 6: 505; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 18: 340, 347; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu’t-tehzîb fî ricâli’l-hadis*, thk. Adil Ahmed Abdül-Merhud - Ali Muhammed Mu’avvid, (Lübnan: Dâru’l-kütübî’l-’ilmîyye, 2013), 6: 398.

⁴⁰ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfi, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, (Beyrut: Dâru’l-fîkr, 1986), 10: 114.

süslenir.” diyerek isnad konusunu ne kadar hafife aldığını göstermiştir. Mukâtil’in gelecekte haberler verdiği, bu yüzden de Hicaz bölgesinde çok sevilmediği, hatta ona yalancı anlamında Deccal denildiği de kaydedilmiştir.⁴¹

Mukâtil b. Süleyman’ın rivayetlerini kıymetli bulmayan diğer bir âlim İbn Ebî Hâtim’dir (ö. 327/939). O kendinden önceki tefsir rivayetlerini toplayarak ansiklopedik bir eser oluştururken Mukâtil’in hiçbir rivayetine yer vermemiştir.⁴²

Mukâtil’e yapılan diğer bir tenkit de Dahhâk’a yetişmediği hâlde ondan rivayetlerde bulunduğu, yani tedlis yaptığı eleştirileridir. Mukâtil, müdellis olduğu yolundaki bu suçlamaları duyunca; ‘Sübhânallâh’ diyerek tepki göstermiş ve babası ile birlikte Dahhâk’a gittiğini ve kapılar ardında ondan nasıl dersler aldığını anlatmıştır.⁴³ Süfyân b. Uyeyne, Mukâtil’in anlattıklarına inanmamış olmalı ki; “Sen yeryüzünde, o kabirde olduğu hâlde kapıları kapatıp ders yaptınız galiba?” diyerek Mukâtil’e kinaye yoluyla Dahhâk ile mülâkî olamayacağını bildirmek istemiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Mukâtil’in Mücâhid ile görüşmediği hâlde ondan rivayette bulunduğu da söylenmiştir.⁴⁵

Hadis ilmi açısından Mukâtil’e yönelik diğer bir eleştiri de onun senede önem vermediği, hadisi kimden aldığını şaşırdığı iddialarıdır. Anlatıldığına göre İsa b. Yunus ile Hafız b. Ğıyas Mukâtil’e gelip bir hadis sorarlar. Mukâtil bu hadisi önce Dahhâk’tan duyduğunu söyler. Bir müddet sonra aynı hadis kendisine tekrar sorulur. Bu defa Atâ’dan duyduğunu söyler. Bir müddet sonra aynı hadisi Ebû Cafer yahut falan kişilerden duyduğunu söyleyince ona; “Bu hadisi bu saydıklarından kim rivayet etti?” diye çıkışır. Mukâtil bu tepki karşısında önce; “Bunların hepsinden duydum der.” Bunun mümkün olamayacağını anlayınca da; “Vallahi kimden duyduğumu bilmiyorum.” yanıtını verir.⁴⁶ Sonuç

⁴¹ Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 9: 642.

⁴² Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebî Tefsirinde Mukâtil b.Süleyman Rivayetler*, 19, 20.

⁴³ Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, 18: 343.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, İbn Hacer, *Tehzibu’t-tehzib*, 6: 396.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, 18: 344; İbn Hacer, *Tehzibu’t-tehzib*, 6: 396; Zehebî, *Mizânu’l-’itidâl*, 6: 506.

⁴⁶ Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, 18: 344.

olarak Mukâtil sened konusundaki bu yetersizliğinden dolayı “يكن بشيء” “ولم”, “ليس حديثه بشيء”, “منكر الحديث”, “متروك الحديث”, “لا شيء”, “كذاب” gibi en ağır ifadelerle cerh edilmiştir.⁴⁷

Hadis ilmi açısından Mukâtil'e yönelik en ağır cerh tabiri ise onun 'kezzâb' olduğu suçlamasıdır. İshak b. İbrahim el-Hanzelî bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Horasan'dan dünyada benzeri olmayan üç ehl-i bidat ve yalancı çıkmıştır. Bunlar; Cehm b. Safvân (ö. 128/745), Ömer b. Subh ve Mukâtil b. Süleyman'dır.”⁴⁸

Hadis usulünde bir ravi için 'kezzâb' sıfatı kullanılmışsa, o ravinin verdiği haberler, rivayet ettiği hadisler 'mevzû' olarak değerlendirilir ve o raviden bir daha hadis alınmaz. Mevzû olan bir hadis ise Hz. Peygamber'e nispet edilmiş uydurma bir söz olarak algılanır ve ona hiçbir değer atfedilmez. Mukâtil'in 'kezzâb' olarak nitelendirilmesi, onun eserlerine olan rağbeti azaltmış ve onu sakıncalı bir âlim pozisyonuna düşürmüştür. Mukâtil'e kezzâb ve ehl-i bidat diyenler yanında itikadî anlayışı sebebiyle özellikle Mürciî diyenler de olmuştur. Hatta onun ismi Mürcie mezhebinin kurucularından Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ile anılmış ve kendisine fâsık ve fâcir sıfatları yakıştırılmıştır. Ona olan öfke o kadar artmıştır ki, “Kanı helaldir.” diyenler bile olmuştur.⁴⁹

Mukâtil'e yönelik diğer bir suçlama ise onun gelecekte haber verdiği yönündedir. Bu ise ona ait olduğu iddia edilen bir söz ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Bazı kaynaklara göre Mukâtil; “Yüz elli senesinde büyük Deccal çıkmazsa bilin ki ben yalancıyım.” demiştir.⁵⁰ Araştırmalarımızda Mukâtil'in bu ifadeyi nerede, ne zaman kullandığı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Yine Mukâtil'in kussas olduğu için ehl-i hadisin ondan hadis almadığı, Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarından alıntılar yaptığı, Allah'ı mahlukata benzettiği de iddia edilmiştir.⁵¹

Çağdaş âlimlerden Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1976) de Mukâtil'i sert ifadelerle eleştirenlerdendir. Ona göre Mukâtil'in tefsiri

⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 346.; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 396-8.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 344, 345.

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 345; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 397.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 346.

⁵¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 399; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 6: 506; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 347.

ne dinin ne de aklın kabul edeceği israiliyyat, hurafeler, Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin sapık düşünceleri ile doludur ve onun şer tarafı hayır tarafından daha fazladır.⁵²

3.2. Mukâtil b. Süleyman'a Yapılan Övgüler

Yukarıda ifade edildiği üzere Mukâtil b. Süleyman, hadis ilmi alanında ciddi eleştirilere maruz kalırken tefsir bilgisi yönüyle de övülmüştür. Mukâtil'i en fazla övenlerden biri İmam Şâfi'dir (ö. 204/820). Rebî b. Süleyman'ın bildirdiğine göre İmam Şâfi (ö. 204/820), tefsirde Mukâtil, hadiste İmam Mâlik, fıkhıta ise Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) övgüler yağdırmıştır.⁵³ Şâfi (ö. 204/820) bir sözünde; "Kim sahih hadis öğrenmek istiyorsa Mâlik'e, fıkıh öğrenmek istiyorsa Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767), tefsir öğrenmek istiyorsa Mukâtil'e müracaat etsin." demiştir.⁵⁴ Yine ona ait bir başka söz şöyledir: "İnsanlar şu dört kişiye muhtaçtır: Tarih alanında Muhammed b. İshak, şiir alanında Züheyr b. Ebî Sülemî, nahiv alanında el-Kisâi, tefsir alanında ise Mukâtil b. Süleyman."⁵⁵

el-Kâmil fi ma'rifeti du'fâ'il-muhaddisîn isimli eserin sahibi İbn 'Adî (Ebû Ahmed Abdullâh b. 'Adî b. Abdillâh el-Cürcânî) (ö. 365/976), Mukâtil'in hadiste zayıf olduğunu, ancak pek çok sîka ve maruf ravinin ondan hadis aldığını bildirmiştir. Şehristânî (ö. 548/1153) ve Dârekutnî (ö. 385/995) de Mukâtil'den hadis alınabileceğini söylemişlerdir.⁵⁶ Şehhâte, Mukâtil'den rivayette bulunan ve Mukâtil'in rivayette bulunduğu pek çok isim zikretmiştir.⁵⁷

Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944), Mukâtil'in tefsirine otuzdan fazla atıfta bulunarak onun kıymetli bir eser olduğunu göstermiştir.⁵⁸ Yine en-Nekkâş (ö. 351/962) ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî gibi müfessirler de Mukâtil'den istifade etmişlerdir.⁵⁹

⁵² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, trc. Enbiya Yıldırım, (Ankara: Otto Yayınları 2017), 104, 105.

⁵³ Zehebî, *Mizânul-i'tidâl*, 6: 505; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 340.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 341.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 341.

⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehziib*, 6: 399.

⁵⁷ Şehhâte, *Tefsîr-i kebir*, 15, 16.

⁵⁸ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebi Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri*, 67.

⁵⁹ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebi Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri*, 69.

Kaynaklarda Mukâtil b. Süleyman'ın darb-ı mesel hâline gelen hikmetli sözleri, idarecilerle yaşadığı bazı diyaloglar ve ona yöneltilmiş nükteli sorulara da yer verilmiştir.

Mukâtil'in darb-ı mesel hâline gelmiş olan; “Babalar itaate, anneler ziyarete daha layıktır.” şeklindeki bir sözü ulema arasında şöhret bulmuştur.

Bir rivayete göre; bir sinek Halife Mansur'un yüzüne konar. Halife kovdukça sinek geri gelip konmaya çalışır. Halife bu durumdan iyice sıkılır. O esnada kapı çalar ve Mukâtil b. Süleyman içeri girer. Halife, Mukâtil'i görünce; “Allah bu sinekleri niçin yarattı biliyor musun?” diye sorar. Mukâtil; “Zorbaları zelil etmek için efendim!” diyerek cevap verir.⁶⁰

Bir başka rivayete göre ise bir mecliste Mukâtil; “Bana arş'ın dışında dilediğinizi sorun!” diyerek meydan okur. Kays el-Keyyâs isimli bir zat; “Hac yaptığında Âdem'i kim tıraş etti?” şeklinde garip bir soru yöneltince Mukâtil şaşırıp kalır.⁶¹

Yine bir mecliste Mukâtil; “Bana dilediğinizi sorun!” şeklinde iddialı konuşunca bir zat; “Karıncağın bağırsakları önünde mi arkasında mı?” şeklinde bir soru yöneltir. Mukâtil bu soruya verecek bir cevap bulamayınca mahcup olur ve oradan ayrılır.⁶²

Bu nüktelerden ve diyaloglardan anlaşılıyor ki, Mukâtil gerek halk nezdinde gerekse ilim meclislerinde saygın ve güvenilir bir âlim değil, tatlı ve esprili sohbetleri, rahat tavırları ve cana yakınlığı gibi sebeplerden dolayı sevilen bir âlimdir.

3.3. Değerlendirme

Araştırmalarımıza göre hadis sahasında Mukâtil'e yönelik eleştirilerin onun isnada önem vermediği, senedsiz rivayetler kaydettiği ve yalancı olduğu noktalarında yoğunlaşmaktadır.

Onun yalancı olduğunu söyleyenler bu iddialarını ispatlayacak tathmin edici delillere yer vermemişlerdir. Yani Mukâtil'in uydurduğu rivayetler şunlardır diyerek müşahhas örnekler göstermemişlerdir. İsnad

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 342; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 396-397.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 346.

⁶² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 347.

kullanmadığı iddiasına gelince, bu tutum dönemin pek çok âlimi için de geçerlidir.

Fitne döneminden sonra hadis uydurma faaliyetleri başlayınca isnad kullanımı teşvik edilmiştir. Bilindiği üzere sistematik isnad kullanımı ilk olarak İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) tarafından gündeme getirilmiştir. İkinci asırda başlayan isnad kullanımı üçüncü asırda sistematik hâle gelip yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Mukâtil'in eserlerini yazdığı dönemde isnad kullanımı çok yaygın olmadığı için bu konuda ona yönelik abartılı eleştirilere katılmak mümkün değildir. Zaten onu eleştirenlerin büyük bölüm isnad sisteminin inkişaf ettiği dönemlerde yaşamış âlimlerdir. Nitekim Mukâtil'e yönelik bu tenkitlerin bir kısmı o dönemde yaşayan diğer âlimlere de yapılmıştır. Zira müellifin yaşadığı dönemde diğer âlimler de aynı tutumu sergilemiş, mürsel ve munkatı hadisler nakletmekte bir beis görmemişlerdir. Hatta dönemin en önemli muhaddisleri bile hadis rivayetinde ittisala fazla önem vermemiştir. Örneğin hadisleri ilk tedvin edip yazan İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) herkesin takdir ettiği büyük bir hadis hafızı olmasına rağmen birçok hadisi mürsel olarak rivayet ettiği için Mukâtil b. Süleyman gibi o da sonraki yüzyıllarda yaşayan âlimler tarafından zayıf hadis rivayet ettiği gerekçesi ile eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır.⁶³ Ayrıca henüz "zayıf hadis" istilahının yaygın olmadığı hicrî ikinci asrın ilk yarısında âlimlerin ekserisi muttasıl olmayan hadisler kaydetmişlerdir. Yani Mukâtil'in yaşadığı dönemde rivayetlerin sened bakımından sıhhat durumu fazla sorgulanmamıştır. Örneğin aynı dönemde yazılan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'*inde mehdî ile ilgili zayıf olduğu bilinen pek çok rivayet mevcuttur.⁶⁴

Mukâtil'in mürsel olarak rivayet ettiği pek çok hadis sonraki yüzyıllarda mevsûl olarak da rivayet edilmiştir. Örneğin; Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde kaydettiği;

وحدثنا عبيد الله ، قال : وحدثني أبي ، عن الهذيل ، عن مقاتل ، قال : قال رسول الله

⁶³ Erul, "Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)", 38.

⁶⁴ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *Câmi'*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azâmî, (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 4: 125-129 (1387-1397).

(صلى الله عليه وسلم): "ما أنزل الله عز وجل في القرآن سورة مثل فاتحة الكتاب ، ولا نزل في كتب الأنبياء مثلها"

Ubeydullah – Babası – Hüzeyl – Mukâtil – Hz. Peygamber (sav):
"Allah Azze ve Celle Kur'an'da ve diğer peygamberlerin kitaplarında Fâtiha'nın bir benzerini indirmemiştir." şeklindeki mürsel bir hadisin benzerlerini merfû olarak hicrî üçüncü asırda yazılan bazı hadis kaynaklarında görüyoruz.⁶⁵

Mukâtil'in kaydettiği isnadların bir kısmı zayıf olarak kabul edilmiştir. Sözelimi *عن أبي صالح . عن ابن عباس* tariki bunlardan biridir.⁶⁶ Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre İbn Abbas'a ulaşan senedlerin en zayıfı el-Kelbî - Ebî Sâlih tarikidir. Her ne kadar bazı sahih rivayetleri varsa da el-Kelbî zayıf ravilerden kabul edilmiştir. Mukâtil'in bu zayıf senedle rivayette bulunması tenkit edildiği gibi itikat yönüyle de Mukâtil'in Kelbî'den daha zayıf olduğu söylenerek eleştirilmiştir.⁶⁷ Tespitlerimize göre Mukâtil mezkûr senedle sadece üç rivayette bulunmuştur.

Mukâtil b. Süleyman, hicrî ikinci asrın ilk yarısında yani tebe-i tâbiîn döneminde yaşamış bir âlimdir. Anladığımız kadarıyla müellif, yaşadığı dönemde diğer âlimlerden biraz farklı bir çizgide yer almıştır. O, dönemin ekollerinden bağımsız hareket etmeyi, mevcut kalıpların dışında olmayı, zaman zaman akli ve nakli birlikte kullanmayı ve çok yazmayı tercih etmiştir. Onunla aynı dönemde yaşayan âlimlerin onu tenkit etmesi ve tehlikeli göstermesi itikadî anlayışından kaynaklandığı gibi, onun bu rahat tutumundan ve velut bir âlim oluşundan da kaynaklanmıştır. Nitekim bazı kaynaklarda onun fazla tenkit edilmesinin sebepleri arasından, dönemin âlimleri tarafından kiskanıldığı bilgisine de yer verilmiştir.⁶⁸

Bilindiği üzere hicrî birinci asırda Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar arasında savaşlar çıkmış ve bunun sonucu olarak da siyasî ve itikadî fırkalar türemiştir. Bu gruplaşmaların olumsuz etkileri hadis rivayetine de yansımıştır. Zira her fırka kendi tarafını öven, karşı

⁶⁵ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-'alemiyye, 2015) 14: 310; 35: 19; Nesâî, "İftitah", 26.

⁶⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 1: 286; 4: 25.

⁶⁷ Koç, *Tefsîrde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebî Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri*, 18.

⁶⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18: 342; İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6: 395.

tarafı ise yeren hadisler rivayet etmiştir. Hadis usulü bakımından kimi zayıf kimi uydurma olan bu rivayetler zamanla temel hadis kaynaklarına girip günümüze kadar gelmiştir. Hicrî birinci asırda başlayan bu tür hadis uydurma faaliyetleri ikinci asırda da devam etmiştir. Bu durumu fark eden muhaddisler uydurma faaliyetlerinin önüne geçmek ve uydurulmuş hadisleri sahih olanlarından ayırmak için yoğun bir gayret içine girmişlerdir. Bu çabalarından biri de isnadı titizlikle uygulamak olmuştur. Ancak isnad sisteminin titizlikle uygulandığı dönem Mukâtil'den sonra yani hicrî ikinci asrın ikinci yarısından sonra başlamış ve hicrî üçüncü asırda zirveye ulaşmıştır. Dolayısıyla Mukâtil'i isnad kullanmadığı yahut zayıf hadislere yer verdiği gerekçeleri ile tenkit etmek makul bir eleştiri değildir.

Ameli, imandan bağımsız tarif ettiği için Mürciî olmakla suçlanan Mukâtil'in durumu aynı dönemde yaşayan Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) farklı değildir. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe (ö. 150/767) de Mürciî olmakla ve hadis ilmini bilmemekle tenkit edilmiştir.⁶⁹

Mukâtil'in gelecekte haber verdiği yolundaki iddianın sahipleri bu iddiayı ispat sadedinde Mukâtil'in eserlerinden bir tane bile örnek gösterememişlerdir.

Onun mechul ravilerden rivayette bulunduğu doğru bir tespittir. Örneğin müellifin kendisinden rivayette bulunduğu mechul ravilerden biri de ez-Ziyyât Hâlid'dir (الرِّيَّاتِ خَالِدٍ). Mukâtil b. Süleyman buluşa ermemiş çocukların salih amellerinden elde edilen sevabın ebeveyn yazılacağı ile ilgili bir hadisi; **حدثنا عبدالله . قال : حدثني أبي . قال : حدثنا الهذيل . عن خالد الرِّيَّاتِ . عن من حدثه . عن أنس بن مالك . عن النبي صلى الله عليه وسلم** senedi ile nakletmektedir.⁷⁰ Bu senedde Hâlid ez-Ziyyât'ın mechul bir ravi olduğu bildirilmiştir.⁷¹ Yine Hâlid ez-Ziyyât'a tahdis eden kişinin (عن من حدثه) kim olduğu bilinmemektedir. Bu şekildeki bir rivayet kusurağına görülmektedir. Ancak bu durum yine dönemin rivayet üslubu ile alakalıdır. Hicrî ikinci asrın ilk yarısında hadis rivayetinde bulunan

⁶⁹ Sönmez Kutlu, "Mürchie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 44.

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 224.

⁷¹ Celâleddin b. Abdîrahman es-Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a fî ehâdisi'l-mevzû'a*, (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1983), 1: 132.

âlimlerin ekserisi de aynı eleştiriye uğramışlar, yani mechul ravilerden hadis almakla suçlanmışlardır. Nitekim Mukâtil'in çağdaşı olan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) yüz kadar senedde mechul raviye yer verdiği ifade edilmiştir.⁷² Yine aynı dönemde yaşayan İbn İshak'ın (ö. 151/768) da mechul ravilerden rivayetler kaydettiği bilinmektedir.

Mechul bir ravinin senedde yer alması yani cehâletü'r-râvî bir haberin zayıf olmasını gerektiren bir illettir. Ancak hicrî ikinci asırda mechul ravilerin senedde yer alması o dönemin şartları içinde haberin zayıf olmasını gerektirecek bir durum olarak algılanmamıştır. Cehâletü'r-râvî, hicrî üçüncü asır ve sonraki dönemlerde ciddi bir kusur olarak ifade edilmiştir. İbn İshak'ın (ö. 151/768) mechul ravilere yer verdiğini söyleyen Robson bunun sebebi olarak şu izahatı yapmıştır. “...mübhem olarak zikrettiği bu şahısların isimlerini hatırlayamadığı için bu tarzda isnad verdiğini kabul etmek icap eder. Onun zamanında ravileri açık bir şekilde isimlendirilmiş ve güvenilir kimseler olarak tanınmış mükemmel bir isnad sistemi henüz inkişaf etmemişti. Bu itibarla kusursuz otoritelerden müteşekkil isnadlar vermesi için hileye başvurmada hiçbir sebep yoktur. O, haberi aldığı ve hatırlayabildiği şekilde vermiştir ve zamanında mevcut olmayan bir ölçüye yetişemediği için elbette mesul olmayacaktır. Zikredilen misaller İbn İshak'ın (ö. 151/768) metotlarında ne kadar samimi olduğunu gösterir. O, vermiş olduğu bütün haberlerin tam otorite haberleri olduğunu iddia etmediği gibi her haberi Hz. Peygamber'e ulaştırmak için de gayret sarf etmemiştir.”⁷³

İbn İshak (ö. 151/768) için yahut Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) için söylenen sözlerin ve yapılan yorumların aynısı Mukâtil için de geçerli olmalıdır. Yani Mukâtil de duyduğu haberleri en doğal senedler ile nakletmiş, bilinmeyen isimleri, bilinir hâle getirmek yahut senedi kuvvetlendirmek için başka yollar arama çabasına girmemiştir.

Bize göre ona yönelik en ciddi ve haklı tenkit *et-Tefsîru'l-kebir*'inde kaynağı bilinmeyen 64 rivayete yer vermesi sebebiyle yapılan eleştirilerdir. Bu rivayetlerin o dönemde dillerde ve hafızalarda dolaşan haber olduğunu tahmin ediyoruz. Bu durum Mukâtil'in bazen de yazılı kay-

⁷² Erul, “*Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)*”, 50.

⁷³ Erul, “*Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)*”, 51 (James Robson'dan naklen).

naklardan değil hafızasından rivayette bulunduğunu ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Hicrî ikinci asrın ilk yarısında yaşayan, tefsir tarihinin en mümtaz ve renkli şahsiyetlerinden biri de Mukâtil b. Süleyman'dır. Mukâtil erken bir dönemde Kur'an-ı Kerim'in tamamını açıklayarak, tefsir tarihinde ilk müfessir olma unvanını almıştır. Onun biyografisine yer veren kaynaklara göre Mukâtil b. Süleyman geniş Kur'an bilgisi sebebiyle övülürken itikadî görüşleri ve hadis ilmindeki yetersizliği sebebiyle de yerilmiştir.

Müellif, Müşebbehe ve Mürcie mezheplerine mensup olmakla suçlandığı için yaklaşık bir buçuk asır boyunca eserleri sakıncalı kitaplar arasında yer almıştır. İtikadî anlayışı yanında isnada önem vermemek, hadis uydurmak ve ehl-i kitaptan nakilde bulunmakla da eleştirilmiştir.

Bize göre itikadî anlayışı dolayısıyla yapılan eleştiriler yerinde değildir. Çünkü bu eleştirileri yapanlar, müellife ait olduğu sabit olan tathmin edici örneklerden ziyade hakkında söylenen bilgiler üzerinden onu tenkit etmişlerdir.

Hadis ilmindeki yetersizliği dolayısıyla yapılan eleştiriler ise kısmen doğru olmakla birlikte, dönemin şartları ve bölgenin kültürel yapısı dikkate alınmadan sonraki yüzyıllarda yapılan abartılı tenkitlerdir.

Henüz isnad sisteminin inkişaf etmediği bir dönemde yaşayan Mukâtil b. Süleyman'dan muttasıl ve kusursuz senedlerle hadis rivayet etmesini beklemek fazla iyimserlik olurdu. Eğer bu ondan bekleniyorsa dönemin tüm âlimlerinden de beklenmelidir. Hicrî ikinci asrın başlarında isnad kullanımı henüz çok yeni bir uygulamadır. Bu dönemde yaşayan pek çok âlim eserlerinde sonraki dönemlerde olduğu kadar isnada önem vermemiş ve isnadsız olan rivayetleri de merdud görmemiştir. Dolayısıyla bu dönemde yazılan hadis kitaplarında bile pek çok mürsel ve munkatı haberler yer almıştır. Bu konuda Mukâtil b. Süleyman ile aynı dönemde yaşayan Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'*i en güzel örneklerden biridir. Ayrıca hicrî ikinci asırda mürsel ve munkatı haberlerin delil olabileceği kanaati yaygın bir anlayış olduğu için Mukâtil

gibi bazı âlimler senede fazla ehemmiyet vermemişlerdir. Ayrıca isnad sistemi her ne kadar hicrî ikinci asırda başlamış olsa da inkişafı üçüncü asırda gerçekleşmiştir.

İsnadsız hadis rivayet etme anlayışı aslında biraz da öz güvenden kaynaklanmaktadır. Mukâtil, ilmüne güvendiği için isnadı çok zarurî görmemiş hatta hafife almıştır denebilir.

KAYNAKÇA

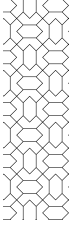
- Abdullah Mahmud Şehhâte. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arab, 1423.
- Altuntaş, Mehmet. “Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde İsrâiliyat ve Hurûf-ı Mukattaa Hakkındaki Yorumları”. *Bozifder Dergisi*, 13/13 (2018): 129-158.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Thk. Ebû Abdullah es-Sûrekî - İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Barış, Mustafa Necati. “Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 177-192.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garânîk Meselesinin İstismarcıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981): 1-23.
- Erul, Bünyamin. “Hicri II. Asırda Rivayet Üslubu (I)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002): 57-91.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadis İslâm Mezhepleri*. 6. Baskı. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb fî ricâli'l-hadis*. Thk. Adil Ahmed Abdu'l-Merhud - Ali Muhammed Mu'avvid. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1986.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Salebî Tefsirinde Mukâtil b.Süleyman Rivayetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

- Köycü, Erdoğan. “Şu’be b. el-Haccac’ın Hadîs İlmindeki Yeri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016): 3099-3124.
- Kutlu, Sönmez. “Mürchie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 41-45. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Leone Caetani. *İslâm Tarihi*. Trc. Hüseyin Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.
- Ma’mer b. Râşid, Ebû Urve Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî. *Câmi’*. Thk. Habîbu’r-Rahmân el-Azâmî. Beyrut: Mektebetü’l-i’lâmî, 1983.
- Tahhân, Mahmûd. *Tefsîru mustalahî’l-hadis*. Trc. Cemal Ağırman. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Mizzî, Ebû’l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbu’l-kemâl fi esmâ’r-ricâl*. Thk. Sâdık Muhammed Cemâl el-‘Ara. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1994.
- Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünnetü kable’t-tedvîn*. Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1980.
- Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. *Tefsîr ve Hadiste İsrailiyat*. Trc. Enbiya Yıldırım. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Mukâtil, Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Ahmed Ferid. 3 cilt, Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 2003.
- Tefsîr-i Kebîr*. Trc. M. Beşîr Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1986.
- Pırlanta, İsmail. *Ortaçağ’ın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Pırlanta, İsmail. “Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1 (2011): 387-402.
- Süyûtî, Celâluddîn b. Abdurrahman. *el-Leâli’l-masnû’a fi ehâdisi’l-mevzû’a*. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1983.
- Tedribü’r-râvî fi şerhi Tâkrîbi’n-Nevevî*. Thk. Abdülvahhab Abdüllatif. 2 cilt. Riyad: Mektebetü’r-Riyâd, ts.
- Tözluyurt, Mehmet. “Eş’arî Üzerinde Devam Eden Mu’tezilî Etkiler Hakkında Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies* 13/9 (2018): 257-273. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13499>.

- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017.
- Uslu, Recep. *Hicri I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Zarifoglu, İrfan. *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sütçü İmam Üniversitesi, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târihu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdus-selam Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985, 1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1995.

CITATION

Kınağ, Mustafa, "The Action Theory Of George Herbert Mead", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 363-390



GEORGE HERBERT MEAD'İN EYLEM KURAMI

The Action Theory Of George Herbert Mead

Mustafa KINAĞ

Dr.

Ph.D.

mustafatih_06@hotmail.com, [Orcid: 0000-0003-3333-9425](https://orcid.org/0000-0003-3333-9425).

Öz

Bir ya da birkaç canlı organizma tarafından belirli amaçlara yönelik olarak gerçekleştirilen davranışlar olarak tanımlanabilen eylem kavramı, sosyoloji, psikoloji, felsefe vs. disiplinlerde farklı boyutlarının ele alınarak açıklandığı bir konudur. Eylemin kaynağının ne olduğu, nasıl meydana geldiği, bir organizmanın meydana getirdiği bir eylemin etki alanının o organizma ile sınırlı olup olmadığı, eylem bağlamında organizma-çevre, zihin-beden, birey-toplum ilişkisinin nasıl açıklanabileceği sorularına bu çerçevede cevap aranır. Klasik Amerikan pragmatistlerinden George Herbert Mead, zihin-beden, birey-toplum, organizma-doğa ayrımı gibi düalist yaklaşımların oluşturduğu problemlere çözüm bulmak için bütüncül bakış açısının kaçınılmaz olduğunu savunur. O, hem eylemde bulunan bireyin bütünlüğünü hem de bireyin toplumla ve doğa ile olan bütünlüğünü ortaya koyacak bir eylem kuramı önerir. Bu çerçevede Mead, eylemi insan altı canlı varlıklar söz konusu olduğunda dürtü ve tamamlanma olmak üzere iki; insani varlıklar söz konusu olduğunda ise dürtü, algı, düzenleme ve tamamlanma olmak üzere dört aşamayı içerecek şekilde ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, pragmatizm, George Herbert Mead, benlik, eylem.

THE ACTION THEORY OF GEORGE HERBERT MEAD

Abstract

The concept of action which can be defined as behaviors directed to certain purposes by one or several living organisms, is an issue which is discussed and explained in sociology, psychology, philosophy etc. disciplines with its different dimensions. The questions of what is the source of action, how it emerges, whether the scope of an organism's action is limited to that organism, how to explain the relationship between organism and environment, mind and body, human and society are sought answers in this context. George Herbert Mead, one of the classical American pragmatists, argues that the holistic view is indispensable to find a solution to the problems of dualistic approaches such as mind-body, individual-society and organism-nature distinction. He proposes a theory of action that will reveal both the integrity of the individual acting and the integrity of the individual with the society and the nature. In this context, Mead set forth the action for the subhuman existences as including two stages, namely impulse and consummation; and for the human existences as including four stages, namely impulse, perception, manipulation and consummation.

Keywords: History of Philosophy, pragmatism, George Herbert Mead, self, action.

KAYNAKÇA

Kınağ, Mustafa, "George Herbert Mead'in Eylem Kuramı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 363-390. **Makale Geliş T:** 01/10/2018 **Kabul T:** 30/10/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

GİRİŞ

Terim anlamda eylem, genel olarak bir ya da birkaç kişi tarafından belirli bir amaca yönelik yapılan bir davranış olarak tanımlanır.¹ Roland Posner, dürtüler tarafından belirlenen ve başlatılan ve bir amaca ulaşmak üzere inşa edilebilen eylemin her daim daha geniş ve süreklilik arz eden bir davranışlar dizisi içerisinde gerçekleştiğini, ancak bir başlangıca ve sona sahip olmakla sınırlı olduğunu ifade eder.² Alex Gillespie'nin de ifadesiyle eylemin kendi hedefine doğru hareket hâlinde olan zamansal bir bütünlük olduğunu, bu zamansal hareket hâlinde uyarılar ve tepkilerin analitik olarak birbirinden ayrılabilen hususlar olduğunu ifade edebiliriz. Ancak kendinde uyarı ya da kendinde tepki diye bir şey söz konusu olmayıp, bunlardan biri diğerini gerektirir ve ikisi eşgüdüm içerisinde gerçekleşir.³

Eylemin gerçekleşmesi için birey öncelikle bir ihtiyaca sahip olmak zorundadır. Bu ihtiyaç bir amacın ya da hedefin kurulmasına neden olacaktır. Organizma bunun için ileriye dönük davranışlar dizisi planlayacaktır. Bu planlama, ötekilerin eylemlerine dikkat etmeyi, yorumlamayı, kendi durumunun ötekiler açısından kontrol edilmesini ve rahatsız edici eğilimler ve eylemin tamamlanmasını engelleyen faktörler karşısında sıklıkla yeniden güdülenmeyi içerir.⁴

Mead, insanın bütünüyle doğa içerisinde ve doğaya bağlı olarak açıklanabileceği bir eylem görüşü ortaya koymuştur. Bu görüş, insanın düşünce alanına dâhil olduğu ölçüde bir metafizik önerisi içerir. Daha açık bir ifadeyle Mead deneyim alanımıza giren bir dünyanın temel niteliklerini keşfetmeyi amaçlar.⁵ O, bu yaklaşım temelinde eylemin neliğine dair görüşünü şu şekilde ifade eder:

¹ Ted Honderich, "Action", *The Oxford Companion to Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 2005), 5.

² Roland Posner, "Charles Morris and the Behavioral Foundations of Semiotics", *Classics of Semiotics*, (United States: Springer Publishing, 1987), 27.

³ Alex Gillespie, "G.H. Mead: Theorist of the Social Act" *Journal for the Theory of Social Behaviour*, (Wiley Blackwell Publishing, 35/1, 2005), 8.

⁴ Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, (Los Angeles, London: University of California Press, Berkeley, 1986), 64.

⁵ George Herbert Mead, *The Philosophy of the Act*, Ed. Charles W. Morris, (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), 636.

Eylem, organizma tarafından ihtiyaç duyulan belirli uyarıların seçilmesiyle yaşamsal sürecin devam etmesini sağlayan bir dürtüdür. Bu dürtüyle organizma kendi çevresini yaratır. Uyarı, dürtünün açığa çıkmasını sağlayan ortamın oluşmasına yol açar. Uyarılar araç, eğilim ise gerçek şeydir. Zihin, ...yaşamın sürdürülmesine ve yeniden inşa edilmesine yardımcı olan uyarıların seçiminden ibarettir.⁶

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı gibi eylem, organizmanın yaşamsal varlığını devam ettirmek için gerekli koşullar tehdit edildiği zaman tezahür eder. Bu tezahür, temelinde fiziksel çevrenin, canlı bireyin ve amaçlılığın bir arada bulunduğu bir sürece işaret eder. Mead başlangıç noktası olarak ne zihni ne de maddeyi esas alır; onun başlangıç noktası bizatihi eylemdir.⁷ Eylem “bilinçli ve amaçlı davranışlar dizisi, refleksler ve beden hücre ve sınırlarının bir uyarıya istem dışı tepki göstermesinin yanı sıra bilinçsiz davranışlar dizisini içerir.”⁸ Bu ayrımda insan bilincinin ve zihinselliğinin oluşmasını sağlayan eylem türü amaçlı ve yönelimsel eylem türüdür. Bu çerçevede insan eylemi “amaçlara ve hedeflere yönelmek, bireyin çevresindeki uyarılara ve koşullara anlamlı tepki vermesi, onun yaşamını belirleyen evrenin durumuna bilinçli bir şekilde uyulanması durumudur.”⁹

Düşünce tarihinde eylem kavramının derinlemesine incelendiği görülür. Nitekim Charles Morris, modern biyoloji biliminin gelişmesine etki eden hususlardan biri olan eylem kavramının daha önce hak ettiği yeri edinememiş olmasının nedenini organizmanın çevreye tamamen mekanik bir biçimde tepki gösterdiği; eylemin oluşmasında çevrenin organizmaya hiçbir şey borçlu olmadığı anlayışına dayandırır. O, eylemin sadece etki tepki prensibine göre açıklanamayacağını, organizmanın eylem sürecinde aktif olduğu, bunun yanı sıra tepkilere karşı duyarlı olduğu bir durum olarak ele alınması gerektiğini ileri sürer.¹⁰

⁶ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Ed. Charles W. Morris, (Chicago: University of Chicago Press, 1934), 6.

⁷ Cornelis De Waal, *On Mead*, (Australia, Canada, Mexico vd: Wadsworth Thomson Learning, 2002), 19.

⁸ Ludwig Von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, (San Francisco: Fox&Wilkes Company, 1996), 11.

⁹ Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, 11-12.

¹⁰ Charles W. Morris, “Introduction: The Task of The Philosophy of the Act”, *The Philosophy of the Act*, vii.

Diğer bir ifadeyle bir uyarıcının gerçek fonksiyonunu ortaya çıkaran, uyarıcının uyarıcı olmasını sağlayan şey, organizmayı bir tepkiyi meydana getirebilecek duyarlılık durumuna getirmesidir. Organizmanın eylemlerinin salt etki-tepki prensibi çerçevesinde açıklanamayacağı hususu organizmanın istekleri, öncelikleri, ihtiyaçları, çevresel koşullarla kurduğu ilişkinin biçimi ile ifade edilebilir. Sözgelimi açlığa maruz kalan bir organizmanın çevresindeki pek çok uyarıcı etken içerisinde açlığını giderebileceği bir nesneyi, hayati tehlikeye maruz kalan bir organizmanın ise kendisini güvende hissetmesine olanak sağlayacak bir nesneyi uyarıcı olarak seçtiği söylenebilir. Organizmanın tepki göstereceği uyarıcıyı seçme durumu onun mekanistik değil, dinamik bir yapıya sahip olduğunun ve organizma eyleminin bu çerçevede değerlendirilmesi gerekliliğinin bir sonucu olarak açıklanabilir.

Mead'in doğa ile organizmanın karşılıklı ilişkisi içerisinde açıkladığı, eylemselliği merkezî bir nitelik olarak yüklediği insan tasviri, günümüzde psikoloji ve sosyoloji bilimlerinde egemen olan pek çok anlayıştan oldukça farklıdır.¹¹ Ona göre içinde doğayı ve canlıyı bulunduran eylem ancak bu iki unsur arasındaki dinamik ilişkilerin fark edilmesiyle anlaşılabilir. Doğayı ve organizmayı ve bu ikisi arasındaki ilişkiler ağını kuşatan eylem, her ikisinin toplamından daha fazla bir anlam ifade eder. Bu anlamı oluşturan unsur ise amaca yönelik olma durumudur. Bu amaç en ilkel anlamda yaşama içgüdüsüdür. Yaşama içgüdüsü bir bütün olarak eylem sürecinin her bir aşamasında kendisini gösteren, ortaya çıkacak ürünü belirleyen hususa işaret eder. Diğer bir ifadeyle yaşama içgüdüsü organizmanın eylemi boyunca, eylemin sonunda gerçekleştirmek istediği bir amaca, ulaşmak istediği bir hedefe yönelik motivasyon ve hareketliliği de beraberinde taşır. Motivasyon ve hareketin her aşaması, bu eylemin içinde olan organizma için eylemin sonucuna ya da tamamlanması durumunda ulaşılacak olan hedeflere de işaret eder. Tüm bunlar, insanın eylemlerinin mekanik bakış açısıyla ele alınamayacağını gösterir. Nitekim Mead bu hususu şöyle ifade eder:

Biz, doğada, hayvanlarda, bitkilerde... vs. 'en azından mekanik olmayan bir bakış açısıyla' onları oluşturan enerji ve güçten daha fazla bir

¹¹ Blumer, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, 62.

şeyi ifade eden amaca yönelik eylemleri görürüz. Bu tür bir amaçlılık herhangi bir zihinden bağımsızdır.¹²

Yukarıdaki ifade Mead'ın Watson'un klasik etki-tepki prensibinin insan eylemini açıklamak için yeterli ve uygun bir teori olmadığı düşüncesi olarak okunabilir. Watson'un klasik etki-tepki prensibinde insanın dışsal uyarılar karşısında pasif bir durumdadır. Uyarılar, uyarıya maruz kalan organizmada bir tür eylemi zorunlu kılar. Bu nedenle de insan bir uyarı karşısında zorunlu olarak bir tür tepki göstermek zorundadır. Oysa Mead'e göre insan eylemleri mekanik değil, çevre ile birlikte ilerleyen ve gelişen organik ve dinamik bir nitelik taşır. Bu nedenle eylemin salt etki-tepki prensibi ile açıklanması, insanın dış dünya karşısında âciz ve pasif bir varlık olarak görmemize neden olur. Daha da önemlisi eylemin sadece uyarılar açısından yorumlanması, eylemin anlamının göz ardı edilmesi sonucunu doğurur.¹³

Bireyin içerisinde bulunduğu çevrede gerçekleştirdiği herhangi bir eylem, nedenleri ve sonuçları itibarıyla sadece bireyi ya da bireyin birinci dereceden çevresini etkilemez. Aksine o, bireyin içinde bulunduğu şartlara ve koşullara etki edebilecek daha geniş zamansal ve mekânsal ölçekte etkilere sahiptir. Eylemin amaca yönelik olması, daha geniş çerçevede değişimi de beraberinde getirir. O hâlde ikinci özellik olarak eylem hem daha girift ve karmaşık hem de daha geniş ölçekte etkilere sahip bir süreci ifade eder.

Mead'ın eylem teorisi, mekanik ya da klasik deterministik bakış açısına karşıt bir duruşu ifade eder. Ona göre eylemin bizatihi amaca yönelik oluşu, sonuçlarının bireyin maddi varlığının ötesinde anlamlar meydana getirdiğini ima eder. Bu husus iki şekilde anlaşılabilir: İlkin eylemin amaca yönelik olması, organizmanın edilgen bir durumda düzensiz eylemler gerçekleştirmediğine, aksine organizmanın istekleri, ihtiyaçları vs. doğrultusunda seçici ve aktif bir konumda olduğuna işaret eder. Böylece organizmanın eylemlerinin amaçlı olmasının, onun

¹² George Herbert Mead, *The Individual and the Social Self Unpublished Work of George Herbert Mead*, Ed. David L. Miller, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1982), 108.

¹³ George Herbert Mead, *The Philosophy of the Present*, Ed. Arthur E. Murphy, (London: The Open Court Company Publishers, 1932), 109.

aynı zamanda varlık olma iddiasının da temelini oluşturduğu söylenebilir. İkinci olarak Mead'in eylem kuramı, eylemin klasik psikolojide Watson'un "uyarıcı-tepki" gibi deterministik ve mekanik bir anlayışla değil, daha karmaşık ve determinizmi de aşan daha geniş bir çerçevede ele alınmasını gerekli kılar. Buradan hareketle Mead'e göre eylemin salt eylemi gerçekleştiren organizmayı değil; onun ötesinde daha geniş bir alanı da etkileyen bir süreç olduğunu, bu süreçte sadece organizmanın değil daha geniş bir canlı grubunun etkilendiğini ve değişime maruz kaldığını söyleyebiliriz.

Mead'in eylem teorisinin temelinde "homeostasi" ya da "homeostatik denge" denen biyolojik bir durumun olduğu açıkça görülür. Doğal statik bir durumu ifade eden homeostasi, organizmanın varlığının sürekliliği tehdit edildiğinde, kendi doğal denge durumuna geri dönmeye; bu denge durumuna ulaşmak için harekete geçmesine ve eylemi başlatmasına işaret eder. Yani amaca yönelik eylemde bulunma sadece insanlara mahsus olmayıp tüm canlılara ait bir özellik olarak karşımıza çıkar. Alt düzey canlı formlarında dürtüsel olan eylem durumunun, gelişmiş canlı formlarda daha karmaşık bir hâle büründüğü görülür. Mead, eylem sürecini dürtü ve tamamlanma arasındaki gelişimsel bir çizgi üzerinden açıklar. Eylem, organizmanın doğal dengesinin bozulmasının onu harekete geçiren dürtü ile organizmanın yeniden doğal dengesini bulduğu tamamlanma arasındaki bir sürece işaret eder. Ancak ilkel canlı formlarda var olan bu iki aşamaya (dürtü tamamlanma) ilaveten, gelişmiş canlı formlarda iki ara aşama daha söz konusudur ki bunlar da algı ve düzenlemedir. O hâlde insan eylemi söz konusu olduğunda dört aşamadan bahsedebiliriz. Bunlar; dürtü (stimulation), algı (perception), düzenleme (manipulation) ve tamamlanma (consummation) aşamalarıdır.

EYLEMİN AŞAMALARI

1. Dürtü

Terim anlamda dürtü, organizmayı sıklıkla belirli bir amaç için istemsiz bir şekilde eylemde bulunmaya iten baskı veya itki olarak tanımlanabilir.¹⁴ Psikanalitik yaklaşımda cinsellik ve saldırganlık gibi en temel organizma durumlarıyla sınırlandırılan dürtü, Mead düşüncesinde daha geniş çerçevede yaşamsallık hususunu içerir. Daha açık bir ifadeyle Mead için dürtü, organizmanın yaşamsal faaliyetlerine devam etmeye yönelik bir eylemi başlatmaya iten organizma hareketleridir. Ona göre eylem, ilk aşaması olan dürtüden itibaren sosyal karakterlidir. O bu hususu açıklamak için en yaygın örnek olan “bebeğin acıkması” örneğini verir. Bu örnekte bebek içsel bir süreç olarak açlık dürtüsüne maruz kaldığında, açlığa karşılık gelen dışsal tutumu, diğer organizmaların davranışları tarafından harekete geçirilir. İçsel olan dürtünün dışsal temsili, çocuğun dürtüyü ağlayarak açığa çıkarmasıdır. Dürtünün dışsal tutumu olan ağlama, ebeveyni bu tutuma karşı harekete geçmeye, sadece dikkatlerini bebeğe çekmesine değil, aynı zamanda ağlamaya sesli olarak karşılık vermesine de neden olur. Bu yaklaşım, dürtünün içsel ve dışsal olmak üzere iki boyuta sahip olduğunu gösterir. Organizmanın ani ve hızlı hareketi dürtünün içsel yönüne; ötekinin belirli bir tutumunu harekete geçirmeyi amaçlayan toplumsal bir süreç oluşu ise onun dışsal yönüne işaret eder.¹⁵

Herhangi bir eylemin başlangıç aşaması ile hareket ettirici gücünü oluşturan dürtü, alt düzey canlı formlarında herhangi bir gelişme gösteremez ve ilkel düzeyde kalır. Çünkü Mead'ın eylem kuramında dürtülerin değiştirilmesi, dönüştürülmesi, kontrol altına alınması ya da geliştirilmesi ancak gelişmiş canlı formlar için söz konusudur. Daha açık bir ifadeyle insan belirli bir dürtü durumunda eylemi her zaman aynı şekilde başlatmaz. Bunun nedeni insanın, daha alt formlara nispeten daha gelişmiş bir psiko-fiziksel yapının yanı sıra bir hafıza ve geçmiş algısına sahip olmasıdır. Buna ilaveten çok daha karmaşık bir yapının parçasını teşkil etmesinden dolayı –ki toplumun ya da örgütlü sosyal

¹⁴ Gary R. VandenBos, *APA Dictionary of Psychology*, (Washington DC: American Psychological Association Press, 2007), 471.

¹⁵ Mead, *The Philosophy of the Act*, 199.

davranışların varlığı bizatihi ilkel dürtülerin değiştirilebilir ve geliştirilebilir olmasının bir ürünüdür– insan formuyla ilgili olarak neyin ya da nelerin uyarıcı olabileceği üzerinde etkin olduğu ifade edilebilir.¹⁶

Maurice Natanson, Mead'ın eylemin ilk aşaması olan dürtüyü ikinci aşaması olan algı içerisinde ele aldığını ifade eder. Natanson'a göre bu tutumun altında yatan neden, geçmiş performanslardan oluşan hafıza imgelemlerinin eylemin ilk aşamasını bir tür ön algıya dönüştürmesidir. Daha açık bir ifadeyle dürtü, dolayumsuz bir uyarı olarak görülür ve uyarıya gösterilecek tepki geçmişten gelen hafıza imgelemleriyle eşzamanlı olarak eylemin başlamasını sağlar.¹⁷ Eylemin en başından itibaren sosyal karakterli oluşunun bu şekilde anlaşılabilmesini ifade edebiliriz. Nitekim Mead, hissetme sürecinin bizatihi kendisinin bir aktivite olduğunu ifade eder.¹⁸ Hissetme sadece birtakım zorunlu fizyolojik eylemleri içermez, aynı zamanda uyarının da zorunlu temelini oluşturur. Sözelimi, görme eyleminde gözün kısımlarının belirli hareketleri ve odaklanması, bireyin görsel olarak aktif hâle gelebilmesinde hazırlığın ilk aşamasını teşkil eder. Mead bu hususu, her bir yeni uyarılmanın arkasında, uyarının bu aşamasını yorumlayan ve bu yeni tutumlarla ilgili olarak söz konusu tepkilere eşlik eden geçmiş deneyimlerin imgelemlerini edinen farklı bir tepki tutumunun var olduğunu belirtmek suretiyle açıklar.¹⁹ Organizmanın bu yapısı Mead tarafından “seçici ilgi” olarak ifade edilmiştir.²⁰ Seçici ilgi, bireyin belirli bir nesneye belirli bir zamanda belirli bir mekânda yönelmesiyle ve söz konusu nesnenin bu sınırlılıktan dolayı sadece bir defa organizmanın deneyimine dâhil olabileceğini seslendirir. Birey, mevcut durumunda kendi doğasına karşılık gelecek şekilde pek çok uyarıdan birini seçer.²¹ Dürtü bağlamında bu seçim onun hem dolayumsuz duyumlarına hem de geçmiş deneyimlerine karşılık gelen bir seçimdir.²²

¹⁶ De Waal, *On Mead*, 21.

¹⁷ Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, (Netherlands: Nijhoff Publishers, 1973), 21-22.

¹⁸ Mead, *The Philosophy of the Act*, 3.

¹⁹ Mead, *The Philosophy of the Act*, 4-5.

²⁰ Mead, *The Philosophy of the Act*, 5.

²¹ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, 22.

²² Mead, *The Philosophy of the Act*, 7.

Organizmanın seçici ilgi sayesinde pek çok dışsal uyarılardan birine yönelmesi, çevre ile arasında bir takım uyarılama eksikliklerinin oluşmasıyla sonuçlanır. Uyarılama eksikliği, seçilen bir nesneye uygun tepki gösterememe durumunu ifade eder. Bu durumda organizma, nesneye en uygun tepkiyi göstermek üzere geri çekilir. Geri çekilme aynı zamanda nesnenin organizma tarafından yeniden anlamlandırılma sürecine de işaret eder. Mead, organizma ile çevre arasında oluşan bu süreci problematik durum olarak ifade eder.

Problematic durum organizmanın nesneye yönelik uygun bir tepki gösterememesi durumunda nesnenin (organizma tarafından) yeniden inşa edilmesi sürecidir. Problematic durum organizmanın bir amaca yönelik eylemde bulunurken bu amaca ulaşmasını ve dolayısıyla eylemin devam etmesini engelleyen dışsal bir faktörle yüzleşme durumunu yansıtır.²³ Mead'in eylem kuramında problematik durum, insani canlıları insan altı canlı formlarından ayıran bir hususiyet olarak karşımıza çıkar. Nitekim insan altı veya ilkel canlılarda dürtü ile eylem arasında herhangi bir ara aşama bulunmazken, gelişmiş canlılarda eylemin ilk aşaması olan dürtüyü eylemin son aşaması olan tamamlanmaya (consummation) bağlayan enerjinin doğrudan açığa çıkmamasıyla diğer iki aşama olan algılama (perception) ve düzenleme (manipulation) aşamalarının ortaya çıktığını görürüz. Dolayısıyla problematik durum, ihtiyacın giderilmesi için dürtünün organizmayı harekete geçirmesinden sonra gerçekleşen bir aşamadır ve organizmanın eyleminin tamamlanması sürecinde bu tamamlanmanın ertelenmesi ya da bu imkânın ortadan kalkması durumuna işaret eder.

Problematic bir durumda organizma, homeostatik denge durumun bozulmasının bir neticesi olarak psiko-fiziksel yapısı tarafından eylemde bulunmaya ve bu denge durumunun yeniden edinilmesi için harekete geçmeye itilir. Bu süreç, tepki gösterilecek olan nesnenin belirlenmesi ve ona yönelik en uygun tepkiyi geliştirmek için çevrenin yeniden örgütlenmesi sürecini temsil eder.

Mead, insanları problem çözen varlıklar olarak görür.²⁴ Ancak insan

²³ Mead, *The Philosophy of the Act*, 7.

²⁴ Mitchell Aboulafia, *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, (New York: The State University of New York Press, 2004), 13.

altı bir canlı formun problem çözme durumu ile insanın problem çözme ve eylemin sürekliliğini sağlama durumu arasında da bir ayırım yapılması gerektiğini, onun insan ve insan altı canlı formlar için farklı eylem aşamaları varsaymasından çıkartabiliriz. Düşünür açısından eylemin tamamlanmasına giden süreçte ortaya çıkan ve eylemin yarım kalmasına neden olan problem, insan söz konusu olduğunda, zihnin gelişmesinin de aynı zamanda en önemli etkenini teşkil eder. İnsanın karşılaştığı ve çözebilme yeteneğine sahip olduğu problem, insan zihninin oluşmasının da temelini oluşturur. Çünkü eylemi engellendiği andan itibaren organizma bu engeli ortadan kaldırmaya yönelik çözüm arayışına girer ve asıl eylemin tamamlanması amacıyla ara ve asıl eylemle bağlantılı bir eylemin başlamasını sağlar. Problematik durumda organizma asıl eylemin engellenmesiyle birlikte geri çekilir ve tepki göstereceği şeyi belirler. Onun maruz kaldığı çoklu uyarılar arasından tepki göstereceği uyarıyı seçmesi ve ona yönelik eylemde bulunması birinci aşamada onun çevresini, ikinci aşamada bu çevreden daha geniş bir alanı farklılaştırır ve örgütler. Bu argümanı daha açık hâle getirecek olursak; organizma tepki vereceği ya da tepki vermek istediği uyarıcıyı, sayısız dışsal uyarıcı arasından kendisi seçer. İnsan altı canlı formları insanların bu gelişiminden ayırt eden şey ise, “hayvanların, farklı rolleri oynayabileceği (farklı rollere sahip olabileceği) daha geniş bir sisteme girinceye kadar bir bütün olarak kendi kendisine nesne olamamasıdır.”²⁵

Uyarının eylemin içinde ama bireyin dışında olmasının, Mead’in temas deneyimi ve uzak deneyim kavramlarıyla bağlantılı olduğunu varsaymak gerekir. Düşününürün, bu kavramları eylem kuramındaki algı ve düzenleme aşamalarında ve zaman bahsinde zikrettiği görülür.

2. Algı (Perception)

Algı (percept/ion) terim anlamında “birey tarafından deneyimlenen uyarıcı nesne ya da olay; fark etme, gözlemlenme ve ayırt etme gibi aktiviteleri içeren duyular aracılığıyla nesnelere, ilişkilerin farkında olma süreci ya da sonucu olarak ifade edilir.”²⁶ Bu aktiviteler organizmanın

²⁵ Aboulafia, *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*, 16.

²⁶ VandenBos, *APA Dictionary of Psychology*, 683.

anamlı bilgi edinebilmesi için uyarıyı örgütlemesine ve yorumlamasına olanak verdiği sürece işaret eder. Mead, algıyı “yeterince gelişmiş bir organizma ile dışsal uyarılar arasında seçilmiş bir nesne ya da bir çevre arasındaki ilişki” olarak tanımlar.²⁷ Nesnenin algı içerisinde var olması ya da organizmanın nesneyi algılaması, o nesnenin seçilmesi ve o nesne tarafından uyarılmasıyla aynı zaman içerisinde gerçekleşir. Algı süreci, seçilen nesnenin, duyu organlarının, merkezî sinir sisteminin ve motor tepki araçlarının, nesneye yönelik duyusal tepkinin olduğu bir deneyim alanına işaret eder.²⁸

Mead, algının bizatihi kendisi ile algının gerçekleştiği koşullar ve algılanan nesne arasında bir ayırımın yapılması gerektiğini belirtir. Bu çerçevede her ne kadar algının koşulları çevresel faktörlerle doğrudan bağlantılı olsa da, bizatihi algının kendisi organizmanın yukarıda ifade edilen deneyim süreçlerini içerir. Bu açıdan koşullar, nesne ve algı birbirine indirgenemeyecek üç ayrı hususu ifade eder.²⁹ Mead'ın eylem kuramında bir nesnenin bir organizmanın çevresinin bir parçasını oluşturması, onun algılanmasıyla başlayan bir sürece, bu süreç ise algılanan nesnenin önce uzak deneyimde, daha sonra yakın deneyimde gerçekleşmesine işaret eder. Dürtü, algı, manipülasyon ve tamamlanma aşamalarının birbirine bağlanarak eylemin bütünlüğünü oluşturma süreci ise bütünüyle Mead'ın “orada var olan dünya” olarak ifade ettiği ontolojik gerçeklik zemininde gerçekleşir. Bu nedenle Mead'ın bu yaklaşımının, “orada var olan dünya” ve “perspektif” kavramlarının eylemin algı çerçevesinde açıklanmasını gerekli kıldığı söylenebilir.

2.1. Orada Var Olan Dünya

Mead'ın, “orada var olan dünya (*the World that is there*)” terimini insanın biliş ve algılama sürecinden bağımsız bir dünyanın var olduğunu belirtmek amacıyla eserlerinde pek çok yerde ifade ettiği açıkça görülür.³⁰ Natanson, bu kavramı garanti edilmiş dünya için gerekli Ba-

²⁷ Mead, *The Philosophy of the Act*, 8.

²⁸ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, 22.

²⁹ Mead, *The Philosophy of the Act*, 9-10.

³⁰ David. L. Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, (London-Austin: University of Texas Press, 1973), 88.

sit Dünya (*taken for granted World*) kuramı olarak ifade eder. Ona göre de bu basit dünya mantıksal olarak, algısal nesnelere oluşmaya başladığı problematik dünyadan önce gelir.³¹ Bu dünya kendi başına bilgiyi üretmez, o saf ve basit bir şekilde orada vardır. Mead'in orada var olan dünya kavramından doğanın hammaddesinin nötr olduğu, tekâmülî bir sürece dâhil olduğu, bu tekâmülün teleolojik iddialardan ya da bir değer kaygısından bağımsız doğal süreçler yoluyla gerçekleştiği görülür. Harold N. Lee, Mead'in bu terimini şöyle açıklar:

Orada var olan dünya, bilgidен oluşmaz. Aksine bilgi ondan ve onun içerisinde, yaşamsal süreç boyunca oluşur. Orada var olan dünya bilinçlilikte oluşmaz. Aksine bilinçlilik ona yönelik bir tepkidir. Orada var olan dünya deneyimde oluşmaz, aksine deneyim bu dünyanın içinde, biz yaşarken oluşur. Orada var olan dünya hiçbir şekilde bir şeyden kaynaklanmaz, o oradadır ve vardır.³²

Yukarıdaki ifadeler açıkça göstermektedir ki bireyin bilişinden bağımsız ontolojik –ve nötr– bir gerçekliğe sahip olan orada var olan dünya, bireyin onu algılaması, onu biliş sürecine dâhil etmesi ve onunla etkileşime girmesiyle formülleştirilen, yeni anlamlar kazanan ve bu suretle değişen bir dünyayı temsil eder.³³ Mead'in orada var olan dünyanın biliş, algı ve anlam alanına dâhil etme sürecine bilimsel bir yöntemle yaklaştığı görülür. Nitekim o, orada var olan dünyanın, gözlemlere ve deneyimlere geçerlilik kazandıran alan olduğunu³⁴ bilimsel tekniğin, dünyanın işleyişinin bir önkoşulu olarak onun rasyonel karakterini inşa etmekten ziyade, ilgilendiği bilimsel problemin söz konusu dünyadaki yerini ve bu dünyanın problemin çözümü için bir dayanak hâline getirmekle ilgilendiğini savunur.³⁵ Daha açık bir ifadeyle bir problemin var olması, çözüm yollarının araştırılması, olası çözüm önerilerinin ortaya konması... vs. süreçlerinin bütünü, bu faaliyetlerin kendisine dayandığı, diğer bir ifadeyle kendisi üzerinden problematik durumun

³¹ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, 80-81.

³² Harold N. Lee, "Mead's Doctrine of the Past", *Tulane Studies in Philosophy*, XII, 1963, 53.

³³ Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, 88.

³⁴ Mead, *The Philosophy of the Act*, 48.

³⁵ Mead, *The Philosophy of the Act*, 30.

oluştugu bir zeminin daha önceden var olmasını gerektirir. Eylemin algı aşaması çerçevesinde ifade edecek olursak, Natanson'un da belirttiği gibi Mead'in Basit Dünya'sı, mantıksal olarak algısal nesnenin deneyimde olduğu problematik dünyadan önce gelir.³⁶ Mead, orada var olan dünyanın, bireyler keşfetmeden önce dahi problemi içerdiğini, bu nedenle orada var olan dünyanın yönelimle birlikte bireylere problemleri ve çözüm yollarını gösterdiğini savunur. Bu çerçevede bireyin amaçsal belirlenimlerinden dolayı gerçek olan orada var olan dünyaya yönelmesi³⁷ nesneye dair problemin formüleştirilerek deneyime dâhil edilmesini temin eder.³⁸ Dolayısıyla Nesnenin algıya dâhil olma süreci, doğada var olan, fakat organizmanın çevresinin bir parçası olarak var olabilmek, organizmanın dünyasını oluşturmak için tikel bireylerle olan ilişkisine bağ/ım/lı olan bütünü kuşatıcı bir çevreye karşılık gelir.³⁹ Aboulafia da benzer şekilde analitik, eleştirel değerlendirmeye dâhil olmayan aktivitelerin bir makuliyete sahip olduğunu ya da olması gerektiğini, çünkü bunların orada var olan dünyada meydana geldiğini ifade eder.⁴⁰

Orada var olan dünya kavramı, Mead'in doğanın verilmiş bir gerçeklik olduğuna dair inancını temsil eder. Bu ontolojik gerçeklik tartışmaya dâhil olmayan, ancak bütün tartışmaların, olasılıkların, çözüm yollarının veya hipotezlerin kendisine dâhil olduğu kuşatıcı bir çerçeveyi seslendirir. Bu yönüyle Mead'in realist olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, organizmayı eyleme iten dürtünün, uyarının, problematik durumun, nesnenin anlam kazanmasını sağlayan algı sürecinin ve diğer eylem aşamalarının bütün bu aşamalardan önce varlığı sorgulanamaz olan orada var olan, dünyayı zorunlu olarak varsayar.⁴¹

Mead'in orada var olan dünya görüşüne benzer bir epistemolojik yaklaşımın James'te de var olduğu görülür. Zihinsel olanın maddi olanı nasıl bilebileceği, diğer bir ifadeyle zihin-beden bütünlüğünün nasıl sağlanacağı sorusunun onu "saf deneyim" kuramını geliştirmeye götür-

³⁶ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, 22.

³⁷ Mead, *The Philosophy of the Act*, 348.

³⁸ Mead, *The Philosophy of the Act*, 70.

³⁹ Mead, *The Philosophy of the Act*, 330.

⁴⁰ Aboulafia, *Transcendence on Self-Determination and Cosmopolitanism*, 56.

⁴¹ Mead, *The Philosophy of the Act*, 48.

düğü söylenebilir. Realist yaklaşımın şeylerin gerçeklik olduğu görüşü ile empirizmin gerçekliğin algılardan müteşekkil olduğu varsayımının James'i gerçekliği deneyim dünyası ile açıklamaya götürdüğü ifade edilebilir.⁴²

James, zihin-beden düalitesi sorununun çözümüne yönelik “nötr monist” bir tavır sergiler. Bu tavır onu, maddi ve zihnî olmayan bir varsayım geliştirmeye yönlendirir.⁴³ Türer, James'in nötr kavramını şu şekilde açıklar:

James'in geliştirdiği nötr kavramı, zihnî veya fiziki oluş olarak temel bir maddenin varlığı kavramıydı. Buna göre eğer bir bağlamda ele alınırsa tecrübemiz, zihnî tecrübelerin; diğer bir bağlamda ele alınırsa o, fiziki şeylerin tecrübesidir. Fakat o, bizatihi ne zihnî ne de fiziki bir tecrübedir. O sadece “saf tecrübedir.” Bu yaklaşıma göre bir olay ya da nesne bağlamına göre zihinsel ya da fiziksel tecrübe olarak okunabilir. İster zihnî ister maddi olsun, olaya yüklenen anlam, olayın öznesinin aldığı bağlama bağlıdır.⁴⁴

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı gibi diğer pragmatistler gibi Mead ve James de bireyin nötr olan bir dünyaya bir tür yönelimsellik ve deneyimle bilgi sürecine dâhil olduğu, bilişin bu dünyanın araştırılmasıyla gerçekleşen bir süreç olduğunu varsayar. Türer bu hususu şu şekilde ifade eder:

Pragmatistler bu gayeyi gerçekleştirebilmek için içinde yaşadığımız ve ondan oluştuğumuz doğanın asli özelliklerinin araştırılması gerektiğini söyler. Onlara göre metafizik, doğanın asli özelliklerine dair bir araştırmadır. Bu araştırma varoluşun genel niteliklerini belirlemeyi ve tasviri içerir... Pragmatistlere göre varoluşun genel nitelikleri ancak doğanın ve deneyimin araştırılmasıyla keşfedilebilir. Bunun anlamı, deneyimin ve doğanın ötesinde aşkın bir formun bulunmadığıdır.⁴⁵

Bununla birlikte James ile Mead'de var olan bu realistik tutum,

⁴² Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 73.

⁴³ Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 71.

⁴⁴ Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 72.

⁴⁵ Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, İstanbul: Dergâh Yayınları, (2017), 193.

Miller'in ifadesiyle söz konusu dünyanın değiştirilemeyen sabit tek bir yapı olduğunu savunan rasyonalistik ya da deterministik realizmden farklı bir tutumdur. Çünkü Mead, zihnin orada var olan bir gerçeklik olarak verilmiş olduğu, zihnin bu verilmiş gerçeklik karşısında pasif olduğu ve onu öylece kabul etmek zorunda olduğu, dolayısıyla o gerçekliği değiştirmeye muktedir olmadığı şeklindeki görüşe karşıt bir duruş sergiler.⁴⁶ Orada var olan dünyadaki nesnelere, durumlar formunda var olurlar. Bu hallerin örgütlenmesi ve formülleştirilmesi bireyin ona yönelmesi ve onunla bağlantı kurmasıyla çevrenin anlamlı parçaları olurlar. Bu anlamda bütün bir yaşam sürecinin içerisinde gerçekleştiği dünyadaki nesnelere, bireylerin bu nesnelere ile kurduğu ilişki içerisinde her ne ise odur.⁴⁷

Mead'in ontolojik gerçekliğin temeli olarak ortaya koyduğu orada var olan dünyanın iki hususa işaret ettiği söylenebilir. Bunlardan ilki orada var olan dünyaya yönelim yoluyla bireyin algılama sürecine, diğer ise algılayan bireyin bizatihi kendisine işaret eder. Daha açık bir ifadeyle algılanan ve algılayan unsurlar, tek bir gerçeklik olan orada var olan dünyanın iki ayrı yönünü belirtir. Algılanan yönüyle orada var olan dünya nesneyi ya da nesneliği verirken, algılayan yönüyle özneyi ya da öznelliği verir. Hem algılanan/nesne hem de algılayan/özne unsurlarının orada var olan dünyanın parçaları olması itibarıyla nesneye yönelik bireysel bakış açısının ve bireysel algının iki hususa işaret ettiği söylenebilir: i) Algı, ontolojik gerçekliği olan dünyanın parçası olan bir nesneden kaynaklandığı için ve ii) bireysel algılar aslında toplumsal kökenli olduğu için subjektif değil, objektiftir. Bireysel algıların objektif olduğu hususu Mead'de bireyi topluma bağ/ım/lı yapan bir hususa değil, onun orada var olan dünyayı bireysel "perspektifiyle" algıladığı, ancak bu perspektiflerin öteki ile bağlantısallık ve ötekine aktarılabilirlik karakterleri taşıdığına işaret eder.

2.2. Perspektif

Mead, perspektif kavramını "birey ile olan ilişkisi bağlamında dün-

⁴⁶ Miller, *George Herbert Mead Self, Language and the World*, 88.

⁴⁷ Mead, *The Philosophy of the Act*, 215.

yayı ve dünya ile olan ilişkisi bağlamında bireyi” tanımlamak için kullanmıştır.⁴⁸ Perspektif, organizmanın duyarlılığına ve duyarlılık yoluyla oluşturduğu çevreye atıf yapar. Diğer bir deyişle bireyin kendi perspektifinden tepki gösterdiği çevre onun duyarlı olduğu çevredir. Organizmanın perspektif yoluyla oluşturduğu çevre, perspektif alanının dışında da var olan ve organizmanın algısından bağımsız ontolojik gerçekliği olan dünyadan edinilmiş, ancak onunla özdeş olmayan bir dünyadır. Mead açısından organizmayı kuşatan dünya, organizmanın bu dünya ile etkileşimine dayanır ve bu etkileşim aynı zamanda organizmanın perspektifini oluşturur. Dolayısıyla organizma için var olabilen çevre, perspektif sayesinde belirlediği çevre olarak ifade edilebilir.⁴⁹ Bu nedenle perspektifler objektiftir. Objektifin karşıtı olan sübjektif ise algısal dünyada oluşabilen ve en azından bazı yönleriyle nesnenin gerçekliği belirsiz bir gelecekte bulunduğu zaman, o nesnenin bireyin deneyimine dâhil olması durumunu ifade eder.⁵⁰

Kurt Lüscher, Mead’de gerçekliğin eylem içerisinde inşa edildiği hususuna dikkat çekerek, algıdan önce ve algının ötesinde bir gerçekliğin olmadığını, fakat inşa sürecinin bilgisini edinmek ve süreç üzerine düşünmek mümkün olduğu için gerçekliğin gelişigüzel tanımlanamayacağını ifade eder. Bu standardı sağlayan husus, tikel algıların bütünlüğüyle bağlantılı olarak bir nesne ya da olayın her daim fizyolojik yapıların ve şahsi yaşam öykülerinin oluşmasını sağlayan önceki deneyimlerimize ve bu deneyimlerin dildeki özneler arası açıklamasına referansla tanımlanması olarak ifade edilebilir.⁵¹ Sözelimi, bir hastane binasına, bir ağaca ya da bir nehre dair yaşamöyküleri farklı olan bireyler açısından bu hastanenin, ağacın ya da nehrin ifade ettiği anlamlar oldukça farklı olabilir. Kimisi için hastane, ilk kez anne ya da baba olmanın getirdiği heyecanın yaşandığı bir mekân olarak deneyimlenirken, bir başkası için aynı hastane doğum esnasında hayatını kaybeden eşini hatırlatabilir. Bir çınar ağacı, altında evlilik teklifinin yapıldığı gü-

⁴⁸ Mead, *The Philosophy of the Act*, 115.

⁴⁹ De Waal, *On Mead*, 27.

⁵⁰ Mead, *The Philosophy of the Act*, s. 114.

⁵¹ Kurt Lüscher, “The Social Reality of Perspectives: On G.H. Mead’s Potential Relevance For The Analysis of Contemporary Societies”, *Symbolic Interaction*, Vol. 13/3, 4.

zel bir hatıra yahut gölgesinde dinlenilebilecek bir hususu gösterirken, bir başkası için aynı ağaç şimşek çakması sonucu hayatını kaybeden bir yakınının hatırlatabilir. İnsani yaşam öykülerinin yanı sıra algı ile gelen perspektiflerin oluşmasında canlıların fizyolojik niteliklerinin farklı oluşu da perspektiflerin farklılaşmasında etkindir. Şöyle ki açık ve ferah bir alanda yeşil çimenlerin olduğu bir görüntü insani bireyler için bir mesire alanını ya da keyifle seyredilesi doğal bir güzelliği gösterirken, bir inek ya da koyun için açlık ihtiyacının giderilebileceği taze gıdaların olduğu bir yer anlamına gelir.⁵²

Ancak yaşam öykülerinde ve fizyolojik yapıda var olan benzerlikler aynı zamanda birden çok perspektifte ortak yanların oluşmasına, dolayısıyla bir perspektifin objektifliğine de işaret eder. Yukarıdaki örnekten hareket edecek olursak, bir inek için beslenme ürünü olarak görülen taze bir çimen ya da çimenlik alan, aynı koşullar altında bütün inekler açısından aynı anlamı ifade eder. Diğer bir ifadeyle aynı nesne, belirli bir sindirim mekanizması olan ve açlık dürtüsüne sahip her canlı için yemek anlamına gelir. Dolayısıyla Mead açısından örneğin trenin içinden dışarıya bakan ve dışarıyı hareketli hâlde gören hiçbir yolcunun perspektifi solipsistik ya da sübjektif değil objektif olarak gerçekleşir. Zira bireysel perspektifler çevre ile o çevredeki bireyler arasındaki bir tür ilişkiyi temsil eder.⁵³

Mead'in perspektif kavramı her daim geçmiş deneyimlerin oluşturduğu bir hususa işaret ettiği ve geçmiş deneyimler sabit değil dinamik, gelişen ve değişen karakterde olduğu için insan perspektifi de her daim dinamik bir yapıdadır. Bu nedenle belirli bir zamanda edinilen perspektif, geçmiş bir perspektiften farklı ve yeni bir durumu temsil eder. Farklı ve yeni olan perspektifler geçmiş perspektifleri zihnin dışına atmaz, aksine onlar deneyimin parçaları olarak zihinde tutulmaya devam edilir. Aboulafia, zihin ile perspektif arasındaki bu ilişkinin bireyin deneyimler kümesindeki geçmiş perspektiflerin her daim gelişme ve ilerleme hâlinde olduğuna, böylece bireyin sınırlı ve yerel olanın dışına çıkmasına olanak sağladığına işaret eder. Böylece bireyin deneyiminde ne ka-

⁵² De Waal, *On Mead*, 28.

⁵³ Mead, *The Philosophy of the Act*, 258.

dar çok perspektif olursa ve bu perspektifler ne kadar çok aktarılabilir olursa, ötekilere yönelik hassasiyet de o kadar fazla olacaktır. Ancak o, Mead'in bu yaklaşımından hareketle ötekine yönelik hassasiyetin ya da duyarlılığın benliğe hapsedilmiş bir şey olduğu sonucunu çıkarmanın doğru olmadığını savunur. Ona göre böyle bir yaklaşım Mead'in benliğin ontogenetik (birey oluş) düşüncesi ile karşıtlık arz eder. Çünkü bir dile sahip çok parçalı toplumlarda benliklerin oluşması her daim için ötekilerin varlığıyla mümkün olmuştur.⁵⁴ E. Doyle McCarthy, Mead'in perspektiflerin gerçekliği görüşünü şu şekilde ifade eder:

Bilen aktif zihinler dünyayı yeniden yapılandırır. Bu yapılar dünyaya yönelik bir ortak tepkiler dizisini ortaya koyduğu ölçüde, dünyanın içerisinde oldukları ve bizim ona yönelik bilgimiz oluşmadan önce dünyanın gerçek olmasıyla aynı anlamda gerçektir. Perspektifler şahsi ya da sübjektif değildir. Onlar doğadaki gerçekliklerdir ve organizma ile çevre arasındaki ilişkiden meydana gelirler.⁵⁵

Yukarıdaki ifadeden anlaşılacağı üzere bir bireyin perspektifi bu anlamda her ne kadar çevresini oluşturup bu çevre tarafından geliştirilse de, perspektifin kendisi bu çevre ve çevrede bireyi kuşatan nesnelere çok daha fazla bir anlama sahiptir. Birey bir nesneye dokunduğunda, dokunduğu şeyden çok daha fazlasını hissetmesi, gördüğü şeyi salt görmenin ötesinde onunla ilgili görselliği aşan bir imgeleme sahip olması, okuduğu bir cümlede okuduğundan çok daha fazla anlam çıkarması vs. bir perspektifin sadece dış fiziksel nesnelere yakın temas yoluyla deneyimlenmesi sürecinde o nesnelere çok daha fazla anlama geldiğini ve çok daha karmaşık olduğunu seslendirir.

Açıktır ki Mead'in perspektif kuramı, insanların bir uyartılar ya da kendiliğinden oluşan varlıkların olduğu bir çevrede değil, anlamlı nesnelere olduğu bir dünyada yaşadığına işaret eder. Bu dünya, nesnelere eylem içerisinde anlam kazanması, bu anlamların sosyal etkileşim süreci boyunca aktarılması anlamında sosyal bir üründür. Dolayısıyla

⁵⁴ Aboulafia, *Transcendence on Self-Determination And Cosmopolitanism*, 73.

⁵⁵ E. Doyle McCarthy, "Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects", *Critical Assessments*, Ed. Peter Hamilton, Vol. III, (London-New York: Taylor&Francis Publishers, 1992),222.

yukarıdaki örneklerin de işaret ettiği gibi, farklı gruplar farklı dünyaları keşfederler. İnsanların geçmiş perspektifleri arttıkça ve değiştikçe nesnelerin anlamları ve bu anlamların oluşturduğu dünya değişir. Bu nedenle toplumsal bir grubun yaşamının tanımlanması ya da anlaşılması, o grubun nesnelere dünyasının tanımlanmasıyla mümkün hâle gelir. Bu tanımlama, nesnelerin toplumsal grup üyeleri için sahip olduğu anlamlar açısından yapılmalıdır. Bununla birlikte Mead açısından tanımlamanın sabit olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü insanlar belirli bir zamanda belirli bir nesnenin belirli bir şekilde tanımlanmasına bağlı olmazlar. Nesnelere her daim eylem içerisinde yeniden anlamlar kazanır. Bu husus insanların eylemler ve eylem içerisinde oluşan ürünler üzerinde kontrol edici karakterlerine işaret eder.⁵⁶

Mead'in perspektif görüşlerine dair buraya kadar ifade edilenleri kısaca özetleyecek olursak, dış dünya ile organizmanın dünyasını oluşturan perspektif arasında herhangi bir farktan bahsedildiğinde, diğer bir deyişle objektif bir nesne bir bireyin perspektifine dâhil olduğunda, diğer bir ifadeyle o bireye mahsus olduğu için bir anlamda objektif olanın (orada var olan dünya) sübjektif olanı (perspektif yoluyla edinilen dünya) oluşturduğu durumda gerçekliğin ne olduğu sorusuna vereceğimiz cevabın önem kazanacağı görülür.

2.3. Mead'in Perspektif Realizmi

Realizm kavramı Orta Çağ'da evrensellerin gerçek ve objektif bir varoluşa sahip olduğuna işaret eden düşünceyi modern felsefede ise maddi nesnelerin bizim dışımızda ve onları algılamamızdan ya da onları deneyimlememizden bağımsız olarak var olduğu görüşünü ifade etmek için kullanılmıştır. Bu çerçevede realizmin, hiçbir dışsal gerçekliğin onlara dair bilgimizden ya da bilinçliliğimizden bağımsız var olmadığını, bu yüzden de bütün evrenin zihne bağlı olduğunu ya da bir şekilde zihinsel olduğunu savunan idealizm düşüncesine karşı olduğu söylenebilir.⁵⁷

Zikredilen tanım doğrultusunda Mead'in, perspektifler oluşuncaya kadar bireyin zihninden, algısından bağımsız bir dünyanın varlığını

⁵⁶ Blumer, *Symbolic Interactionism, Perspective and Method*, 69.

⁵⁷ R. J. Hirst, "Realism" Maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Vol. 7, (New York-London: Collier-MacMillan Publishing, 1967), 77.

kabul eden realist bir tutum sergilediği ifade edilebilir. Ancak onun bireyden veya birey zihninden bağımsız bir dünyanın varlığını kabul ettiği realizmi, perspektifler kavramıyla birlikte kırılmaya uğrar. Perspektiften sonra dünya artık bireyin onu algılama biçiminden, diğer bir ifadeyle zihninden bağımsız değil, aksine bireyin doğrudan algılamasının neden olduğu ve bu algının biçimlendirdiği, inşa ettiği, anlamlandırdığı bir dünya hâline gelir. O, anlamların kendisinden çıkarılacağı, eylem için gerekli olan problematik durumun ve problemlerin üretileceği, problemsiz ve kendinde, garanti edilmiş, orada var olan dünyayı varsayar. Bu dünya aynı zamanda Mead için anlamın metafiziğini de bulabileceğimiz bir yeri temsil eder. Mead'i radikal realist tutumdan ayıran husus, algılayandan bağımsız bir gerçekliği, algının oluşturduğu perspektif kavramıyla sınırlandırması olmuştur. Lüscher bu durumu şöyle ifade eder:

Bu, açıkça Mead'in epistemolojisini ve onun bilgi ve sosyoloji teorileri arasındaki bağlantısını ortaya koyar. Perspektiflerin objektif olduğu varsayımı bilgi için bir gerekliliktir. Çünkü özne ile dünya arasında kavramsal olarak tanımlanabilir bir ilişki vardır.⁵⁸

McCarthy, Mead'in perspektif teorisinin idealizmin ve realizmin zorluklarından kaçınan bir yaklaşım inşa etmeye yönelik bilinçli bir girişim olduğunu vurgular.⁵⁹ Perspektifler toplamı, bireylerin perspektifiyle olduğu için onları içeren, ancak – perspektif statik, durağan, kendinde şeylere değil, bu şeyler arasındaki hareketli, aktif bağlantılara işaret ettiği için – tikel perspektiflerden bağımsız olan bir durum içerir. Dolayısıyla her bir bireyin perspektifinin bir araya gelmesiyle oluşan perspektifler toplamı, bu perspektiflerin içerdiği her bir bireyi, bu bireylerin toplamını da aşan bir niteliğe sahip kılar. Perspektiflerin toplamını aşan bir niteliğe sahip olduğunu söylemek, bir bakıma perspektifler toplamının kendinde bir varlığa sahip olduğu düşüncesini akla getirebilir. Ancak bu düşünce Mead'in tutumuna aykırıdır. Çünkü ona

⁵⁸ Lüscher, "The Social Reality of Perspectives: On G. H. Mead's Potential Relevance For The Analysis of Contemporary Societies", 3.

⁵⁹ McCarthy, "Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects", 222.

göre perspektiflerin kendinde bir varlığa sahip olduğunun kabul edilmesi durumunda ortaya konan mutlaklık ya da “mutlak ego”,⁶⁰ deneyim alanının ve bilimsel yöntemin dışındadır.

Diğer taraftan bireyin deneyim alanının dışında olan bir gerçeklik bir başka bireye (ötekine) aktarılabilirlik (communicable) niteliğine de sahip olamaz. Bu nedenle de Mead'ın perspektif realizminin, doğanın yaratım aşamasında bireyin teorik ve pratik yaşamını devre dışı bırakan mutlak idealizmi reddettiği söylenebilir. Ancak Mead, bu gerçekliğin kendinelik olarak algılanmasının mümkün olması durumunda bile gerçekliğin perspektiflerden bağımsız bir kendinelik değil, bu perspektifleri de içeren bir gerçeklik olduğunu savunacaktır. Nitekim benlik bölümünde de göreceğimiz gibi, Mead açısından aşkınlık durumu, bir tür spekülative alandan çok pratik alanda gerçekleşen, pratik tikellerin kendisini aşmasına ve evrenseli oluşturmasına işaret eden bir niteliğe sahiptir.

3. Manipülasyon (Manipulation)

Natanson, Mead'ın *The Philosophy of the Act* eserinde eylemin manipülasyon aşamasını nesnenin birincil ve ikincil nitelikleri açısından açıkladığına işaret eder.⁶¹ Nesnenin birincil ve ikincil nitelikleri ise uzak deneyim ve temas deneyimi çerçevesinde gerçeklik kazanan hususiyetler olarak ifade edilir. Bireyin dolaylımsız bilinci ve bu bilinçte var olan ile dış dünyanın kendinde nesnelere arasında ontolojik bir çatallaşmaya maruz kaldığımızı dikkat çeken Mead,⁶² bu problemi ortadan kaldırmak için eylemin bütünlüğünün yanı sıra, her bir aşaması önceki ve sonraki aşamalara işaret eden nesnenin gerçeklik kazanması sürecini ortaya koyar. Eylemin manipülasyon aşaması açısından daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, algısal nesnelere eylemin bütünlüğü içerisinde anlaşılması, onların uzak deneyimden temas deneyimine doğru olan ilerleyici hareketini kavramak olarak ifade edilebilir. Bu husus, eylem içerisinde

⁶⁰ George Herbert Mead, “The Objective Reality of Perspectives”, *Selected Writings*, Ed. Andrew J. Reck, (Chicago-London, The University of Chicago Press, 1964), 306.

⁶¹ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, 25.

⁶² Mead, *The Philosophy of the Act*, 18.

ikincil niteliklerin birincil nitelikler açısından anlaşılacağına işaret eder. Çünkü algıda oluşan uzak nesneye temas deneyimi, manipülasyon aşamasında oluşur ve birincil niteliklerin doğrudan deneyimini ortaya koyar.⁶³ Bu çerçevede eylem, en son aşama olan tamamlanmanın ilk aşamalarla birlikte zımnen var olduğu bir sürece işaret eder. Daha açık bir ifadeyle eylem içerisinde uzak deneyim nesnesi, birey için o nesnenin temas deneyimi yoluyla dokunulacak, el ile kavranılacak bir hususu seslendirir. Bu nedenle birey açısından eylemin algı aşaması, aynı zamanda eylemin tamamlanma aşamasını da örtük bir şekilde içerir. Bu durumda deneyimlenme sürecinde olan nesne zamansal bir süreklilik içerisinde anlaşılır. Nesnelere bir tür geleceklilik durumuna sahiptir ancak bununla birlikte onlar geçmişle birlikte hafızada bulunurlar.⁶⁴

Algıyı engellenmiş/yarım kalmış eylem (*collapsed act*)⁶⁵ olarak ifade eden Mead, ikincil niteliklerin ya da nesnelere subjektif doğasından sorumlu olan şeyin eylemin engellenmesi/yarım kalması olduğunu belirtir.⁶⁶ Zira eylem bir bütün olarak tepki gösterilen dürtüyü, algılanan nesneyi, manipülasyon alanına getirilmesi, el ile kontrol edilmesi ve eylemin tamamlanmasını sağlaması gereken nesneyi içerir. Algı, bir nesnenin organizma açısından oluşmaya başladığı, ancak uzak deneyimin temas deneyimine henüz dönüşmediği bir duruma işaret eder. Diğer bir ifadeyle gerçek nesne ya da nesnenin gerçekliğinin test edilmesi durumu algı aşamasında henüz oluşmuş değildir. Algı, nesnenin ikincil niteliklerinin olduğu aşamayı ifade ederken, manipülasyon aşaması ikincil nitelikleri zaten bir önceki aşamada oluşmuş nesnenin birincil niteliklerinin el ile kontrol edilmek suretiyle test edildiği aşamadır. Bir renge, kokuya, sese veya lezzete sahip olan bir nesne üç boyutluluk, hacim, ağırlık ve direnç niteliklerine de kavuşmuş olur.⁶⁷ Dolayısıyla gerçek temas deneyimi, fiilî manipülasyon aşamasıyla değil, engellenmiş/yarım kalmış eylem olan algı aşamasında imgelemsel manipülasyon aşamasıyla başlar. Ancak Mead, belirli bir zamanda var olduğu söyle-

⁶³ Mead, *The Philosophy of the Act*, 20.

⁶⁴ Mead, *The Philosophy of the Act*, 227.

⁶⁵ Mead, *The Philosophy of the Act*, 128.

⁶⁶ Mead, *The Philosophy of the Act*, 121.

⁶⁷ Mead, *The Philosophy of the Act*, 128.

nebilen görsel bir şeyin içeriğinin, görenin o zamandaki durumu ile tanımlanamayacağını ifade eder. Bu zamansal ayırmada uzak nesne ile deneyimlenen organizmanın birbirine bağlandığı nokta temasın gerçekleştiği alanda bulunur.⁶⁸

Mead, eylemin manipülasyon aşamasına dair bu müzakerenin gerçekliğin üç farklı yönü arasındaki ayrımı keşfetmemizi sağladığını ifade eder. Bunlar;

1. Uzak nesnenin manipülasyon alanındaki hipotetik gerçekliği,
2. Uzak nesnenin reflektif algısal dünyadaki hipotetik gerçekliği ve
3. Uzak nesnenin uzay-zaman dünyasındaki gelecek (olumsal) gerçekliğidir.⁶⁹

Natanson, birinci ayırımın el ile kontrol edilen nesnenin gerçek temas deneyimine işaret ettiğini, ikinci aşamanın uzak nesnenin algılanma süreciyle ilgili olduğunu, üçüncü aşamanın ise henüz oluşmamış olan, organizmayı bekleyen olası bir algıya işaret ettiğini belirtir. Birinci ayırmada örneğin, el ile kavranan, kaldırılan ve kullanılan çekiçle çivinin çakılması söz konusu iken, ikinci ayırmada bireye belirli bir mesafede olan ancak bireyin algısına dâhil olan çekicinin el ile tutulacak ve belirli amaçlar için kullanılacak durumda olması söz konusudur. Son aşama ise belirli bir uzaklıkta olan, aslında çekiç olmayan fakat çekiç olarak algılanan bir şeye işaret eder.⁷⁰ Mead, *The Philosophy of the Act* isimli eserinde uzak deneyim ile yakın deneyim arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

Deneyimde, analizlerimizin önkoşulu olarak bir dünya ve bir organizmanın var olduğunu kabul ederiz. Uzak (deneyim) alanını içeren eylem başarılı olduğunda ve bu uzak alanın harekete geçirdiği ileriye yönelik tutumlar temas (deneyimi) alanına dâhil edilmek suretiyle gerçekleştirildiğinde, bu dünya algı açısından gerçek bir dünya olur. Yani orada var olan dünyada, problematik durumdan ve refleksiyondan önce, uzak alan içerisinde belirsizlik ve hipotez mevcuttur. Belirsizlik, kendisini farklı olası nesnelere cevap veren alternatif olası tepkilerde gösterir. Hipotez ise nesnenin kesin olmayan karakterinde ortaya çıkar.

⁶⁸ Mead, *The Philosophy of the Act*, 122.

⁶⁹ Mead, *The Philosophy of the Act*, 196.

⁷⁰ Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, 26.

Organizma yaklaşma ve temasın ortaya çıkışları olarak nesnedeki farklılıkları keşfetmeye hazır durumdadır.⁷¹

Yukarıda belirtilen durum gelecekte meydana gelecek olan bağlantı deneyimine neden olan ya da bu deneyimin koşullarını sağlayan mesafe deneyimlerini, yani bireyin dünyaya dair kendi perspektifini yaratabileceği bir mesafeyi temin eder. Bu perspektifin sürdürülebilir bir varlığa sahip olabilmesi için diğer perspektifler tarafından desteklenmesi ya da onların engelleyici müdahalelerine maruz kalmaması gerekir. Diğer bir deyişle bir perspektif, bağlantı hâlinde olduğu diğer perspektiflerin direncine bağlıdır.

4. Tamamlanma (Consummation)

Algı dünyası, bireyin bir nesneye yaklaşmak ya da geri çekilmek suretiyle tepki gösterdiği uyarının gerçekleştiği dünyayı temsil eder. Bu çerçevede mekânsal algı dünyası, görsel, işitsel, dokunma ya da tatma ile ilgilidir. Uzak nesnenin bir uyarıcı olarak başlattığı eylemin, örneğin açlık hissi olan organizmanın açlığını gidermesi eyleminin bütünüyle tatmin düzeyine ulaşması, eylemin tamamlanmasıyla gerçekleşir. Bununla birlikte uzak nesnenin neden olduğu uyarı, kendi başına fiilî olarak eylemin tamamlanmasına işaret etmez. Fiilî eylemin tamamlanması, sözgelimi yenilebilecek bir şey olduğu algısını oluşturan nesnenin el ile tutularak sindirim sistemini başlatan sürece dâhil edilmesi durumunda söz konusu olur. Eylemin tamamlanma aşaması, aynı zamanda hem görsel algıyı hem de görsel algıyla deneyimlenen nesnenin eylemi tamamlamadaki rolünü içerir.⁷²

Gerek manipülasyon aşamasında gerekse tamamlanma aşamasında organizma açısından nesnelerin karakterleri veya sıfatları oluşur. Ancak organizma açısından fiziksel nesnenin olduğu, elin dokunsal yüzeyinin nesneyi üç boyutlu olarak ayırt edebilecek duruma ulaştığı manipülasyon aşamasında var olan temas deneyimi nesnenin yüzeysel olarak algılandığı bir sürece işaret eder. Eylemin tamamlanma aşamasında nesnenin deneyimi yüzeysel olandan daha fazlasını seslendirirken insan

⁷¹ Mead, *The Philosophy of the Act*, 213.

⁷² Mead, *The Philosophy of the Act*, 23-25.

altı canlı varlıklarda eylemin manipülasyon aşaması basitçe organizmanın nesneye yaklaşmasını ya da geri çekilmesini içeren adımlarını ifade eder. Ancak eylemin nesnesinin insan tarafından deneyimlenmesi söz konusu olduğunda elin nesneye teması ile gerçekleşen ön sonuç, fiziksel nesnenin bütün bir eylemin dolayımı olarak görüldüğü daha karmaşık bir sürecin başlangıç noktasını oluşturur.⁷³

Eylemin tamamlanma aşamasının önemi, nesnenin bulunduğu uzak alanın zımnen çok daha erken deneyimlenebilmesidir. Mead bu noktada fiziksel nesnenin hipotetik karakteri ile eylemin organizma açısından amaca ulaşması arasında ayrım olduğunu ifade eder. Bilimsel yöntem çerçevesinde gerçekliği oluşturan şey nesnenin organizmanın eylemi açısından ifade ettiği anlam değil, bizatihi kendisidir. Oysa nesnenin eylem sürecinde organizma açısından oluşturduğu anlam, organizma için bir gerçekliğe sahip olmakla beraber bu gerçeklik, eylemin tamamlanmasıyla birlikte test edilen bir sürece işaret eder.⁷⁴

SONUÇ

Genel itibarla bir eylemin canlı bir organizmada nasıl meydana geldiği, organizmanın eylemde bulunmasının hangi saik/ler tarafından belirlendiği hususu, antik dönem ve Orta Çağ'da ruh-beden ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, modern dönem ve sonrasında zihin ile beden arasındaki etkileşimin nasıl olduğu şeklinde formüle edilebilir. Platon'dan itibaren ruh ile bedenin birbirine indirgenemez iki ayrı tözü ifade ettiğini savunan düalist yaklaşım genel itibarla ruhun bedeni hareket ettirdiğini, ruhun güçlerinin insan eylemlerinin beden yoluyla meydana gelmesinde temel olduğunu savunmuşlardır. Ancak düalist yaklaşıma yönelik en temel eleştirilerden birinin, bu yaklaşımın iki töz arasındaki bağlantının nerede ve ne şekilde cereyan ettiğini açıklayamaması olduğu görülür. Diğer yandan monistik yaklaşımlar madde/beden ile açıklanamayan sevgi, korku, acı vs. birtakım eylemleri ya kökenleri itibarıyla açıklayamamakta ya da tamamen maddi/bedensel olana indirgemektedir. Mead zihin ile beden arasındaki çatallaşmayı ortadan kaldırmayı, canlı bireyin

⁷³ Mead, *The Philosophy of the Act*, 24.

⁷⁴ Mead, *The Philosophy of the Act*, 25.

bütünlüğünü sağlamayı amaçladığı eylem kuramında, eylemin aşamalarının zaman içerisinde öncelik sonralık açısından bir düzene sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre eylemin ilk aşaması olan dürtü, anlam açısından eylemin diğer bütün aşamalarını kendisinde bulundurur. Bu bütünlüğü bireyin zihninde sağlayan hususu ise amaçlılık olarak ifade eder. Nitekim canlı bireyi eylemde bulunmaya iten hareket ettirici güç, onun eylemin neticesinde tatmin olma ve böylece eylemin tamamlanarak organizmanın homeostatik dengeye geri dönüşüne işaret eder. Mead'ın eylem kuramının varlığı ve insan-âlem ilişkisini bir bütün olarak açıklama kaygısını taşıdığı görülür. Bu husus, bir eylemin hem nedeni hem de sonucu itibarıyla bireyin ötesinde etkilere sahip olduğunu, ancak bu etkinin zorunlu bir deterministik karakter taşımadığı görülür. İnsan, eylemleri içeren deneyimi sayesinde eylemin ilk/el aşaması olan dürtü aşamasında dahi eylemlerini her daim yeniden inşa edebilecek bir karakter taşır. Böylece onun aktif, etken ve sorumlu olduğu; her daim yenilenebilen eylemler geliştirebilecek istidada sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

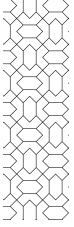
- Aboulafia, Mitchell. *Philosophy, Social Theory and the Thought of George Herbert Mead*. New York: The State University of New York Press, 2004.
- Aboulafia, Mitchell. *Transcendence on Self-Determination and Cosmopolitanism*. California: Stanford University Press, 2010.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism Perspective and Method*. Berkeley&Los Angeles&London: University of California Press, 1986, 1-18.
- De Waal, Cornelis. *On Mead*. Australia, Canada, Mexico vd.: Wadsworth Thomson Learning, 2002.
- Gillespie, Alex. "G.H. Mead: Theorist of the Social Act" *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Wiley Blackwell Publishing, 35/1, 2005. 19-39.
- Hirst, R. John. "Realism". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. Vol. 7, New York-London: Collier-MacMillan Publishing, 1967. 77-83.
- Honderich, Ted. "Action". *The Oxford Companion to Philosophy* New York: Oxford University Press, 2005.

- Lee, Harold N. "Mead's Doctrine of the Past". *Tulane Studies in Philosophy* XII, 1963, 52-75.
- Lüscher, Kurt. "The Social Reality of Perspectives: On G. H. Mead's Potential Relevance For The Analysis of Contemporary Societies". *Symbolic Interactionism* Vol. 13, No. 3, 1-18.
- McCarthy, E. Doyle. "Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects". *Critical Assessments* Ed. Peter Hamilton, Vol. III, London&New York, Taylor&Francis Publishers, 1992,215-229.
- Mead, George Herbert. "The Objective Reality of Perspectives". *Selected Writings* Ed.
- Andrew J. Reck, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1964. 306-319.
- Mead, George Herbert. *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead*. Ed. David L. Miller, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1982.
- Mead, George Herbert. *The Philosophy of the Present*. Ed. Arthur E. Murphy, London: The Open Court Company Publishers, 1932.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Ed. Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Mead, George Herbert. *The Philosophy of the Act*. Ed. Charles W. Morris, Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- Miller, David L. *George Herbert Mead Self, Language and the World*. Austin&London: The University of Texas Press, 1973.
- Morris, Charles W. "Introduction: The Task of The Philosophy of the Act". *The Philosophy of the Act*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938. vii-lxxiii.
- Natanson, Maurice. *The Social Dynamics of George Herbert Mead*. Netherlands: The Hague Nijhoff Publishers, 1973.
- Posner, Roland. "Charles Morris and the Behavioral Foundations of Semiotics". *Classics of Semiotics* United States: Springer, 1987. 23-57.

- Türer, Celal. *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- VandenBos, Gary R. *APA Dictionary of Psychology*. Washington DC: American Psychological Association Press, 2007.
- Von Mises, Ludwig. *Human Action: A Treatise on Economics*. San Francisco: Fox&Wilkes Company, 1996.

CITATION

Demir, Talip, "The Finger that Medicine Cut Doesn't Hurt: The Sacralization of Secular Medicine", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 391-412



TIBBIN KESTİĞİ PARMAK ACIMAZ: SEKÜLER TIBBIN KUTSALLAŞMASI

The Finger that Medicine Cut Doesn't Hurt: The Sacralization of Secular Medicine

Talip DEMİR

Arş. Gör.,

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

R. A.,

Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.

talipdemir83@gmail.com, Orcid: 0000-0003-0030-9481.

Öz

Dinin tıp, sağlık ve hastalıkla ilişkisini sosyolojik perspektiften ele alan bir alt-disiplin olarak tanımlayabileceğimiz 'Medikal Din Sosyolojisi'nin en temel konularından biri din-tıp ilişkisidir. Ancak din sosyolojisi alanyazınında bu konuya yeterli ilginin gösterilmediği anlaşılmaktadır. Tarihsel sürece bakıldığında, tıp alanında yaşanan gelişmelerin sekülerleşme süreciyle doğrudan bağlantılı olduğu görülecektir. Özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren tıpta yaşanan gelişmeler, toplumsal yaşamda tıbbın giderek baskın bir unsur hâline gelmesine neden olmuştur. 'Medikalleşme' olarak adlandırılan bu süreç sayesinde tıp, zaman içinde yaşamın her alanına nüfuz eden bir konuma ulaşmıştır. Öyle ki bir zamanlar din adamlarının elinde bulunan 'sorgulamaya ve eleştiriye kapalı olma' durumu günümüzde hekimler aracılığıyla tıba hasredilmiş görünmektedir. Bu güç, tıba kutsal bir dokunulmazlık zırhı sağlamış, rasyonel bilimden aldığı yetkiyle hareket eden hekimler ise uyguladıkları tedavilerin itiraza mahal vermeyecek ölçüde tek geçerli yöntem olduğu fikrini vazetmişlerdir. Böylesi bir tablo, ortaya çıkışı itibarıyla seküler bir girişim olan modern tıbbın medikalleşme sürecinin doğal sonucu olarak kutsal bir kimliğe büründüğünün kanıtı olarak görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, sekülerleşme, tıp, medikalleşme, kutsallaşma, medikal din sosyolojisi.

THE FINGER THAT MEDICINE CUT DOESN'T HURT: THE SACRALIZATION OF SECULAR MEDICINE

Abstract

The relationship between religion and medicine is one of the most basic subjects of the 'Medical Sociology of Religion' that we can define as a sub-discipline that deals with the relation of religion with medicine, health and disease from the sociological perspective. However, it is understood that there is not enough interest in this topic in the field of sociology of religion. Looking at the historical process, it can be seen that the developments in the medical field are directly related to the secularization process. The developments experienced especially in the end of the 19th century have caused medicine to become an increasingly dominant element in social life. Through this process called 'medicalization', medicine has become a position that penetrates every area of the life over time. So much so that the 'unquestionable and uncriticizable' situation, which was once in the hands of the clergy, nowadays seems to have been devoted to

KAYNAKÇA

Demir, Talip, "Tibbin Kestiği Parmak Acımaz: Seküler Tibbin Kutsallaşması", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 391-412. **Makale Geliş T:** 10/10/2018 **Kabul T:** 27/11/2018 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

medicine through physicians. This power has provided a sacred untouchableness armor for medicine, and physicians who have acted with authority from rational science have put forward the idea that the treatments they are applying are the only valid method that cannot be challenged. Such a picture can be seen as evidence that modern medicine, a secular initiative in its emergence, has a sacred identity as a natural result of the medicalization process.

Keywords: Sociology of Religion, secularization, medicine, medicalization, sacralization, medical sociology of religion.

GİRİŞ*

Sağlık-hastalık olgusunun toplumsal boyutlarının incelenmesine yönelik ilgiler, sosyolojinin kuruluşundan çok sonraları ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri klasik sosyologların bu konulara ilgi göstermemiş olmasıdır.¹ Genel sosyolojiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan din sosyolojisi alanında da sağlık ve hastalık olgusuna yönelik çalışmaların ihmal edildiği görülmektedir. Bu nedenle dinin tıp ve sağlıkla ilişkisini toplumsal boyutlarıyla inceleyen sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. Bu alan, din sosyolojisi için neredeyse ‘el değmemiş’ bir araştırma konusu olarak karşımızda durmaktadır. ‘Medikal din sosyolojisi’ olarak adlandırdığımız bu alanı, genel anlamda “dinin tıp, sağlık ve hastalıkla ilişkisini sosyolojik perspektiften ele alan bir alt-disiplin”² olarak tanımlayabiliriz. Başka bir deyişle bu alt-disiplinin temel ilgi alanı, sağlık sosyolojisi ile din sosyolojisinin kesişim noktasında yer almaktadır. İçinde bulunduğumuz yüzyılda gerek dinin gerekse de tıbbın öneminin giderek artması, bu alanda yapılacak yeni çalışmalarını zaruri kılmaktadır.

Öte yandan özelde din ile tıp, genelde ise din ile sağlık arasında ve aynı şekilde din sosyolojisi ve sağlık sosyolojisi arasında önemli, ancak çoğu zaman ihmal edilen ilişkilerin ve karşılıklı bağlantıların söz konusu olduğu³ ifade edilmiştir. Bu alana yönelik çalışmalara Batı’da

* Bu metin, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olduğumuz “Sağlık Çalışanları ve Sekülerleşme (Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi Örneği) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, trc. Ümit Tatlıcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2011), 15.

² Talip Demir, “Medikal Din Sosyolojisi: Temel Konular ve Çalışma Alanları”, *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu (Aksaray, 10-12 Mayıs 2018)*, ed. Mehmet Ali Kirman v.dğr. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 2018).

³ Bryan S. Turner, *The Body & Society: Explorations in Social Theory* (London: Sage

olduğu gibi ülkemizde de pek rağbet gösterilmediği, bu nedenle birkaç çalışma dışında konunun ihmal edildiği söylenebilir. Yapılan ilk çalışma Bayyığıt'in "Sağlık/Din Sosyolojisi"⁴ başlıklı makalesidir. Bu çalışmada Bayyığıt, sağlık sosyolojisi çalışmaları içinde din-sağlık/hastalık ilişkilerinin ihmal edildiği gibi din sosyolojisi araştırmalarında da bu konunun neredeyse hiç ele alınmadığını, hâlbuki sağlık-din ilişkileri söz konusu olduğunda araştırmacılar için geniş bir çalışma alanının söz konusu olduğunu ifade etmiş ve çalışma yapılabilecek konuları sıralamıştır. Buna ek olarak Korkmaz'ın, "Hastanede Dinî Hayat-Konya Örneği"⁵ adlı yüksek lisans tezi Konya örneğinde hastanelerde dinî hayatın temel öğelerini ve sorunlarını tespit etmek üzere yapılan bir alan araştırması niteliğindedir. Korkmaz'ın, "Tıp ve Din"⁶ adlı makalesi ise din-tıp ilişkilerinin tarihsel ve sosyolojik açıdan oldukça genel bir panoramasını çizmektedir.

Din-tıp ilişkilerini farklı boyutlarıyla ele almayı amaçlayan bu çalışmamızda, birer toplumsal kurum olarak dinin ve tıbbın geçmişten günümüze yaşadığı karşılıklı ilişki ortaya konulacaktır. İçeriğinde birçok farklı boyutun ve unsurun yer aldığı bu ilişkiyi ortaya koymanın en verimli yollarından biri de konuyu sekülerleşme bağlamında ele almaktır. Dolayısıyla öncelikle sekülerleşme bağlamında dinin tarihsel süreçte tıpla olan ilişkisi ele alınacak, ardından medikalleşme sürecinin etkisiyle tıbbın 'yeniden kutsallaşması' olgusu üzerinde durulacaktır.

1. TARİHSEL SÜREÇTE DİN-TIP İLİŞKİSİ

İnsanoğlunun topluluklar hâlinde yaşamaya başlamasından bu yana din ve tıp arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğu, zira bu iki kadim kurumun toplumsal yaşamın vazgeçilmez unsurları olarak her zaman insan yaşamında belirli bir yer edindiği söylenebilir. Bu ikisi arasındaki ilişkilerin, kimi zaman yakınlaşma ve hatta örtüşme tarzında olsa da, özellik-

Publications, 2008), 74.

⁴ Mehmet Bayyığıt, "Sağlık/Din Sosyolojisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ (2003).

⁵ Arif Korkmaz, *Hastanede Dinî Hayat- Konya Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004).

⁶ Arif Korkmaz, "Tıp ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

le modern tıbbın temellerinin atıldığı Rönesans döneminden itibaren gerilim ve çatışma formunda ortaya çıktığı⁷ söylenebilir.

Yazının icat edilmesiyle birlikte tarih öncesi dönem sona ermiş, bazı gelişmiş aletlerin yapılması ve tarım toplumuna geçilmesi Antik dönemde birçok medeniyetin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu medeniyetlerin tıp anlayışları ve pratikleri kısmen tarih öncesi dönemin daha sistematik hâli olup sınırlı miktarda bir gelişme sergilemiştir. Zira Mezopotamya tıbbının ana karakterinin animist ve dinî bir dokuya sahip olduğu, birçok tanrı ve tanrıçanın hastalık ve sağlığı kontrol ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum kehanet ve falcılığın önem kazanmasına, insanların nedenini bilemedikleri ve tanrılardan geldiğini düşündükleri bir sıkıntı için yine tanrılara başvurup çare aramalarına neden olmuştur. Bu süreçte hayvanların, özellikle koyunların, karaciğeri incelenerek çeşitli yorumlar yapılmıştır. Benzer şekilde Hitit toplumunda da tanrıların sosyal hayatın her alanında olduğu gibi hastalık konusuyla da yakından ilgili olduğu düşünülmüş ve hastalıklar Tanrı'nın insanları cezalandırması olarak algılanmıştır. Bu tür bir cezalandırmadan kurtulmanın tek yolunun tanrılara gerekli özeni göstermek ve belirli törenlerle onlara gerekli kurbanları sunmak olduğuna inanılmıştır. Eski Hint toplumunda ise hastalık nedenlerinin başında metafizik nedenlerin geldiği görülmektedir. İnanca göre hastalık, hastada bulunan ve hastaya etki eden şeytanlarla olurdu ki bu inanç Mezopotamya'daki *cin* kavramına benzemektedir. Bu tip hastalıkların ise özellikle ruh ve çocuk hastalıkları olduğu ve genellikle büyüyle tedavi edildiği⁸ ifade edilmiştir.

Antik dönem uygarlıkları içinde tıbbın gelişimi açısından kuşkusuz en önemli yere sahip olan Yunan medeniyetidir. Etkileri uzun yıllar devam eden ve hatta günümüz tıbbında ilkesel düzeyde etkisi hâlâ görülen Antik Yunan tıbbının, tıbbın babası olarak nitelenen ünlü hekim Hipokrat'tan (M.Ö. 460-370) önceki erken dönemlerinde mitolojik ve efsaneye dayalı öğelerin baskın olduğunu görmekteyiz. Çok tanrılı bir inanç sistemine sahip olan Yunan mitolojisine göre hemen hemen

⁷ Korkmaz, "Tıp ve Din", 351.

⁸ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İzmir: Sade Matbaa, 2003), 60; Ayşegül Demirhan Erdemir, *Prehistorik ve İlk Çağlarda Tıp* (İstanbul: İstanbul Tıp Kitabevi Yayınları, 2015), 32-62.

tüm tanrılar hastalıklara neden olabilirdi. Apollo ve kız kardeşi Artemis bazı oklar fırlatarak rahatsızlıklara ya da salgın hastalıklara, yaşlı insanların sağlıklarının bozulmasına hatta ölmelerine neden olabiliyorlardı. İnanışa göre bir salgın hastalık baş gösterdiğinde öncelikle buna son vermek için hangi tanrıyı neyin kızdırdığının tespit edilmesi gerekiyordu. Genellikle bir kâhinin yapacağı birtakım dualar, kurbanlar ve ritüeller aracılığıyla kızgın olan tanrının gönlünün alınması gerekiyordu. Dahası sağlık ve hastalık tanrısı Asklepios ile onun kızı olan sağlık tanrıçası Hygieia da önemli mitolojik unsurlar olarak görülmekteydi. Efsaneye göre Asklepios tıp alanında mükemmel bilgilere sahipti, öyle ki ölüleri bile diriltebiliyordu. Bu durum tanrıları kızdırmış ve sonunda o, Zeus tarafından ölüme mahkûm edilmiştir. Ölümünden sonra adına çeşitli yerlerde mabetler yapılmış ve bu mabetleri yılanlar beklemiştir. Bu nedenle günümüzde tıbbın simgesi olarak kullanılan Asklepios'un yılanlarla sarılmış asasının bu mitolojik unsurlardan mülhem olduğu⁹ ifade edilmiştir.

Öte yandan Orta Çağ boyunca Batı'da tıbbın kayda değer bir ilerleme göstermediği, toplumsal alanın her köşesine nüfuz eden Kilise'nin, genel anlamda bilimin özelde ise tıbbın gelişimini sekteye uğrattığı bazı engeller koyduğu görülmektedir. Tıbbın ilerlemesinin önündeki en büyük engellerden biri ise dinin, ölümlerin teşrihine şiddetli bir şekilde karşı çıkmış olmasıdır. Çünkü Hristiyan inancına göre insan bedeni "Ruhu'l-Kudüs'ün tapınağı" olarak görüldüğünden dokunulmaz adedilmiştir. Hatta kilise babalarından Tertullien (M.S. 160-220), meşhur İskenderiyeli teşrihçi Herophilos'u (M.Ö. 335-280) kasap olarak nitelendirmiştir. Bu yasak zamanla o kadar ileri götürülmüştür ki keşişlerin cerrahlık yapmaları yasaklanmış, bu yasak cerrahlıkla uğraşmanın birçok kişi tarafından değersiz bir sanat olarak görülmesine ve uzun süre bu sanatın seyyar berberlerin yerine getirdiği bir uğraş olarak kalmasına neden olmuştur.¹⁰

Orta Çağ Avrupa'sının genel dokusuna bakıldığında Kilise'nin

⁹ Erdemir, *İlk Çağlarda Tıp*, 172-174; İlhami Nasuhioğlu, *Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış* (Ankara: Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınları, 1975), 18.

¹⁰ Abdülhak Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 116.

dogmalarının uzun bir süre genelde bilimin özelde ise tıbbın gelişimini sekteye uğrattığı söylenebilir. Aydınlanma devrine kadar yaşanan dinî tahakkümün en somut tezahürleri ise tıp alanında görülmüştür. Hristiyanlık, hastalıklarla ilgili bilimsel araştırmalara izin vermeyerek Avrupa’da tıbbın ilerlemesini engellemiş, teşrihi yasaklayarak cerrahinin gelişimini yavaşlatmış, anestezi ve çiçek aşısı gibi en insani ve hayati uygulamalara dahi karşı çıkmıştır. Diğer yandan Müslüman coğrafyada cerrahi yöntemlerin Avrupa’ya kıyasla ilerlemiş olduğu ve bu durumun Rönesans’tan sonra Avrupa’da yaşanan tıbbî atılımın öncüsü olduğu ifade edilmiştir. Zira bugünkü anlamda olmasa da anestezi altında sezaryenden katarakt ameliyatına kadar bazı cerrahi müdahaleleri başarmış olan Müslüman hekimlerin günümüze kalan anatomi eserleri ve küçük kan dolaşımı gibi keşifleri, Orta Çağ İslam dünyasında ölü bedenler üzerine incelemeler yapılmış olabileceği¹¹ şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu tür yorumların bilimsel anlamda geçerliliği son derece tartışmalı olmakla birlikte medeniyet ve bilim tarihi çalışmalarında ilkler ve bu ilklerin kimler tarafından ortaya konulduğu hususu her zaman önemli bir problem olagelmiştir. Bu çalışmaların pek çoğunda hemen hemen bütün toplumların birtakım bilimsel buluşları kendilerine mal ettikleri, uluslararası platformlarda bu durumu medeniyetler yarışının önemli bir üstünlük noktası olarak kullanma eğiliminde oldukları görülmektedir. Bu sorun, kaynaklara ulaşma ve elde edilen bilgilerin yorumlanmasında yaşanan zorluklar bir yana, çoğu zaman ideolojik tarih okumalarının tabii bir neticesi olarak karşımıza çıkmakta; bazen de kültürel bakımdan diğer kültür ve medeniyetlerden geri kalmış toplumların kendilerini tatmin etme vesilesi olarak tezahür etmektedir.¹²

Tıbbın ilerleme sürecine girmesi Orta Çağ’ın sonlarına doğru Kilise’den bağımsız seküler üniversitelerin kurulmaya başlamasıyla hız kazanmıştır. 13 ve 14. yüzyıllarda baş gösteren salgın hastalıklar sonucu yaşanan kitlesel can kayıpları, insan aklını artık sadece inancın gösterdiği yolda pasif bir şekilde inanarak değil, gerçeği öğrenme yolunda araştırma yaparak bilmeye sevk etmiştir. Zira insan, inancın tav-

¹¹ Korkmaz, “Tıp ve Din”, 351.

¹² Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013), 175.

siye ettiği gibi yaşamaya çalışsa da yine hastalık, yoksulluk ve ölümün gelip kendisini bulduğunu fark etmiştir. Bu nedenle insanoğlu, doğayı anlama merakı sayesinde, öğretilen birtakım ilahî doğrularla ilerleme kaydedilemediğini görmüş¹³ ve dinin beden, hastalık ve sağlık üzerine vazettiği dogmaları sorgulamaya başlamıştır.

Dinî tabuların yıkılmaya başlamasının ilk örneğini bedene yönelik bakış açısının değişiminde gözlemlemek mümkündür. İnsan yaşamının en eski kurumlarından biri olan din, öteden beri bireylerin hayata anlam vermelerinde belirleyici bir etken olmuştur. Dinin bu baskın konumu, aslında son derece maddi olan insan vücudunun dinî söylemin içine dâhil edilerek kutsal bir içeriğe kavuşturulmasına neden olmuştur. Dinlerin bedene nüfuz etme çabaları, bedenın kutsal bir dokunulmazlık zırhına büründürülerek dışarıdan olası bir din-dışı müdahaleye karşı korunmasını da beraberinde getirmiştir. Dinin bedene yönelik bu tutumunun, tıbbın bedene nüfuz ederek onu anlamasına ve böylelikle hastalıkların tedavisine ilişkin çalışmalar yaparak ilerlemesine engel olduğu söylenebilir. Ancak dinin bu gücü, zamanla kırılmaya başlamış ve bu durum tarihsel süreç içerisinde bedene yönelik bakış açısının kutsaldan sekülere doğru dönüşüm geçirmesine neden olmuştur. Bu dönüşümün yaşanmasına etki eden birçok faktör söz konusu olsa da bu sürecin en etkili failinin tıp olduğu; zira özellikle anatomi alanında yapılmaya başlanan teşrih işlemlerinin, dokunul(a)maz olan insan vücudunu dokunulur kılarak sekülerleşmeye kaynaklık ettiği savunulabilir. Dahası bu anatomi devrimi, Batı'da Rönesans hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı gibi uzun vadede toplumun sekülerleşmesinin de yolunu açmıştır.¹⁴

Öte yandan tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok gelişmenin, tıp-sekülerleşme ilişkisinin seyrini belirli düzeylerde etkilediği görülmektedir. Bu gelişmeler içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan 'mikrop teorisi', neden olduğu zihinsel dönüşümler bakımından oldukça devrimsel bir etkiye sebep olmuştur. Zira o güne kadar tıp alanında birbiri ardına yapılan keşiflerin hiçbirinin etkisi, 19. yüzyılda sistematik olarak ortaya

¹³ Sibel Öztürk Güntöre, *Tıp ve Felsefe* (İstanbul: Nobel Kitabevi, 2005), 72.

¹⁴ Talip Demir, "Kutsaldan Sekülelere Değişen Beden Algısı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018).

atılan bu teorinin, dinin gücü ve konumu üzerinde yaptığı sarsıcı etki düzeyine ulaşamamıştır. Öteden beri dillendirilen ‘hastalıkların doğal sebepleri’ argümanı bu teori sayesinde somutlaşmış, böylelikle hastalıkların yegâne failinin Tanrı değil de gözle görünmeyen küçük canlılar olduğu ilan edilmiştir. Bu durum, yüzyıllardır birçok öldürücü hastalıktan muzdarip olan insanlara hem yepyeni bir umut hem de seküler bir referans çerçevesi sunmuştur.

Toplumsal yaşamda meydana gelen değişimleri tek bir faktörle izah etmek mümkün olmasa da tıbbî çalışmalarda çığır açan mikrop teorisinin, özellikle Rönesans döneminden bu yana zaten sarsılmış olan dinî otoriteye yıkıcı darbeyi indiren kritik bir eşik olduğu söylenebilir. Onu bu denli önemli kılan şey, geçmişten köklü bir biçimde farklılaşan bir zihniyet dönüşümünü simgelemesi ve yaşanan bu zihinsel dönüşümün yalnızca Batı’da değil hemen hemen tüm dünyada geniş yankı uyandırmasıdır. Zira hastalık ve sağlık, bütün insanların bireysel yaşamında tecrübe ettiği ve bu alanda yaşanan gelişmelere asla kayıtsız kalamayacağı bir durumdur. Hasta olan kişilerin özellikle antibiyotik ilaçlar sayesinde birer birer iyileşmeye başlaması, hem mikropların hastalık yapıcı etkisinin kanıksanmasına hem de seküler referans çerçevesinin toplumun hemen her kesiminde karşılık bulmasına neden olmuştur. Bu nedenle 19. yüzyılın tıbbî çalışmalarına damgasını vuran bu teorinin, öncelikle zihinlerin sonrasında da toplumsal yaşamın sekülerleşmesinde bir bakıma katalizör görevi üstlendiği söylenebilir.

Tıbbın sekülerleşmeyle olan ilişkisini ortaya koymak, basit bir neden-sonuç ilişkisinden daha karmaşık bir açıklamayı zaruri kılmaktadır. Bu bağlamda tıptaki gelişmelerin mi sekülerleşme sürecini başlattığı yoksa yaşanan sekülerleşme sürecinin mi tıbbın gelişimine imkân verdiği problemi, sosyal bilimlerin doğası gereği bir çırpıda çözüme kavuşturulacak basit bir sorun değildir. Zira diğer pek çok sosyal süreçte olduğu gibi sekülerleşme sürecinin de ortaya çıkmasına neden olan faktörler ve bu faktörler arasındaki bağlantı kanalları oldukça karmaşıktır. Ancak tarihsel süreçte tıp-sekülerleşme ilişkisini düşündüğümüzde; Rönesans döneminden önce özellikle anatomi ve fizyoloji alanında yaşanan köklü dönüşümlerin, bir potansiyel olarak uzun süredir biriken ancak gün yüzüne çık(a)mayan seküler zihniyet tortularını tetiklemiş olduğu söy-

lenebilir. İlerleyen zamanlarda diğer bilimlerde yaşanan gelişmelerin de etkisiyle dinin ve dinî söylemlerin etkisi azalmaya başlamış, nihayetinde 19. yüzyılda modern tıpta yaşanan muazzam gelişmeler (örneğin röntgen cihazı, stetoskop ve kuduz aşısının keşfi) sayesinde öncelikle bilinç düzeyinde başlayan, ardından da toplumsal ve kurumsal boyutlara yayılan sekülerleşme süreci büyük bir ivme kazanmıştır. Böylelikle birkaç yüzyıl öncesine kadar büyük oranda dinî veya manevi bağlamda düşünülen hastalıklar, artık somut unsurların dahliyle açıklanan seküler bir çerçeveye oturtulmuştur.

2. SEKÜLER TIBBIN KUTSALLAŞMASI

Yeryüzünün son sakinleri olarak insanlar, uzunca bir süre doğa şartlarının zorlayıcılığı altında çetin bir yaşam sürmek zorunda kalmış, ancak içgüdüsel olarak yaşamını devam ettirme isteğinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Bu istek, çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan yaralanmalara ve nereden geldiğini bilmedikleri hastalıklara maruz kaldıkları durumlarda çok daha sarıh bir biçimde belirmiştir. Bu nedenle yaşamın başlangıcından bu yana insanoğlu, hastalandığında iyileşmek ve 'sağ' olmak için gereken tedavi pratiklerini geliştirerek kendini korumaya gayret göstermiş; zamanla bu iyileşme pratiklerinin 'sağlık durumu üzerinde oynadığı hayati rolün herkes tarafından idrak edilmesi, sağlık ve hastalık olgusunun toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir parçası hâline gelmesine neden olmuştur.

Özelde tıbbın genelde ise pozitif bilimlerin artan gücü, birçok uzmanlık alanının gelişmesine ve bu işle uğraşan kişilerin sosyal hayatın akışını yönlendirecek düzeyde bir otorite elde etmelerine neden olmuştur. Bu nedenle profesyonel mesleklerin, içinde bulunduğumuz çağı belirlediği ve toplumsal hiyerarşinin en üst kesimlerini işgal ettiği ifade edilmiştir. Buradan hareketle günümüz toplumunda yaşanan sağlık sorunlarının hekimlerce, hukuk sorunlarının hukukçularca, eğitim sorunlarının ise eğitimcilerce çözüldüğü, toplumun büyük bir kesiminin bu tür sorunların çözümü için bilimin dışındaki (özellikle dinî) kaynaklara nadiren başvurduğu¹⁵ belirtilmiştir. Zaman içinde hastalık ve sağlık ol-

¹⁵ Zafer Cirhinlioğlu, "Önsöz", *Meslekler ve Sosyolojisi*, ed. Zafer Cirhinlioğlu (An-

gusunun artan merkezî önemi, hemen her toplumda sağaltım işlerini yürüten kişilerin yüksek statü ve itibar sahibi olmalarını beraberinde getirmiştir. Sağlığın ve hastalığın metafizik unsurlarla ilişkilendirildiği dönemlerde söz konusu bu unsurlarla etkileşimde bulunduğu inanılan büyücüler yüksek bir statüye sahipken sonraları dinin toplumsal yaşamda artan gücü sayesinde bu statü imtiyazı ve beraberinde gelen güç din adamlarının eline geçmiştir. Özellikle modern tıbbın gelişmesinden sonra bu güç, hekimlerin tekelinde bulunan ve kolayca aşılamayan yüksek duvarlara sahip profesyonel bir alan olarak¹⁶ toplumsal yaşamda önemli bir unsur hâline gelmiştir.

Profesyonel meslek zümrelerinin artan hâkimiyetinin en belirgin görünüşlerinden biri olan tıp mesleğinin, diğer süreçlerden farklı olarak kendine has bir yapıya dönüştüğü görülmektedir. Özellikle son yüzyılda yaşanan bu süreç, sosyal bilimciler tarafından ‘medikalleşme’ olarak kavramsallaştırılmıştır. Medikalleşmeyle anlatılmak istenen şey, kendi özü itibariyle tıbbî olmayan birtakım sorunların tıbbî alanın sınırları içine çekilerek hastalık ya da bozukluk olarak ele alınma sürecidir. Toplumun medikalleşmesi ise bu sürecin toplumun geniş kesimlerine yayılması, yapılan medikal tanımlamaların normalleşmesi ve kitlel olarak kabul edilebilir hâle gelme sürecidir.¹⁷ Ancak bu sürecin, 20. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıktığı, zira 19. yüzyılın sonlarına kadar toplumun büyük bir kısmının şifacı olarak ilk tercihlerini hekimlerden yana kullanmadıkları söylenebilir. Tıbbın kazandığı somut başarılar sayesinde ölümcül hastalıkların tedavilerinin peş peşe bulunması ve devletlerin tıbbî uygulamalara kamu sağlığı nezdinde ağırlık vermeye başlaması bu süreci hızlandırmıştır. Bu tarihten önce insanlar hekimlerin fiilî olarak şifa verecek güce sahip olmadıklarını düşündüklerinden hekimler, sağlık uygulamalarında tekel oluşturabilecek konu-

kara: Gündoğan Yayınları, 2000), 7; W. H. Swatos - K. J. Christiano, “Secularization Theory: The Course of A Concept”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999): 212.

¹⁶ Ömer Aytaç - Muzaffer Çağlar Kurttaş, “Sağlık-Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (2015): 233; Tolga Ersoy, “Tıp ve Yabancılaşma”, *Toplumbilim* 13 (2001): 72-74.

¹⁷ Peter Conrad, “Medicalization And Social Control”, *Annual Review of Sociology* 18/ (1992): 209; Erhan Tecim, “Sağlık ve Kültür Ekseninde Sosyal Teori”, *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılımkitap, 2016), 44-45.

ma ulaşamamıştır.¹⁸ Hekimlerin zamanla elde ettikleri saygınlık ve güç, onlara hem gündelik yaşamın seyrine hem de devlet politikalarının yürütülmesine müdahil olma noktasında ayrıcalıklı bir statü sağlamış, bu durum medikalleşme sürecinin toplumun hemen her kesimine sirayet etmesini beraberinde getirmiştir.

Toplumun medikalleşmesi yalnızca modern tıbbın bireyden ayrı ve ondan daha üst konumda yer alan güçlü uzmanlar üretmesiyle sınırlı olmayıp tıbbî pratiklerin ve anlayışların sayısız yolla günlük yaşamı kuşatmaya başlamasıyla da ilgilidir. Sağlıklı bir yaşam tarzı ve ‘vücut bakımı’ günümüz kültüründe bariz bir şekilde ön plana çıkmaya başlamıştır. Sigara, alkol tüketimi ve uyuşturucu kullanımıyla ilgili yapılan sert eleştiriler; beslenme, diyet ve egzersizin yanı sıra ölüm gibi travmatik olaylarla başa çıkma yöntemleri ve günlük yaşamın diğer pek çok yönüyle ilgili sorunlar her geçen gün artan sayıda uzman hekimin ürettiği bilimsel söylemlere tabi olmaktadır. Bu nedenle insan hayatının her yönünün medikalleşmenin tezahürleriyle dolu olduğu söylenebilir. Zira günümüzde ilaç kullanan, tetkik yaptıran ve ameliyat olan kişi sayısı sürekli artmakta, hemen hemen her rahatsızlık için bir(çok) ilaç üretildiğinden kişi başına tüketilen ilaç sayısı her geçen gün artmaktadır. Dahası tıbbî ilaçların, ürünlerin ve cihazların pazarlanmasının yanı sıra içeriğinde sağlıklı yaşama dair önerilerin bolca yer aldığı televizyon programları artış göstermektedir. Bu programların da etkisiyle günümüzde sağlıklı yaşamak ve düzenli sağlık kontrolünden geçmek insanların zihnine bir modernlik standardı olarak sunulmaktadır.¹⁹ Öyle ki modern bireyler, günlük yaşantısını tıbbin koyduğu ‘buyruklar’ dâhilinde yaşamaktan geri durmamakta, neyi ne kadar yemesi ve yemesi gerektiği hususunda matematiksel tablolara göre hareket etmektedir. Bu tablolar ışığında sağlıklı bir insanın günlük tüketmesi gereken kalori miktarı hesaplanmakta ve yeme-içme aktiviteleri bu şablonlara göre düzenlenmektedir. ‘Kalori aritmetiğine’ göre şekillenen bu tür ya-

¹⁸ Mary Lindemann, *Erken Modern Avrupa’da Tıp ve Toplum*, trc. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013), 287.

¹⁹ Michael Bury, “Postmodernity and Health”, *Modernity, Medicine and Health: Medical Sociology Towards 2000*, ed. Graham Scambler and Paul Higgs (London: Taylor & Francis e-Library, 2005), 9-11; Uğur Yılmaz, “Çağımızın Vebası Modern Tıp”, *Tıp Bu Değil 2*, ed. İlknur Arslanoğlu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 283.

şam formlarının oluşması, tıbbın ve dolayısıyla da sağlığın insan yaşamını çepeçevre kuşattığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

20. yüzyıl, tıp-toplum etkileşimi ekseninde ele alındığında, tıbbın o zamana kadar görülmemiş ölçüde hayata (mü)dâhil olmasına tanıklık etmiştir. Modern tıp, hayatın sıradan eylemlerini eskiden hayal bile edilemeyecek tarzda ele alıp belli çerçevelerin içine oturtarak sadece hastalık durumunda başvurulacak bir çare olmaktan çıkmış ve bir tür hayat kılavuzuna dönüşmüştür. Tıp bugün birtakım davranış kurallarına karar vermekte, yeme-içme aktiviteleri başta olmak üzere bazı istekleri sansürlemekte, günlük hayatı zincirleme emirler dizisiyle kuşatmaktadır. Buna imkân tanıyan şey ise, insan vücudunun işleyiş mekanizması hakkındaki bilgisinin artması ve insan ömrünün istikrarlı bir şekilde uzamasından da anlaşılacağı üzere hastalıklara karşı büyük zaferler kazanmış olmasıdır.²⁰ Tıbbın toplumsal yaşamın her karesine sirayet eden bu yönlendirici konumu, birçok farklı çevreden bilim adamının dikkatini çekmiş ve toplumun medikalleşmesine yönelik ciddi eleştiriler yapmıştır.

Medikalleşme sürecini eleştirel bir yaklaşımla ele alan Foucault, hastanelerde ve tıpta yaşanan gelişmeleri doğrusal bir ilerleme çizgisi gibi görmek yerine 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ani bir ‘yarılmadan’ bahsetmektedir. Ona göre bu yarılma, modern anlamda ilk kliniklerin ortaya çıkması ve hastaların hastane tıbbı açısından ‘nesnelleştirilmesi’ ile ilgilidir. Bu durum hastanın, hekimin tarafsız yaklaşımına açık hâlde gelmesine ve tıbbın fiilî müdahale alanını genişleterek toplum üzerindeki gücünü artırmasına neden olduğu gibi siyasetin ve toplumu düzenlemenin de temel unsuru hâline gelmesine yol açmıştır. Foucault’a göre bu gelişme hastalar için bir yenilgi anlamına gelmiştir; zira bu tablo hekimlerin, özelde hastalar genelde ise toplum üzerindeki iktidarını pekiştirmeye hizmet etmiştir.²¹ Buradan hareketle Illich, 20. yüzyılın son çeyreğinde tıp kurumunun sağlık için büyük bir tehlike hâline geldiğini, hatta ironik bir şekilde tıp uzmanlarının sahip olduğu

²⁰ Anne Marie Moulin, “Tıbbın Karşısında Beden”, trc. Saadet Özen, *Bedenin Tarihi 3*, ed. Alain Corbin v.dğr. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 15.

²¹ Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, trc. Şule Ünsaldı (Ankara: Epos Yayınevi, 2002); krş. Lindemann, *Tıp ve Toplum*, 195.

egemenliğin etkisinin ‘salgın’ boyutlarına ulaştığını ifade etmiştir. Ona göre tıbbî konular yalnızca belirli uzmanların tekelinde bulunan mistik bir alan hâline gelmiş ve kendi bedenlerimizle ilgili tasarrufta bulunma özgürlüğümüz elimizden alınmıştır. Toplum, kimin hasta olduğunu ya da olabileceğini ve bu kişilere ne yapılacağını belirleme yetkisini hekimlere devretmiş; dahası toplumsal sapmaların, artık yalnızca tıbbî yorumun uygun gördüğü ve haklı bulunduğu ölçüde ‘meşru’ olduğu kabul edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla toplumsal yaşam topyekûn medikalleştirilmiş ve bu durum özellikle gelişmiş ülkelerde sömürgecilik boyutlarına ulaşmıştır.²²

Medikalleşme sürecine yönelik yapılan eleştirilerin en bariz muhataplarından biri de psikiyatri alanı olmuştur. Zira konusundan kaynaklanan özellikleriyle psikiyatri, hem toplumsal ve duygusal yaşamın hem de insan ilişkilerinin davranış modellerinin medikalleşmesinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Psikiyatrinin konusu insanın duygu dünyası ve davranışları olduğundan ‘normal’ ve ‘anormal’ kavramları bu alanda oluşturularak çoğu zaman ahlaki ve ideolojik bir zeminde hareket edilmiştir. Zamanla insanlara neyi yapıp neyi yapmayacakları ve dolayısıyla da neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair yönlendirici buyruklar üretilmiştir. Bu nedenle medikalleşmenin yaygınlaşan ve derinleşen etkilerine karşı en önemli eleştirilerin psikiyatri alanına yöneltildiği ifade edilmiştir.²³

Öte yandan yaşanan medikalleşme sürecinin, tıbbın kutsal-seküler sarkacında izlediği dönüşümlerle de yakından ilgili olduğu söylenebilir. Zira tıp, antik dönemlerde büyü ve metafizik unsurlarla iç içe olduğundan kutsal bir içeriğe sahip olmuştur. Orta Çağ’a gelindiğinde ise büyü temelli anlayış, yerini dinî unsurlara bırakarak tıbbın kutsallığı farklı bir boyutta devam etmiştir. Ancak Rönesans’tan itibaren özellikle anatomi alanında hız kazanan tıbbî çalışmalar tıbbın kutsallıktan arınmaya başlamasının ilk kıvılcımlarını oluşturmuş, ardından Aydınlanma devrinin derin etkisiyle birlikte 19. yüzyılda tamamen seküler bir uğraş

²² İvan İllich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (New York: Pantheon Books, 1976); krş. İvan İllich, *Sağlığın Gasbı*, trc. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 11-16.

²³ Tuğrul Erbaydar, “Sağlık; Kimin İçin?”, *Toplumbilim* 13 (2001): 54.

hâline gelmiştir. Günümüze gelindiğinde ise tıbbın yeniden ama farklı bir formda kutsallaştığı, hekimlerin ve terapistlerin din adamlarının koltuklarına yerleştikleri²⁴ ifade edilmiştir. Öyle ki bir zamanlar yalnızca din adamlarının elinde bulunan ‘sorgulamaya ve eleştiriye kapalı olma’ durumu günümüzde hekimler aracılığıyla tıba hasredilmiş görünmektedir. Bu güç tıba kutsal bir dokunulmazlık zırhı sağlamış, rasyonel bilimden aldığı yetkiyle hareket eden hekimler ise uyguladıkları tedavilerin itiraza mahal vermeyecek ölçüde tek geçerli yöntem olduğu fikrini vazetmişlerdir. Böylesi bir tablo, ortaya çıkışı itibariyle seküler bir girişim olan modern tıbbın medikalleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak yeniden kutsal bir kimliğe büründüğünün göstergesi olarak görülebilir.

Tıbbın sekülerleşme ve kutsallaşma süreciyle olan doğrudan bağlantısının bir diğer boyutu da süreç içerisinde dinin toplumsal yaşamı düzenleyici ahlaki işlevlerinin birçoğunun, hekim-hasta ilişkisinde ‘hasta rolü’ oluşturmak suretiyle toplumsal yaşamı kontrol altına almaya çalışan tıba aktarılmış olmasıdır. Koruyucu hekimlik uygulamalarının artan önemi; diyet, egzersiz, uygun (yani ‘sağlıklı’) cinsel hayata dair düzenlemeler, doğumun planlanması ve ölümün rasyonelleştirilmesi gibi uygulamalar aracılığıyla tıbbî fikir ve pratiklerin günlük yaşama aktarılmasının²⁵ söz konusu kontrolü sağlama amacına matuf olduğu söylenebilir. Dahası 17. yüzyılda, ruhla doğrudan ilintili dinî bir olay olarak görülen ölüm hadisesi zamanla rasyonelize edilerek tıbbî bir olaya dönüşmüş, bu durum 18. yüzyıldan itibaren hekimlerin ölüm döşeğindeki insanların dahi temel refakatçisi olan din adamlarının yerini devralmalarına neden olmuştur. Böylelikle insan yaşamının olağan bir aşaması olarak görülen ölüm de tıbbî alanın içine dâhil edilmiş, ölüm döşeği evden hastaneye taşınarak insanların birçoğunun son nefesini huzur içinde ve kendi ‘döşeğinde’ vermelerine mâni olunmuştur.²⁶

²⁴ Darrel W. Amundsen - Gary B. Ferngren, “Tıp”, trc. Yasemin Ertuğrul, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren (İstanbul: Say Yayınları, 2016).

²⁵ Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology* (London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002), 18.

²⁶ Tony Walter, *The Revival of Death* (London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002), 10-13.

Tıbbın kutsallaşarak bir bakıma dinimsi bir yapıya bürünmesinin diğer bir boyutu da hekimlerin dinî söylemden tamamen ayrı ve ona alternatif olarak teşekkül eden ‘bilgi kümeleri’ oluşturmuş olmasıdır. Foucault’a göre hekimlerin dinden bağımsız bir ‘bilimsel’ bilgi yapısı oluşturmaları, kendilerine 19. yüzyıl sonlarında büyük bir saygınlık ve nüfuz sağlamıştır. Ona göre tıbbî güç olarak adlandırılabilir olan bu gelişme, tıpçıların var olan durumu hem tanımlamalarına hem de bu sayede sapkınlık ve toplumsal düzensizliği tespit etmede önemli ölçüde toplumsal güç uygulayabilmelerine imkân tanımıştır. Dolayısıyla o, özellikle Batı’nın tarihsel süreçte yaşadığı rasyonelleşme deneyiminde, toplumsal gerçekliğin ‘bekçileri’ olarak din adamlarının yerini hekimlerin aldığını belirtmiştir. Bu durum da tıbbın, insanların tıbbî rejimler aracılığıyla ahlaki olarak düzenlendikleri ve denetlendikleri geniş kapsamlı bağımsız bir sistemin asli bir unsuru hâline gelmesine neden olmuştur.²⁷ Dahası tıbbın oluşturduğu bu özerk yapı, sıradan insanların asla duhul edemeyecekleri korunaklı ve seçkin bir mesleki zümrenin oluşumuna kaynaklık etmiştir. Bunun en bariz görünümünden biri de tıp alanyazınında Latince kullanılmasıdır ve bu durum tıbbın, sıradan insanların tıp bilgisine ulaşarak ona müdahale etmesini engelleyen ‘epistemolojik bir set’ oluşturmaya neden olmuştur. Bu bağlamda, hekimler üzerine yapılan bir saha araştırmasında²⁸ hekimlerin %61,9’u “tıp terimlerinin tamamen Türkçeleştirilmemesi gerektiğini” belirtmişlerdir. Bu tablo, hekimlerin ellerindeki ayrıcalığı ve gücü kaybetmeyi istemediklerini göstermesi bakımından oldukça manidar görünmektedir. Buna ek olarak tıpçılar, sıradan insanlarla aralarındaki mesafeyi arttıran ve kendilerini kutsal bir forma büründürecek olan bir dizi pratiği daha kurumsallaştırarak söz konusu seçkin konumlarını perçinlemiştir. Örneğin mesleğe girişte edilen yeminler ve çalışma sırasında giyilmesi mecburi hâle getirilen beyaz ‘cübeler’ sağlık alanında dinimsi bir yapının oluşumunu kolaylaştırmıştır.²⁹

²⁷ Foucault, *Kliniğin Doğuşu*; Turner, *Tıbbî Güç*, 21-23.

²⁸ Ertan Özensel - Abdullah Koçak, *Hekimler ve Hekimlik* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2004).

²⁹ Armağan Öztürk, “İktidar Olarak Tıpçı Gelenek: Tıbbın Erk Tarihi”, *Toplum ve Hekim* 21/1 (2006): 12.

Günümüz toplumlarının büyük bir çoğunluğunda tıbbın kendi sembolleri, değerleri, kurumları ve ayinleri ile bir tür dinî sistem olarak zuhur etmesi genel anlamda bilimin artan otoritesiyle yakından ilgilidir. Bilimin modern öncesi toplumun en önemli referans çerçevesi olan dinin yerini almaya başlamasıyla birlikte tıp da çağımızın merkezî inancının bir parçası hâline gelmiştir. Zira tıbbın, kendini bilimle âdeta özdeş olarak tanımlaması hekimlere kutsal bir yetki kazandırmıştır. Bu yetkiyi, hasta-hekim ilişkilerinin seyrinde net bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Günlük yaşantılarını mahveden rahatsızlıklardan muzdarip olan hastalar tedavi amacıyla tıba müracaat ettiğinde, hekim tarafından sınırları çizilen rasyonel işlemler zincirine tabi olmaktadır. Her bir aşaması dikkatle planlanan uygulamalar sayesinde hekim, sıradan hastaların yararına yapıldığından asla kuşku duyulmayan bilimsel araştırmaların kutsallığına aracılık etmektedir. Bu süreçte tıp ayinsel bir sistem oluşturmakta ve hekim artık bir din adamı kimliğine bürünmektedir.³⁰ Dolayısıyla nasıl ki herhangi bir dinî ritüele müdahale edip onu farklı bir forma büründürmek pek mümkün değilse, tıbbın ‘mabetleri’ olan hastanelere başvuran hastalar da böyle bir imkâna sahip olmayıp edilgen birer ‘mürit’ rolünü üstlenmektedir.

Öte yandan tıbbın, medikalleşme sürecinin etkisiyle sekülerden kutsala uzanan serüveninin bir diğer boyutunu da rasyonelleşme ile olan yakın teması oluşturmaktadır. Zira modern tıp, dinî söyleme alternatif olarak ortaya koyduğu sistemi rasyonel bir zeminde sunarak sekülerleşmenin taşıyıcılarından birisi olmuştur. Ancak medikalleşme sürecinin artan etkisiyle birlikte bu rasyonel çerçeve giderek kutsal bir içeriğe bürünmüştür. Bu nedenle günümüz toplumlarında tıbbın rasyonel işlem basamakları, dinî ve ahlaki bir yapı görünümüne dönüşerek din ve tıbbın yakın bir ilişki içerisinde olmasına³¹ yol açmıştır. Dolayısıyla tıp kurumu, fiilî aşamada iyileşebilir olanı tedavi etme ve umutsuzu teselli etme sanatı olmaktan uzaklaşmakla birlikte hekimler de bir çeşit din adamına dönüşerek kıymeti kendinden menkul bir yasanın uygulayıcıları hâline gelmiştir. Bu bağlamda, özellikle Batı toplumlarında tıbbî

³⁰ Roy Branson, “The Secularization of American Medicine”, *The Hastings Center Studies* 1/2 (1973): 18-22.

³¹ Turner, *Regulating Bodies*, 21-22.

çalışmalar üzerinde denetim kurmak isteyen politikacıların, bu amacı gerçekleştirmek için bir endüstriyi değil de bir kiliseyi denetlemeleri gerektiği gerçeğini göremedikleri belirtilmiştir. Zira tıp alanında çalışan uzman hekimlerin ‘tıp mezhebinin birer papazı’ hâline geldiği ve diğer dillerden ayrı olarak, bir zamanlar dinî kurumların yaptığına benzer bir şekilde, kendine has bilimsel bir dili benimsedikleri³² ifade edilmiştir.

Sekülerleşme sürecinin etkisiyle ortaya çıkan kurumsal farklılaşma, neticede hekim ve din adamının fonksiyonlarında bir ayrışmayı beraberinde getirmiş ve sonrasında da ahlaki düzenleme gücü büyük oranda dinden tıba devredilmiştir. Bu transfer, tıbbın rasyonel olmayan bir amaca hizmet ettiğini göstermemekte; bilakis ahlaki düzenleme olarak yapılan yönlendirici eylemlerin klinik psikiyatrinin gelişimi sayesinde daha ‘bilimsel’ bir hâl aldığı anlamına gelmektedir. Örneğin günümüz tıbbının önerdiği diyet ve egzersizler ruha faydalı olan asketik pratikler olarak değil sağlık ve uzun ömre katkıda bulunduğu için tavsiye edilmektedir. Buradan hareketle tıbbın, bir bakıma ‘din erozyonunun’ bıraktığı toplumsal alanı işgal ederek bir zamanlar dinin üstlendiği fonksiyonları yerine getirmeye başladığı³³ ifade edilmiştir.

Tıbbın kutsallaşarak bir tür din gibi işlev görmesini sağlayan en önemli etkenin, ortalama insan ömrünün gözle görülür biçimde artış göstermesinde oynadığı birincil rolle ilgili olduğu söylenebilir. Zira modern öncesi toplumlarda ölüm, özellikle gündelik hayatla iç içe olan ancak öngörülemez ölüm, olağan bir yaşam evresi ve dinî uygulamaların vazgeçilmez bir parçası olarak görülmüştür. Fâni dünyanın sınırlarından bir kaçış olarak görülen ölüm, bu tür toplumların hayata ve varoluşa dair ürettikleri anlam çerçevelerinde önemli bir imge olagelmıştır. Yaygın olarak görülen bulaşıcı hastalıkların etkisiyle bebek ölüm oranları oldukça yüksek ve doğumda ortalama yaşam beklentisi çok düşük seviyelerde kalmıştır. Dolayısıyla ortalama ömür beklentisinin kısa olması nedeniyle kendi dedesini görebilmeyi uman çok az sayıda çocuğun olduğu³⁴ ifade edilmiştir. Ancak modern tıbbın ge-

³² Illich, *Sağlığın Gasbı*, 163-169.

³³ Turner, *Regulating Bodies*, 22.

³⁴ Turner, *The Body & Society*, 232.

lişimiyle birlikte özellikle enfeksiyonla mücadelede etkin yöntemlerin (antibiyotik ilaçların) keşfedilmesi ve buna mukabil aşılama uygulamalarının artması bebek ölümlerini filî olarak azaltmada son derece başarılı olmuştur. Buna ek olarak diğer pek çok korkulu hastalığın tedavisinin birer birer bulunmaya başlaması ve ameliyat ortamlarında geliştirilen steril teknikler (antiseptikler)³⁵ sayesinde ortalama insan ömrü hızlı bir şekilde yükselmiştir.

Ortalama ömür beklentisinin belirgin bir biçimde filî olarak arttığı'nın temel göstergesi istatistiksel analizlerle ortaya konulmuştur. Örneğin İngiltere'de ölüm oranlarının fiilen yarı yarıya düştüğü görülmektedir. 1851'de her 1000 kişiden 22,7'si erken yaşta ölürken 1999'da bu oran 10,6'ya düşmüştür. Bu gelişmeyi bireylerin ortalama ömür beklentilerinde de görmek mümkündür. Örneğin 1840'ta doğan bir kadın ya da erkek sırasıyla ortalama 40-43 yıllık bir yaşamı umabilirken bu oran 1999'da sırasıyla 75-80 düzeyine yükselmiştir. Üstelik bu tablo, bebek ve çocuk ölümlerini düşündüğümüzde çok daha manidar hâle gelmektedir. Zira modern tıptaki gelişmelerle birlikte bebek ve çocuk ölümleri matematiksel olarak inkâr edilemeyecek oranlarda düşmüş, dolayısıyla ölüm artık bireyin yaşına göre planlanan bir olgu hâline gelmiştir. Örneğin genç yaşta ölen birinin 'aramızdan erken ayrıldığı' ifade edilir olmuştur.³⁶ Benzer şekilde Amerika Birleşik Devletleri'nde 1850'de ortalama yaşam beklentisi 38,3 iken bu rakam 1956'da 69,6'ya yükselmiştir. Diğer yandan ölüm oranları da hızlı bir şekilde düşüş göstererek 1900 yılında nüfus içinde ortalama ölüm oranı binde 17,2 iken bu oran 1960 yılında binde 9,5'e düşmüştür.³⁷ Ülkemizde ise bu tür kayıtların tutulması nispeten yakın zamanlarda başlamıştır. Buna göre Türkiye İstatistik Kurumunun ortaya koyduğu veriler, 2016 yılı için

³⁵ Oksijenli su, bakır sülfat vb. mikropları öldürmek için kullanılan maddelerin genel adıdır. Bu tür maddelerin keşfedilerek ameliyatlarda kullanılmaya başlaması, hijyenik bir hastane ortamını sağlayarak ameliyat sürecindeki ölümleri önemli oranda azaltmıştır. Bk. Lindemann, *Tıp ve Toplum*, 26-27.

³⁶ Ray Fitzpatrick, "Society and Changing Patterns of Disease", *Sociology As Applied To Medicine*, ed. Graham Scambler (London: Saunders Elsevier, 2008), 3; Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014), 27; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, trc. Hüseyin Özel v.dğr. (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 314.

³⁷ Rodney M. Coe, *Sociology of Medicine* (New York: McGraw-Hill, 1970), 36-49.

doğumda beklenen ömür süresinin ortalama 78 yaş seviyesine yükseldiğini göstermektedir. Ayrıca Avrupa İstatistik Ofisi tarafından açıklanan verilere göre de ülkemizde bebek ölümlerinde bariz bir azalmanın yaşandığı, zira 2004 yılında her 1000 canlı doğumda görülen bebek ölüm vaka sayısının 27,4 olduğu, 2015 yılında ise bu sayının 10,7'ye düştüğü görülmektedir.³⁸

Gerek dünyanın büyük bir bölümünde gerekse de ülkemizde görülen ortalama yaşam süresi artışı, sağladığı pratik faydaların da etkisiyle tıbbın otoritesini daha da artırmıştır. Bu artış birçok hastalığa karşı geliştirilen tedavi yöntemleri ve acil müdahale tekniklerinin de gelişimiyle birlikte dokunulmazlık ve tartışılmama anlamında tıbbın iyiden iyiye kutsallaşmasını beraberinde getirmiştir. Bugün için ölüm sorunu çözülememiş olmakla birlikte bu sorun istikrarlı bir şekilde ertelenmekte, 'ölümden dönen' insanların sayısı her geçen gün artmakta ve bu durum tıbbın konumunun daha da kanıksanmasına neden olmaktadır. Yanı sıra tıp sayesinde hızla artan insan ömrü; emeklilik yaşı, yaşlılık bakımı ve maliyetleri gibi birçok siyasal ve toplumsal düzenlemeyi etkilemekte, bu durum bir zamanlar dinin sahip olduğu gücü hatırlatır biçimde tıbbın toplumsal yaşamı yönlendirebilecek düzeyde bir güce eriştiğini gözler önüne sermektedir.

SONUÇ

Günümüz toplumlarının hızla değişen karmaşık yapısı, üzerinde araştırma yapılacak konunun birçok boyutunu dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Zira var olan bir olguyu ya da dönüşümü olası bütün boyutların etkisini içerecek şekilde ele almak sosyal bilimlerin vazgeçilmez bir özelliği olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada bilimin birikimli bir süreç olduğunun hatırd tutulması, yapılan bir çalışmanın yapılacak olan diğer çalışmalara başlangıç teşkil edeceği gerçeğini her daim güçlü kılacaktır. Dolayısıyla din ve tıp ilişkisini sekülerleşme-medikalleşme boyutuyla incelediğimiz bu çalışmada, konunun karmaşık doğası yalnızca birtakım tezahürler bağlamında ele alındığından diğer boyutlar

³⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı tablolara ulaşmak için bk. http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1100;http://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tps00027&plugin=1 (erişim: 20.03.2018).

üzerinde yeterince durulmamıştır. Süreci ve olguyu daha iyi kavramaya yönelik adımların, konunun diğer boyutlarını öne çıkaran yeni çalışmalar ışığında atılacağı söylenebilir.

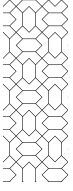
Tıbbın elde ettiği kutsal konunun tarihsel nedenlerini irdelediğimiz bu çalışmada, var olan bu kutsal formun tıptaki başarılarla doğrudan ilgili olduğu savunulmuştur. Özellikle ortalama insan ömrünün uzaması ve her geçen gün tıp tekniklerinde yaşanan gelişmeler, tıbbın dinî içeriğini daha da perçinleyecek gibi görünmektedir. Zira gelinen noktada düne kadar hayal dahi edilemeyen ‘kafa nakli’ gibi işlemler gündeme gelebilmekte ve bunun canlı insanlar için de teorik düzeyde mümkün olduğu ifade edilmektedir. Böylesi bir işlemin gerçekleşmesi durumunda modern tıp, geçmişte dinin bile sahip olamadığı toplumsal ve psikolojik güce kavuşabilme imkânına erişebilecektir. Dahası böyle bir tablo, insan yaşamından dini tamamen uzaklaştırmasa da, dinin özellikle beden ve ruh ilişkisine dair kadim dogmalarının baştan aşağıya gözden geçirilmesine neden olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Adivar, Abdülhak Adnan. *Bilim ve Din (İlim ve Din)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Amundsen, Darrel W. - Ferngren, Gary B. “Tıp”. Trc. Yasemin Ertuğrul. *Batı Geleceğinde Bilim ve Din Tarihi*. Ed. Gary B. Ferngren. 726-735. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Aytaç, Ömer - Kurttaş, Muzaffer Çağlar. “Sağlık-Hastalığın Toplumsal Kökenleri ve Sağlık Sosyolojisi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (2015): 231-250.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İzmir: Sade Matbaa, 2003.
- Bayyigit, Mehmet. “Sağlık/Din Sosyolojisi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ (2003): 13-18.
- Branson, Roy. “The Secularization of American Medicine”. *The Hastings Center Studies* 1/2 (1973): 17-28.
- Bury, Michael. “Postmodernity and Health”. *Modernity, Medicine and Health: Medical Sociology Towards 2000*. Ed. Graham Scambler and Paul Higgs. 1-29. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.

- Cirhinlioğlu, Zafer. “Önsöz”. *Meslekler ve Sosyolojisi*. Ed. Zafer Cirhinlioğlu. 7-24. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- Coe, Rodney M. *Sociology of Medicine*. New York: McGraw-Hill, 1970.
- Conrad, Peter. “Medicalization And Social Control”. *Annual Review of Sociology* 18/ (1992): 209-232.
- Demir, Talip. “Kutsaldan Sekülere Değişen Beden Algısı”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018): 311-325.
- Demir, Talip. “Medikal Din Sosyolojisi: Temel Konular ve Çalışma Alanları”. *Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu (Aksaray, 10-12 Mayıs 2018)*. Ed. Mehmet Ali Kirman - Mustafa Sarmış - Volkan Ertit. 52-53. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 2018.
- Erbaydar, Tuğrul. “Sağlık; Kimin İçin?”. *Toplumbilim* 13 (2001): 49-58.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. *Prehistorik ve İlk Çağlarda Tıp*. İstanbul: İstanbul Tıp Kitabevi Yayınları, 2015.
- Ersoy, Tolga. “Tıp ve Yabancılaşma”. *Toplumbilim* 13 (2001): 71-76.
- Fitzpatrick, Ray. “Society and Changing Patterns of Disease”. *Sociology As Applied To Medicine*. Ed. Graham Scambler. 3-17. London: Saunders Elsevier, 2008.
- Foucault, Michel. *Kliniğin Doğuşu*. Trc. Şule Ünsaldı. Ankara: Epos Yayınevi, 2002.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Trc. Hüseyin Özel v.dğr. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Güntöre, Sibel Öztürk. *Tıp ve Felsefe*. İstanbul: Nobel Kitabevi, 2005.
- İllich, İvan. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. New York: Pantheon Books, 1976.
- İllich, İvan. *Sağlığın Gasbı*. Trc. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Korkmaz, Arif. *Hastanede Dinî Hayat- Konya Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2004.
- Korkmaz, Arif. “Tıp ve Din”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 307-366. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Lindemann, Mary. *Erken Modern Avrupa’da Tıp ve Toplum*. Trc. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Moulin, Anne Marie. “Tıbbın Karşısında Beden”. Trc. Saadet Özen. *Bedenin*

- Tarihi* 3. Ed. Alain Corbin - Jean-Jacques Courtine - Georges Vigarello. 15-57. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Nasuhioğlu, İlhami. *Tıp Tarihine Kısa Bir Bakış*. Ankara: Diyarbakır Tıp Fakültesi Yayınları, 1975.
- Özensel, Erran - Koçak, Abdullah. *Hekimler ve Hekimlik*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2004.
- Öztürk, Armağan. "İktidar Olarak Tıpçı Gelenek: Tıbbın Erk Tarihi". *Toplum ve Hekim* 21/1 (2006): 7-16.
- Öztürk, Levent. *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013.
- Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.
- Swatos, W. H. - Christiano, K. J. "Secularization Theory: The Course of A Concept". *Sociology of Religion* 60/3 (1999): 209-223.
- Tecim, Erhan. "Sağlık ve Kültür Ekseninde Sosyal Teori". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. Ed. Erhan Tecim. 41-76. İstanbul: Açılımkitap, 2016.
- Turner, Bryan S. *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. London: Sage Publications, 2008.
- Turner, Bryan S. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.
- Turner, Bryan S. *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi*. Trc. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2011.
- Walter, Tony. *The Revival of Death*. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.
- Yılmaz, Uğur. "Çağımızın Vebası Modern Tıp". *Tıp Bu Değil* 2. Ed. İlknur Arslanoğlu. 280-288. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.



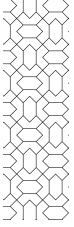
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÇEVİRİ MAKALELER
TRANSLATED ARTICLES

YIL / YEAR 7 | CİLT / VOLUME 14 | SAYI / ISSUE (2018/14)

CITATION

Habip Ahmed, "Islamic Law, Adaptability And Financial Development", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 415-444



İSLAM HUKUKU, UYUMLULUK VE FİNANSAL GELİŞİM

Islamic Law, Adaptability And Financial Development

Habip Ahmed¹

Islamic Economic Studies Vol. 13, No. 2, February 2006.

Çev. Ercan ESER

Doç. Dr.,

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Asst Prof.,

Ankara Hacı Bayram University, Polatlı Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences.

ercaneser59@gmail.com, Orcid: 0000-0001-9457-4985.

Geniş bir literatür, ekonominin akitten doğan ihtiyaçlarını karşılamak için etkin bir şekilde adapte olan yasal kurumların finansal sektörün gelişmesini desteklediğini öne sürmektedir. Makale, İslam hukukunun ticari işlemlerle (İslam ticaret hukuku) ilgili çağdaş finansal sistem ışığında uyum yeteneklerini konu edinmektedir. Makalede örf-âdet hukuku ve medeni hukuk geleneklerinin evrimi ve doğası ele alındıktan sonra, İslam hukukunun tarihi ve uyumluluk özellikleri tartışılacaktır. İslam'ın ibâha ilkesi göz önüne alındığında, İslam ticaret hukuku ancak Şeriat'ın getirdiği sınırlar içinde gelişebilir. İslam hukukunun yeni hükümlerine dayalı İslâmî finans sektörünün yakın gelişme tarihi İslam hukukunun değişen durumlara adapte olabilirliğinin bir göstergesidir. İslam hukuku gelişirken, kanun ve tüzük gibi yasal altyapının diğer unsurlarının ve anlaşmazlıkları çözüme kavuşturma kurumlarının da güçlendirilmesi gerekir. İslam hukukunun uyumluluk özellikleri, yasal altyapının güçlendirilmesi ile birlikte İslâmî finans sektörünün gelişiminin hayati bileşenleridir.

1. GİRİŞ

Geniş bir literatür, hukuk ve yasal kurumların finansal kalkınmadaki rolünü tartışmıştır. Finansal gelişmenin önemli belirleyicilerinden biri

¹ Economist, IRTI-Islamic Development Bank. Bu çalışmada ifade edilen görüş ve fikirler yazarın şahsına aittir. İslâmî Kalkınma Bankası İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsünü temsil etmez.

KAYNAKÇA

Habip Ahmed, "İslam Hukuku, Uyumluluk Ve Finansal Gelişim", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 415-444. **Makale Geliş T.:** 19/10/2018 **Kabul T.:** 19/12/2018 Makale Türü: Araştırma Makalesi.

hukukun değişen şartlara uyarlanmasıdır. Uyarlanabilirlik, hukukun biçimselliğinin ve yasal geleneklerin gelişme kabiliyetinin önemini belirtir. Ekonominin etkin biçimde akitten doğan ihtiyaçlarına adapte olan yasal sistemler, özel olarak, finansal sistemin gelişmesini teşvik eder. Ampirik çalışmalar, medeni hukuk ile örf ve âdet hukukuna dayalı ülkelerin uyumluluk özelliklerini mukayese etmiş, daha esnek hukuk sistemlerinin finansal sistemin durumunu ve gelişmesini açıklayabildiğini ortaya koymuştur.² Yasal sistemin finansal kalkınma üzerindeki etkisine dair yapılan çalışmaların çoğu, medeni hukuk ve örf ve âdete dayalı hukuk sistemlerinin alternatifleri ile ilgili olsa da, İslam hukukunun malî statüsünü tartışmaya yönelik herhangi bir girişimde bulunmamaktadır. Elinizdeki bu makale, belirtilen boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alınmıştır. Makale ilk önce, İslam hukukunun temel özellikleri ve uyum özelliklerini belirleyecek daha sonra ise finansal sektörün gelişimi ile ilgili sağlam bir yasal altyapı geliştirme kapsamını tartışacaktır. Bir hukuk sistemi yasal düzen ve yasal sistemi ihtiva eder (Kornhauser 2001). Hukuk düzeni, anayasa, tüzük, idari düzenlemeler ve hukuki kararlarda ifade edildiği gibi sistemin yasal normlarından oluşurken, hukuk sistemi, mahkemeler, yasama ve idari müesseseler gibi mevcut yasal kurumları temsil eder. Hukuk sisteminin doğru işleyişini destekleyen unsurlar altyapı kurumları olarak adlandırılabilir. Bunlar yasaların uygulanması için kurulan mahkemeler ve kanunla çıkarılan, vb. uygun yasaları içerir. Modern bir ekonominin mali yapısını, finansal piyasalar ve araçlar oluşturur (Santomero and Babbel 2001). Finansal gelişme bu bakımdan ekonominin finansal ihtiyaçlarının karşılanmasında piyasaların ve aracılarnın etkin işleyişini ifade eder.

Hukukun değişen koşullara uyum sağlama sorunu, İslâmî finansal sistemin gelişimi için hayati önem taşıyor. Yasal biçimcilik, dinamizm ve değişen koşullara kanunların uyum sağlama verimliliği bu sektörün gelecekte nasıl büyüyeceğini büyük ölçüde belirler. Ancak bu makale hukukun bütün kuralları veya hukuk sistemiyle ilgili değildir. Çalışmanın asıl odak noktası hukukun uyarlanabilirliği olmakla birlikte, mali sektörün gelişimi ile ilgili yasal alt yapının bazı yönleri de tartışılmıştır.

² Örneğin bk. Beck and Levine (2003) and Beck et al. (2004).

İslam hukuku, ibadet, aile, miras, ceza, anayasa, mali vb. çeşitli hukuk dallarından oluşurken bu makalenin ana konusu sadece ticari işlemlerle (İslam ticaret hukuku) ilgili hükümlerdir. Çünkü bu hukuk dalı (İslâm ticaret hukuku), mali büyümeyle ilgilidir.

Bu makale aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir:

İkinci bölüm, doğanın, medeni ve kamu hukuku geleneklerinin uyarlanabilirlik özelliklerini tartışmakta, üçüncü bölüm ise, İslam hukukunun kaynaklarını ve gelişimini özetlemektedir. Dördüncü bölümde, İslam hukukunun uyarlanabilirlik özellikleri analiz edilirken beşinci bölümde, İslâmî finans sektörünün büyümesini kolaylaştıracak hukuksal altyapı kurumlarıyla ilgili bazı tavsiyelere yer verilmektedir. Sayılan bölümlerin akabinde ise sonuç bölümü yer almaktadır.

2. KAMU VE ÖZEL HUKUK: ÖZELLİKLER VE UYUMLULUK

Hukuk, hâkimlerin veya hukukçuların kararları, tüzük, kararname ve fıkralar gibi çeşitli şekillerde oluşturulabilen bir kurallar topluluğunu ihtiva eder. Bunların yanı sıra çeşitli yasal düzenlemeler mevcutken, özel ve kamu hukuk sistemleri duruma hakimdir.³ Batı'nın bu hukuk sistemleri işgal (istila), sömürgeleştirme ve taklit yoluyla dünyaya yayılmıştır (Beck and Levine 2003). Birkaç istisna dışında çoğu Müslüman ülke, özellikle ticaret hukuku söz konusu olduğunda, Batı'nın bu hukuk modellerini benimsemiş bulunmaktadır.⁴

Batı hukuku ailesinden olan bu hukuk yapısı, bireyciliğin, liberalizmin ve kişisel hakların benzer toplumsal hedeflerini paylaşmaktadır. (Tetley 2000) Batı hukuk sistemlerinin özelliklerinden birisi Avrupa aydınlanmasından kaynaklanan laik çıkışlardır (Mallat 1993, s. 3.). İslâmî sistemin, özel ve kamu hukuku sistemleri ile karşılaştırmalı bir bakış açısını ortaya koymak için bu bölümde İslâm Hukuku sisteminin ayrıntılarını verip takip eden bölümlerde ise Batı hukuku sistemlerinin

³ Örneğin Dünya Bankası (2004), dine dayalı hukuk sistemlerini dışlayarak İskandinav hukuku, Sosyalist hukuk, Alman Medeni Hukuku, Medeni Hukuk, ve Kamu hukukunu dünyada yaygın hukuklar olarak tanımlar.

⁴ İslam ülkeleri dahil farklı ülkeler tarafından kabul edilen yasal rejimler için bk. Dünya Bankası (2004).

biçim/tarzını, uyumluluk özelliklerini, kaynaklarını ve kavramlarını vurgulayacağız.⁵

İslâmî sistemin, özel ve kamu hukuku sistemleri ile karşılaştırmalı bir bakış açısını ortaya koymak için, Batı hukuk sistemlerinin kavramlarını, kaynaklarını ve üsluplarını ve bu bölümdeki uyum yeteneklerini vurgulayarak İslam hukuk sisteminin ayrıntılarını bölümler halinde vereceğiz.

2.1. Medeni Hukuk

Medeni hukuk sistemi, Justinian'ın tüm yasa yapma ve hukuki yorumlar gücünü üstlendiği Roma hukukunda kök salmıştır. Daha sonra on 19. yüzyılda Avrupa kıtasında gelişmiştir. Fransız devriminden önce ülkedeki yargı sistemi parçalanmış halde yolsuz ve elitlerin çıkarlarına hizmet ediyordu. Devrimden sonra devlet, mahkemelerin üzerinde tuttuğu güçlü bir hukuk sistemi merkezi inşa ederek bu durumu düzeltti. Bu durum hakimlerin medeni kanunu yorumlama rolünü sınırlandırdı. Medeni hukuk geleneği aynı zamanda, Almanya, İtalya, Polonya ve İskandinavya'da kodlanmış yasalar biçiminde ve devletin gücünü savunarak evrimleşmiştir. Benzer bir yasal sistem daha sonra Yakın Doğu, Kuzey ve Aşağı Sahra Afrika'sında işgaller ve sömürge kurma yoluyla kabul edilmiştir.

Medeni hukuk (*civil law*) geleneğinde genel prensipler/ilkeler, kanunlar ve tüzüklerde somutlaştırılmıştır. Medeni hukuk (*civil laws*), küçük boşluklar bırakarak tam ve tutarlı hükümlerle kodlanmış ve yazılmıştır. Medeni hukuk (*civil laws*) kuralları ve hükümleri herhangi bir tanımlama ve resmi kanunlarını geniş ve genel ilkeler halinde değil, ancak özlü hükümler şeklinde ifade eder. Medeni hukuk, genel ilkeleri sistematik ve kapsamlı bir şekilde ortaya koyan yasaların çekirdeğini oluşturur. Yazılı hukuk, hem medeni hem de örf ve âdet hukuk sistemlerinde önem taşırken, işlevleri farklıdır. Yazılı hukukun rolü, eski sistemdeki bu kodları tamamlamak ve uygulamaktır.

Hâkimler, genel kurallar ve tüzükleri yorumlamak için yol gösteri-

⁵ Medeni ve Kamu Hukuk sistemleri konusundaki bilgi Tetley (2000) ve Owsia'dan (1994) alınmıştır.

ci doktrin temeline dayalı bir kanunu uygularlar. Doktrin stili, tarihe odaklanır, işlevleri tanımlar ve yasal ilkelerin başvurularının alanını belirler. Yasal ilkelerin hak ve yükümlülükler açısından etkileri açıklanırken, genel ve istisnai etkileri de çıkarılmaktadır. Hukuki ilkelerin hak ve yükümlülükler açısından etkileri açıklanmakla birlikte, genel ve istisnai etkilerini sonucu da çıkarılmaktadır. Hakimler, bu genel kuralları ve hükümleri belirli durumlara uygun yorumlamak için akıl yürütme yetkisine sahiptir. Medeni hukuk hükümleri, önce ilgili yasal prensipleri belirler ve sonra durumun bu olgulara uygulanabileceğini değerlendirir. Kurallar ve ilkeler de, belirli davaların hem uygulamada hem de mahkemelerde çözümleri için rehberlik eder. Yasal ilkelerin uygulama alanının belirlenmesi, bazı yasal analizleri ve mevcut ictihad hukukundan (*case law*) çıkarımları gerektirir. Bu kapsamda bir mahkemenin kararlarının diğer mahkemeler üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

2.2. Kamu Hukuku

Kamu hukuku, 11. yüzyılda İngiltere’de mülkiyet hakları ve devlet (kral) hakkındaki kanun iddiası üzerinde durularak geliştirilmiştir. İngiliz Kamu hukuku, medeni hukuk kadar katı ve biçimsel değildir; çünkü delil ve tanık vb. açılardan manevra yapmak için hakime daha fazla yetki tanır. Kamu hukuk sisteminde, hukukun temel kaynağı kanundur. İctihad hukuku (*case law*) açısından hukuk ilmi, özel gerçekler için geçerli olan belirli kurallar yoluyla ifade edilen hukukun çekirdeğini oluşturmaktadır. Kararlar kanun haline geldiğinde bunlar, olayları kapsamlı bir şekilde ortaya koyar, önceki olayların gerçekleri arasında ayırım yapar ve ardından söz konusu olaya uygulanabilir belirli hukuk kuralına karar verir (veya yaratır). Benzer olmamakla birlikte aynı olgulara sahip vakalar spesifik kurallar elde etmek için analiz edilir ve daha sonra spesifik vakalar için her kuralın dar kapsamı çıkarım yoluyla belirlenir. Bazen henüz meydana gelmeyen gerçekleri kapsayacak yeni kurallar önerilebilir. Hakimler, böylece şartlar değiştikçe ve talep edildikçe kanunları yorumlayabilir ve yeni kanun yapabilirler; dolayısıyla hukuk ilmi hakimlerin tecrübe ve kararlarıyla evrimleşebilir.

Kamu hukuk sisteminde alt mahkemelerin yüksek mahkemelerin

kararlarına (dikkat çekme doktrini (*stare decisis*) olarak adlandırılır) bağlı kalmalarının nedeni açıktır.

Kamu hukuku kuralları belirli uygulamaların veya istisnaların ayrıntılı tanımlarını ve açıklamalarını sağlamada kesindir. Tüzükler reforma ihtiyaç duyan hukukun belirli bir bölümünü gösterir. Böylece mahkemeler bu kuralları, yasanın kapsadığı belirli olgular için kullanabilir. Bu hukuk geleneğinde, tüzükler ictihad hukukunu (*the case law*) tamamlar.

2.3 . Kanunların Uyarlanması ve Finansal Gelişme

Son literatür, hukuki kaynak ile finansal gelişme arasındaki bağlantıyı tartışmıştır. Finansal kalkınma sektörünü belirleyen önemli faktörlerden biri hukuk sistemi ve hukukun uyarlanabilirliğidir.⁶ Uyumluluk, 'kanun yapma süreci' üzerine odaklanır ve yasaların değişen sosyoekonomik şartlara tepki olarak gelişme kabiliyetine atıfta bulunur (Beck et al. 2004, s. 3) Değişim için yavaş ve maliyetli olan kanunlar, bir ekonominin mali ihtiyaçları arasında boşluklar bırakır ve etkin finansman ve finansal gelişmeyi engeller. Uyumluluğun ölçülen çeşitli yolları olmakla birlikte bunlardan ikisine odaklanıyoruz. İlk olarak, hukuki hükümler ve yasal hukuk açısından hukukun kaynakları. İkincisi, hukuki hükümlerin eşitliğe veya yazılı hukuka (*statutory law*) dayalı olup olmadığı konusunda yasal gerekçelendirme (Beck et al. 2004).

Hukukun gelişme yeteneği, hukuki hükümlerin veya ictihad hukukunun (*case law*) hangi hukuki kaynaklar seviyesinde olduğuna bağlıdır. İctihad hukuku, verimli olmayan yasaların, dava ve hukuk yoluyla etkili kanunlarla değiştirilmesini sağlar. Kamu hukuku hükümleri, bakış açıları, doktrini uyarınca zaman zaman değişebilir. İctihad hukuku ve hukuki takdir (*judicial discretion*) hakkına dayanan hukuk sistemleri daha esnekler ve değişmekte olan finansal şartlara cevap verebilir. Hukukun yasama organı tarafından yapılan tüzük ve yönetmeliklere dayandığı durumlarda bu değişiklik kolayca gerçekleşemez. Böylece yasaları ve tüzükleri yasama organı tarafından değiştirilebilen ve mahkemeler üze-

⁶ Bk. Beck and Levine (2003), Beck et al. (2003), Pistor et al. (2002), Bailey and Rubin (1994)

rinde etkili olan medeni hukuk sistemi yargılama yöntemine ait şekilciliği getirir. Hukuk ilminin olmaması ve şekli hukukun (*statutory law*) medeni hukuk sistemlerindeki değişiminin yavaş ve pahalıya mal olması nedeniyle kanunların uyarlanabilme verimliliği olumsuz etkilenir. Şirketler uyumluluk kanalı uyarınca hukuki hükümlerin kanunlara dayandığı ülkelerde tarafsızlık ilkeleri yerine, finansman engeli ile karşı karşıya kalmaktadır.

Deneysel (ampirik) çalışmalarda, İctihad hukuku (*case law*) ve yasal gerekçeler uyarlanabilirlik için vekaleten kullanılır. Deneysel (ampirik) çalışmalar, bir hukuk kaynağı olan icthad hukukunun borsa ve banka gelişimi ile olumlu ilişkisinin olduğunu teyit etmektedir. (Beck ve al. 2004), uyarlanabilirliğin firmaların dış finansman elde etmek için karşılaştıkları engeller üzerinde önemli bir etkisinin olduğu keşfedilmiştir. Özellikle, şekli hukukun (*statutory law*) hukukun kaynağını oluşturduğu, yargılamaların eşitlikten ziyade yasal kanunlara dayandığı medeni hukuk sistemine sahip ülkelerdeki şirketler, şekli hukukun kaynağı sayıldığı, yargılamaların şekli hukuktan çok eşitliğe dayandığı medeni hukuk sistemine sahip ülkelere göre daha fazla finansman engelleriyle karşı karşıya gelmektedir.

3. İSLAM HUKUKU: KAYNAKLAR VE GELİŞİM

İslam hukuku İslam'ın gelişimiyle başlamıştır. İslam hukukunun genel maksadı insanlığın refahını (*mesâlih*) yükseltmektir. Bu hedef genel terimlerle arınma (*tezkiye*) ve adaletin (*kıst*) sağlanması anlamına gelir ve özel anlamda dini inanç, yaşam, akıl, nesil ve mülkiyetin korunmasını ima eden *makasidu's-şerî'a'* ile ilgilidir. Bu nedenle, İslam ticaret hukukunun amacı, bu hedeflerin bir veya birkaçını sağlamaktır. Örneğin, faizin (*ribâ*) yasaklanmasının amacı, adaleti ve eşitliği sağlamaktır.⁷

İslam'daki bilgi kaynakları genel olarak vahiy yoluyla elde edilen ve kişinin kendi kazanımı ile elde ettiği bilgi olarak ikiye ayrılabilir: Vahiy yoluyla elde edilen bilgi (*şerî'at*), islâmî ilkelerin ve hükümlerin temel kaynağını oluşturmaktadır.⁸ Şeriat, vahy-ı metluv (*Kur'ân*) ve vahyi

⁷ Şeriatın maksatları konusundaki tartışma için bkz. Siddiqi (2004a ve 2004b)

⁸ Şeriat kelimesi, bazen, İslam hukukunun bütününe ifade etmek için kullanılır. Bu yazıda, Arapça kullanımda olduğu gibi daha dar olarak tanımlanmaktadır.

gayr-ı metluv (*Sünnet*) olarak ayrılabilir. (Alvanî, 1990). İkinci bilgi kaynağı, icthad yoluyla insan aklı sayesinde elde edilendir (çıkartım). İctihad müctehidlerin naslardan hukuki hükümler elde etmek için kıyas ve tüme varıma başvurduğu bağımsız akıl sürecidir.⁹ İctihada, sadece nassın hükmünün açık olmadığı durumlarda başvurulduğu unutulmamalıdır. İctihad yoluyla elde edilen bilgiye fıkıh denir (Hasan 1992). Fukaha / hukukçular, İslam hukukunun alanını genişletmek için şer'î ilkeler ve önceki hukukçuların fetvaları doğrultusunda hükümler elde etmişlerdir.

İslam hukukunun icthadlardan meydana geldiği göz önüne alındığında, bu hukuku geliştirenlerin fukahâ sınıfı olduğu görülür. Fukahânın/Hukukçuların yanı sıra, geçmişte hukuku etkileyen önemli bir kurum da kadılıktır (yargıcılık). Kadının (yargıç) rolü, kanunu yorumlamak ve uygulamaktır. Bazı durumlarda, kadının kararları İslam hukukuna katkıda bulunmuştur. Bunun örneği, böyle bir hukuk düzeninin asimile edildiği Emeviler döneminde görülmüştür (Masud 1995).

Owsia (1994), İslam hukukunun tarihi gelişim serüvenini özetlemektedir. Fıkıhın ortaya çıkışı, Sünni gelenekte dört büyük fıkıh mezhebinde belirginleşen hukuki görüşlerin farklılığına yol açmıştır.¹⁰

Bu mezheplerin ihtilaf nedenlerinden biri (bu mezhepleri birbirinden farklı kılan faktörlerden biri), hukuki kaynaklarla ilgili gelenekçi (*nass*) ve akılcı (*re'y*) eğilimlerini benimsemiş olmalarıdır. Saf gelenekçiler Kur'ân'ı ve Sünnet'i hukukun asli delilleri olarak görürken, rasyonalistler kuralları ve hükümleri geliştirmek için bu birincil/asli kaynakları rasyonel/akli ilkelerle tamamlarlar.¹¹ Şafiî, hukukun gelişmesinde akıl

⁹ Birincil kaynaklardaki hüküm ve kuralların özüne dayanmaktan başka, icthad aşağıdaki *icma*, *kıyas*, *istihsan*, *mesalihi mürsele*, *seddü'z-zerâa*, *örf*, *şer'ü men kablene*, *sahabi kavli* ve *istishab* gibi ferî delilleri içeren diğer kaynakları ve yöntemleri kullanarak bilgi üretir. Diğer bilgi kaynakları üzerine bir tartışma için bk. Kharoufa (2000a). Rayner (1991) bu bilgi kaynaklarını ikincil ve üçüncü bilgi kaynakları şeklinde sınıflandırır. Ona göre *ijma* [ve *qiyas*] ikincil ve geri kalanı üçüncü bilgi kaynaklarını oluşturur.

¹⁰ Diğer önemli bölüm Şia geleneğidir. Fıkıh mezheplerinin gelişimi üzerine bir tartışma için bk. Owsia (1994) ve Phillips (2002).

¹¹ Dört Sünni mezhepten Hanafi mezhebi rasyonalist (ra'y) bir yaklaşım benimsemiş ve Hanbeli ve Maliki mezhepleri daha geleneksel nassa dayanan bir yaklaşım benimsemişlerdir. Şafi mezhebi her ikisinin unsurlarını rasyonalist yaklaşıma daha

yürütme ilkelerini (*usulü'l-akliyye*) düzenlemiştir; Bu ilkeler daha sonra İslam hukuku teorisine veya fıkıh usulü disiplinine (Owsia 1994, sayfa 20) dönüşmüştür.

M.S. 9. yüzyılın sonuna doğru mezheplerin teşekkülünden sonra, kadıların rolü ilgili mezhebin görüşlerinin katı uygulamalarına hasredilmiştir/indirgenmiştir. MS 13. yüzyıldan itibaren, ilgili mezhep görüşlerinin/öğretilerinin sıkı sıkıya takip edildiği yaklaşık bin yıl süren uzun bir taklit dönemi devam etmiştir. Bu uzun sürede icthad kapısı kapatılmış ve bu durum İslam hukukunun gelişimine engel olmuştur. Hukukî mantık mekanik hale gelmiş, İslam hukuku da katı kurallar ve ilkeler topluluğuna dönüşmüştür.

İlk dönemden itibaren, devlet organları İslam hukukunun yasama konusuna direnç göstermiştir. Bununla birlikte yasamanın yokluğu, İslam hukukunun tek düzeliliğinin olmamasına yol açmıştır. Örneğin, Abbasiler döneminde, İslam hukuku çerçevesinde adaletin uygulanması birleşik yargı doktrinlerinin eksikliği nedeniyle bir kargaşaya sebep olmuştur. Hukukun devlet tarafından yasalştırılma/kanunlaştırılma girişimleri, hukukun devletten daha üstün olduğu konusunda fukahânın / hukukçuların ısrarından dolayı engellenmiştir. Bu eğilim devam etmiş ve İslam hukuku çoğunlukla devlet kontrolünden bağımsız kalmıştır. Bu nedenle İslam hukukunda hukuk devletten önce gelir ve devletin rolü hukuku uygulamak ve sürdürmektir (Masud 1995, s. 11-12). Daha sonraki dönemlerde Batı hukuk sisteminin medeni kanunlarının etkisi altına giren Osmanlı Hilafeti, 1877-1926 yılları arasında kullanılan *Mecelle* adlı bir hukuk kodunu benimsemiştir.¹² *Mecelle*, çoğunlukla borçlar hukuku ile ilgili Hanefî mezhebine dayanan hükümlerin bir koleksiyonundan ibarettir. Hakimler/yargıçlar, *Mecelle*'yi kararlarında rehber olarak kullanmışlar ancak kararlarında kesinlikle takip etmek zorunda kalmamışlardır (Bakar 2001).

19. yüzyılın ortalarından itibaren, neredeyse tüm Müslüman ülkeler sömürgecilik nedeniyle özellikle ticarî alanda Batı hukukunu ve hukuk sistemlerini benimsemişlerdir. Müslüman ülkeler 20. yüzyılın ortasın-

fazla eğilimli olarak birleştirmiştir (Owsia 1994).

¹² Hukuk kodunun tam adı *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*dir (Adalet hükümleri Kitabı).

da bağımsızlığını kazandıktan sonra, eski sömürge güçlerinin hukuk ve yasal sistemlerini devam ettirdiler. Bununla birlikte, Müslüman hukukçular ve düşünürler kendilerini sömürge düzeninden kurtarma ve İslam'dan gelen çeşitli yaşam biçimleri için çözümler üretme arzusuna sahip oldular. Bu, genel olarak İslam düşüncesinin ve özellikle İslam ekonomisinin yeniden ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sürecin bir göstergesi, 1970'lerde İslamî bankaların kurulmasıydı. İslamî bankacılık ve finansmanın yaygınlaşmasıyla bazı ülkeler İslamî bankacılık ile ilgili kanunlar / tüzükler (*statutes*) çıkardılar. Aynı zamanda, çeşitli düzeylerde bilim adamlarının / hukukçuların oluşturduğu şer'î danışma kurulları oluşturulmuş, ekonomi ve finans ile ilgili çeşitli fetvalar (hükümler veya kurallar) dillendirilmeye başlanmıştır. Bu hükümler günümüzde İslam ticaret hukukunun özünü oluşturuyor. Bu makalede, finansal işlemlerle ilgili İslam ticaret hukukunun uyarlanabilme kabiliyetini belirlemek için bu kuralları ve çözümleri inceleyeceğiz.

4. İSLAM TİCARET HUKUKUNUN UYARLANABİLİRLİĞİ

İslam hukukunun uyumluluk yönü, birkaç yolla ele alınmaktadır.

Birincisi, İslam hukukunun uyum sağlama ilkeleri genel olarak tartışılmakta ve daha sonra çağdaş ekonomilerin finansman ihtiyaçlarını karşılamak için yakın geçmişte İslam ticaret hukukunun nasıl geliştiğini göstermek için özel örnekler sunulmuştur. Bu bölüm daha sonra İslam hukukunun uyumluluk özelliklerini eleştirel olarak değerlendirir.

4.1. İslam Hukukunun Uyumluluğu: Temel İlkeler

İslam hukuku, yüzyıllar boyunca modern dünyanın hukuk olarak gördükleri alanın tamamını kapsayan son derece gelişmiş bir kurallar sistemi oluşturmuştur. "(Mallat 1993, s. 3) İnsanın tasarrufları/ filleri ile ilgili İslam hukuku ve hükümleri genel olarak iki kısma ayrılabilir: ibâdetler ve muâmelât (Kamali 2000, bölüm 7)¹³ Bu iki tasarrufla ilgili hükümlerde birbiriyle ilişkili farklılıklar vardır. İbadet ile ilgili hükümlerde gözetilen şer'î ilke şudur: Şâri' tarafından mübah olmayan

¹³ Hassan (1992), *fikhu'l-cinayât* (ceza hukuku ile ilgili) ve *fikhu'l-hüküm* (idari ve anayasal konularla ilgilenmektedir).

bir şey haram kılınmıştır.” Yani, ibadetlerle ilgili mübah olan her şey şeriatla açıkça belirtilmiş olup bunlarda ilave ya da değişiklik yapmaya izin verilmemiştir. Bu ilke muamelatla ilgili durumlarda tamamen aksi istikamettir. Şöyle ki, ilahi emirle açıkça yasaklananların dışındakiler mübah kılınmıştır. Buna *İbâha ilkesi* de denir.¹⁴ Yasakların/haramların Şeriatla açıkça belirtildiği unutulmamalı ve yasaklar listesinin genişletilmemesine özen gösterilmelidir. Ticari işlemlerde özellikle *ribâ* ve *ğarar* (belirsizlik) yasaktır. Böylece, İslam ticaret hukuku *ribâ* ve *ğarar* içermeyen tüm akitlere izin vermiştir.¹⁵

İki tasarruf türünde ifade edilen diğer bir fark, ibadetlerin (*ibadât*) şartlarını ve rükünlerini değiştirme imkânı bulunmazken muamelât ile ilgili hükümler icthad sürecine adapte edilebilir/ uyarlanabilir (Kamali 2000).

İslam hukukunda (*şerî'at*) muamelâtın temel ilkeleri ya da öğretileri verilirken, bu ilkelerin farklı zamanlarda ve yerlerde koşullara uygun olarak yorumlanması muamelat fikhını (*fikh-ı muâmelât*) tesis etmiştir. Asıl hükmün etkili nedenini (*illet*) ve mantığını (*hikmet*), değişen hal ve koşullar altında *maslahat*ın (fayda) önemini anlayarak yeni hükümlere ulaşılabilir (Kamali 2000, s. 78). *Maslahat* ve İslam hukukunun (*şerî'at*) hedefleri (*makâsidi'sherî'a*) yeni İslâmî hükümler ve kurallar çerçevesinde temel unsurları ve amaçları oluşturur.¹⁶

İctihada, farklı yer ve zamanlarda insanların ihtiyaçlarını karşılamak, *Şerî'at*'ın temel ilkelerinden hükümler çıkarmak için başvurulur. Bu yeni hükümlerin önemli yönü, uygulama bağlamına bağlı olarak zaman zaman değişebilir olmasıdır. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.v), ömrü boyunca fiyat kontrolünü (*tas'îr*) kabul etmemiş/reddetmiş olsa da, Mâlikî ve Hanefî mezhebine ait bazı hukukçular ile İbn Teymiye özel şartlar müvacehesinde fiyat kontrolüne izin vermişlerdir.¹⁷ Benzer

¹⁴ Albaraka seminerinin 1 Numaralı Fetvası (Dallah Albaraka 1994, s. 75-76).

¹⁵ Ribâ ile ilgili bir tartışma için Siddiği (2004a) ve Chapra (1985) ve *ğarar* için bk. Al-Dhareer (1997) ve Kamali (2000).

¹⁶ Alwanî, Ömar İbn el- Hattâb'ın icthadının halkın ilgisini çektiğine ve İmam Malik'in *masalihul-mürsel'e*'ye vurgu yaptığına işaret eder (Alwanî 1990, s. 16,35). Benzer şekilde, *makasidu's-şerî'a* ve *maslahat* Şatibi'nin 13. yüzyıldaki eserinin ana unsurlarıydı (Masud 1995, s. 120). İslam hukukunun gelişmesinde *maslahat*ın rolü konusunda bir tartışma için bk. Siddiği (2004b).

¹⁷ Tartışma için bk. Islahi (1988, Bölüm 3)

şekilde, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi gibi meşhur mezhep imamları, farklı toplumsal ortamlarda yaygın olan geleneklere bağlı olarak fetvalarını değiştirmişlerdir. Örneğin İmam Şâfi, Bağdat'tan Mısır'a yerleştikten sonra ikinci kez gittiği Mısırda farklı gelenekleri (*örf*) izledikten sonra önceki verdiği fetvalarının/hükümlerinin bir kısmını değiştirmiştir.

Ticari faaliyetler muâmelât fikhî kapsamında incelenmiş, ticaret hukukuyla ilgili temel ilke *İbâha* kuralı olmuştur.¹⁸ Kur'an ve Sünnet'e göre sahih/geçerli işlemler ayrıntılı değildir. Şer'î ilkelere aykırı olmadığı sürece yeni işlemler ortaya konabilir (Kamali 2000, s. 69-70). Hükümler ve ilkeler daha önceki hukukçuların fikhî öğretileri ile şer'î ilkelere açıklanan hukuk doktrininden elde edilirken (*istinbat*) bu konuya bir sınırlama getirilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi şeriat ilahi kabul edilip İslam hukukunun değişmez ve sürekli kaynağını oluştururken, fikhî insan aklının ürünü (*beşeri*) olup zamana ve mekana göre değişebilmektedir (Hasan 1992, Vogel ve Hayes 1998, Mallat 1993). Böylece *istinbat* edilen yeni hükümler şeriatın ilkeleri ile çelişemez. İslam ticaret hukuku uyarlanabilir ve değişebilirken, sınırları olmayan Batı hukuk sistemleri kadar da özgür değildir. Müslümanlar bununla birlikte Yüce Yaratıcı'nın şer'î hükümleri insanların maslahatı için tesis ettiğine inandıkları gibi bu şer'î sınırların toplumsal refahı arttırdığına da inanırlar (Masud 1995, s. 119). Şer'î ilkeler adaleti sağlamayı ve iyi bir ölçü getirmeyi amaçladığından, bu ilkelere sözleşme özgürlüğünden daha fazla önem verilir (Saleh 1992, s. 146).

4.2. Çağdaş İslam Ticaret Hukukunun Şartlara ve Çevreye Uyuma Yeteneği Uyarlanabilirliği

İslam ticaret hukukunun uyarlanabilirliğini incelemek için, ekonomik işlemlerde kullanılan akitlere ilişkin geleneksel fikhî kurallarının bir kısmını günümüzdeki fikhî kurallarıyla karşılaştırıyoruz. Ekonomik işlemlerle ilgili İslam hukukunda isimli akitler (*nominate contracts*) olarak bilinen, kira, ariyet, taşıma, karz vs. akitler üç ana kategoride ele alınır – a) mal değişim (*takas*) akdi, b) kefalet, rehin, ipotek gibi akitler, c.

¹⁸ Kamali (2000, s. 76) onun Hanbelilerin görüşü olduğuna işaret etmesine karşın, bu durum çağdaş bilginler arasında yaygın olarak kabul görmektedir (bk. 1981 yılı Albaraka Seminerinin 1 nolu fetvası, Dallah Albaraka 1994, s. 75-76).

ivazsız/karşılıksız akitler. Birinci tür sözleşmeler mal değişimi sözleşmeleri, peşin satış (bay') ve borç doğuran satış (*bey'u mu'accel, selem, istisna*), kiralama akdi (*icâre*) ve ödül koyma (*cuâle*) gibi akitlerdir. İkinci tür sözleşmeler, rehin, ipotek gibi akitler ise bir tarafın diğer tarafa iş / sermaye / yükümlülük tayin ettiği sözleşmelerdir. Bu sözleşmelere *vekâlet, müdârebe, müşâreke havâle, rehin* veya ipotek şeklindeki akitler dahildir. Üçüncü tür akitler ise ivazsız/karşılıksız akitlerdir. Bu tür akitlerde karşılıksız mülk edinme veya kullanım hakkı gibi bir ödeme veya tazmin olmadan karşı tarafa geçer. Karşılıksız mülk edinme *ariye, vedîa, daman* veya *kefâle* akitlerinden ibarettir.¹⁹ Bu geleneksel akitlerden bazıları (örneğin *selem, istisna, mudârebe* ve *müşâreke* finansman için kullanılabilir, ancak bu akitler doğrudan taraflar arasında gerçekleşir.

İslam hukukunda isimli akitler olarak bilinen *kira, ariyet, taşıma, karz* vs. akitlerinde finansman, ya pazarlar ya da aracılar vasıtasıyla oluşur. İsimli akitler (*nominate contracts*) saf biçimlerinde, çağdaş finansal piyasaların ve kurumların ihtiyaçlarını karşılayacak özelliklere sahip değildir. Bu nedenle, İslam hukukuna yönelik meydan okuma, bu yeni mali yapıya piyasalar ve aracılar sayesinde finansman sağlamak için uyum sağlamaktır. İslam hukuku güncel finansal yapının baş edebilecek yeni bir finansal sözleşme seti oluşturmak zorundaydı. Başka bir deyişle İslam hukuku çağdaş finansal yapının işleyişi ve ilişkileriyle baş edebilecek yeni bir dizi finansal sözleşme yaratmak zorundaydı. Bu yeni sözleşmeler İslam hukukunun (*şer'at*) ilkelerini ihlal etmeden toplumun çeşitli kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamalıdır. İslam hukukunun ekonomik konulardaki mevcut yapısının uyum ve genişlemesi çeşitli şekillerde gerçekleşmiştir. Bu süreçte aşağıdaki eğilimler gözlemlenebilir.

4.2.1. Geleneksel Sözleşmeleri Çağdaş Kavramlara/İşlemlere Adapte Etme/Uyarlama

Hususi ismi olan (*kira, âriyet, taşıma* ve *karz*) akitlerin kuralları ve ilkeleri yeni fikir ve sorunlara uygulanarak kıyas yoluyla uygulanabilir çözümlere ulaşılabilir. Örneğin telif ve patent hakkı kavramı buluşlara

¹⁹ İslamî aday sözleşmeleri türleri hakkındaki tartışma Vogel ve Hayes (1998, Bölüm 5) ve Rayner (1991) 'da bulunabilir.

ve yeniliklere teşvik ettiği/mecbur kıldığı için yeni ve önemlidir. İslam Fıkıh Akademisi bu yeni fikri/düşünceyi tanımış ve piyasada alım-satım yapabilecek bir statü vermiştir. Buna göre Fıkıh Akademisi, çağdaş telif hakları ile patent haklarını koruma altına almıştır.²⁰

Çağdaş ortamlar için geleneksel bir kavram kullanmanın başka bir örneği, *urbûn* satışını (avans ödemesi/pey akçesi) tercih hakkı (*call option*) olarak kullanmaktır.²¹ *Urbûn*'un satışında, bir alıcı malın fiyatının bir kısmını, satıcının satma zorunluluğunu yerine getireceği bir zamanda satın alacağı anlayışıyla öder. Alıcı malın tamamını satın almazsa, ödenen avans satıcının hesabına mahsup edilir. Elgari (1993), *urbûn* satışının borsalarda nasıl bir "tercih hakkı" olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Seçme muhayyerliği olan alıcı, opsiyon (tercih) fiyatını ödeyerek belirli bir dönemdeki belirli bir şirketin belirli bir miktar hissesini sabit fiyatla satın alma hakkını elde eder. Alıcı hisse senetlerini almaya karar verdiğinde tercih hakkı olan satıcı bu hisse senetlerini eşit derecede satmakla yükümlüdür.

4.2.2. Yeni Finansal Sözleşmeler Oluşturmak İçin Birden Çok Geleneksel Sözleşmeyi Kullanma

Finansal sözleşmeler oluşturmak için en yaygın yöntem, geleneksel sözleşmelerle yeni sözleşmeler oluşturmaktır.²² Bunların örnekleri arasında, İslâmî finans kurumları tarafından yaygın olarak kullanılan bir enstrüman olan çağdaş mali murabaha (veya satın alanın siparişindeki *murabaha*) yer almaktadır. Orijinal satış sözleşmesi (*murabaha*) bir finansman aracı üretmek için diğer bazı kavramlarla (vaat, garanti) birlikte kullanılır. Benzer şekilde, geleneksel *icâre* akdi, *icâre ve iktina*' ya da *icâre müntahia bittamlık* adında bir finansman aracı oluşturmak için bir satış akdi ya da hibe akdiyle birlikte kullanılır. Muşâreke'nin azaltılması,

²⁰ Bk. Çözünürlük No. 43 (5/5) (IRTI ve IFA 2000, s. 89).

²¹ *Urbûn* satışının mübahlığı ile ilgili bir tartışma için, aşağıdaki Bölüm 4.3'te tartışmaya bakınız.

²² Yeni sözleşmeler oluşturmak için sözleşmeleri birleştirmek konusunda bir tartışma için bk. Arbouna (2003). Çağdaş finansal sözleşmelerle ilgili bir tartışma için bk. AAOIFI (2003), Ahmad (1993) Kahf ve Han (1992) ve Khan (1991), Tariq (2004), Usmani (1999)

muşâreke akdini finansman amaçlı bir satışla ilişkilendirir. Benzer şekilde, çağdaş *sukûk* da birden çok işlem/sözleşmenin bir bileşimidir.

4.2.3. Akitten Doğan (Konvensiyonel) Finansal Ürünleri Uyarlama

İslamî finans sektöründe yeni sözleşmeler üretmenin diğer bir yöntemi, şer'î kriterleri karşılayan akitten doğan ürünleri /sözleşmeleri benimsemek ve uyarlamaktır.²³ Konvensiyonel akitleri veya ürünleri şer'î prensiplerle uyarlamak için şer'î yasak unsurların kaldırılarak değiştirilmesi gerekir. Örneğin, sermayeye dayalı yatırım fonları, bu fonlara dahil edilebilecek hisse senetlerini uyarlayarak İslâmî finans kuruluşları tarafından benimsenmiştir. Hisse senedi yatırımları şeriat ve fıkıhın ön gördüğü belirli ticari ve finansal ölçütleri yerine getirirlerse caizdir. Buna göre, alkol, tütün, kumar, pornografi, faize dayalı finansman kurumları vb. haram mal/hizmetlerle iştigal eden şirketlere yapılan yatırımlar caiz değildir. Finansal filtre, faize dayalı işlemlerle yersiz bir şekilde ilişkisi olan firmaları ayıklamak için kullanılır.²⁴

4.3. İslam Hukukunun Uyarlanabilirliği: Değerlendirme ve Sentez

Yukarıda tartışıldığı üzere, hukuk sisteminin uyarlanabilirliği, hukukun oluşma süreciyle ilgili olup hukukun kaynağını ve yasal gerekçelendirmeyi gözleyerek ölçülür.

Hukukun kaynağı, ictehad hukukunun ya da yasal hukukun yeni kanunun temeli olup olmadığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Hukuki gerekçelendirme ise adalet ilkesinin yasal kanundan ziyade kararlarda kullanılıp kullanılmadığı ile ilişkindir. Yukarıdaki tartışmalar İslam hukukunun uyarlanabilir olduğunu gösterirken, iki kriter ışığında bu

²³ Zarka (2002, s. 261), gayr-i müslim toplumların sözleşmelerin ve sosyal kurumların şer'î kriterleri yerine getirmesi halinde çok az değişiklik veya hiç değişiklik yapılmaksızın kabul edilebilir olduğunu savunuyor.

²⁴ Şer'î Dow Jones İslam Endeksi Kurulu'na göre, bir şirket üç özel mali kısıtlamayı karşılamalıdır. Birincisi, borç oranı, yüzde 33'ü geçmemelidir, ikincisi, nakit ve faiz esaslı menkul kıymetler sermayesinin yüzdeleri oranı yüzde 33 ten azını temsil etmeli ve son olarak toplam varlıkların alacakları yüzde 45'in altında kalmalıdır (Dow Jones Indexes 2004).

özelliği eleştirel olarak analiz edeceğiz. Dini temelli İslam hukukunun Batılı hukuk geleneklerine kıyasla uyarlanabilirliğinin farklı süreç ve temelleri vardır. Bu süreci, yukarıda verilen uyarlanabilirlik kriterleri ışığında anlamak için, öncelikle Batı hukuku sistemleri ile İslam hukuku kapsamında kullanılan terimleri açıklığa kavuşturacağız.

Kanunlara ve tüzüklere dayanan medeni hukuk, hukukçular ve hâkimlerin hukuku olarak adlandırılan hukuk ilmini (*jurisprudence*) temel alan genel hukuk diye adlandırılabilir. İslam hukuku da hukukçular veya hukukçuların hukuku olarak nitelendirilebilir. İslam hukukçuları belirli olaylar için kurallar üretirken hem değişmez kutsal kaynakları (*şerî'at*) hem de bunların insan tarafından yorumlanmasını (*fıkıh*) dikkate alır. İslam hukukunun yeni gelişimi duruma göre, örf ve âdete dayalı hukuk geleneğini andırmaktadır. Bununla birlikte aralarındaki fark, ikinci sistemde mahkeme kararlarının emsal teşkil etme ilkesi olarak kullanılmasıdır. Taklit metodu da hukuki bir hükme ulaşmak için erken dönem hukuki hükümlerin kavramlarının kullanılmasıdır. (Fadel 2002) Belirtildiği gibi, tarihsel olarak İslam hukukunun yasama/kanun yapma geleneği yoktur. Ancak şeriat, hukukçuların ihlal edemeyeceği değişmez ilkeleri ortaya koyar. Bu şer'î ilkeler, hâkimlerin karar verirken uymaları gereken medeni hukuk geleneğindeki hukukî hüküm ve prensipler gibi değerlendirilebilir. Bununla birlikte, ikisinin arasındaki fark, hukuki hükümler yasama ile değiştirilebilirken, şer'î ilkeler ilâhî ve değişmez olarak kabul edilir.

Uyarlanabilirliğin ikinci kriteri ise yeni kurallar çerçevesinde hukuki gerekçelendirilmedir. Bu bağlamda, Batı hukuk sistemindeki hakkaniyet/eşitlik kavramı, İslamî çerçevede *makâsıdu's-şerî'a* ve *maslahat* olarak ikame edilmiştir. İslam hukukundaki maslahat kavramı Batı hukukundaki eşitlik kavramından çok daha geniştir. İslam hukukunun uyarlanabilirlik özelliklerini anlamak için, kanun yapım sürecini, *taklidin* hukukun kaynağındaki rolünü ve *maslahatın* yasal gerekçelendirmedeki önemini tartışacağız.

4.3.1. Hukukun Kaynağı ve Taklid

İbâha ilkesi göz önüne alındığında, İslam ticaret hukuku şeriat ta-

rafından belirlenen sınırlar içinde gelişebilir. Değişen şartlara karşılık İslam hukukunun gelişimi iki şekilde gerçekleşebilir (Masud 1995, s. 17-18). Birincisi, hali hazırda mevcut olan hukuk düzenini kıyas ve *ictihad* yoluyla geliştirmektir. İkinci seçenek ise, değişen koşullara göre dönüşüm yapmak üzere hukukun kendisini yenilemektir.

Önceki fıkha (*taklid*) dayalı *ictihadı* kullanarak birinci alternatifte bağlı çözümlere ulaşmak bir sorun değildir ve yaygın olarak uygulanmaktadır. Bu daha zorlayıcı olan ikinci seçenek türüdür. Değişen şartlar ile bu kuralların/hükümlerin günümüz şartları muvacehesindeki etkileri hakkında verilen yeni bilgiler bu ikinci seçenek kapsamındaki fıkhi kuralların bir kısmının değiştirilebilir olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, geçmişle ilgili fıkıh literatüründe yaptırım uygulanmayan yeni hükümler oluşturulabilir. Bu durum, *taklid*'e kesinlikle bağlı kalmadan iki şekilde gerçekleşebilir.

İlk izlenecek yol, özgür düşünce okuluyla ilgili taklit geleneğinin üstesinden gelmek suretiyle yeni hükümlerin oluşturulduğu daha zayıf model/ biçimdir. Bu model yeni şartları kendi menfaatleri doğrultusunda analiz ederek geçmiş hukukî kurallardan koparmaya yol açar. Çeşitli düşünce okullarından bilim adamlarının bir araya geldiği ve çözümlere ulaşmak için konuları tartıştığı İslam Fıkıh Akademisi gibi çeşitli kuruluşlar aracılığıyla çağdaş *ictihad* uygulamasının taklid uygulamasını çözdüğü görülüyor. Örneğin, İbn Hanbel'in dışında, diğer büyük mezhepler *urbûn* satışını caiz görmemiştir (Elgari 1993, s. 14). İslam Fıkıh Akademisi azınlığın görüşünü tercih ederek *urbûn* satışının caiz olduğunu kabul etmiştir.²⁵ Bir başka örnek de şöyledir: Bir akitte bağlayıcı şartların koşulmaması gerekir. İmam Ebû Hanîfe, İmam Şafiî, İmam Ahmed ve bazı Maliki hukukçular gibi geleneksel fıkıh âlimlerine göre vaatte bulunma/söz verme mahkeme yoluyla ne zorunlu olabilir ne de uygulanabilir (Usmani 1999, s. 121-22).

Şayet va'atte bulunulan kişi va'de dayanan kar-zarar ortaklığına zaten katılmışsa OIC Fıkıh Akademisi, va'adin ve yükümlülüğün yerine getirilmesinde şart koşulan murabaha sözleşmesinin bağlayıcı olduğuna

²⁵ İslam Fıkıh Akademisi Kararı No. 72/3/8 (IRTI ve IFA 2000, sayfa 156).

karar vermiştir.²⁶ Taklit'ten uzaklaşırken, kararların hala geçmiş hukukta bazı dayanaklarının olduğu dikkate alınmalıdır.

İkinci itiraz klasik *fıkıhta* herhangi bir dayanağı bulunmayan çağdaş problemleri çözerken yeni hükümlere ulaşmaktır. Bunu yapmak için *fıkıha* müracaat edilse de, insan bilgisi ve teknolojinin çağdaş gerçekliği göz ardı edilemez (Siddiqi 2004b). Birçok modern konular/meseleler geçmiş fıkıh literatüründe bulunmayabilir, çünkü mevcut durumlar ve şartlar geçmişten çok farklıdır. Çözülmemiş bugünkü meselelerin bir kısmı taklide sıkıca bağlı kalarak çağdaş sorunlara çözüm arayışını gösteriyor. Öncelikle, *ğarardan* dolayı hem ödeme bedeli (*semen*) hem de malın (*mebi*) kabzının ertelendiği çağdaş vadeli satışlar İslam hukukunda yasaklanmıştır. Kamali (2003), yeni teknolojinin sözleşmedeki *ğararı* ortadan kaldırdığını düşünse de vadeli satış akdinin tekrar gözden geçirilebileceğini ifade eder. Modern vadeli sözleşmelerin uygulanması bu sözleşmeleri yasaklamanın temelini oluşturan *ğararı* ortadan kaldırdığını ve bu nedenle izin verilebileceğini savunur.

Benzer bir tartışma, İslamî finansal kurumları tarafından ortaya konan vadeli borcun satışı ile ilgili olarak yapılmaktadır. İslam hukukçuların çoğunluğu, klasik yaptırımlara dayanan itibari kıymet/nominal kıymet dışındaki borçların satışını yasaklar.²⁷ Chapra ve Khan (2000, s. 77-78), İslamî finansal kurumlarının işlemlerinden kaynaklanan borç ile borç alınan paradan oluşan borçları birbirinden ayırırlar. İslamî finansal kurumların murabaha gibi işlemlerinden kaynaklanan borç, satış temelli finansman yöntemleriyle mal ve hizmet satarak yaratılır. Bu tür işlemlerde bedelin faiz değil kâr olması, ayrıca *ğararı* ortadan kaldırmayı hedefleyen ve kuruma bilgi veren kredi derecelendirmelerinin müsaait olması, borç satışında orijinal kuralların uygulandığı durumla karşılaştırıldığında farklı esaslar oluşturabilir. Onlar, değişen şartlar dikkate alındığında, çağdaş İslamî finansal piyasalarda satışa dayalı finansman yöntemlerinden kaynaklanan borçların satışı konusundaki kararın yeniden gözden geçirilmesini savunurlar.

²⁶ Bk. Karar No. 40-41 (2/5 ve 3/5) (IRTI ve IFA 2000, sayfa 86).

²⁷ İstisna, pazarlanabilir fiyatlarla borç satışı yapılmasına izin verilen Malezya'dır.

4.3.2. Yasal Haklılık ve Maslahat

Uyarlanabilirliğin diğer bir göstergesi de yazılı hukuk (*statutory law*) yerine, hukuki kararlar almak için adalet ilkesinin kullanıldığı yasal gerekçelendirilmedir. Yukarıda işaret edildiği gibi, İslam'ın hukuki çerçevesi söz konusu olduğunda, *şer'i'at* ilkeleri yasal mevzuatın yerini alır. *Makâsıdu's-şer'i'a* (şeriatın maksatları) ve *maslahat* (fayda) kavramları, hukuki hükümlere ulaşmada eşitlik/tarafsızlık yerine geçmektedir. Müslümanlar, Cenab-ı Hakk'ın yakın ve gelecekte insanların maslahatı (fayda, güzellik) için *şer'i* hükümler koyduğuna inanırlar.²⁸ Hukuki gerekçeler için maslahatın öncelik ifade etmesi birkaç önemli sebebe dayanır. İlk olarak Müslümanlar *Şer'i'at*'ın değişmez ilkelerinin insanların *maslahatını* geliştirmeye yönelik olduğuna inanırlar. Şüphesiz, şeriatın değişmez ilkelerine yönelik olan maslahat, bu nedenle, medeni hukuk sistemindeki yasal hukuk (*statutory law*) durumunda olduğu gibi, hukuki gerekçenin eşitlik tarafını sınırlandırmaz. *Şer'i* prensipler esasen maslahatı güçlendirir ve tüm insanların ihtiyaçlarını dengeleyerek genel yararı artırır. İkinci olarak, *makâsıdu's-şer'i'a* doktrini, maslahatı hukuki delillerin son temel unsuru olarak tesis eder. Onun için maslahat *ictihad* aracılığıyla yeni hükümler/kurallar istinbat etmek için temel gaye olur (Masud 1995, s. 120). Böylece hem *şer'i'at* tarafından ortaya konan hükümler hem de yeni kurallar çerçevesinde *ictihad*'ın kullandığı ilkeler temel ve hedef olarak insanların maslahatını veya yararını gözetmeye matuftur.

Modern zamanlarda yeni kurallar koymada *makâsıdu's-şer'i'a*'ya gereken önem verilmediği gerçeğini dile getirerek, Siddiki (2004b), ekonomik gelişme için anlamlı gündem sağlamak üzere *makâsıd* yaklaşımını *fikhi* yaklaşım ile bütünleştirmenin gerekli olduğunu ileri sürer (s. 3). Bu durum, 13. yüzyıldan beri durgun olan *usulü fikh'i* yeniden gözden geçirme ihtiyacını doğurabilir (Alwani 1990). Bu bağlamda, *makâsıdın* kapsamının çağdaş dönemlere yayılması gerekebilir. Siddiki'ye (2004b) göre, *makâsıdu's-şer'i'a* modern ekonomi ve finans alanına şu yararları sağlar; “Herkes için huzur, saygınlık, güvenlik, adalet ve eşitlik, seçim

²⁸ Örneğin, bu görüş Masud'da (1995, s. 119) aktarıldığı gibi Şâtibi tarafından benimsenmiştir.

özgürlüğü, ılımlılık ve denge, barış ve ilerleme, eşitsizliğin azaltılması, gelir dağılımı ve zenginlik...”

5. İSLAMİ YASAL ALT YAPI İLE İLGİLİ KONULAR

Belirtildiği gibi, çoğu Müslüman ülkeler Batı hukuk sistemlerinden birini kabul etmiştir. Uzun bir süre kapsamlı bir hukuk sisteminin bulunmayışı modern dönemlerde İslam ticaret hukukunun uygulanmasını destekleyebilen yasal altyapı kurumlarının eksikliği ile neticelenmiştir. İslâmî finansmanın gelişiyle birlikte İslâmî finansal sözleşmeler kullanılmaya başlanmıştır. Ancak bu yabancı bir yasal ortamda yapılmaktadır. Bireyler İslâmî sözleşmeleri uygulamayı kabul etseler bile, bu sözleşmelerin biçimini yorumlamak ve uygulamak için gerekli yasalar ve mahkemeler bulunmayabilir. Çağdaş mali işlemlerde İslâm hukukunun başarılı bir şekilde uygulanması, çeşitli destekleyici yasal altyapı kurumlarını gerektirmektedir. İslam hukukunun ve yasal altyapı kurumlarının finans sektörü açısından gelişimi ile ilgili bazı konular aşağıda tartışılmaktadır.

5.1. İslam Hukukunun Uyumu ve Şer’î Hükümlerin Standart Hale Getirilmesi

Sözleşmelerin iyi bir şekilde belgelenmesi ve finansal ürünlerin pazarlarının büyümesi likiditenin önemli belirleyicisidir. Carsa (2002), mali sözleşmelerin standart belgelenmesinin farklı avantajlarını ortaya koymaktadır. Standartlaştırılmış belgeler, finansal sözleşmelerin özellikleri hakkında daha fazla tahmin edilebilirlik ve kesinlik sağlar. İlgili araçlar, sözleşme kapsamındaki hak ve yükümlülüklerini daha iyi anlayabilmekte, piyasaya girme ve işlem yapma güvenini geliştirmektedir. Standartlaştırılmış sözleşmeler de bireysel seviyede avantajlıdır. Bir işlemin farklı yönlerini müzakere etme sürecinin tamamı daha basitleştirilmiş ve kolaylaştırılmış olur. Müzakereler, sözleşmenin tüm yönleriyle değil, belirli işlemlere özgü ve spesifik konular hakkında daha özeldir. Dahası, finansal kurumlar tahmin edemedikleri veya yürürlüğe konmayan risklere karşı daha iyi korunmaktadırlar. Standart hale gelen sözleş-

meler sözleşmenin imzalanmasından sonra işlemlerin yönetiminin ve izlenmesinin daha kolay olduğunu gösterir.

Fıkıhın farklı düşünce mezhepleri arasındaki uzun tarihi gelişimi, hukuki görüşlerin farklılığına yol açmıştır.²⁹ Geleneksel hukuki görüşlerin farklılığı, yeni hükümlerin istinbat edilmesine ve geniş bir bilgi birikimine vesile olsa da, mali işlemlerle ilgili hükümlerin farklılığı hukuki riskler oluşturur ve İslâmî finansal endüstrinin büyümesini etkileyebilir. Khan ve Feddad (2004), şer'î hükümlerin standartlaştırılmasının İslâmî finansın geleneksel finansal kurumlarla arabuluculuğuna yardımcı olacağını ve İslâmî finansın küresel büyümesine bir engel teşkil etmeyeceğini iddia etmektedir.

Şer'î hükümlerin standartlaştırılmasının iki aşamada gerçekleşmesi gerekir. Birincisi, ulusal düzeyde mali işlemleri düzenleyen kurallar ulusal şer'î bir organ tarafından standardize edilebilir. Bu organ sadece kararların verilmesinden değil, aynı zamanda başvuru için kanun haline getirilmesinden de sorumlu olacaktır. Ulusal düzeydeki şer'î kurulların örnekleri Sudan'da ve Malezya'da mevcuttur. Bununla birlikte, şer'î kurulların ulusal sınırlar içinde uyumlaştırılması küresel İslâmî finansal işlemlerin sorunlarını çözmeyecektir. Mali işlemlerle ilgili standartlaştırılmış kararlar verebilen uluslararası bir organa ihtiyaç vardır. AAOIFI'nun (İslâmî Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetim Organizasyonu) şer'î standartların kanunlaştırılmış bir modelini yayınlama çabaları bu konuda dikkat çekicidir.³⁰ Ancak AAOIFI, başlıca muhasebe ve denetim standartlarıyla ilgilenen bir kurum olduğundan, farklı bilgi merkezlerini dünya çapındaki İslâmî finansal endüstrilerin kullanabileceği standart bir modele uyumlu hale getirebilen küresel şer'î bir organa ihtiyaç duyulmaktadır. Khan ve Faddad (2004) bu rolü oynamak için uluslararası bir kuruluşun kurulmasını önerirler. (Finans Sektöründe Şeriatın uygulanması için bu kuruluşu Uluslararası Standartlar Organizasyonu adını verirler.) Bununla birlikte standartlaştırılmış sözleşmelerin sağlam ve katı olmadığına dikkat edilmelidir. Sözleşmeler değişen ticari işlemlere ve ortama uyum sağlayacak kadar esnek olmalıdır. Hem işlem

²⁹ Bu yasal çeşitlendirme için çeşitli nedenler bulunmaktadır. Tartışma için bk. Hammad (1992).

³⁰ Bk. AAOIFI (2003).

hem de pazar düzeylerinde esneklik arzu edilir. Her işlemin belgelerde dikkat edilmesi gereken benzersiz özellikleri bulunmaktadır. Bunun anlamı şudur: Belgelerin biri asıl nüsha olacaktır ve bir tanesi de bireysel işlemler için doldurulmak üzere boş bırakılacaktır. Sözleşme ve dokümanlar piyasa koşullarını ve ortamdaki değişiklikleri karşılayacak kadar esnek olmalıdır. Bu özellikle finansal yeniliklere ve değişime tanıklık eden ortamda isabetlidir.

5.2. İslâmî Finansal Hukuki Altyapı İle İlgili Konular

Birçok Müslüman ülke ya kamu hukukunu ya da medeni hukuk çerçevesini benimsediklerinden yasal sistemlerinde İslâmî finansal ürünlerin benzersiz özelliklerini destekleyen belirli kanunları bulunmamaktadır. Örneğin, İslâmî bankaların ticaret (*murâbaha*) ve öz sermayeye (*muşâreke* ve *mudârabe*) yatırım yapabilmeleri için ana faaliyet alanları, cari bankacılık hukuku ve yargı alanındaki çoğu düzenlemeler ticari bankaların bu tür faaliyetleri üstlenmesini yasaklamaktadır. Bu durum İslâmî finans hizmetleri sektörünü destekleyebilecek ve geliştirebilecek özel yasa ve tüzükleri gerektirmektedir. Bazı ülkelerde (örneğin Kuveyt ve Malezya) müstakil İslâmî Bankacılık kanunları uygulanırken, diğerlerinde (ör. Bangladeş ve Endonezya) İslâmî bankacılık, mevcut bankacılık hukukunun bir bölümü kapsamındadır. Bu İslâmî bankacılık/mali yasaların İslâmî finans sektörünün faaliyetlerine ve büyümesine etkileri mevcut yasal sistem türüne bağlı olacaktır.

Djojosingito (2003), İslâmî bankaların faaliyetlerinin kapsamını iki ana sistem altında ele almaktadır.

Yasalar ve bunların uygulanması, medeni hukuk sistemine göre düzenlendiği ve mevcut kurallar ve düzenlemeler geleneksel bankacılık uygulamalarına yönelik olduğu için yeni yasalar yürürlüğe girmezse İslâmî finansmana sahip olmak zorlaşacaktır. Yasama organı tarafından çıkarılan İslâmî bankacılık kanunu İslâmî bankacılık ve finansal işlemlerin yasal dayanağını oluşturacaktır. Bununla birlikte, Endonezya gibi medeni hukukun uygulandığı ülkelerde yürürlüğe giren İslâmî bankacılık kanunu, genel terimlerle ifade edilmiş ve farklı İslâmî finansman

biçimlerinin tafsilatından mahrum kalmıştır.³¹ Ticaretin yasaklanması, hisse senedi pozisyonlarının alınması ve İslâmî finansal işlemlerde çifte vergilendirmenin çözümlenmemesi (örneğin. *İcâre* akdi durumunda) bu ihmallere örnek olarak gösterilebilir.

Banka Endonezya, bazı boşlukları düzenlemelerle doldurmaya çalışırken, bu düzenlemeler hukuk mahkemelerinde yer almamaktadır.³² İslâmî bankacılık ile ilgili yasalardaki bu belirsizlik İslâmî bankaları geleneksel bankalara kıyasla dezavantajlı bir konuma sokacaktır. Bu nedenle mali işlemler için İslâmî ilkeleri ve bu faaliyetleri yürütmek için idari usulleri içerecek şekilde kanunun ayrıntılı olarak kodlanması gerekmektedir.

İslâmî sözleşmeler ile örf ve âdete dayalı hukuk sistemi kapsamındaki işlemler bu faaliyetler hakkında hiçbir emsal teşkil edemediğinden yorumlama sorunları yaşanabilir. Bu sistemdeki yasanın yürürlüğe konulması medeni hukuk sisteminde olduğu kadar etkili olmayabilir. Çünkü, kanun emsalleriyle bağdaşmazsa hakimler kanuna bağlı kalmayabilirler. Bununla birlikte, örf ve âdet hukukuna dayalı sistemler, medeni hukuk sistemine göre yasal belgeler kapsamında daha öngörülebilir sonuçlar doğurmaktadır. Medeni hukuk sisteminde mahkemeler sözleşmeleri akla uygunluk ve adalet temelinde yorumlayacaklarken örf ve âdete dayalı hukuk sistemi hukuki bir belgedeki hükümleri önemlilik veya adalet gibi hususlardan bağımsız olarak daha ağırlıklı olarak değerlendirir. Sözleşmenin kutsallığı, örf ve âdete dayalı hukuk sisteminde daha büyük olduğu için bu sistemdeki İslâmî bankacılık araçlarla ilgili daha düşük yasal riskler söz konusu olabilir.

5.3. İhtilaf Çözümleme/Anlaşmazlığı Halletme Müesseseleri

Çoğu Müslüman ülkelerde İslâmî sözleşmeleri uygulayabilen İslâmî mahkemelerin olmaması, bu sözleşmelerin kullanılmasının yasal risklerini artırmaktadır. Böylelikle, iş ortakları “klasik İslam hukukunun uygulanmasındaki belirsizliği veya pratik olmayışından” kaçınmak is-

³¹ Endonezya ile ilgili bilgiler, Idat (2003) ve Djojusugito (2003) tarafından alınmıştır.

³² Yıllar boyunca Banka Endonezya, operasyonel, kurumsal, muhasebe, para ve finansal piyasa konularını kapsayan düzenlemeleri kabul etmiştir (Idat 2003).

tedikleri gibi İslam hukukunu uygulamaktan da kaçınırlar (Vogel ve Hayes 1998, s. 51). İslâmî mahkemelerin olmadığı bir ortamda, İslâmî mali sözleşmeler hukuki seçim ve anlaşmazlıkları çözüm maddelerini ihtiva eder (Vogel ve Hayes 1998, s. 51). Bu gibi durumlarda iki yaklaşımda bulunmak mümkündür. Birincisi; İslâmî finansal sözleşmelerin meşruluğu Şer'î ilkelere uygunluğu gerektirdiği için Şeriat'ı yönetim/idare hukuku olarak uygulamak gerekir. Sözleşmeler bu tür uzlaşmaları güven altına almak üzere uyuşmazlıkların çözümü için kullanılacak ve İslam hukukunu gösteren bir hükmü de içerecektir. İkinci yaklaşım uyuşmazlıkların çözümü için ülkenin kendi yasalarını uygulamaktır. Önceki yaklaşıma göre, sözleşmeler yasal ortamda korunmalı ve anlaşmazlıklar ticari tahkim yoluyla karara bağlanmalıdır. İslâmî finansal sözleşmelerine uygun olarak anlaşmazlıkları çözmek için mevcut yasal sistemin alternatifini kullanmak yasal sistemin türüne bağlıdır.

Yukarıda tartışıldığı gibi, medeni hukukun uygulandığı bir ülkede İslâmî bankacılık ile ilgili yasalar İslâmî bankacılığın genel özelliklerini ortaya koyar ve bunların yorumlanmasını mahkemelere bırakır.

İslâmî bankalar kullandıkları finansal araçları tanımlama özgürlüğüne sahip olsalar da yasadaki ayrıntıların eksikliği belirsizlik yaratmakta ve yasal riskleri artırmaktadır. Örneğin, Endonezya'daki İslâmî bankacılık, bankacılığın yasal yönleriyle ilgili çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Özellikle, 1998 ve 1999 yasaları kapsamlı değildir ve yalnızca İslâmî bankacılığın temel unsurlarını kapsar. Yukarıda bahsedildiği üzere, yasalar İslâmî finansal işlemlerin önemli yönlerini dışarıda tutmaktadır. Bu nedenle, bu işlemlerin unsurları, ticari bankacılığın yasal dayanak alanına girmediği için *mudârebe* akdini korumak zorlaşacaktır. *Mudârebe* akdinin kâr paylaşım ilkeleri sözleşme özgürlüğü ilkesinin kapsamına girse de, sözleşmenin ikili veya çoklu mülkiyet gibi diğer bazı özellikleri ve iflas durumuna düşme ihtimali medeni hukuk doktrini tarafından yönetilemeyebilir (Djojogito 2003, s. 18).

İngiliz hukukunun kuralları şeriat ilkeleri üzerinde hüküm süreceğinden Hamid (1998) ve Vogel ve Hayes (1998) İngiliz örf ve âdet hukukunun yönetim/idare hukuku olarak uygulanmasını tartışırlar. Bu durumda deliller/hükümler şeriata uyar ancak İngiliz yasalarına uygun olarak yürürlüğe konacak şekilde hazırlanır. Bu yaklaşım tarzı, sözleşme

biçimiyle mutabakat sağlamadığı için İslâmî sözleşmelerin yorumlanması ve uygulanması sorununu doğurmaktadır. Bir sözleşmeyi İslâmî kılan işlemlerin tüm ana unsurları örf âdet hukukuna dayalı mahkemede büyük olasılıkla onurlandırılacaktır.

İslâmî finans endüstrisinin büyümesini sağlamak için, sözleşmelerin şeklini anlayabilen, ihtilafları çözebilecek kurumlara veya İslâmî mahkemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece bu sözleşmeler yorumlanabilir ve uygulanabilir. Bütün mahkeme sisteminin değişmesi beklenmezken, diğerlerinin yanı sıra finansal işlemlerle ilgilenen özel İslâmî bankaya sahip olmak bir çözümdür. Bu bağlamda, Malezya İslâmî finans sektörü bazı yasal altyapı kurumları inşa etmek için birkaç adım atmıştır. En yüksek seviyede, Malezya Yüksek Mahkemesi, İslâmî bankacılık ve finans ile ilgili davaları denetlemek için yüksek mahkeme hâkimlerini görevlendirmiştir.

Ayrıca mahkeme sistemini tamamlamak için Kuala Lumpur Bölgesel Tahkim Merkezi, İslâmî bankacılık ve finansman konularındaki anlaşmazlıkları çözmek için ulusal ve uluslararası davalarda yetkili kılındı. Malezya Merkez Bankası İslâmî finans sektörünün etkin işleyişini sağlamak ayrıca örf ve âdet hukukuna dayalı yasaları değerlendirmek ve Şeriat ilkelerini özümsemek için bir Hukuki İnceleme Komitesi kurdu (Aziz 2004).

6. SONUÇ

İslam hukuki geleneğinin uzun bir tarihi olmasına rağmen, çağdaş finansal sisteme ilişkin ticaret hukuku ile medeni hukuk, örf ve âdet hukukuna dayalı hukuki geleneklere kıyasla gelişme aşamasındadır. Makale, çağdaş finansal ortamlar için İslam ticaret hukukunun uyarlanabilirlik özelliklerini tartışmakta ve İslâmî finansmanın gelişmesini kolaylaştıracak İslâmî yasal sistemi geliştirmek için bazı öneriler ileri sürmektedir. Medeni hukuk kanun koyucuların hukuku, örf ve âdet hukuku, hâkimler ve avukatların hukuku olarak adlandırılabilirken, İslâm hukuku fukahânın hukuku olarak nitelendirilebilir. Fukahâ hem ilahi hukukun değişmez kaynakları (*şeriat*) hem de insanların bunları yorumlanmasını (*fikih*) dikkate alırken İslam hukukunun gelişimi;

medeni hukuk, örf ve âdet hukuku sistemlerinde bulunan usullerin bir kombinasyonu olarak düşünülebilir. İslâm hukukuna yönelik bu meydan okuma, finansal piyasaların ve aracılardan modern günlük ihtiyaçlarını karşılamak için geleneksel örnek sözleşmelerden finansal sözleşmeler oluşturmaktır. İslâmî finans sektörünün büyümesinin yakın tarihçesi, İslam hukukunun değişen durumlara uyarlanabildiğinin bir göstergesidir.

İbâha ilkesi göz önüne alındığında İslam ticaret hukukunun şeriatın koymuş olduğu sınırlar ihlal edilmediği sürece gelişmeye açık olduğu anlaşılmaktadır. Hukuk kaynağının uyumluluk özellikleri ve İslam hukukunun yasal gerekçeleri yakından incelenmiştir. Çağdaş İslam âlimleri ve hukukçular, klasik örnek sözleşmeleri finansal sözleşmeler haline getirmek için takdire şâyan bir iş yaparken, İslam ticaret hukukunu modern çağın ihtiyaçlarına uygun hale getirmek için halen yapılması gereken çok iş vardır. Bunu mümkün kılmak için, *makasidu's-şerî'a* ve mevcut teknolojiyi göz önünde bulundurarak İslam hukukunun geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

İslam hukuku zengin bir hukuk teorisi ve kurallara dayanarak gelişirken, finansal ilişkilerle ilgili İslâmî kuralları uyumlu hale getiren yasa ve tüzükler gibi hukuki altyapının diğer unsurları ile anlaşmazlıkları çözen kurumları hala birçok ülkede zayıftır.

İslam hukukunun uyum özellikleri kapsamlı bir İslâmî finans sektörünün gelişimini sağlamak için hukuki altyapının güçlendirilmesi ile tamamlanmalıdır. İslam hukukunun asıl hedefi göz önüne alındığında gelişimi yalnızca Müslümanların değil, insanlığın büyük bir kısmının da yararlanabileceği alternatif bir mali sistemin kurulmasına yardımcı olabilmektir.

REFERANSLAR

AAOIFI–Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (2003).

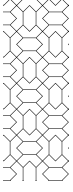
Ahmad, Ausaf (1993), *Contemporary Practices of Islamic Financing Techniques*, Research Paper No. 20, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

- Al-Dhareer, S. M. Al-Ameen (1997), *Al-Gharar in Contracts and its Effect on Contemporary Transactions*, Eminent Scholars Lecture Series No. 16, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Al Alwani, Taha Jabir (1990), *Usul Al Fiqh Al İslâm, Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, Research Monographs No. 1, Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Arbouna, Mohammed Burhan (2003), 'Combination of Contracts in Shariah; A Potential Mechanism for Product Development in Islamic Finance', paper presented at the International Conference on Islamic Banking: Risk Management, Regulation, and Supervision, Jakarta, Sept. 30-Oct.1, 2003.
- Aziz, Zeti Akhtar (2004), 'Current Issues and Developments in Islamic Banking and Finance', Keynote Address, ASLI's Conference on Developing Islamic banking and Capital Markets: 'New Opportunities, New Market and New Frontier in Islamic Banking and Finance', Kuala Lumpur, 25 August, 2004, BIS Review 47/2004.
- Bailey, M. J. and P. H. Rubin (1994), 'A Positive Theory of Legal Change', *International Review of Law and Economics*, 14, 467-77.
- Beck Thorsten and Ross Levine (2003), *Legal Institutions and Financial Development*, World Bank Policy Research Working Paper 3136, Washington DC: The World Bank,.
- Beck Thorsten, Asli Demerguc-Kunt and Ross Levine (2003), 'Law and Finance. Why Does Legal Origin Matter', *Journal of Comparative Economics*, 31, 653- 75.
- Beck Thorsten, Asli Demerguc-Kunt and Ross Levine (2004), *Law and Firms Access to Finance*, World Bank Policy Research Working Paper 3194, Washington DC: The World Bank.
- Carse, David (2002), *Documentation risk, operational risk and the New Capital Accord*, BIS Review 33/2002.
- Chapra, M. Umer (1985), *Towards a Just Monetary System*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Chapra, M. Umer and Tariqullah Khan (2000), *Regulation and Supervision of Islamic Banks*, Occasional Paper No. 3, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Bakar, Mohd Daud (2001), 'Foreword to this edition', *The Mejelle (Being An*

- English Translation of Majallah el-Ahkam-i-Adliya and A Complete Code of Islamic Civil Law*, Kuala Lumpur: The Other Press,
- Dallah Albaraka (1994), *Fatawa: Shari'ah Rulings on Economics*, Jeddah: Dallah Albaraka Group, Research and Development Dept.
- Djojosingito, Reza Adirahman (2003), 'Relative Stability of Civil and Common Law Regimes for Islamic Banking', paper presented at International Conference on Islamic Banking: Risk Management, Regulation, and Supervision, Jakarta, September 30- October 2, 2003.
- Dow Jones Indexes (2004), *Guide to the Dow Jones Islamic Market Index*, December 2004.
- http://www.djindexes.com/mdsidx/downloads/imi_rulebook.pdf
- Fadel, Mohammad (2002), 'The Regulation of Risk in Islamic Law, the Common Law and Federal Regulatory Law', in Proceedings of the Fourth Harvard University Forum on Islamic Finance, September 30-October 1, 2000, Cambridge, Massachusetts.
- Elgari, Mohamed Ali (1993), 'Towards an Islamic Stock Market', *Islamic Economic Studies*, 1, 1-20.
- Hall, Austen (2002), 'The Symphony Gems Case', presented at Documentati-on of Islamic Banking Products: Conference and Workshop, London July 17-18, 2002.
- Hammad, Ahmad Zaki (1992), *Islamic Law: Understanding Juristic Differences*, Indianapolis: American Trust Publications.
- Hamid, Mohamed El Fatih (1998), 'Facing the Challenges to Islamic Banking: An Overview of Issues', in Christian von Bar (Editor), *Islamic Law and its Reception by the Courts in the West*, Koln: Carl Heymanns Verlag KG.
- Hassan, Hussain Hamid (1992), 'The Jurisprudence of Financial Transactions (Fiqh Al Muamlat)', in Ausaf Ahmad and Kazim Raza Awan (Editors), *Lectures on Islamic Economics*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Idat, Dhani Gunawan (2003), 'Islamic Banking Development in Indonesia: Prospects and Challenges', mimeo.
- IRTI an IFA (2000), *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy*, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

- Islahi, Abdul Azim (1988), *Economic Concepts of Ibn Taimiyah*, Islamic Economic Series 12, Leicester: The Islamic Foundation.
- Kahf, Monzer and Tariqullah Khan (1992), *Principles of Islamic Financing*, Research Paper No. 16, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Kamali, Mohammad Hashim (2000), *Islamic Commercial Law: An Analysis of Futures and Options*, Cambridge, UK: The Islamic Texts Society.
- Kamali, Mohammad Hashim (2003), *Fiqhi Issues in Commodity Futures*, paper presented at the Fifth International Conference on Islamic Economics and Finance, Bahrain, October 7-9, 2003.
- Khan, M. Fahim (1991), *Comparative Economics of Some Islamic Financing Techniques*, Research Paper No. 12, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Khan, M. Fahim and Layachi Feddad (2004), 'The Growth of Islamic Financial Industry: Need For Setting Standards for Shari[ah Application]', paper presented at the 6th Harvard University Forum in Islamic Finance, May 8-9, 2004.
- Kharofa, Ala Eddin (2000), *Philosophy of Islamic Shari'ah and its Contribution to the Science of Contemporary Law*, Eminent Scholars Lecture Series 19, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Kornhauser, Lewis (2001), 'Legal Philosophy: The Economic Analysis of Law', in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2001 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/entries/legal-econanalysis/>
- La Porta, R., F. Lopez-de-Silanes, A. Shleifer, and R.W. Vishny (2002), Investor Protection and Corporate Governance, *Journal of Finance*, 57, 1147-70.
- Mallat, Chibli (1993), *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and Shi'I International*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Masud, Muhammad Khalid (1995), *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Islamic Research Institute, Islāmabad: International Islamic University Islāmabad.
- Merryman, J. H. (1985), *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Western Europe and Latin America (2nd Edition)*, Stanford: Stanford University Press.
- Owsia, Parviz (1994), *Formation of Contract: A Comparative Study under English, French, Islamic and Iranian Law*, London: Graham & Trotman.

- Philips, Abu Ameenah Bilal (2002), *The Evolution of Fiqh (Islamic Law and the Madh-habs)*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
- Pistor, K., Y. Keinan, J. Kleinheisterkamp, and M.D. West (2002), 'The Evolution of Corporate Law' *University of Pennsylvania Journal of International Economics and Law*, 23, 791-871.
- Rayner, S.E. (1991), *The Theory of Contracts in Islamic Law*, London: Graham & Trotman.
- Saleh, Nabil A. (1992), *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar, and Islamic Banking*, London: Graham & Trotman.
- Santomero Anthony M. and David F. Babbel (2001), *Financial Markets, Instruments, and Institutions*, New York: McGraw-Hill Irwin.
- Siddiqi, M. Nejatullah (2004a), *Riba, Bank Interest, and the Rationale of Its Prohibition*, Visiting Scholars Research Series No. 2, Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Siddiqi, M. Nejatullah (2004b), 'Keynote Address' at the Roundtable on *Islamic Economics: Current State of Knowledge and Development of the Discipline*, held at Jeddah, May 26-27, 2004, organized by Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, Jeddah and Arab Planning Institute, Kuwait.
- Tariq, Ali Arsalan (2004), *Managing Financial Risks of Sukuk Structures*, Masters of Science Dissertation at Loughborough University, UK.
- Tetley, William (2000), 'Mixed Jurisdictions: Common Law vs. Civil Law (Codified and Uncodified)', *Louisiana Law Review*, 60, ss. 677- 738.
- Usmani, M. Taqi (1999), *An Introduction to Islamic Finance*, Karachi: Idaratul Maarif.
- Vogel, Frank E. and Sael L. Hayes (1998), *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, The Hague, The Netherlands: Kluwer Law International.
- World Bank (2004), *Doing Business in 2004: Understanding Regulation*, Washington DC: Oxford University Press.
- Zarqa, Anas (2002), 'Comments' in Munawar Iqbal (Editor), *Islamic Economic Institutions and the Elimination of Poverty*, ss. 259-262, Leicester, UK: The Islamic Foundation.



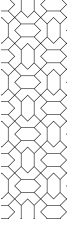
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

TANITIMLAR
INTRODUCTIONS

YIL / YEAR 7 | CİLT / VOLUME 14 | SAYI / ISSUE (2018/14)

CITATION

Göktaş, Hatice, "6-15 July 2018 Classical Thought School Graduate Program Introduction", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 14, 14 (2018/14) pp. 447-453



6-15 TEMMUZ 2018 KLASİK DÜŞÜNCE OKULU LİSANSÜSTÜ PROGRAM TANITIMI

6-15 July 2018 Classical Thought School Graduate Program Introduction

Hatice GÖKTAŞ

Arş. Gör.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

R. A.

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.

hatice.goktas@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7748-7134.

Batı düşüncesinin yoğunluğundan uzak kendi benliğimizin farkına varmanın yolu İslam'ın temel, kurucu metinlerini okumak, anlamak ve onlar üzerine yazmaktan geçmektedir. Böyle bir faaliyet, uzak kaldığımız gelenekle aramızda bir bağ kurmamızı sağlamakta ve bir nevi yabancıyı olduğumuz modern akımları zihnimize konumlandırmaya yardımcı olmaktadır. İslami ilimlerde kurucu işleve sahip, geniş kitlelere ve ilim alanlarının teşekkülüne tesir eden metinlerin anlaşılmasına duyulan ihtiyaç günümüzde daha da artmıştır. Bu ihtiyacı karşılamak ve bu boşluğu doldurmak için son yıllarda Türkiye'de birçok ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde lisans ve yüksek lisans derslerinde klasik metin okumaları yapılmaktadır. Ancak bu okumaların çoğunluğu sadece belli bir alana dair, uzun süreli bir program dâhilinde olmayan ve belirli kitapların tekrarı şeklinde gerçekleşmektedir. Az sayıda fakülte ise kendi bünyesinde bir sistem oluşturarak lisans eğitimi boyunca müfredat dersleri haricinde klasik metin okumaları ve buna bağlı makale, deneme yazımı yapmaktadır. Bu tür okumalar ise tek bir fakülte ile sınırlı kalma, sürekliliği koruyamama, alanların birbirinden bağımsız kalması ve metinler arasında bütünsel bakış açısını kuramama gibi problemleri barındırmaktadır. Bu problemlerin çözümüne yönelik bir kaygı ile geleneksel yaklaşım ve bakış açısını şekillendiren eserleri bütünsel ve sürekli olarak okumayı hedefleyen ve daha çok metinler üzerine yazmaya önem veren Klasik Düşünce Okulu (KDO) adında

KAYNAKÇA

Göktaş, Hatice, "6-15 Temmuz 2018 Klasik Düşünce Okulu Lisansüstü Program Tanıtımı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 14, 14 (2018/14) ss. 447-453. **Makale Geliş T:** 24/10/2018 **Kabul T:** 25/10/2018

bir faaliyet okulu 2016 yılında İstanbul'da Prof. Dr. Ekrem Demirli'nin öncülüğünde kurulmuştur.

Klasik Düşünce Okulu'nun yıl içinde ve yaz döneminde ayrı ayrı programları bulunmaktadır. Yıl içinde güz ve bahar dönemi seminerleri ile daimi katılımcılarına yönelik kademe programları, yaz döneminde ise kendi üyeleri haricinde dışardan genellikle lisansüstü öğrencilere yönelik kısa süreli programlar düzenlenmektedir. Belirlenen 100'e yakın kitap, aralarında irtibatlar kurularak aralıklı programlar dâhilinde okunması, okunacak eserlerde varsa Türkçelerinin tercih edilmesi, okunan metinler esas alınarak katılımcıların makale, bildiri, tanıtım şeklinde yazılar yazması KDO'nun temel amaçlarıdır. Ayrıca KDO gerek yaz programları ile gerekse derslerin internet üzerinden yayınlanması ile sadece İstanbul'daki değil genel olarak Türkiye'deki, İslam'ın kurucu metinleri ile şöyle ya da böyle irtibatlı olan araştırmacılara ulaşmayı hedeflemektedir.

2018 Klasik Düşünce Okulu yaz dönemi programı (2018 KDO Lisansüstü Programı), 6-8 Temmuz tarihleri arasında TÜGVA'da 60 saatlik ders programı, bir söyleşi, bir tanıtım semineri ve bir de paneli kapsayan 10 günlük yoğun bir çalışma ortamında gerçekleşmiştir. Özellikle Prof. Dr. Ekrem Demirli'nin misafırperver yaklaşımı, yol gösterici sohbet ve konuşmaları ve öğrencilerle kurduğu samimi ilişki, katılımcılar açısından bulunmaz bir ayrıcalık olmuştur. Ayrıca KDO ekibinin kadirşinas ev sahipliği ve ders ortamları için sağladıkları kolaylıklar, Klasik Düşünce Okulunun kalite ve tecrübesini göstermiştir.

KDO Lisansüstü Programı bünyesinde, klasik düşünce mirasının nüvelerinin okunması amacıyla Türkiye'nin birçok şehrinde lisansüstü öğrencileri ve araştırma görevlileri bir araya gelmiştir ve katılımcıların hem birbirleri ile hem de ders veren öğretim üyeleri ile birebir etkileşim içinde olması başlı başına bir avantaj olmuştur.

KDO Lisansüstü Programında işlenen derslerin içerikleri kısaca şu şekildedir:

Prof. Dr. Ekrem Demirli, beş oturumda *Fusûsu'l-hikem*'in temel konularına, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin kelim ve felsefeye yaklaşımına, *Fusûsu'l-hikem*'e göre varlığın yapısına değinmiştir. *Fusûsu'l-hikem*'i kelim-felsefe-tasavvuf ortak bakış açısından sunulmuş ve ayrıca derste

eserin temel kavramları üzerinde durulmuştur. Ekrem Demirli'ye göre *Fusûsu'l-hikem*'in temel iddiası mütekellimlerin tutarsızlığını ve filozofların eksikliğini gidererek Tanrı-âlem ilişkisini yeniden tesis etmektir.

el-Medînetü'l-fâzıla okumaları üç derste tamamlanmıştır. **Prof. Dr. Cüneyt Kaya**, Fârâbî'nin İlk Sebep, âlem, insan, bilgi, vahiy, din, ahlak ve siyaset konularındaki görüşlerini *el-Medînetü'l-fâzıla*'dan hareketle özet bir şekilde sunmuştur. İnsan nefsinin yapısı ile ilgili en fazla üzerinde durulan konu mütehayyile ile nübüvvet arasındaki ilişki olmuştur. Son olarak ise Fârâbî'de toplumsal bir varlık olarak insanın, erdemli ve erdemsiz toplumların özelliklerinden bahsedilmiştir.

Toplam beş oturumda yapılan *el-Mustasfâ* okumalarında **Prof. Dr. Hasan Hacak**, Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'daki itikadi ve amelî tavrından, mütekellimin yönteminin Gazzâlî sonrası değişiminden söz etmiştir. Gazzâlî'nin analizci anlayıştan sentezci anlayışa geçişini Şafililerin ve Hanefilerin akla bakış açısı üzerinden temellendirmiştir. Fıkıh usulünün temel konuları üzerinden ilerlenen derste modern hukuk ile de karşılaştırmalar yapılmıştır.

Prof. Dr. Ömer Türker, *Şerhu'l-mevâkıf* özelinde felsefe ve kelâmın Allah-âlem-insan ilişkisine yönelişini anlatmıştır. Bilgi teorisi, algılama sürecinde iç duyuların işlevi, bilginin kaynağı ve tasdik-tasavvur aracılığıyla bilginin oluşumu derste en fazla üzerinde durulan konulardan olmuştur. Ayrıca Cürçânî'nin hakikate ulaşmada ilimler sınıflandırması dersin genel akışını da belirlemiştir.

Doç. Dr. Ayhan Çitil, mantık-metafizik ilişkisi, Aristoteles'in cevher anlayışı, kuvve-fil anlayışı ve Tanrı anlayışı şeklindeki konuları sırasıyla Graham Priest ve gerçek çelişkiler, Kant ve cevher kategorisi, çağdaş istidat tartışmaları ve çağdaş tekillik tartışmaları şeklinde Aristoteles'in metafiziğini çağdaş dönemdeki yansımaları ile ele almıştır.

Metafizik okumaları dört derste tamamlanmıştır. Ayhan Çitil, Antik Yunan düşüncesi ile çağdaş düşüncenin karşılaştırmalı incelemesinde düşüncenin evrimi ve yönünü tespit etmiş ve aradaki bağlantıları ortaya çıkarmıştır.

Doç. Dr. Oğuz Haşlakoğlu tarafından yapılan *Politeia (Devlet)* okumalarında eserin İş Bankası Yayınları baskısı tercih edilmiştir. Programda okunan kitapların bir kısmının birden fazla çevirisi bulunduğu-

dan zorunlu olarak çevirilerden biri tercih edilmiştir. Bu, tercih edilen çevirinin iyi diğerlerinin kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle *Politeia* okunmasında çeviriye sıkı bir bağlılıktan ziyade metnin orijinal kavramları temel alınmıştır. Tercih edilen çeviri kitabın isminin *Devlet* olmasına karşın dersin isminin *Polietia* olarak ifade edilmesi de bu durumun göstergelerindedir.

Dört oturumda tamamlanan *Politeia* dersinde doğrudan kitap üzerinden Platon'un düşünceleri saptanmıştır. Oğuz Haşlakoğlu, kitabın derin ifadelerinin *politeia* ile bağlantısını doğrudan psykhe, doxa, eidos, philosophia, sophós, aletheia kavramları üzerinden kurarak Platon'un *Politeia*'daki amacını ifade etmiştir.

Kurucu metinlerin en önemlilerinden biri olan *Kitâbu't-tevhîd*, farklı muhataplara hitap eden bir eserdir. **Doç. Dr. Osman Demir**, *Kitâbu't-tevhîd* okumasında Mâtürîdî'nin görüşlerini beş oturumda özet olarak sistemli bir şekilde sunmuştur. Yoktan yaratma ve Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışı Mâtürîdîliğin temel noktalarını oluşturmaktadır. Bilgi, ulûhiyet, nübüvvet, kaza-kader ve mürtekeb-i kebire konuları, akıl ve vahiy ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

Dört oturumda tamamlanan derste **Doç. Dr. Eşref Altaş**, felsefe ile kelam konularının aynı eserde yer aldığı *el-Muhassal'a* şemalarla hem derinlikli hem de bütüncül bakışı sağlamayı amaçlamıştır. *el-Muhassal'*ın konularına genel bir bakıştan sonra, İmam Râzî'nin bilgi anlayışı, bilgi teorisinin farklı ekollerdeki konumu, İmam Râzî'ye göre nazarın kelamın ana yolu olması konularına temas edilmiştir. Son olarak derste filozofların, Mutezilenin ve mütekelliminin varlık anlayışı üzerinde durulmuştur.

el-İşârât bağlamında klasik mantığın konularını üç derste özetleyen **Dr. Mehmet Özturan**, düşünmenin, bilinenleri bilinmeyenlere ulaştıracak bir formda düzenlemek olduğunu vurgulamıştır. Kavram ve yargı, beş tümel, tanım konularına genel; önerme ve kıyas konularına ise ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir.

Kitap okumaları haricinde KDO Lisansüstü Programı'nda bir eser takip edilmeksizin yapılan tek ders **Doç. Dr. Ayhan Çitil** ile **Eleştirel Düşünce ve Yazı Atölyesi** olmuştur. Toplam üç oturumda eleştirel düşüncenin mantıkla bağlantısı ele alınmıştır. Ayhan Çitil, Eleştirel

Düşünce ve Yazı Atölyesi dersi ile zaman yönetimi, eleştirel düşünme, farklı akıl yürütme türleri, kanıtlama, 21.yy.'da akademinin ana akım projeleri ve safsata türleri hakkında bilgi vermiştir.

Prof. Dr. Ekrem Demirli, Prof. Dr. Ömer Türker, Doç. Dr. Eşref Altaş ve Dr. İbrahim Halil Üçer'in katılımı ile bir panel gerçekleştirilmiştir. Panel, "**Modern Dünyada İslam Düşüncesi Klasiklerini Okumak: Temel Meseleler, Sorunlar ve Çözümler**" başlığını taşımaktadır. Panelde klasik metin okumalarının tarihsel süreci hakkında bilgi verilmiştir. Klasik metin okumaları sonucunda metnin taşıyıcı kavramlarının çözümlenmesi ve tarihsel bağlamda metnin konumundan söz edilmiştir.

Prof. Dr. Tahsin Görgün ile "**İslam'ın Klasik Mirası Üzerine**" başlıklı soru-cevap bölümü şeklinde yoğun bir söyleşi düzenlenmiştir. Tahsin Görgün, klasik mirasın ümmet tarafından sadece keşfedilmesini değil aynı zamanda topluma, zamana ve güncel yaşantıya uygun bir şekilde yeniden inkişaf ettirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

KDO Lisansüstü Programının son günü ise Dr. İbrahim Halil Üçer, "**İslam Düşünce Atlası**" projesinin internet sitesi ile kitabının tanıtımını yapmıştır. İ. Halil Üçer, İslam Düşünce Atlası tanıtımında klasik dönem (7.yy.-11.yy.), yenilenme dönemi (12.yy.-16.yy.), muhasebe dönemi (17.yy.-18.yy.) ve arayışlar dönemi (19.yy.-20.yy.) şeklinde bir dönemlendirmeyi temel almıştır. Özellikle felsefe ve ilim dilinin bin yıllık azımsanmayacak bir zaman boyunca Arapça olması İ. Halil Üçer'e göre felsefe ve ilmin İslam coğrafyasındaki gelişimini gözler önüne sermektedir. Ancak bu durumun farkında olmamak ve unutmak Üçer'in ifadesiyle tanımlanmaya ve hikâyenizi başkalarından dinlemeye rıza göstermek anlamına gelmektedir. İ. Halil Üçer, bütünlüğün ve sürekliliğin İslam Düşünce Atlası'nın omurgasını oluşturduğunu vurgulamıştır.

KDO Lisansüstü Programı'nda işlenen kitapların çoğunluğu hem içerik hem de hacim olarak oldukça geniştir. Katılımcılardan programda işlenecek kitapları daha önceden okumaları talep edildiğinden dolayı on günlük bu programda kitaplar baştan sona yeniden okunmak yerine klasik metinler temelinde ders işlenmiştir. Klasik metinlere bütüncül bakış sunulmuş, belli başlı problemler üzerinde durulmuş ve bazı

derslerde kısmen kitaplardan alıntılar yapılmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere programda öncelik genel ve bütüncül bakış kazandırmak ve yazı yazmaya yönelik çalışmalardır. Ancak yazı konusunda gerek zamanın darlığı gerekse 250'nin üzerinde katılımcının olması kitaplar hakkında makale, bildiri, değerlendirme yazmayı kısıtlamıştır. Bunun için yazı yazma konusu Eleştirel Düşünce ve Yazı Atölyesi dersinde sınırlı olarak işlenmiş olsa da genel olarak bir sonraki lisansüstü program tarihine bırakılmıştır.

KDO Lisansüstü Programı'nda okunan kitaplara dikkat edildiğinde çoğunluğunun felsefe ve kelim ile ilgili eserler olduğu göze çarpmaktadır. Ancak bu durum katılımcıların sadece felsefe ve kelamla ilgilenen kişiler olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü programdaki dersler, ister felsefe ve din bilimleri alanında olsun isterse temel İslam bilimlerinden bir alanda olsun okunan klasik eserlerin, belli bir coğrafya ve kültür havzasına bağlı olduğu, birbirleriyle sıkı bir irtibat içinde bulunduğu varsayımından hareketle felsefi bir temelde işlenmiştir. Bu da, hangi alanda olursa olsun klasik eserleri okuyup anlamayı hedefleyen her araştırmacının ufkunu ve bakış açısını genişleten bir okuma tarzı oluşturmaktadır.

KDO Lisansüstü Programı'nda klasik eserlerin Arapçaları veya orijinal dilleri değil de Türkçe çevirilerinin tercih edilmesinin Arapça kavramları doğrudan görememe, yazarın diline aşına olamama gibi eksik tarafları bulunabilir. Ancak bunun yanında Türkçe çeviriden ilerlemenin birçok artı yönü de bulunmaktadır. Bu denli kısa sürede eserlerin genel çerçevesini çizmek, konuları, problemleri, ilkeleri ve amaçları hakkında kısmen bilgi vermek ancak çeviriler üzerinden mümkün olmuştur. Çünkü eserlerin orijinal dili ile meşgul olmanın sonucunda temel meseleleri, genel konuyu ve bütüncül bakışı kaçırmak olasıdır. Bu sebeple bazı derslerde kitabın genel içeriğinden ziyade temel meseleleri üzerinden ilerlenmiştir. Klasik Düşünce Okulunun katılımcılara kazandırmak istediği bilginin, klasik kitaplar üzerinden hazırlanan akademik çalışmalar olması, eserlerin çevirilerinin tercih edilmesinde bir diğer etken olmuştur. Felsefe yapmanın aracı kuşkusuz dildir ve felsefe yapmanın ilk adımı düşünce mirasını kendi dilimizde anlamakla irtibatlıdır. Düşünce, kendi dilimizde gerçekleşmediği müddetçe bir başkasına ait

dil ile felsefe yapmak mümkün değildir. Bu bağlamda klasik metinlerin Türkçe olarak okunması, çevirilerde ve çeviriler üzerine yapılan kavram tartışmalarında ortak dil oluşumuna kapı aralamaktadır.

KDO'da klasik metinler, İslam düşüncesinin ürünlerinin ortak bir akılda bulunduğu ve birbirleri ile irtibatlı olduğu varsayımına göre okunmaktadır. Özellikle İslam düşüncesinde kelimeler ile felsefenin birbirinden ayrı bir şekilde ele alınmasının imkânsızlığı metinler üzerinden daha açık bir biçimde gösterilmiştir. Kendi mirasımızın anlaşılmasında düşüncenin bütünlüğü esastır. Sadece belirli bir dönemdeki eserler yerine İslam düşüncesinin klasik kaynakları bu etkileşimden uzak tutulamaz. Sadece İslam felsefi düşüncesine değil bütün bir felsefe tarihine yön veren iki büyük Antik Yunan filozofu Platon ve Aristoteles'in eserlerinin programda okunması da söz konusu bütünsel bakışın ve etkileşimin anlaşılmasında büyük rol üstlenmiştir. KDO'nun, bu bağlamda genç akademisyen katılımcılara bütüncül bakış açısını ve analitik okuma alışkanlığını kazandırmayı amaçladığı görülmektedir. Ayrıca İslami ilimlerin teşekkülünde yöntem farklılıklarının oluşmasının kaynağına da dolaylı olarak programdaki derslerde işaret edilmiştir.

KDO'nun felsefe, tasavvuf, kelimeler, fıkıh ve usul arasında var olan bütünlüğü koruyarak, metin okuma ve daha çok metinler üzerine yazma faaliyetlerine bundan sonra da devam edeceği anlaşılmaktadır. KDO'nun, ders veren öğretim üyesi konusunda İstanbul'la sınırlı kalmayıp, Türkiye'nin her bölgesinden, klasik metin okumalarında ilmî birikimlerinden istifade etmek için alanlarında uzman akademisyenlerle irtibat hâlinde olması, tavsiye edilen hususlardandır. Ayrıca İslami ilimlerin kurucu metinlerinin bütünsel bir şekilde anlaşılmasında klasik metinlerin birbirleriyle olan bağlantılarının yanı sıra İslam'ın iki ana kaynağı Kur'an ve hadislerin, bu metinlerle olan irtibatına gözle görülür bir şekilde yer vermek elzemdir.

Dergimizde İSNAD ATIF SİSTEMİ yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>