

# Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

Editörden

**MUSTAFA ERDEM**

Türkiye'nin Türk Dünyası ile İlişkileri  
Üzerine Bazı Düşünceler

**ŞAKİR GÖZÜTOK**

İslam Eğitim Tarihinde Müesseseleşme

**ÖZNUR ÖZDOĞAN**

Kültürümüzde Bilmek-Bilgi, İnanmak-İnanç Kavramları  
ve Bilgiye ve İnanca Sunulanlarla ve Bulunanlarla  
Ulaşma Konusunda Bir Pilot Çalışma

**ÖZCAN TAŞÇI**

Kelam İlminin "Kelam" Olarak İsimlendirilmesinde Vasıl b. Ata'nın  
Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine

**ŞAHİN GÜRSOY**

Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında  
Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi

**METİN BOZAN**

İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet  
Anlayışlarının Mukayesesi

**AHMET AK**

Faslün Fi Usûl'l-İman Adlı Risale ve Maturidi'ye Aidiyeti

**MUSTAFA ALIÇI**

Dinler Tarihine İlk Modern Türk Katkısı:  
Hikmet Tanyu'nun (1918-1992) Etnografik  
Fenomenolojisinin Temelleri

**HÜSEYİN SUBHİ ERDEM**

Wittgenstein'in "Dil Oyunu" Nosyonu Bağlamında Kongnitif ve  
Kök Önergeler Hakkında Bir Değerlendirme

**MURAT GÖKALP**

Hicri İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kritiği Bağlamında  
Gurabâ Rivayetinin Değerlendirilmesi

**SALİH ÖZER**

Şeyhül-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin  
Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi

**MUSTAFA BOZKURT**

Kadı Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı

**ŞEKVET TOPAL**

İslam Hukukunda Yoksullar Yararına Kullanılabilecek Bazı  
Mali Kaynaklar

**ALİ DUMAN**

Liberal Cinsellik Anlayışı Karşısında Liberal ve Muhafazakar  
Şii Yazarlara Göre Kadın-Erkek İlişkileri

**MEHMET ERDEM**

İslam Teşrihinin Oluşum Seyri Açısından Vahiy Döneminin Mekke  
Merhalesi ve Safhaları

**MEHMET ERDEM**

Serhendî'nin Tecdit Yönteminde Fıkhın Yeri

**FAZLI ARSLAN**

Nasîruddin et-Tûsî ve Musîkî Risalesi

Cilt:9 • Sayı:26  
Eylül - Aralık 2006  
ISSN 1301-966-X

**IDA**

# Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 9 Num.: 26 September - December 2006



## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 9 Sayı: 26  
Eylül - Aralık 2006  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15 YTL

**Baskı:** Öncü Basımevi  
Kazım Karabekir Cad.  
Ali Kabakçı İşhanı No:85/2  
İskitler Ankara  
Tel: (0312) 384 31 20

**Yazışma Adresi**  
Hakan Coşar P. K. 74  
Bahçelievler/ANKARA

**İrtibat Telefonu**  
Prof. Dr. Recai Doğan  
Tel: (0.312) 212 68 00/260

**e-posta:** diniarastirmalar98@yahoo.com  
**web:** diniarastirmalar.net  
info@diniarastirmalar.com

**Posta Çeki Hesabı**  
Hakan Coşar adına 1007177  
Bahçelievler/ANKARA

**Abone Bedelleri**  
Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)  
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... *Münir Yıldırım* ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale ..... *Özcan Taşçı* ..... Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum ..... *Mustafa Bıyık* ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... *Davut Işıkdoğan* ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... *Murat Gökalp* ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... *Kemal Polat* ..... Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta ..... *Kamile Ünlüsoy* ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... *Halil Aydınalp* ..... Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir ..... *Hammet Aslan* ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... *Mehmet Ali Kirman* ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... *İsmail Güllü* ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya ..... *Mehmet Akgül* ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya ..... *İbrahim Kaplan* ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize ..... *Mustafa Alici* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya ..... *İbrahim Çapak* ..... Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas ..... *Ali Osman Kurt* ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... *Salih Aydemir* ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... *Ramazan Altınay* ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

- Fransa (Paris) Temsilcileri:** *Nazmi Dündar* Tel: 0033 01 469 42 625  
• *Osman Sarıyusuף* Tel: 0033 01 398 66 334  
• **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

### Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi  
Dört ayda bir çıkar.

### İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz.  
ve Tic. Ltd. Şti. adına  
Mehmet Orhan ÖZCAN

### Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

### Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Prof. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar

### Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

### Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İsmail Güngör, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel, Arş. Gör. İsmail Şık

### Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yedi yıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütcü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakal (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

### Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelidir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

# İçindekiler

Editörden

## 7 • MUSTAFA ERDEM

Türkiye'nin Türk Dünyası ile İlişkileri Üzerine Bazı düşünceler

## 17 • ŞAKİR GÖZÜTOK

İslam Eğitim Tarihinde Müesseseseleşme

## 47 • ÖZNUR ÖZDOĞAN

Kültürümüzde Bilmek-Bilgi, İnanmak-İnanç Kavramları  
ve Bilgiye ve İnanca Sunulanlarla ve Bulunanlarla  
Ulaşma Konusunda Bir Pilot Çalışma

## 69 • ÖZCAN TAŞCI

Kelam İlminin "Kelam" Olarak İsimlendirilmesinde Vasıl b. Ata'nın  
Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine

## 85 • ŞAHİN GÜRSOY

Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında  
Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi

## 95 • METİN BOZAN

İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet  
Anlayışlarının Mukayesesi

## 113 • AHMET AK

Faslün Fi Usûli'l-İman Adlı Risale ve Maturidi'ye Aidiyeti

## 123 • MUSTAFA ALICI

Dinler Tarihine İlk Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu'nun  
(1918-1992) Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri

**155 • HÜSEYİN SUBHİ ERDEM**

Wittgenstein'in "Dil Oyunu" Nosyonu Bağlamında Kongnitif ve Kök Önermeler Hakkında Bir Değerlendirme

**177 • MURAT GÖKALP**

Hicrî İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kritiği Bağlamında *Gurabâ* Rivayetinin Değerlendirilmesi

**193 • SALİH ÖZER**

Şeyhül-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlimine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi

**211 • MUSTAFA BOZKURT**

Kadı Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı

**233 • ŞEVKET TOPAL**

İslam Hukukunda Yoksullar Yararına Kullanılabilecek Bazı Mali Kaynaklar

**251 • ALİ DUMAN**

Liberal Cinsellik Anlayışı Karşısında Libarel ve Muhafazakar Şii Yazarlara Göre Kadın-Erkek İlişkileri

**273 • MEHMET ERDEM**

İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahiy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları

**297 • MEHMET ERDEM**

Serhendi'nin Tecdit Yönteminde Fıkhın Yeri

**317 • FAZLI ARSLAN**

Nasîruddin et-Tûsî ve Musikî Risalesi

*Editörden...*

## Türkiye'nin Türk Dünyası İle İlişkileri Üzerine Bazı Düşünceler

**Prof. Dr. Mustafa ERDEM**

Türkiye'nin Türk dünyası ile ilişkileri denildiğinde ilk olarak Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan ve Tacikistan akla gelmektedir. Halbuki bu cumhuriyetlerden başka Türkiye dışında da çok sayıda Türk yaşamaktadır. Bunlar Balkanlar'da, Rusya Federasyonu sınırları içinde, Orta Doğu'da, İran'da, Afganistan'da, Doğu Türkistan'da bulunmaktadır. Hatta Afrika'da çok sayıda Türk soyundan gelen insanların yaşadığı bilinmektedir. Dolayısıyla "Türk Dünyasıyla İlişkiler" denildiğinde dünyada Türk'ün yaşadığı her yerin ele alınması gerekmektedir.

Ortak bir kültürün günümüzdeki temsilcileri olarak, Türk dünyasının tamamına yakını Müslümandır. İslam'ı anlama ve uygulama biçimlerinde kısmi ayrılıklar bulunsa da, tarihin derinliklerinden gelen güçlü örf, adet ve gelenekler bunların hepsini ortak kültür paydası etrafında birleştirmektedir. Hatta Müslüman olmayanlar bile bu noktada Müslümanlara büyük ölçüde benzemektedir.

Türk dünyasının yarısı bağımsız devlet olarak, milli sınırları içerisinde ayrı bir bayrak altında yaşamakla birlikte, yarısının bağımsız bir devleti, özgür bir bayrağı bulunmamakta, başka toplumların onlara verdiği izin ölçüsünde kendini ifade imkanı bulmaktadır. Bunların büyük bir kısmı yaşadıkları yerlerde asimilasyona, entegrasyona veya soykırımına tabi tutulmakta, her halükarda milli ve manevi kimlikleri unutturulmaktadır. Bu toplulukların bir kısmı günümüzde insanlara uygulanan en acı kaderi paylaşırken, bir kısmı da dünyalık sebeplerle, çocuk çocuğunun geleceğini temin arzusuyla, anava-



tanından ayrılarak, bir başka ülke sınırları içerisinde yaşamaya mecbur kalmaktadır. Avrupa, ABD ve Avustralya'da yaşayan Türkler bunun canlı örneklerini oluşturmaktadır.

Türkler geçmişte çok sayıda düşman edinmiş bir millettir. Hareketli karakteri ve cihat ruhu, onları statik bir hayat yerine dinamik bir güç haline getirmiştir. Göçebe hayat tarzının kalıtsal etkisi ile birleşen bu kimlik, onu, doğup büyüdüğü, yaşadığı coğrafyanın dışındaki diğer topluluklarla tanışmaya, savaşmaya hatta onlarla birlikte yaşamaya mecbur etmiştir. Nitekim Türkler tarih boyunca sahip oldukları insani ve ahlaki meziyetlere rağmen devamlı bir çatışma ortamı içinde olmuş, yönetilen olmaktan duyduğu rahatsızlık yüzünden, yöneten olma mücadelesinde büyük bedeller ödemiştir. Yabancılarla mücadele ederken birlik ve dayanışma içinde güçlü olmuş, kendinden olanlarla yaptığı mücadelelerde yıpranmış, güç kaybetmiş, parçalanmış ve başkalarına esir düşmüştür. İnanıldığı İslami değerler için her türlü fedakarlığa katlanmış, asırlarca top yekün Hıristiyan dünyasının gazabına göğüs germiştir. Bugün, dünyada üzerinde geniş bir coğrafyada yaşamayı, geçmişte büyük medeniyetlere imza atması, bütün bunlara karşılık çok sayıda düşman edinmiş olmasının hikmeti de bu olsa gerektir.

Günümüzde Türk dünyasının en büyük ve güçlü temsilcisi Türkiye Cumhuriyeti'dir. Bazı sözde aydınların reddi miras olmalarına rağmen, Osmanlı Devleti'nin varisi olarak varlığını devam ettirmektedir. Osmanlı Devleti'yle hesabı olan çevresindeki bütün devlet ve milletler, Osmanlı adına Türkiye Cumhuriyeti'nden hesap sormak, ona bedel ödettirmek ve intikam almak için bütün gayretleriyle Türkiye üzerine yüklenmektedir. Türkiye, kuruluş aşamasında ve kurulduktan sonra da devamlı bedel ödemiştir. Geçmişten günümüze, Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetim sorumluluğunu üstlenenler, ellerinde olduğu zaman bu bedelleri peşin ödemekte, bazılarını taksitlendirmekte, bazılarıyla ilgili açık çek kullanmakta, bazılarıyla ilgili de ipotekler vermektedir. Cumhuriyetin kuruluşundaki iman, irade ve kararlılığın olmadığı dönemlerde, yönetim makamının büyüleyici nimetlerinden yararlanmak isteyen sorumsuz yöneticiler, kendi mutlulukları veya beklentilerinin bedellerini yukarıdaki yöntemlerle hep devlete ödettirmişlerdir. Gelenekselleşen bu tavır, günümüzde en belirgin hale gelmiş ve devletin varlığı sorgulanır, tartışılır hale gelmiştir. Türkiye Cumhuriyeti, sadece büyük bir İmparatorluk ve onun imkanlarından mahrum kalmanın acısını yaşamamış, fiilen çevresinde kendinden olanların acılarını paylaşmanın sorumluluğunu da üstlenmiştir. Bir anlamda kendisi himmete muhtaç halde iken, kendisinden ümitvar olanların da yanında olmak gibi manevi sorumluluğu kucağında bulmuştur. Zira Tür-

kiye Cumhuriyetinin sınırları çizilirken içerde kalanların yürekleri, gönülleri, daha doğru bir ifade ile, kendilerinden bir parça, başka ülkelerin sınırları içinde kalmıştır. Bunun doğal sonucu olarak dışarıda kalanların feryatları, içerdekilerin mutluluğunu gölgelemiştir.

Asırlarca Türk yurdu olarak bilinen Balkanlarda yaşayan Türkler, geçmişte kendilerinin insanlık ayıbı olarak görüp ahlaki bulmadıkları eritme faaliyetlerine tabi tutulmuş, Müslüman ve Türk oldukları için özgürlükleri sınırlandırılmıştır. Batı Trakya'daki Türkler, mütekabiliyet esasına göre içimizdeki azınlıklarla benzeri haklara sahip olmaları gerekirken, dini, milli ve kültürel haklarını kullanamamaktadır. Türkiye'de çağdaşlık, medeniyet, bilim, kültür mirası, diyalog, ittifak v.s. gibi kavramlarla her türlü Hıristiyan mirası devlet imkanlarıyla ihya edilmesine rağmen, Balkanlardaki Türk varlığı geçmişin intikamını almak isteyen devletler eliyle imha edilmektedir. Büyük ölçüde Balkanların AB'ye girdiği şu günlerde, oralarda yaşayan kardeşlerimizin haklarını koruyabilmek için artık "Lozan" değil "AB" yasalarının izni gerekecektir. Bir anlamda onlar bölgesel yönetimlerle mücadele ederken, içinde yaşadıkları ülkelerin AB'ye girmeleri dolayısıyla, küresel güçlere mahkum olmuşlardır. Zaten Türkiye'nin AB kapısında bekletilmesinin ve Balkanların alelacele içeriye alınmasının tek sebebi bu olsa gerektir.

Osmanlı Devleti'nden sonra Balkanlarda yaşayan yerli Türkler kadar, kendi istekleriyle Türkiye'den ayrılarak Avrupa'ya çalışmaya giden Türkler de Türkiye'nin ayrı bir yürek acısıdır. Görünüşte teknoloji ve medeniyetin sağladığı baş döndürücü imkanların sarhoşu olanlar, maişet temini için gittikleri yerlerde nelerini feda ettiklerini anladıkları zaman ruhsal bunalıma girmektedirler. Yaşlılarının büyük bir kısmının meslek hastası olduğu bu kesimin gençleri, kendi dillerini, dinlerini, kültürlerini unutacak kadar kimliklerine yabancılaşmışlardır. Üç/beş kuruş para kazanarak Türkiye'ye dönme arzusunda olanlar, kazandıkları paralarla oralarda mezar yeri alma telaşına düşmüşlerdir Milli duyguların tesiriyle "Avrupa Türklüğü" tesellisiyle kimliğini koruma gayreti içine girenler, kendi devletinden bile gereken ilgi ve desteği görememektedir. AB'ye giriş için, Avrupa Türklüğü, yaşadıkları yabancı kültür ve siyasilerin inisiyatifine terk edilmektedir.

Afrika, Müslüman/Müslüman olmayan bütün yaşayanlarının çile hanesi durumundadır. Çok sınırlı bir sömürgeci güç dışında yaşayanların büyük çoğunluğu açlık ve sefalet ortak kaderini paylaşmakta, hatta hayatta kalabilmek için başkalarını yaşatmamaktadır. Doğal kaynaklar itibarıyla çok zengin olan bu siyahi kuta, yıllarca sömürgecilerin işgal ve imha senaryolarına ev sahipliği yapmaktadır. Dünyaya medeniyet götürdüğünü iddia eden misyo-

nerler, medeniyetin beşiği olduğunu iddia eden Hıristiyan Batı, iki asırdır onlarla iç içe yaşamasına rağmen oralara medeniyet adına sadece göz yaşı götürmüştür. Sömürü düzeninin bekası için gerekli olan silahlardan başka hiçbir teknoloji o bölgeye girmemiştir. Kardeşler arasındaki çatışmalarda kullanılan bu teknoloji harikaları, Avrupa'daki medenilerin, özgürlük ve demokrasi adına yerli zavallılara hediyesi olsa gerektir.

Afrika, Osmanlının zayıfladığı dönemlerden itibaren hiç gülmemiştir. Türkiye'nin onları ihmali devam ederse bundan sonra da hiç gülmeyecektir. Afrika'yı duygusal olarak Türkiye'ye bağlayan tarihi Türk kültür mirası, çeşitli vesilelerle günümüzde yok edilmektedir. Yıllardır buraları sömürenler, yerlilere yaptıkları yoğun propaganda sebebiyle geri kalmışlığın faturasını Türklerle kesmekte, bizimle olan gönül bağlarını koparmakta, kendi soylarının Türk olduğunu iddia edenleri, son zamanlarda Türkiye'de olduğu gibi, Türk'lüğünden utanır hale getirmektedir.

Orta Doğu'da yaşayan topluluklar, geçmişte yaptıkları yanlış ve ihaneti itiraf ederek günah çıkartsa da, henüz kendi içindeki hain ve işbirlikçilerin gazabından kurtulamamaktadır. Bölge üzerinde, hem yer altı zenginliklerini sömürme, hem de Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından kutsal kabul edilen yerlerin Müslümanların ellerinden kurtarma operasyonları yapılmaktadır. Bu gaflet ve aymazlığın onların kendi helaklerine sebep olacağı açıktır. Ancak bu durum onlarla birlikte yaşamak zorunda kalan kardeşlerimizin de kaderini olumsuz etkilemekte ve onları da köleleştirmektedir. Bu köleliğin en üzücü tarafı, başkaları tarafından hazırlanan senaryolar gereği sanal olarak efendilik payesi verilen gerçek kölelere yapılmasıdır. Yıllarca aynı kaderi paylaşan ve aynı dine inananların, bugün Amerika'yı kutsallaştırırken, ona yapmak zorunda kaldıkları perestij sonrasında, kendi kardeşlerine reva gördükleri bu acı manzara, İslam ve Müslümanlar adına bir hicap vesilesidir. Saddam'ı devirmek için Amerika ile işbirliği yapanların şimdi başlarına gelenler, herkesin aklını başına almasına yetmelidir. Dün Filistin'de uygulanan senaryolar nedeniyle Osmanlı'ya ihanet edenlerin torunları bugün bedel ödemektedir. Bugün Türk'e ve Türkiye'ye ihanet edip Amerika'yı Mevla edinenlerin bir kısmı geçmişte Sovyetler Birliği hesabına çalışanlar olarak bilinmektedir. Her gün kible değiştirenler, yarın dünyada da ahirette de sığınacak bir yer bulamayacaklardır. Ama şartlar ne olursa olsun Türkiye, tarihten gelen haklarını kullanarak bölgede ağırlığını hissettirmeli, vesayet hakkı olanları kanatları altına almalıdır. Suriye'deki Türklerin uzun yıllar süren baskı yönetiminde yaşadıkları acıların tek tesellisi, sınırlarda gerçekleştirilen sınırlı bayramlaşma sevinci ve heyecanıdır. Onların özlük hakları ve gelecekle ilgili

beklentileri, Türkiye'nin onlara sahip çıkmasına ve Suriyeli yetkililerin insafına terk edilmektedir.

Azerbaycan ve Kafkaslar Ermenistan ve Rusya'nın inisiyatifine terkedilmiş durumdadır. Alt yapısı Sovyetler Birliği döneminde hazırlanan, Kafkaslardaki etnik bölünmüşlük görüntüsünden yararlanan Rusya, bölge üzerindeki nüfuzunu koruyabilmek için her türlü provokasyonu yapmakta, yöredeki doğal kaynakları kendi çıkarlarına kullanmaktadır. Bağımsızlık sonrasında ilan edilen özerk cumhuriyetler, tayin edilen Rus valiler tarafından Rusya'nın vilayeti haline dönüştürülmüştür. Şimdi onlar sıradan özlük haklarının kullanımında bile Rusya'nın iznine tabi tutulmaktadır.

Azerbaycan iç ve dış sorunlarla boğuşmaktadır. Ülkenin %20'lik bir kısmı Ermeniler tarafından işgal altında tutulmaktadır. Bu bölgeyi terk eden yerli halk hala çadırlarda yaşamaya mahkum edilmektedir. Petrol zengini olması gereken ülkenin toplumsal fakirliği ayrı bir tartışma ve araştırma konusudur. Nahcivan ile arasındaki Ermenistan koridoru, iki bölgenin iletişimini olumsuz etkilemektedir. Din anlayışından kaynaklanan yakınlık ile İran, Şii kesim üzerindeki yoğun faaliyetlerine rağmen, Türkiye yakınlaşmayı engellemek adına Ermenistan'ın Azerbaycan'ı işgaline ses çıkarmamakta, hatta onlara gizli destek verdiği bile söylenmektedir.

İran'ın yarısına yakını Türk'tür. Türkiye'dekilerin "Azeri" dediği bu büyük kitle kendini Türk olarak isimlendirmekte ve Türkçe konuşmaktadır. Her yönden Türkiye'ye ilgi duyan ve bundan dolayı yasak olmasına rağmen TV. antenlerini Türkiye'ye çeviren bu kitleyi sadece dini ve mezhepsel faktörler İran'a bağımlı kılmaktadır. Siyasi açıdan ülkede ikinci sınıf sayılan Türk kesimini, İran, dini etkenlerle baskı altında tutmaktadır. Türklerin İran'ın ekonomik girdilerinden ne kadar faydalandığı, siyasi ve sosyal alanda ne kadar kendini ifade edebildiği tartışma konusudur. İran'ın ülke savunmasında bu kesimi koruyucu kalkan olarak kullandığı, bunun için onları yoğun bir Şii propagandasına tabi tuttuğu bilinmektedir.

Orta Asya cumhuriyetlerinin her birinin özel iç problemleri ve biri birleriyle ilgili güven ve çıkar problemleri bulunmaktadır. Türkmenbaşy'nın ölümü, Türkmenistan için büyük bir idari ve siyasi boşluk oluşturmaktadır. Yerine gelen yeni Devlet Başkanının onun karizmasını temsil edemeyeceği ve sağladığı otoriteyi tesis edemeyeceği yönündeki yaygın kanı, ülkeyi dış müdahalelere açık hale getirmektedir.

Özbekistan hem kendisiyle, hem de çevresiyle barışık olmayan bir ülke profili çizmektedir. Çeşitli yönlerden ayrıcalıklı konumda olmasına rağmen, iç güvenlik konusundaki karamsar manzara dışa da yansımaktadır. Devlet

Başkanı İslam Kerimov, iktidarını korumak için her yolu meşru saymaktadır. Nitekim 2005 yılı başlarında yaşanan Andican olayları, ülkede dini ve siyasi muhaliflere yapılan baskıların dışa yansıyan görüntüleridir. İslam Kerimov'un ölümünden sonra Özbekistan'da işler Türkmenistan'dakinden daha da karmaşık bir hal alacağıнын sinyallerini vermektedir. Sovyetler Birliği önce-sindeki Kokant, Buhara ve Hive hanlıklarının günümüzde özlemini duyanlar, bölgesel demografik unsurları ve radikal dini hareketleri de tahrik ederek geleceğin daha da karanlık olacağını hissettirmektedir.

Devler sofrasında bir garnitür olan Kırgızistan'ın en önemli özelliği, süper güçlere üs olma konumunda bulunmasıdır. Takip ettiği politik manevralarla günü kurtarmaya çalışan Kırgızistan, ABD, Çin ve Rusya arasında gidip gel-mekte, karşılıklı kopardığı tavizlerle geleceğin yol haritasını çizmektedir. Kimi-lerine göre başarılı/başarısız ihtilal denemeleri, kimilerine göre ABD/Rusya yanlısı politikalar, yakın gelecekte Kırgızistan'ın yeni bir takıp provokasyonlara gebe olduğunu göstermektedir. Kuzey-güney arasındaki keskin çizgiler, Özbek-lerle Kırgızlar arasında da kendini hissettirmektedir. Güney bölgesindeki Oş'un ikinci başkent ilan edilmesi, Kırgızca'nın yanında Özbekçe'nin de resmi dil olması yönündeki istekler, Kırgızca'nın yanında Rusça'nın resmi dil kabul edil-mesi, Kırgızistan'ın belli başlı sıkıntılarından sayılmaktadır. Yaygın ahlaki çö-küntü, rüşvet ve fakirlik, sosyal hayatı büyük ölçüde etkilemektedir. Ayrıca Kırgızistan için azımsanmayacak bir nüfusun başta Rusya olmak üzere çeşitli ülkelere iş bulmak için gitmiş olması başka bir sosyal ve ekonomik problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdilik Orta Asya'nın en istikrarlı ülkesi Kazakistan gibi görünmekte-dir. Ülke nüfusunun yarıya yakının Rus kökenli olmasına, resmi ve etkin bir biçimde Rusça'nın kullanılmasına rağmen, Devlet Başkanı Nursultan Nazar-bayev'in akıllı, dengeli ve istikrarlı politikaları sonucu Kazakistan diğer Türk cumhuriyetlerinden ayrıcalıklı konuma gelmiştir. Ekonomisi düzlüğe çıkmış, hayat standardı yükselmiş, işsizlik problemi büyük ölçüde çözülmüştür.

Türkiye Cumhuriyeti bu ülkeleri ilk tanıyan ülke olmasına, bu ülkeler-le siyasi, kültürel, ticari, askeri ilişkiler geliştirmesine, sivil toplum örgütle-ri, gönüllü kuruluşlar aracılığıyla duygusal bir ilişki tesis edilmek istemesi-ne rağmen, bu bölgede pek başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta Türk Cumhuriyetleriyle ilişkilerimizin, başladığımız düzeyden daha da geriye gitmiş olması üzüntü vericidir. Zira işin duygusal yakınlık boyutu ortadan kalkmış görünmektedir. Bölge üzerinde çıkarı bulunan süper güç-ler Türkiye'yi dışlayarak doğrudan ilişkilere başlamış, Türkiye'nin başlan-gıçtaki nüfuz ve itibarı düşük seviyelere inmiştir. Buna paralel olarak kay-

naşma ve dayanışmaya yönelik ortak proje ve uygulamalar birer formalite konumunda kalmıştır. Hatta 2006 yılı sonlarında yaşanan işçi krizi ile Türkiye adeta Kazakistan'dan dövülerek kovulmuştur. Diğerlerine ilave olarak Kırgızistan ile ilişkilerimiz bile uygulanan vize sonucu eskisinden daha resmi ve sınırlı bir mahiyet kazanmıştır. Bütün ilgi ve enerjisini Batı'ya çeviren Hükümet, Avrupa Birliği'ne alınmayacağını bilip durduğu ve bunu en son olaylarla anladığı halde, hala onların istekleri doğrultusunda hareket ederek Kırgızistan ile ilişkilerimizi vizeye bağlayarak sınırlandırmıştır. Her yönden bizimle ortak paydaları ve çıkarları bulunan Müslüman Türk Cumhuriyet ve Topluluklarıyla ilişkiler koparılırken, Hıristiyan Avrupalılarla dostluğu geliştirmek için "Medeniyetler İttifakı" hülyalarına ve İspanya ağına taktılmıştır.

Türk dünyasının en trajik olaylarının yaşandığı bölgelerden birisi de Doğu Türkistan'dır. Otuz milyondan fazla Müslüman Türk'ün yaşadığı bu bölge, dış dünyanın acıma duyguları da dahil her türlü destek ve yardımlarından uzak olarak, Çin'in esareti altında, özgürlüğe kavuşacağı günleri beklemektedir. Dışarıya sızan haberlere göre, Çin nükleer denemelerinin büyük bir kısmını bu bölgede yapmaktadır. Zengin enerji kaynaklarına sahip olan Doğu Türkistan'a yerleştirilen Çinli nüfus ile bölgenin demografik yapısı Çin lehine bir yapıya dönüştürülmektedir. Özlük haklarının kullanımındaki sıkıntılar, toplu ölümler, bölgede yaşayan Müslüman Türkleri, modern dünyanın nimetlerinden mahrum bir toplum haline getirmektedir.

Aramızdaki ortak tarihi ve kültürel bağlarımız nedeniyle Sibirya'da yaşayan Türklerin büyük bir kısmı her ne kadar Müslüman olmasalar da, duygusal yakınlık nedeniyle Türkiye'nin ilgisine muhtaçtır. Ayrıca Tacikistan ve Afganistan'daki Türkler unutulmuşluğun ve ihmal edilmişliğin burukluğunu yaşamaktadır.

## Sonuç

- Türk dünyası, bir bütün olarak düşünüldüğünde, dünyanın en geniş coğrafyasını oluşturan bir bölgeye hakim olmaktadır.
- Türk dünyası, ortak tarih, kültür, dil ve din olarak ele alındığında, dünyanın en büyük toplumlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.
- Türk dünyası, dün ve bugün ele alındığında, dünyanın en büyük medeniyet mirasına ev sahipliği yapmaktadır.
- Türk dünyası, dünyanın büyük yer altı ve yer üstü zenginliğine, büyük enerji kaynaklarına sahip bulunmaktadır.

· Türk dünyası, dünyanın sosyal, siyasal ve askeri açılardan birçok stratejik yerine sahip olmakta ve buralar hala Türklerin kontrolünde bulunmaktadır.

Bütün bunlara rağmen bu büyük ve önemli coğrafyada yaşayan Türk milleti tarihte yaşadığı acı olaylar, kısmen esaret, kısmen bölünmüş ve parçalanmış olmaktan dolayı özgüvenini yitirmiş durumdadır. Büyük bir kısmı tarihini unutmuş, belli bir kısmı tarihinden utanır halde kimliğinden uzaklaştırılmıştır. Sömürgecilerin tetiklediği fitneden kaynaklanan bölgesel çatışmalar, birlik ve dayanışma ruhunu baltalamaktadır. Geçmişte yaşanan gaflet ve ihanetin bedeli esaret ise, büyük bir kısmını özgürlüğe hasret bırakmıştır. Bugün, ekonomik, siyasal ve askeri açıdan “uyuyan dev” olarak nitelenen Çin’in bile dünyada, eskiden olduğu gibi, yine de en büyük rakiplerinden biri Türk topluluklarıdır. Ancak bölünmüşlüğü ve öz güven yitkilğinin ezikliğinde debelenen gerçek “uyuyan dev” Türk dünyası, deyim yerindeyse, hala verilen narkozun etkisiyle kendine gelememektedir. Ehil olmayan yöneticiler, hain işbirlikçileri veya gaflet ehli sorumlular, bu muazzam kitlenin sadece gece bekçiliğini yapmakta, üzeri açıldığında uyanmaması için üzerindeki kirli yorganı iyice örtmektedir.

Türk topluluklarının bu içler acısı durumdan kurtulabilmesi için, acil eylem planları yapılması zarureti bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti, bu planları yapmaya ve uygulamaya en müsait ülke olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira uzun yılları aşan devlet tecrübesi, çevremizdeki Türk topluluk ve cumhuriyetleriyle tarih ve coğrafyadan kaynaklanan ilişkileri, ona bu tarihi sorumluluğu yüklemektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti yaşadığı bazı ekonomik, sosyal ve siyasal sorunlar dolayısıyla şimdilik bu konularla ilgilenecek imkanlardan mahrum gibi görünmektedir. Ancak hali hazırda bu topluluk ve cumhuriyetlere yapılan yardımların koordinasyonu bile arzulanan hedefe ulaşılmasında büyük katkılar sağlayacaktır. Nitekim üst düzey bir Kırgız yetkili, çeşitli alanlarda Kırgızistan’a büyük yatırımlar yapan Türkiye’nin, belli alanlarda sınırlı katkılar sağlayan George Soros kadar, toplumsal değişimde etkili olamadığını belirtmektedir. Gerekçe olarak da, Soros’un “nokta hedefler” belirlediğini ve bu hedeflere ulaşmak için yerel dinamikler ile tam bir koordinasyon içerisinde olduğuna dikkat çekmektedir.

Türkiye, Türk cumhuriyet ve topluluklarıyla ilgilenirken öncelikle mahalli unsurları kullanmak durumundadır. İşin sosyal, kültürel ve duygusal boyutuyla motive edilen mahalli unsurların, kendi bölgelerinde hem kendileri, hem de Türkiye lehine faaliyette bulunmaları mümkündür. Bu hedefe ulaşmak için, başarısızlıkla suçlanan “Büyük Öğrenci Projesi”ni devreye sok-

mak yararlı olabilir. Onlar arasından seçilen özel niteliklere ve yeteneklere haiz, lider olabilecek kabiliyete sahip bulunanlara özel ilgi ve eğitim verilerek bu hedeflerin gerçekleşmesine katkı sağlanabilir. Buna ilave olarak Soros'un yaptıklarının benzeri olarak yerel dinamiklerden yararlanma yoluna gidilebilir. Uzun ve kısa vadeli planlanan bu ilişkiler dışında yerel yönetimler, sivil toplum örgütleri, gönüllü kuruluşlar, sendikalar ve siyasi partilerle ikili veya çoklu ilişkilere girmek de mümkündür.

Türk topluluk ve cumhuriyetleriyle siyasi, ekonomik ve askeri yollarla doğrudan ilişkiler kurmak, başlangıç itibariyle zor fakat diğerlerine göre daha güvenlidir. Devletler arası ikili ilişkiler çerçevesinde yapılacak olan faaliyetlerde karşılıklı yarar ve güven oldukça önemlidir. Bu çerçevede ortak tarihi ve kültürel değerler yanında siyasi, ekonomik ve askeri yararlar ön plana çıkartılmalıdır. Her iki toplumun yararına olacak bu faaliyetlerin toplum düzeyine etkin bir şekilde inmesi için medya desteğinden yararlanmak ihmal edilmemelidir.

Türk cumhuriyet ve topluluklarıyla ilgilenmenin bir başka yolu da ortak birliktelikler kurmaktır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra kurulan Bağımsız Devletler Topluluğu benzeri oluşumlar kurularak ortak çıkarlar ve güç merkezleri tesis edilebilir. Türkçe Konuşan Cumhuriyetler Birliği, Turan Dayanışma Gurubu, Türk Dünyası Topluluğu gibi farklı isimlerle ifade edilebilecek bu birlikteliklerle özel, bölgesel ve genel yararlar üzerinde ittifak mümkündür.

Türkiye'nin Türk cumhuriyetleriyle yapacağı birliktelikler onlar açısından önemlidir. Zira onları devamlı bir Rus ve Çin tehdidine karşı daha güvenli kılacağı hissini verebilir. Ancak bunun bir başka faydası da Türkiye için olacaktır. Türkiye'nin Türk cumhuriyetleriyle bir birliktelik içine girmesi halinde NATO, AÇ ve ABD gibi güç merkezlerine karşı kendini daha güvenli ve güçlü hissetme imkanı olacaktır.

Türk topluluk ve cumhuriyetleri ile belli alanlarda ticari faaliyetlerle başlatılan birlikteliklerin zamanla sosyal, siyasal ve askeri konuları da içeren bir mahiyet kazanması ihtimalden uzak değildir. Bunun için gümrüklerde kolaylık, vergilendirmede indirim, karşılıklı vize uygulamalarının kaldırılması gibi hususlar büyük önem arz etmektedir. Belli konularda yapılan ticari faaliyetler, zamanla ortak proje ve konsorsiyumlarla uluslar arası bir güç merkezi olabilir.

Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Türk Cumhuriyetleri ve topluluklarıyla yukarıda kısaca işaret edilen hususlarda başarılı bir faaliyet yürütebilmesi için:



· Türkiye'nin öncelikle kendisini her alanda bağımsız hissetmesi lazımdır. Uluslar arası ilişkilerden doğan hak ve sorumlulukları yerine getirmesi, onun Türk cumhuriyetleri ve topluluklarıyla ilişkilerini olumsuz etkilememelidir. Gümrük Birliği, NATO, AB ile ilişkilerin Türk cumhuriyetleriyle ilişkilere zarar vermeyecek halde düzenlenmesi gerekmektedir.

· Yönetim sorumluluğunu üstlenenlerin, milli ve manevi değerlere sadık olması zaruret ifade eder. Her halükarda milli devletin bekası fikrine inanmış olması gerekmektedir.

· Türk cumhuriyet ve topluluklarına yönelik ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkiler doğrudan bir bakanlığın sorumluluğuna verilmelidir. Eğer bu işlem Dışişleri Bakanlığı aracılığı ile olacak ise, Türk cumhuriyet ve topluluklarına yönelik bütün hizmetler, buranın koordinatörlüğünde yapılmalıdır. Eğer bu yapılamıyor ise, özel olarak kurulan bakanlık, ilgili ülkelerin Büyükelçilikleri bünyesinde bir koordinatörlük açmalıdır. Oralara yönelik, ekonomik, sosyal, kültürel, dini ve ticari bütün hizmetler bu koordinatör aracılığıyla yapılmalıdır. Böylece Türkiye'den dışa giden bütün hizmet kollarında bir ortak ülkü, inanç ve strateji birlikteliği sağlanmış olacaktır. Dolayısıyla Türkiye'nin çıkarlarına aykırı olabilecek bütün faaliyetler ya ıslah edilecek veya devreye sokulmasına imkan verilmeyecektir.

· Türk cumhuriyetleri ve topluluklarına yönelik özel bir televizyon ve radyo kurulmalı veya var olan ıslah edilmelidir. Bu kanallarda ortak tarihi ve kültürel değerler, ortak çıkar ve yararlar, ortak uygulanabilir projeler üzerinde durulmalıdır.

· Türk cumhuriyetleri ve topluluklarıyla ortak dil ve alfabe çalışmalarına yeniden daha ciddi ve fonksiyonel bir biçimde başlanmalıdır. Bu proje en üst düzey yetkililere samimi bir şekilde anlatılmalı ve desteklenmelidir. Böylece ortak değerler üzerine yazılan kitapların, karşılıklı olarak ilgi uyandırması temin edilmeli, gelecek nesiller bu projeye göre şekillendirilmelidir.

· Türk cumhuriyet ve topluluklarıyla aile bağları geliştirilmeli ve güçlendirilmelidir. Karşılıklı göç ve iskan özendirilmeli hatta desteklenmelidir.

· Hizmet üretmeye yönelik alanlarda faaliyet gösteren müteşebbislere destek sağlanmalı, buna zarar veren engeller karşılıklı olarak kaldırılmalıdır.

# İslâm Eğitim Tarihinde Müesseseseleşme

Şakir GÖZÜTOK\*

## Abstract

*This article includes the establishment period of general Muslim educational institutions from the beginning of hijri century (7<sup>th</sup> A.D.). As it is known, mosques were the main educational institutions in Islamic world till the latter part of 5<sup>th</sup> century (hijri), and after this time they are gradually replaced by the madrasahs. In the less than a hundred and fifty years after the establishment of the first madrasah in Khurasan, they spread all over the Islamic world and constituted the most widespread educational system of this period. In fact, they were not the only institutions in Islamic educational system. Meanwhile other remarkable Islamic educational institutions, e.g. kuttabs, which were also known in the pre-Islamic Arabia, Dar al-Qurans, Dar al-Hadiths, Khanaqahs, Ribats and Zawiyays were also established or developed. And all of them provided accommodation facilities and salaries for professors, sheiks and students though some special financial arrangements. With these entire institutions Islamic social, cultural and educational milieu is created.*

**Key words:** Education, Intitution, Madrasah, Kuttab, Dar al-Qur'an, Dar al-Hadiths.

Her medeniyetin kendisini sürekli besleyen ve ayakta tutan çeşitli dinamikleri vardır. Bunların başında, bilgiyi üreten, geliştiren ve topluma mal eden eğitim kurumları gelmektedir. Bu çalışmamızda, İslam Medeniyetinin temel taşları mesabesinde olan eğitim kurumlarının ortaya çıkışı ve yapılanmasını ele almaya çalışacağız. İslam Dünyasında ortaya çıkan eğitim kurumlarının en önemlisi olan medreselerin, ilk kez Nizamiyye Medresesi ile ortaya çıktıkları şeklindeki genel kabulün aksine, medreselerin Nizamiyye Medresesi'nden yaklaşık yüz elli yıl önce var olduklarını da yine çalışmada ortaya koymaya çalışacağız. Bu makale, genel olarak İslam Eğitim Kurumları hakkında genel bir bilgiyi sunmayı hedeflemektedir.

\* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Bir medeniyete ait kurumlar, medeniyetinden bünyesinden neşet ettikleri gibi başka medeniyetlerden de ödünç alınmış olabilirler. İslam dünyası da kendine özgü bir medeniyet inşasına çalışırken yakın coğrafyadaki diğer kültürlerle de temasları olmuş ve karşılıklı etkileşimde bulunmuştur.

İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyada ve yakın bölgelerde zaman zaman düşüncelerin ve bilgilerin sınır ötesine taşındığına şahit olmaktadır. Bu aktarım çoğu kez, kurumların şekil (formel) olarak taklit edilip aktarımından çok, eğitim açısından bir kültür naklini ifade etmektedir. İlk ve orta çağda bu açıdan birkaç "öğretim aktarımı" olarak ifade edebileceğimiz ve genelde tercüme faaliyetlerin beslediği kültürlerin transferi gerçekleşmiştir. Bunlardan biri Atina'dan İran'a ve İran'da Harran'a doğru meydana gelmiştir. Bir başka öğretim aktarımı ise, İskenderiye'den VII. Ve VIII. Asrın Suriye manastırlarına doğru olmuştur. Üçüncü bir hareket de Süryani kültürden Arap kültürüne, yani İskenderiye'den Bağdat'a doğru gerçekleşmiştir. Bu hareketler bütün orta çağı meşgul etmiştir.<sup>1</sup>

Şimdi bu öğretim aktarımının İslam Dünyası'ndaki cephesini oluşturan eğitim kurumlarını tanımaya çalışabiliriz. Çünkü bu kurumlardan bazıları İslam dünyasının fikir gelişiminde önemli katkıları olan eğitim kurumlarıdır.

## **I. İslam Öncesinde Mevcut Olan Eğitim Kurumları**

### **A. Yakın Coğrafyadaki Eğitim Kurumları**

Hicaz Bölgesine yakın coğrafyada pek çok eğitim kurumuna rastlamak mümkündür. Ancak biz, İslam eğitimine etki etmiş veya Müslüman bilginlerin yetişmesine katkıda bulunmuş olanlara işaret etmekle yetineceğiz. Bunların başında ve belki de en önemlisi İskenderiye Okuludur.

#### **1. İskenderiye Okulu**

İslam Alemine tesirleri açısından öncelikli bir yere sahip yegâne eğitim kurumu hiç şüphesiz İskenderiye Okulu'dur. İskender İmparatorluğu parçalandıktan sonra, Mısır'a hâkim olan Ptolemy (Batlamyus) Soter, İskenderiye'yi başkent yaptı ve burayı Yunan kültürünün ve bilgisinin mer-

1 Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev: Ayşe Meral, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 20, 21.

kezi haline getirdi. Soter, burada eski Atina Okulu'na rakip bir çeşit Helenistik Üniversite olan bir müze kurdu ve ona bir kütüphane ekledi. Burayı kitaplarla zenginleştirip dönemin en büyük kütüphanesi ve öğretim merkezi haline getiren kişi Soter'in halefi Ptolemy Philadelphus (M.Ö. 285-247)'tur.<sup>2</sup>

Mısır krallığı Roma İmparatorluğunun istilasına uğradığı dönemde bu kütüphane ciddi bir yangın geçirmiş ve harap olmuştur. Kraliçe Cleopatra, yangından sonra kütüphaneyi yeniden kurmaya çalışmış ve Mare Antoine kendisine Bergama kütüphanesini hediye edince, buradaki kitaplarla birlikte eskisi gibi olmasa da İskenderiye Kütüphanesini yeniden canlandırmayı başarmıştır.<sup>3</sup>

Bir müddet sonra Hıristiyanlığın Mısır'da güçlenmesi ile İskenderiye Okulu yerine adeta dini hüviyete bürünmüş daha çok dini taassuba sahip eserlerin bulunduğu bir kütüphaneye dönüşmüştür. Müslümanlar İskenderiye'yi fethettiklerinde, bu kütüphanede Hıristiyan inancıyla ters düşmeyen ve sadece ilim ve tekniğe ait çok az kitap ile papazların derlemelelerini ihtiva eden eserler kalmıştı.<sup>4</sup> Yani bu sırada Müslümanlar, eski ihtişamından eser kalmayan bir kütüphaneye karşılaşmışlardı.

Buna mukabil burada Helenistik kültür en parlak dönemlerini yaşamıştır. Zamanla İskenderiyeli düşünürler arasında Aristo'nun düşünceleri kabul edilmeye başlanmış ve altıncı yüzyılda zirveye ulaşmıştır. Aristoculuğun yeniden doğuşu üçüncü yüzyılda başlamış ve eski dönem Yunan kültüründeki gelişmelerin Batı'yı etkilemekte başarısız kalmasına karşılık, Yeni Eflatuncular tarafından temsil edilen yeni dönem Yunan düşüncesi, yeni Latin Hıristiyan kültürü üzerinde doğrudan bir etki meydana getirmiştir.<sup>5</sup> Özellikle İslam Tasavvufu üzerinde de etkili olan Yeni Eflatuncu düşüncelere kaynaklık eden bu okulun İslam dünyası ile doğrudan bağlantısının izlerini ilk olarak Ebu Zekeriya Yahya b. Adî (öl.564/975)de görmekteyiz.<sup>6</sup> İskenderiye Okulu'nun İslam dünyasına tesiri, kurumların oluşturması bakımından dolaylı olmuştur.

2 De Lacy O'leary, *How Grek Science Passed to The Arabs*, Assyrian International News Agency Boks Online, p. 16, 17.

3 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1935, s. 40, 41.

4 Ülken, a.g.e., s. 42

5 Christoper Dawson, *Batının Oluşumu*, Çev: Dinç Tayanç, Dergah Yay., İstanbul, 1976, s. 82, 83.

6 Ebu Zekeriya Yahya b. Adî, Farabî'nin en değerli talebesidir. Üstadından sonra en önemli Hıristiyan Arap filozofu olarak bilinir. Bkz: Ülken, a.g.e., s. 118 ve 120.

## 2. Atina Okulu

Kuruluşu çok eski dönemlere kadar giden bu okulun da İslam dünyasına tesiri dolaylıdır. Bu okul Yeni Eflatunculuğun merkezi durumunda idi ve gizli bir pagan anlayışını da taşıyordu.<sup>7</sup> Buradaki anlayış, çoğu zaman Aristo ile Platon ve Aristo ile Pitolomeyi bağdaştırmayı amaçlamıştır. Bu sebeple çok defa bütün çabalar, yeni ve özgün buluşları gerçekleştirmek değil, eski üstatlarının çalışmaları üzerine yeni incelemeler ve yorumlara yöneliktir. Bundan dolayı Atina Okulunda dersler, özellikle Öklit ve Nicomachus, Pitolome ve Gerinos, Aristo ve Platon'un eserleri esas alınarak verilmekteydi.<sup>8</sup>

İmparator Justinianos zamanına kadar sönük bir şekilde faaliyetlerini sürdüren bu okul, Hıristiyanlık taassubunun baskısı ile kapatılmış ve burada ders veren filozoflar bir müddet İran'a sığınmışlar ve orada Cündişapur Okulu'nun kurulmasına öncülük etmişlerdir. Nuşirevan'ın Bizanslıları yenmesi üzerine antlaşma gereği söz konusu filozoflar tekrar Atina'ya dönmüşlerse de eski faaliyetlerini devam ettirememişlerdir.<sup>9</sup>

Atina Okulu'nun, Cündişapur Okulu'nun açılmasına vesile olması ve Cündişapur Okulu'nun da İslam dünyasında özellikle tıp alanında açılacak okullara örneklik teşkil etmesi ve burada öğretimde bulunan hocalarının yaptıkları tercüme faaliyetiyle İslam kültürüne katkıda bulunmalarından dolayı bizim için önem arz etmektedir.

## 3. Antakya Okulu

İlk defa Antakya'da 270 yıllarında Malchion tarafından kurulmuştur. Çok açık bir şekilde İskenderiye Okulu'nun bir taklidi olarak kurulmuş ve ona rakip olmaya çalışmıştır.<sup>10</sup>

İskenderiye'de bulunan meşhur okulun çeşitli sebeplerle zayıflamasından sonra burada bulunan hocalar kitaplarıyla birlikte Ömer bin Abdulaziz (717-720) zamanında Antakya Okulu'na gelmişlerdir. Yaklaşık 130 veya 140 yıl Antakya'da devam eden öğretim daha sonra Harran'a intikal etmiştir.<sup>11</sup> Hocaların kitaplarıyla birlikte bu seyahatini "Ta'lim Meclis"-

7 O'leray, a.g.e., s. 22.

8 Dawson, a.g.e., s. 82.

9 Ülken, a.g.e., s. 42.

10 De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev: Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 37.

11 Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İnsan Yay., İstanbul, 1999, c. 1, s. 144.

nin seyahati olarak nitelendiren Tarihçi Mes'udî, Harran'a geçişin Mütevekkil (847-861) zamanında olduğunu ve Mu'tazid ( 892-901) döneminde buradan da Bağdat'a taşındığını ifade etmektedir.<sup>12</sup>

Konu ile ilgili bize intikal eden ve Farabi'den aktarılan bir başka bilgi şöyledir: Öğretim İslam'dan sonra İskenderiye'den Antakya'ya intikal etti ve burada bir tek öğretmen kalıncaya kadar uzun süre devam etti. Buradan mezun olan iki kişinin beraberinde birçok kitap bulunmaktaydı. Bunların birisi Harranlı diğeri ise Mervliydi. Mervli olanın yanında da iki kişi eğitim gördü. Bunlar İbrahim el-Mervezî ve Yuhanna b. Haylan idi. Harranlılardan ise İsrail el-Askaf ile Kuveyrî eğitim gördüler. Bunların ikisi de bilahare Bağdat'a geçtiler. İsrail el-Askaf din işleri ile, Kuveyrî ise öğretimle meşgul oldu. Yuhanna b. Haylan da mensup olduğu dinin işleri ile uğraştı. Bağdat'a gidip orada ikamet eden İbrahim el-Mervezî, Metta ibn Yunan'dan mantık öğrendi. Farabi de Yuhanna b. Haylan'dan ilim öğrendiğini ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Bu olayın 719 yıllarında gerçekleştiği ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Bu göç işlemi burada da durmamış, önce Musul'a ve yarım asır kadar bir süre sonra Başşehir Bağdat'a taşınmıştır. Aslında Antakya Okulu'nun bu hicreti, öğretmenlerin ve onlarla beraber geniş kütüphanenin bir kısmının da hicretidir. Bu öğretmenlerin intikali, Bağdat'taki fikir hayatına çeşitli katkıları ve burada felsefeye ilgi duyan bir tabakanın oluşmasına vesile olmuşlardır.<sup>15</sup>

#### 4. Harran Okulu

Bilindiği gibi roma İmparatoru Justinian, hocalarının dinsizlik adına eğitim yaptıkları gerekçesi ile Atina Okulunu kapatmıştı. Bu zaman zaman karşılaşılan bir durumdur. Nitekim daha önce 482 yılında İmparator Zeno da Urfa Okulu'nu kapatmıştır.<sup>16</sup> Rivayetlere göre, 529 yılında Roma İmparatoru Justinian Atina'daki Neoplatonist anlayışına sahip okulu ka-

12 Mes'udî, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, Daru't-Turas, Beyrut, Ts., s. 105.

13 Max Meyerhof, *"Mine'l-İskenderiyye ile'l-Bağdat"*, Arapçaya Terc: Abdurrahman Bedevî, et-Turasu'l-Yunanî fî Hadaratı'l-İslamiyye, Daru'l-Kalem, 4. Bsk., Beyrut, 1980, s. 61, 62.

14 Ülken, a.g.e., s. 92.

15 W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, Terc: Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1968, s. 49.

16 De Lacy O'leary, *How Greek Science Passed to The Arabs*, Routledge, First Published, London, 1948, s. 57.

pattığında burada toplam yedi filozof aktif görevde bulunuyordu.<sup>17</sup> Bu filozoflar, okulları kapatıldıktan sonra Pers hükümdarı I. Hüsrev tarafından kabul gördüler, söz konusu filozofları Cündişapur kentine yerleştiren hükümdarın bizzat kendisi de bunlardan felsefe dersleri aldığı nakledilmiştir.<sup>18</sup>

Daha sonra Bizanslılar ile 532 yılında antlaşma yapılması üzerine İran Hükümdarına sığınan filozoflar geri gönderilmişlerdir. Bu filozoflardan Simplicius, Perslerin sınırına yakın olan Harran'a yerleşti.<sup>19</sup> Tarihçi Agathias'a<sup>20</sup> göre, İskenderiye'deki rakibi John Philoponus ile eskiden girdiği şiddetli bir polemigi devam ettiren Simplicius, geri dönmeyip burada Neoplatonist bir anlayışa sahip olan Harran Okulu'nu kurdu ve ömrünün geriye kalan kısmını Harran'da geçirdi.<sup>21</sup> Dolayısıyla şimdye kadar ne zaman kurulduğu meçhul olan Harran Okulu'nun 532 yılı veya sonrasında filozof Simplicius tarafından kurulduğu açığa çıkmış olmaktadır.<sup>22</sup> Dolayısıyla bu bilgiler, aynı zamanda paganist bir toplum olan Harran yöresinde neden paganist anlayışa sahip değil de, Neoplatonik ve Hermetik anlayışa sahip bir okulun bulunduğunu da açıklamaktadır.

Bu okulun önceleri resmi görevleri olmayan bir grup tarafından kurulduğu sanılmaktadır. Okul, her ne kadar Nusaybin ve Antakya Okulu gibi resmi olmasa da, bu grubun içinden bazı kişilerin gayretleriyle iyice gelişerek tanınmaya başlayan bir akademi halini almıştır. Harran Okulu, belki de 363 yılında kapanan Nusaybin Okulu'nun bir devamı olarak da düşünülebilir.<sup>23</sup>

İskenderiye'de bulunan meşhur okulun çeşitli sebeplerle zayıflamasından sonra burada bulunan hocalar kitaplarıyla birlikte Ömer bin Abdulaziz (717-720) zamanında Antakya Okulu'na geldikleri ve yaklaşık 130 veya 140 yıl Antakya'da devam eden öğretim daha sonra Harran'a

17 Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, Routledge, 1993, p. 134.

18 M. Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s. 78.

19 John Marenbon, *History of Philosophy: Medieval Philosophy, Volum 3*, Routledge, 1998, p. 25.

20 Agathias Scholasticus (536- 582/594), İmparator Justinian döneminde yaşamış ve daha sonra "On The Reign of Justinian" adlı 5 ciltlik bir eserde söz konusu dönemi kaleme almıştır.

21 Cameron, a.g.e., s. 134.

22 J.A.S. Evans, *Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, Routledge, 2000, p. 70.

23 O'leary, *Greek Science*, s. 37.

intikal ettiğini yukarıda ifade etmiştik. İskenderiye Okulu'na paralel olan bu okul, Sabîfler denilen ve yıldızlara ibadeti esas alan fırkaya ait Pagan bir okul olmasına karşılık, Yunan felsefesine dayanan yanı da vardı.<sup>24</sup>

Daha önce sözünü ettiğimiz ve Hermetik anlayışa sahip “Tâlim Mec-lisi”nin Harran Okulu'na nakledilmesi ve burada yaklaşık elli yıl kalmasıyla, İslam kültüründeki Hermetik anlayışının yerleşmesine kaynaklık etmek suretiyle İslam dünyasına tesirlerini fark etmekteyiz.<sup>25</sup>

Bu okulun yetiştirdiği en mümtaz şahsiyetlerden biri, Yunanca, Sür-yanice, Arapça bilen ve sadık kaldığı paganizm ayin ve inançlarında oldu-ğu kadar mantık, matematik, astronomi ve tıp alanlarında bir çok eserler vermiş olan Sabit b. Kurra (öl.289/902)'dir.<sup>26</sup> Bu zat, bir müddet sonra Bağdat'a gelmiş ve burada çalışmalarına devam etmiştir. Harran, kültürel ve eğitim açısından zayıflama dönemine girdiği bir esnada Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Harran, Müslümanların hâkimiyetine girdikten sonra tam bir ilim merkezi hüviyetine yeniden bürünmüştür. Geleneksel Harran dinine bağlı olan veya bu gelenekten gelen Harranlı bilim adamı ve düşünürler dışında, burada bir çok Müslüman âlim de yetişmiştir. Ast-ronomi çalışmalarıyla tanınan ünlü Battanî, Ebu Katade, İbn Hemdan ve benzeri Harranlı Müslüman bilim adamları arasında şüphesiz en önemli-si, çeşitli alanlarda beş yüzden fazla eser yazdığı rivayet edilen ünlü İsl-am âlimi Takyüddin Ahmed ibn Teymiyye'dir (1263-1328).<sup>27</sup>

Harran Okulu'nun İslam düşünce dünyasında etkileri düşünüldüğün-den daha fazla olmuştur. Özellikle yapılan tercüme vasıtasıyla pek çok düşünürün Hermetik ve Neoplatonik düşüncelerden etkilendiği bilinmek-tedir. Bu anlayışın en köklü temsilcisi olan okullar, yukarıda da ifade edil-diği gibi İskenderiye Okulu ile Harran Okulu'dur. Söz konusu etkiler özel-likle İbn Sina'nın “Salaman ve Absal”ında, İbn Tufeyl'in “Hay bin Yakzan-”ında, Sühreverdî'nin “el-Gurbetu'l-Garbiyye”sinde ve diğer felsefeci İsl-am Sufilerinin eserlerinde rahatlıkla görülmektedir. Yeni yapılan araştı-rmalar, Hermesçi felsefi grupların ilk kurucusunun Ammonuis Sakkas ol-duğunu ortaya koymuştur. Sakkas, İskenderiye Okulu'nun ilk filozofla-rındandır.<sup>28</sup>

24 Watt, a.g.e., s. 49, 50.

25 Cabirî, a.g.e., s. 228.

26 O'leary, *İslam Düşüncesi*, s. 117.

27 Gündüz, a.g.e., s. 44.

28 En-Neşşar, a.g.e., s. 235.



Bilindiği üzere 1262 yılında Moğol istilası ile şehir çok kötü bir şekilde tahrip edilmiş ve bundan sonra Harran bir daha eski önemine bir türlü kavuşamamıştır.

### 5. Cündişapur Okulu

Sasani Hükümdarı I. Şapur'un 260 yılında Roma İmparator'u Valerian'ı yenerek esir alması sonucunda, Huzistan bölgesinde Cündişapur adında bir şehir kurmuştur. Buraya eğitilmiş ve çeşitli konularda mahir pek çok sanatkâr da yerleştirilmiştir.<sup>29</sup> II. Şapur'un bu şehri genişletmesi esnasında birçok tıp okulunun da içinde yer aldığı büyükçe bir yapı kompleksi kurulmuş, başta İran olmak üzere, Roma, Yunan, Suriye, Arap ve Hindistan'dan binlerce öğrencinin eğitim görmek için buraya geldiği ve kısa sürede öğrenim görenlerin sayısının 5.000'i bulunduğu ve tıp alanında büyük şöhret kazandığı kaydedilmektedir.<sup>30</sup>

529 yılında Atina Okulu'nun kapatılmasıyla İran İmparatoru Nuşirevan'a iltica eden Damaskios ve arkadaşları, burada iki yıl kaldıktan sonra geri dönmüşlerdir.<sup>31</sup> Her ne kadar İran'da kurulmuş olsa bile bu okul, Araplara coğrafi açıdan yakın olması hasebiyle Resulullah (s.a.v.)'in çağdaşı Haris b. Katade de buraya gelerek tıp eğitimi almıştır.<sup>32</sup> Buradaki okul, Süryani düşünürlerinin geleneklerini ve 6. yüzyıldaki bilimin varisi olmuş, gerek ilimde ve gerekse dini çalışmalarının merkezi olmak bakımından önemini devam ettirmiştir. Müslüman âlimler, hem Aristo mantığı ve hem de tıp alanındaki bilgilerini hep buradan almışlardır.<sup>33</sup>

Hicri 17 (638) yılında Hz. Ömer döneminde fethedilen Cündişapur Okulu, Müslümanların hâkimiyeti altında da aynı faaliyetlerini devam ettirmiş, ancak Bağdat'ın ilim merkezi olmasından sonra eski önemini kaybetmeye başlamıştır.

### B. Hicaz Bölgesindeki Eğitim Kurumları

Cahiliye dönemi olarak ifade edilen İslam öncesi Arap toplum geleneği ve yaşantısı içerisinde yer alan bir kaç eğitim kurumu mevcuttu. Bunla-

29 O'leary, *Greek Science*, p. 13.

30 Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s. 76.

31 Abdülhak Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Ktb., İstanbul, 1944, c.1, s. 78.

32 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, Çev: Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 199.

33 Dawson, a.g.e., s. 178.

rın başında, diğer toplumlarda da rastlanan ve çocukların eğitim ve öğretiminin yapıldığı bir nevi mahalle mektepleri olan “Küttab”lardı. Küttablar, Arap yazısının yanında basit matematik hesapların da öğretildiği ve çoğunlukla bir odadan müteşekkil küçük kurumlardı.<sup>34</sup> Bunların çok yaygın bir şekilde bulunduğunu söyleyebilecek durumda değiliz. Ancak Arap kültürünün yoğun yaşandığı merkezlerde bulunduğu dair kayıtlara rastlamak mümkündür.<sup>35</sup> Zira kitabi bir dine mensup olmayan Araplar, kitap ve yazı ile fazla ilgili değillerdi. Arap kültürünün yazıdan çok sözlü bir gelenekle aktarıldığı hatırlanırsa, bunun gayet tabii bir durum olduğu fark edilebilir.

Kültürün taşıyıcıları daha çok şiir ve hitabet olduğundan, dilin iyi kullanılması ayrı bir önem arz ederdi. Bu sebeple güzel Arapça konuşan Bedevi Arap kabilelerinin yanlarında kalıp fasih Arapça öğrenmek neredeyse bir gelenek halini almıştı. Bundan dolayı Bedevilerin yaşadığı yer olan çöl (badiye), bazı eğitimciler tarafından bir eğitim kurumu olarak ele alınır.<sup>36</sup> Çöl, bu özelliğini İslam’dan sonra da devam ettirmiş, Emevi Sultanlarından Muaviye ve Abdülmelik hariç hemen hemen bütün veliahtlar buralarda dil öğrenmek için bulunmuşlardır. Bu yüzden badiye, genellikle “emirler mektebi” olarak anıla gelmiştir.<sup>37</sup>

Arap kültürünün bir diğer taşıyıcı unsuru, çoğunlukla şairlere ait olan evlerdir. Şairlerin şiirlerini ve sohbetlerini dinlemek için halkın rağbet gösterdiği bu evlerinden, Benü Zurare kabilesinin devam ettiği Abdullah b. Darim oğullarından Temim’in evi, Benü Feraze’den Kays’ın evi ve Benü Şeyban’dan Bekr b. Vail’in evini sayabiliriz. Her evin kültür ve geleneksel bilgiyi yeni nesillere aktarmak gibi bir işlev gördüğü bilinse bile, bazı evlerin özellikle eğitim konusunda daha çok isim yaptığını söylemek mümkündür. Cahiliye döneminde meşhur olan bir diğer ev, önemli bir şair olan Ebu Sulmâ’nın evidir.<sup>38</sup>

Arapların siyasi ve sosyal yaşantılarında hayati bir rol oynayan ve Mekke’de bulunan Daru’n-Nedve’nin yalnızca kölelerin eğitimine tahsis

34 Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, Terc: Ali Yardım, Damla Yay., İstanbul, 1983, s. 33.

35 Amr b. Abese es-Sülemî, kavminin ilâhlarından yüz çevirip Teyma ehlinde bir Küttab öğrencisine durumunu anlattığına dair rivayet için bkz. Muhammed İbni Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübra*, Daru Sadr, Beyrut, Ts., c. 4, s. 217.

36 Çelebi, a.g.e., s. 93; Muhammed Atiyye el-Ebraşi, *et-Terbiyyetu’l-İslamiyye ve Felasifetüha*, 3. Bsk., Mısır, 1975, s. 107.

37 H. Lammens, *İslam Ansiklopedisi*, “Badiye” maddesi, M.E.Bsm. İstanbul, 1949.

38 Mustafa Sadık er-Rafî’î, *Tarihu’l-Adabi’l-Arab*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 4. Bsk., Beyrut, 1974, c. 3, s. 33.

edildiğini Ezrakî'den öğreniyoruz.<sup>39</sup> Ancak bu kurumun eğitim açısından İslam eğitim kurumlarına her hangi bir etki yaptığına şahit olamıyoruz.

Bunun dışında yılın belli günlerinde Araplar bir araya gelerek panayırlar düzenlerlerdi. Bu panayırlar, toplumun ekonomik ve sosyal yapısına pek çok katkıları olduğu gibi dilin öğrenilmesi ve geliştirilmesi açısından adeta bir eğitim kurumu gibi işlev görürlerdi. Senenin belli günlerinde çeşitli bölgelerden insanlar, bu panayırlarda bir araya gelir ve birinden diğerine intikal ederlerdi. Haram aylarda ise Mekke'deki meşhur Ukkaz panayırında buluşurlardı.<sup>40</sup> El-Muşakkar, Micenne, Zu'l-Mecaz gibi değişik panayırların içinde en önemlisi Ukkaz Panayırı idi. Bu panayır, Arapların İslam'dan önceki dönemlerde Nahle ile Taif arasındaki sahrada kurdukları bir belagat sergisi idi. Burada en görkemli hitabeler, kasideler ve şiirler okunurdu. Tarihçiler, Ukkaz panayırının meşhur fil vakasından on beş yıl sonra<sup>41</sup> takriben 540 yılında kurulduğunu ve İslam'dan sonraki dönemlerde de varlığını 129/746 yılına kadar devam ettirdiğini belirtirler.<sup>42</sup>

Arapların dillerine verdikleri önem ve bağlılığı ve Ukkaz panayırının Arap dilinin geliştirilmesi açısından yüklenmiş fonksiyonu, bu panayıra katılan yabancılara dillerini bozacakları endişesinden dolayı üç günden fazla kalma izni vermemelerinden<sup>43</sup> açıkça anlamak mümkündür. Diğer panayırlarıyla birlikte özellikle Ukkaz Panayırının eğitime olan katkısından dolayı, bazı Avrupalı araştırmacılar, bu panayırı Fransız Akademilerine benzetmişlerdir.<sup>44</sup>

## II. İslamî Eğitim Kurumlarının Ortaya Çıkışı

İslam dini nazil olduğu zaman, birkaç eğitim kurumunu geleneksel kurumlar olarak devralmıştır. Bunlardan bazılarının yapısını değiştirmese de, işlevlerini yeniden tanzim etmiştir. Bu kurumların İslam'a has bilgilerin aktarıldığı birer eğitim kurumu olarak değiştiklerini görüyoruz.

39 Ebu'l-Velid Muhammed el-Ezrakî, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, Terc: Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yay., İstanbul, 1974, s. 365.

40 Corci Zeydan, *Tarihu Adabi'l-Lugati'l-Arabî*, Daru'l-Hilal, Kahire, Ts., s. 182.

41 Muhammed Halife, *el-Edeb ve'n-Nusus fi'l-Asri'l-Cahili ve Sadri'l-İslam*, Daru'l-Kutub, Kahire, 1989, s. 28.

42 Muhammed Fehmi Müderriszade, *Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye*, Matbaa-i Amire, İstanbul, h.1332, s. 93.

43 Muhammed Fehmi, a.g.e., s. 5.

44 Hana el-Fahurî, *el-Cami' fi Tarihi'l-Adabi'l-Arabî*, Daru'l-Ceyl, 1. Bsk., 1986, s. 95, 96.

Mevcut eğitim kurumlarının İslam dininin ilim, eğitim ve öğretime verdiği değere paralel olarak ihtiyaçlara cevap vermemesi karşısında, yeni eğitim kurumları ihdas edilmiştir. Bu kurumlara kısaca tanıtmak istiyoruz.

## A. Geleneksel Eğitim Kurumları

Cahiliye döneminde mevcut olan eğitim kurumlarından bazıları, İslam'ın hâkim olduğu dönemlerde de varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

### 1. Küttablar

Eğitim kurumlarından en önemlileri şüphesiz daima kendilerine ihtiyaç duyulan Küttablardır. Eskiden miras alınan bu kurumlar, varlıklarını İslam dünyasında uzun bir süre devam ettirmişlerdir. Arap yarımadasının değişik yerlerinde var olan küttabların, daha çok kültür merkezlerinde buldukları görülmektedir. Resulullah (s.a.v.) döneminde Medine'de genelde sahabe olmayanlara nispet edilen yaklaşık altı adet küttabın faaliyet gösterdiğini artık bilmekteyiz.<sup>45</sup> Keza Tabi'nin meşhur simalarından biri olan Ata b. Ebi Rebbah (d.27/114)'ın Mekke'de küttab dediğimiz mahalle mekteplerin birinde öğretmen olarak görev yaptığını da öğrenmiş bulunuyoruz.<sup>46</sup> Gıyas b. Ebi Şebib: "Biz gençler, Keyrevan'da küttâbta oturuyorken Resulullah (s.a.v.)'ın arkadaşı Süfyan b. Vehb (ki kendisi Mısır ehlinde sayılırdı), bize uğradı ve selam verdi, başında sarık vardı, arkaya doğru sarığını sarkıtmıştı."<sup>47</sup> diye rivayet etmektedir. Bu ifadelerden, küttabların çok geçmeden Sahabelerin döneminde Kayrevan'a kadar yayıldıkları fark edilmektedir.

Kettanî, "Sahabe (döneminde ve), Ömer'in hilafetinden önce bir kimse çocuğuna ve küçük kardeşine, büyükler de büyüklere öğretirdi. Fetihlerden sonra çocukların sayısı artınca Hz. Ömer küttâbların yapılmasını emretti"<sup>48</sup> şeklindeki rivayetinden, bu okulların Hz. Ömer döneminde açıldığı anlaşılıyorsa da, doğru değildir. Muhtemelen Kettanî, Hz. Ömer

45 Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2002, s. 145 vd.

46 İbn Hacer el-Askalanî *et-Tehzibu't-Tehzib*, Daru İhyai't-Turasî'l-Arabî, 2. Bsk., Beyrut, 1993, c. 7, s. 181, 182.

47 İbn Abdilberri, Ebu Ömer b. Yusuf en-Nemerî, *el-İsti'ab fî Ma'rifeti'l-Ashab*, Tah: Ali Muhammed el-Becavî, Daru'l-Cebel, 1. Bsk., Beyrut, 1992, c. 2, s. 631.

48 Muhammed Abdilhayy b. Abdilkebir el-Kettanî, *Nizamu'l-Hukumati'n-Nebeviyye et-Terribu'l-İdariyye*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, Ts., c. 2, s. 293.

döneminden itibaren bu okullarda dini bilgilerin de verildiğini ifade etmek istemiştir. Zira Hz. Ömer'in zamanından itibaren bu okullarda dini bilgilerin verildiği bilinen bir konudur. O zamana kadar, buralarda okuma yazma ve basit hesaplar öğretilirdi. Söz gelimi Dehhak b. Mezahim el-Hilafî (öl.102/720), çocuklara küttapta matematik dersi verenlerden biridir.<sup>49</sup>

Bu okullar bazen bir ev veya bir odadan oluşurdu. Umare b. Hamza'nın evi (Resulullah (s.a.v.)'in azatlı kölesi Ebu Usame'nin oğludur), hatiplerin (bulağa) ve önde gelen kimselerin devam ettikleri bir küttaptı.<sup>50</sup> Küttablarda hür ve köleler birlikte eğitim görürlerdi, bu da İslam'ın getirdiği bir fırsat eşitliğidir.<sup>51</sup> Keza buralarda Müslüman olamayanlarla Müslüman çocukların da birlikte eğitim gördüklerine dair rivayetler de vardır. İyas b. Muaviye (öl.122/740), çocukken bir gün küttapta, Hıristiyan çocukların Müslümanlarla alay ettiğini, ve Hıristiyan öğretmenlerinin huzurunda onlara verdiği cevap karşısında şaşırın öğretmenin, kendisine “sen şeytanın ta kendisisin” diye karşılık verdiğini anlatır.<sup>52</sup> Bu ifadelerden de çok açık bir şekilde Müslüman çocuklar ile gayri Müslimlerin bir arada ders gördükleri anlaşılmaktadır.

Küttablar, İslam dünyasının hemen hemen her tarafında, hem okuma yazma ve basit aritmetik bilgiler, hem de dini bilgileri vermek suretiyle ilköğretim işlevini son dönemlere kadar sürdürmüşlerdir.

## 2. Evler

Resulullah (s.a.v.), peygamberliğinin ilk günlerinden itibaren Medine'de Ahzab Suresi'nin elli üçüncü ayetinin nüzulüne kadar, kendi evini adeta bir eğitim kurumu olarak kullanmıştır.<sup>53</sup> Keza yine Risaletinin ilk yıllarında yaklaşık üç yıl “Daru'l-Erkam” diye bilinen Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evini de aynı amaçla kullanmıştır.<sup>54</sup> Medine'deki bazı evler de

49 İbni Kesir, Ebu'l-Fida el-Hafiz, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, c. 9, s. 231.

50 Ebubekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdadî, *Tarihu'l-Bağdad*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts., c. 1, s. 87.

51 Ümmü Seleme (r.a.): “Küttâb öğretmenine bana yün atmak için erkek çocukları gönder, hürleri gönderme” diye haber göndermesi, hür ve esir çocukların birlikte okuduklarını göstermektedir. Bkz: Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, Mektebetu'l-İslâmî, İstanbul, Ts., Diyat, 27.

52 İbni Kesir, a.g.e., c. 9, s. 349.

53 Çelebi, a.g.e., s. 59.

54 Hakim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Müstedrek alâ Sahihayn*, Tah: Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Bsk., 1990, c. 3, s. 572; Taberanî, Ebu'l-Ka-

birer eğitim kurumu olarak kullanılmaya devam edilmiştir. Bunlardan en önemlisi, “Daru’l-Kurrâ” olarak tanınan Mahreme b. Nevfel’in evidir. Resulullah (s.a.v.), ilk öğretmen olarak Medine’ye gönderdiği Mus’ab b. Umeyr ile birlikte Abdullah b. Ümmi Mektum, bu eve gelerek İslam’ın esaslarını öğretmeye çalışmışlardır.<sup>55</sup> Mus’ab b. Umeyr, aynı zamanda Es’ad b. Ebi Zürrare’nin evini de öğretim için kullanmıştır.<sup>56</sup> Es’ad b. Ebi Zürrare’nin, hicretten dokuz ay sonra vefat ettiği bilindiğine göre,<sup>57</sup> bu evin uzun süreli bir hizmet görmediği açıktır.

Resulullah (s.a.v.)’in bizzat kendisi de Medine’de başta Ebu Eyyubi’l-Ensari olmak üzere, bekârların gelip kalmalarından dolayı “Bekârlar Evi” anlamına gelen “Daru’l-Uzzab”<sup>58</sup> diye bilinen Sa’d b. Heyseme’nin evini de hicret esnasında toplam dört gün eğitim ve öğretim amaçlı kullanmıştır.<sup>59</sup> Bu ev aynı zamanda “Menziletu’l-Ğuraba”<sup>60</sup> ve “Menzilu’l-Kur’ân”<sup>61</sup> olarak da tanınırdı.

Resulullah (s.a.v.)’den sonraki dönemlerde de âlimlerin ve önemli şahsiyetlerin evleri birer ilim meclisi ve eğitim yuvası gibi hizmet görmüşlerdir. Mekke’nin etrafında çeşitli evler vardı, her Cuma günü çok sayıda insan oralarda toplanır, her evde bir oturak konulur, oraya oturmak suretiyle karşılıklı olarak şiirler ve şarkılar söylenirdi.<sup>62</sup>

Bir iki örnek daha vermek gerekirse; Kur’ân, Kalam, Nahiv, Şiir ve Arap dilinde iyi bir âlim olan Harun b. Muhammed b. Harun (öl.335)’un evinde,

- 
- sım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, Tah: Hamdi Abdulmacit es-Silfi, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, 2. Bsk., Beyrut, 1985, c. 1, s. 306; İbnu’l-Esir, İzuddin Ebu’l-Hasan eş-Şeybani, *el-Kamil fi’t-Tarih*, Daru Sadr, Beyrut, 1979, c. 2, s. 67.
- 55 İbn Sa’d, Muhammed, *Tabakatu’l-Kübrâ*, Daru Sadr, Beyrut, Ts, c. 4, s. 205; Kettanî, a.g.e., c. 1, s. 56.
- 56 Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Tarihu’l-Hamis fi Ahvali Enfesi Nefis*, Müessesetu’ş-Şaban, Beyrut, Ts., c. 1, s. 317; Samhudî, Nuru’d-Din Ali b. Ahmed, *Vefâu’l-Vefâ bi Ahbari Dari’l-Mustafa*, Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, 4. Bsk., Beyrut, 1984, c. 1, s. 225.
- 57 Hakim, Müstedrek, c. 3, s. 206; Taberanî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, c. 1, s. 303.
- 58 Suheyli, Abdurrahman, *er-Ravdatu’l-Unuf fi Şerhi’s-Sireti’n-Nebevîyye li İbni Hişam*, Tah: Abdurrahman el-Vekil, Daru’l-Kutubi’l-Hadis, 1. Bsk., Kahire, 1967, c. 4, s. 175.
- 59 Taberanî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, c. 6, s. 30; İbn Sa’d, a.g.e., c. 3, s. 623; İbnu’l-Esir, a.g.e., c. 2, s. 194.
- 60 Diyarbekrî, a.g.e., c. 1, s. 336.
- 61 İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillan en-Nemerî, *el-İsti’ab fi Ma’rifeti’l-Ashab*, Tah: Ali Muhammed el-Becavî, Darul-Cebel, 1. Bsk., Beyrut, 1992, c. 3, s. 1328.
- 62 El-İsbehanî, babası Türk olup Hz. Osman döneminde yaşamış ve Mekke’de ilk şarkı söyleyen ve Hişam b. Abdilmelik’in döneminde vefat eden Ebu Yahya Ubeydullah b. Surayc’ten söz ederken bu bilgileri aktarır. Bkz: Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsbehanî, *Kitabu’l-Ağani*, Cami’u Tasvibat ve Istidrakat, Beyrut, Ts., c. 1, s. 276.

her ilim ehlerinden insanlar toplanır fikir teatisinde bulunurlardı. Harun b. Muhammed ölünceye kadar bu böyle devam etmiştir.<sup>63</sup> Keza Muhammed b. Ahmed Ebu Cafer es-Semnanî (öl.344/955) de evinde daima fıkıh ve kelmacıardan oluşan bir münazara kurar, çeşitli konularda tartışılırdı.

Muhadramundan biri olup Emevi ve Abbasi devletleri döneminde yaşamış ünlü şair Beşşar b. Berd'in evinde sabahları gerçekleştirdiği ve "Berdân" adını verdiği; akşamları gerçekleştirdiği ve "Rakîk" ismini verdiği iki oturumu (meclisi) olurdu.<sup>64</sup> Berdan adındaki meclisine erkeklerin yanında kadınlar da katılırdı.<sup>65</sup> Beşşar, Basra'nın dış semtlerinin birinde ikâmet eden Kays Aylân adlı Arap kabilesini ziyaret eder, Kays'ı öven şiirler okur, onların kadınları da hoşlarına gittiği için Beşşar'ın şiirlerini yün eğirirlerken söylerlerdi.<sup>66</sup> Ünlü şairlerden Ata b. Rabbah'ın "Daru'l-Mu'allî" denilen bir evi olduğu ve bazı kimselerin buraya gelip ondan çeşitli konularla ilgili soru sordukları ve İbn Süreyç'in de zaman zaman buraya gelerek şarkılar söylediği rivayet edilmektedir.<sup>67</sup>

İyi bir âlim ve şair olan Halid b. Yezid b. Muaviye (öl. 90/709)'nin Şam'da "Daru'l-Hicare" denilen evinde Tabî ilimler ile Kimya ilimleri öğrenilirdi.<sup>68</sup> Keza Me'mun'un da huzurunda münazaraları yaptırdığı bir ilim meclisi olduğu bilenen bir husustur.<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi, İslam Eğitim Tarihi'nde özellikle âlimlerin, şairlerin ve filozofların evleri ilim için tahsis edilmiş ve bu amaçla kullanılan evler de özel isimlerle tanınmış ve uzun yıllar medrese benzeri örgün eğitim kurumlarının ortaya çıkışına kadar adeta birer eğitim kurumu gibi işlev görmüşlerdir. Medreseler kuruluncaya kadar çoğu zaman fark edilemeyen ilmi gelişmelerin ve irfan sahibi bir toplumun ortaya çıkmasında en önemli amil budur.

## B. Ortaya Çıkan Yeni Eğitim Kurumları

İslam Medeniyeti, geleneksel eğitim kurumlarının zamanla ihtiyaca cevap vermeyişi veya dinin muhtevasına uygun kurumların bulunmayışı

63 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Umem ve'l-Muluk*, Tah: Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, c. 14, s. 63.

64 İsbehanî, a.g.e., c. 3, s. 169.

65 İsbehanî, a.g.e., c. 3, s. 237.

66 İsbehanî, a.g.e., c. 3, s. 206.

67 İsbehanî, a.g.e., c. 1, s. 278.

68 İbn Kesir, a.g.e., c. 9, s. 85.

69 İbn Cevzi, a.g.e., c. 10, s. 51.

sebebiyle pek çok eğitim kurumu ihdas etmiştir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür.

### 1. Mescit ve Camiler

İslam, bir din olması hasebiyle merkeze ibadetleri alan bir eğitim anlayışı geliştirmiştir. Bu sebeple ibadetlerin ifa edildiği mescit ve camilerin inşası, ilk düşünülen faaliyetler olmuştur. Öyle ki, İslam Medeniyeti'nin cami merkezli bir medeniyet olduğunu bile söylemek mümkündür.

Resulullah (s.a.v.)'in evlerle birlikte camiler ve mescitlerde eğitim verdiği çok iyi bilinmektedir. Medine'de pek çok caminin yanında özellikle kendisinin kurduğu Mescid-i Nebevî'yi bir üniversite olarak eğitim için hizmete açtığı da bilinmektedir. Mescid-i Nebevî'de, erkeklerin yatılı kalıp ve bizzat Resulullah (s.a.v.) tarafından eğitim ve öğretim gördükleri Suffa ile birlikte, aynı mescitte bayanlara ait ve "Suffetu'n-Nisâ" diye bilinen yerde de bayanların eğitim gördüğünü de öğrenmiş bulunmaktayız.<sup>70</sup>

Suffa'nın Resulullah (s.a.v.)'in vefatından sonra uzun bir zaman işlevini devam ettirdiğine dair rivayetlere rastlanmaktadır. Ebu Nasr el-Cuheynî (öl. 194/810) tarafından yapılan bir rivayette, kendisinin Suffe Ehli ile birlikteliğinden söz etmesi, hicri ikinci yüz yılın sonlarında bile Suffe'nin faaliyette olduğunu öğreniyoruz.<sup>71</sup>

Hz. Peygamber'in bu uygulaması İslam dünyasında eğitime yeni bir vechе kazandırmıştır. Bu tür ibadet mekânları, aynı zamanda birer öğretim kurumu olarak da algılanmıştır. Mescitlerde Resulullah (s.a.v.)'in sağlığından itibaren ibadetlerin yanı sıra çeşitli eğitim ve öğretim faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Bunları kısaca gözden geçirelim.

#### a) Mescitte Okuma Yazma Öğretimi

Bizzat Hz. Peygamber'in tâlimatıyla mescitte okuma yazma öğretimini yürüten öğretmenler vardır. Bunların başında Cahiliye dönemde iken Arap yazısını çok iyi bilen Abdullah b. Said b. As gelmektedir. Resulullah (s.a.v.), Abdullah'ı isteklilere güzel yazı öğretmesi için bizzat kendisi tayin etmiştir.<sup>72</sup> Abdullah b. Said'in Bedir Savaşı'nda şehit edildiği hatırla-

70 Konu ile ilgili geniş açıklama ve deliller için bkz: Gözütok, a.g.e., s. 137 vd.

71 İbn Cevzî, a.g.e., c. 10, s. 9, 10.

72 İbn Abdilber, a.g.e., c.3, s.920; İbnu'l-Esir, a.g.e., c. 3, s.158; Sehavî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Daru'l-Fikr. 1. Bsk., Beyrut, 1987, c. 1, s. 47; Kettanî, a.g.e., c. 1. s. 48.



nırsa,<sup>73</sup> yaklaşık iki yıl bu görevi sürdürdüğü anlaşılır. Keza yine aynı dönemde Sahabenin önde gelenlerinden Ubade b. Samit de Suffe'de kalan erkeklere okuma yazma öğretmiştir.<sup>74</sup>

Ancak, her zaman mescitlerde okuma yazma öğrenilmese bile, Kur'ân nüshalarının zaman zaman buralarda yazılarak çoğaltıldığı da vuku bulmuştur. İshak b. Murar Ebu Amr eş-Şeybanî (öl.210/835), Kufe'deki bir mescitte bu işi yaptıklarını bildirmektedir.<sup>75</sup>

Küttablarda genellikle çocukların okuma ve yazma öğrenmelerinden dolayı, mescitte daha çok yetişkinlerin okuma ve yazmayı öğrendiklerini fark ediyoruz. Daha sonraki dönemlerde mescitlerde okuma ve yazmanın öğretildiğine dair kayıtlara rastlamayışımız, bu faaliyetin genellikle küt-tab ve mahalle mekteplerinde yapıldığına bir işaret olabilir.

## b) Mescitte İlim Halkaları

Mescitlerde ilim halkalarının oluşmaya başlaması da yine Hz. Peygamber zamanında başlamaktadır; Hz. Peygamber'in sık sık camide etrafında halka şeklinde oturan Sahabeye ders verdiğini yapılan nakillerden anlıyoruz.<sup>76</sup> Rivayetlere göre Resulullah (s.a.v.)'in camiden ayrılmasından hemen sonra Abdullah b. Revaha, orada bulunanları çağırır, onlara tevhit ve ahiret ile ilgili konularda bilgi verir. Keza Cabir b. Abdillâh'ın da Mescid-i Nebevî'de bir ders halkası vardı ve orada ilim öğretirdi.<sup>77</sup>

Bu dönemde başlayan bu gelenek çok uzun bir süre İslam dünyasında devam etmiştir. Müslümanların bulunduğu her yerde bu tür ilim tahsili yaygın olarak mevcuttu. Ebubekir b. Ebi Şeybe (öl.235/849) için Bağdat'ta Rufasa Camii'nde bir minber kurulmuştu ve buradan hadis rivayet ederdi. Ayrıca şehrin en büyük camisinde de İbn Said'in oturup ders verdiği direğin öbür tarafında yine kendisinin bir ders halkası vardı.<sup>78</sup> Şam'

73 İbn Abdilber, a.g.e., c. 3, s. 920; İbnu'l-Esir, a.g.e., c. 3, s. 158.

74 Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, Tah: Kemal Yusuf el-Hut, Daru'l-Cinan, Beyrut, 1988, Buyu', 37; İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, Tah: Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru'l-Fikr, Beyrut, Ts., Ticaret, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Daru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 2. Bsk., Beyrut, 1993, c. 6, s. 430 (c.5, s. 315); Kettanî, a.g.e., c. 1, s. 48.

75 İbn Cevzî, a.g.e., c. 10, s. 219.

76 Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. 12, s. 168.

77 Kettanî, a.g.e., c. 2, s. 220, 221.

78 İbn Cevzî, a.g.e., c. 11, s. 230.

da camide ilk ders veren kişinin Hişam b. İsmail b. Hişam el-Mahzumî (öl.88/707)'nin olduğu bildirilmektedir.<sup>79</sup>

Abdulaziz b. Abdullah ed-Darikî (öl.375/985), Bağdat'ta Da'lec Mescidinde ders verirken, aynı zamanda şehrin en büyük camisinde de fetva ve tartışma için ders halkası vardı.<sup>80</sup> Abdullah bi Selmeveyh er-Razî (öl.339/950), Mısır'da Kahire'deki Mescid-i Atik'te İmam Şafîî'nin talebesi el-Müzenî'nin ders halkasına fıkıh eğitimi için devam ettiğini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Hasan b. Süfyan en-Nesevî (öl.303/915)'nin meclisinde ilim elde etmek ve hadis yazmak için değişik bölgelerden insanlar akın etmekteydiler.<sup>82</sup> Humeydî (öl.219/834), Mısır'da Said b. Mansur'un ders halkasına Horasan ve Irak'tan öğrenciler gelip katıldığını, bize haber vermektedir.<sup>83</sup>

Bu şekilde verilen dersler çoğu zaman büyük bir rağbet görürdü. İbn Cevzî, hicri on yedinci yılın olaylarından söz ederken, İbrahim b. İsmail et-Talhâ'nın babasından şunu rivayet ettiğini aktarır: "Kufe'deki Büyük Camide yüz fıkıh halkasını gördüm."<sup>84</sup> Bu da bir camide aynı konuda çok sayıda ders halkasının olabildiğini göstermektedir. Ünlü hadis hafızı olan ve Remle'de 292/905 yılında vefat eden ve Bezzâr diye bilenen Ahmed b. Amr b. Abdulhalık el-İtkî'nin hadis imlâ ettirdiği derslerinde yedi müstemil<sup>85</sup> bulunur, herkes yanındakilere yazdırırdı. Diğer kişiler ise ayakta ellerinde mürekkep hokkaları olduğu halde yazmaya çalışırlardı. Sonra geniş bir alana taşmaya başlayan bu yazım işinde, seyredenlerin dışında kırk bin mürekkep hokkası bulundurulduğu ifade edilmektedir.<sup>86</sup> Çoğu kez, talebeler önlerinde bulunan hokkalara göre sayılılardı, çünkü bunlar talebelerin en önemli ve vazgeçilmez malzemeleri idi.<sup>87</sup>

Dinleyenlerin çokluğu sebebiyle dersin, bazen caminin dışına taşıdığı da olurdu. Mesela Bağdat'taki Rufasa Camii'nde ders veren Asım b. Ali b.

79 İbn Kesir, a.g.e., c. 9, s. 81.

80 İbn Cevzî, a.g.e., c. 14, s. 314.

81 İbn Cevzî, a.g.e., c. 14, s. 82.

82 İbn Cevzî, a.g.e., c. 8, s. 158.

83 Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Tah: Şuayb el-Arnaut, Müessesetu'r-Risale, 7. Bsk., Beyrut, 1990, c. 10, s. 617.

84 İbn Cevzî, a.g.e., c. 4, s. 221.

85 Hadis öğretene hocaya yardımcı olan kişi demektir. Hadis derslerine katılan öğrencilerin sayısının artması durumunda hocalar, yazdırdıklarını tekrarlayacak ve işitemeyecek kadar uzakta olanlara ulaştırarak yardımcıları bulundururlardı. Bkz: Makdisî, a.g.e., s. 310.

86 İbn Cevzî, a.g.e., c. 8, s. 34..

87 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam Rönesansı*, Çev: Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 214.

Asım el-Vasıfî (öl.221/836)'nin derslerine çok sayıda dinleyicinin katılması üzerine, insanlar caminin dışındaki hurmalık alana taşar, Asım b. Ali de dış tarafta otururdu. Çok kere kalabalıktan dolayı sesi duyulmaz, bazen bir sözü on dört kez tekrar ettiği halde yine de insanlara duyuramazdı.<sup>88</sup> Basra'da Amr b. Mezruk'un (öl.224/839) meclisi de çok kalabalık olduğu, buraya katılanların on bin kişiyi bulduğu rivayet edilir.<sup>89</sup>

Bu şekilde derslere rağbetin artması üzerine camilerin eğitim ve öğretim işinde zamanla yetersiz kaldığı ve yeni eğitim kurumlarının kurulmasının zaruri olduğu fark edilmiş ve medreseler kurulmaya başlanmıştır. Bu konuya ileride değineceğiz.

### c) Mescitte Şiir ve Edebiyat

Mescitte şiir ve edebiyat konularının işlenmesi de konular gibi Hz. Peygamber'den beri sürüp gelen bir gelenektir. Resulullah (s.a.v.)'in tâlimatıyla Mescid-i Nebevî'ye Hasan b. Sabit'in şiir okuması için bir kürsü konulduğu bildirilmektedir.<sup>90</sup> Hasan b. Sabit (öl.54/764) de, burada Müslümanlara moral veren şiirler okurdu.<sup>91</sup>

Rivayete göre, bir gün yine Mescid-i Nebevî'de Hasan b. Sabit şiir okurken Hz. Ömer içeri girer ve Hasan'ın kulağından tutarak bu işi hoş görmediğini ifade eder, Hasan'ın "Ben senden daha hayırlı birinin huzurunda bu mescitte şiir okudum, bana bir şey demezdi" diye karşılık vermesi üzerine, Hz. Ömer kendisini tasdik eder ve ses çıkarmaz.<sup>92</sup> Bir defasında mescitte Sahabeden bazıları karşılıklı şiir okurlarken Abdullah b. Zübeyr (r.a.) içeri girer ve: "Resulullah (s.a.v.) şiiri haram kılmamış mıydı?" dediğinde, Sahabeden biri söz alarak: "Resulullah (s.a.v.) içinde kadınların ve (dünya) malından bahisler bulunan şiirleri nehiy etmiştir" diye cevap verir.<sup>93</sup>

Şairler, genellikle ortaya koyacakları eserlerini camilerde halka sunarlardı, özel sipariş üzerine hazırlanan eserlerin de camilerde sunulması bir gelenek halini almıştı. Şair yere bağdaş kurar, dinleyiciler bir halka

88 İbn Cevzî, a.g.e., c. 11, s. 68.

89 Zehebî, a.g.e., c. 10, s. 419.

90 Taberanî, a.g.e., c. 4, s. 37.

91 Hakim, a.g.e., c. 3, s. 555; İbnu'l-Esir, a.g.e., c. 1, s. 482; Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 513, 514. Bir rivayette de şunlar aktarılmaktadır: "Mescitte şiir söylemeyin ve ceza (hadleri) uygulamayın." Bkz: *Ahmed b. Hanbel*, c. 4, s. 456 (c. 3, s. 434); Hakim, a.g.e., c. 4, s. 419.

92 İsbahanî, a.g.e., c. 4, s. 144.

93 Taberanî, a.g.e., c. 22, s. 163.

şeklinde karşısında otururlardı. Bazen şairin en yakın arkadaşı, onun ile dinleyenler arasında aracılık yapmak amacıyla yakın bir yere otururdu.<sup>94</sup> Bu durum, mescitlerde sıkça görülen bir manzaraydı.

Meşhur Arap dil ve edebiyatı uzmanı Sibeveyh (öl.180/796), genellikle mescitte Arap grameri ve edebiyat ile ilgili dersler verirdi.<sup>95</sup> Ahmed b. Said el-Emevî, Muhtedî'nin Hilafeti (279/892- 288/900) döneminde Mescid-i Haram'da bir ders halkasında iken, edebiyatçıların başına toplandığını, edebiyat ve aruz ile meşgul olurlarken seslerinin çokça yükseldiğini bize anlatmaktadır.<sup>96</sup> İbn Cevzî, h.228 (843) yılındaki olaylardan bahsederken bize, şairlerin Bağdat'ta her Cuma günü şehrin en büyük camisinde toplandıklarını, karşılıklı şiirler okuduklarını, geçen cumadan bu yana şiir ile ilgili gelişmeleri birbirlerine aktardıklarını haber vermektedir.<sup>97</sup> Benzer şekilde Rufasa Camii'nde de geceleri şairler karşılıklı şiir okurlardı.<sup>98</sup> Bazen bununla yetinmeyip camide şarkı bile söyledikleri vaki olmuştur.<sup>99</sup>

Camilerde şiir ve edebiyatın yanında tarih dersleri de işlenirdi. Benu Eşce' nin azadlı kölesi Ebu Hazm Süleyman b. Dinar (öl.141/756). Bağdat'ta şehrin en büyük camisinde sabahları ve ikindiden sonra tarihi kısımlar anlatırdı.<sup>100</sup> El-Museyyebî, meşhur tarihçi Vakidî (öl.207/822)'yi camide bir direğin yanında ders verirken gördüğünü, “ne öğretiyorsun?” diye sorduğunda, “el-Meğazî'den<sup>101</sup> bir parça okutuyorum” diye cevap verdiğini bildirmektedir.<sup>102</sup>

Görüldüğü gibi, Müslümanların camileri yalnızca bir ibadet yeri olarak değil, dini konuların öğretiminden, edebiyata, şiirden tarihe ve hatta müziğe kadar çok değişik konuların işlendiği gerçek bir eğitim kurumu olarak kullandıkları görülmektedir.

## 2. Medreseler

Cami ve mescitlerde yapılan eğitim ve öğretimin yukarıda da aktardığımız gibi zamanla çok sayıda öğrenci tarafından takip edilmesi, cami-

94 Jonathan M. Bloom, *Kâğıda İşlenen Uygarlık, Kâğıdın Tarihi ve İslam Dünyasına Etkisi*, Çev: Zülal Kılıç, Kitabıyayinevi Yay., İstanbul, 2003, s. 160.

95 İbn Cevzî, a.g.e., c. 9, s. 54.

96 İbn Cevzî, a.g.e., c. 12, s. 120.

97 İbn Cevzî, a.g.e., c. 11, s. 131.

98 İsbahanî, a.g.e., c. 3, s. 179.

99 İsbahanî, a.g.e., c. 1, s. 286.

100 İbn Cevzî, a.g.e., c. 8, s. 32.

101 El-Meğazî, Vakidî'nin en meşhur eseridir.

102 Zehebî, a.g.e., c. 9, s. 460.

lerin yetersiz kalmasına ve cami dışına taşmasına sebep olmuştur. Keza bir cami içerisinde birden fazla ders halkasının bulunması, rahat ders dinleme imkânını ortadan kaldırıyordu. Buna camide ibadet edenlere verilen rahatsızlık da eklenince, camilerin dışında öğretim yapmanın gerekliliği kendiliğinden hissedilmeye başlandı.

Medreselere öncülük eden kurumlar açısından farklı şeyler söylenebile, kanaatimizce bu kurumlara Mescid-i Nebevî’de bulunan “Suffa” öncülük etmiştir. Zira mescit ibadet yeri olarak kullanılırken, aynı zamanda eğitim ve öğretim amaçlı da kullanılmaktaydı. Suffa ise, ders görenlerin gece kaldıkları bir nevi yatakhane idi. Daha sonraki dönemlerde mescitler, eğitim ve öğretim hizmetinin de ihtiva eden fonksiyonlarını devam ettirdiler. Bu arada mescitlerde ders gören öğrencilerin barınma meselesi de mescitlere yakın inşa edilen hanlarla gideriliyordu. Bir müddet sonra bu han ve mescit yapıları birleştirilerek medreseler ortaya çıkmıştır.<sup>103</sup>

İslam Dünyasında şimdiye kadar ilk kurulan medrese olarak bilenen ve Selçuklu Veziri Nizamü’l-Mülk’un 458 yılında inşaatına başlayıp 459/1066 yılında bitirdiği Nizamiyye Medresesi’nin gerçekte bu alanda ilk olmadığı artık bilinmektedir. Bu medrese ile birlikte yine Bağdat’ta Ebu Hanife Medresesi de yakın tarihlerde kurulmuştu. Makrizî, Nizamiyye Medresesi’nin ilk defa maaşlı öğretmenlerin ders verdikleri ve atandıkları medrese olması açısından öncüdür, ancak ilk medrese olmadığını bildirmektedir. Makrizî, çok daha önce ilk olarak Nisabur’da medrese kurulduğunu bildirir ve şu dört medresenin adlarını sayar: Beyhakiyye Medresesi, Nizabur Valisi Emir Nasr b. Sebüktekin’in kurduğu medrese, Sultan’ın kardeşi Mahmud b. Sebüktekin’in medresesi ve Saiyye Medresesi.<sup>104</sup>

Ancak Müslümanların Nizamiyye Medresesi’nden yaklaşık 165 yıl önce Maverunnehr civarında medreselerin kurulduğunu tespit edebiliyoruz. İsmail b. Ahmed b. Esed b. Saman (öl.295/907), Buhara’da vakıflarla da desteklenen bir medrese kurmuş ve yanına bir de kütüphane eklemiştir. Buhara’da “Bekar” mahallesinde bulunan ve 320/932 yılında yanan Fareck Medresesi’nin varlığından da haberdarız. Keza Buhara’da

103 George Makdisî, *Orta Çağ’da Yüksek Öğretim*, Çev: Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 17, 72.

104 Takyuddin Ebu Abbas Ahmed b. Ali b. Abdilkadir el-Makrizî, *el-Mevaiz ve’l-İ’tibar bi Zikri’l-Hitat ve’l-Asar*, Tah: Halil Mansur, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. 4, s. 199.

348/959 yılından önce mevcut olan Kular Tekin Medresesi'ni de biliyoruz. Bu medreseyi, Emir Kadir Han Cebrail b. Ömer'in kurduğu bilgisine de sahibiz.<sup>105</sup>

Dolayısıyla Nizamiyye Medresesinden yaklaşık bir buçuk asır evvel Buhara dolaylarında medreselerin varlığı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Medreselerin İslam'ın yayıldığı ilk merkezlerde değil de bu uzak bölgelerde ilk defa ortaya çıkışının sebepleri hala bilinmese de, zamanla bütün İslam dünyasına yayıldığını müşahede ediyoruz. Naci Ma'ruf, Nizamiyye Medresesi'nde önce kurulmuş otuz üç adet medreseyi detaylı olarak tanıtmaktadır.<sup>106</sup>

Çok geçmeden İslam aleminin ilim merkezlerinde medreseler inşa edilmeye başlanmıştır. Mısır bölgesinde ilk kurulan medrese İskenderiye'de 532/1137 yılında inşa edilen Avfiyye Medresesi'dir. İkincisi yine İskenderiye'de 544/1149 yılında kurulan Selefiyye Medresesi ya da diğer adıyla Hafiziyye Medresesi'dir. Hicaz bölgesinde ise ilk medrese Mekke'de 579/1183 yılında Hanefilerin eğitim yaptıkları Zencebilî Medresesi'dir.<sup>107</sup>

İslam dünyasının değişik bölgelerinde ilk defa medreselerin ortaya çıkışını şöyle sıralayabiliriz:

1. Horasan Bölgesinde Maverannehir'de Fareck Medresesi 295/907 yılından önce
2. Irak'ta Nizamiyye Medresesi 457/1064
3. Şam'da 491/1097
4. Mısır'da: Avfiyye Medresesi 532/1137
5. Hicaz'da: Zencebilî Medresesi 579/1183
6. Tunus'ta : Şemmaiyye Medresesi 647/1249
7. Mağrib'te : Sultan Yakub Medresesi 675/1286
8. Endülüs'te: Gırnata'daki Yusuf Medresesi 750/1349<sup>108</sup>

Medreselerin çoğunluğu fikhî mezheplerin esaslarını öğretmek üzere kurulmuşlardır. Bunların çoğunluğunu Şafii ve Hanefi mezheplerini öğreten medreselerdir. Hicri 927 yılında vefat eden Nu'aymî, Şafii Mezhbine ait 63, Hanefi Mezhbine ait 52, Maliki Mezhbine ait 4, Hanbeli

105 Naci Ma'ruf, *Medarisu Kable'n-Nizamiyye*, Matbaatu'l-Mecme'i'l-İlmiyyi'l-Irakî, Bağdat, 1973, s. 8.

106 Naci Ma'ruf, a.g.e., s. 3 vd.

107 Naci Ma'ruf, a.g.e., s. 12, 13.

108 Naci Ma'ruf, a.g.e., s. 13, 14.

Mezhebine ait 11 ve yalnızca Tıp eğitimi veren 4 adet ve toplam 133 medreseyi tanınmaktadır.<sup>109</sup> Keza Hicri 845 yılında vefat eden Makrizî ise, “Hitat” adlı eserinde yalnızca Mısır’da bulunan 75 tane medreseyi tanıtmaktadır.<sup>110</sup>

Medreseler; âlimler, tüccarlar, devlet adamları ve hayırsever zenginler tarafından kurulmuşlardır. Hemen hemen hepsi kurulan vakıflarca da finanse edilmişlerdir. Devleti idare edenlerin bu medreselerden mezun olan kimseleri devlet hizmetinde istihdam etmeleri ve yine bizzat yöneticilerin medrese kurmak için gayret sarf etmeleri, bunların gelişmelerine ve hızla yayılmalarına vesile olmuştur.

Medreselerde genellikle fıkıh eğitimi verildiği gibi, içinde dört mezhebin fıkıh eğitiminin yanında, Daru’l-Kur’ân, Daru’l-Hadis ve Tıp okullarının bulunduğu teşekküllü medreseler de mevcuttur. Bağdat’ta 623/1227 yılında kurulan Mustansiriyye Medresesi bunlardan biridir.<sup>111</sup>

### 3. Daru’l-Kur’ân ve Daru’l-Hadisler

Medreselerin ortaya çıkışından bir süre sonra, yalnızca Kur’ân’ın veya Hadis öğretimine tahsis edilen Daru’l-Kur’ân ve Daru’l-Hadis’lerin ortaya çıktığını görüyoruz. İlginç olan şu ki, bu tür müesseselerin de yine Nisabur dolaylarında kurulmuş olmasıdır. Bazen kurulan medrese hem Kur’ân ve hem de Hadis öğretimine tahsis edilmiş de olabilir.

İlk kurulan Daru’l-Hadisler, Hicri dördüncü asrın başlarında Nisabur’da kurulan Daru’l-Hadisi’l-Bestamiyye ve Daru’s-Sünneti’s-Sebğiiyye’dir. İki asrı aşkın bir süre sonra Şam’da Daru’l-Hadisi’n-Nuriyye’nin kurulduğunu müşahade ediyoruz. İlk kurulan Daru’l-Hadis’ten yaklaşık üç asır sonra Kahire’de Daru’l-Hadisi’l-Kâmiliyye inşa edilmiştir.<sup>112</sup>

Öğrencilerin içinde Kur’ân öğrendikleri ve Kur’ân’ı ezberledikleri ve tilavet ettikleri ilk Dar’ul-Kur’ân hicri dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın başlarında kurulan Şam’daki Daru’l-Kur’âni’r-Reşaiyye’dir. İkincisi, hicri yedinci asırda kurulan Medresetu’l-Vecihiyye’dir. Yine aynı dönemde kurulan bir başka Daru’l-Kur’ân ise Medrestu’l-Amriyye’dir. Her ne kadar

109 Abdulkadir b. Muhammed en-Nu’aymî, *ed-Daris fi Tarihi’l-Medaris*, Tah: Caferu’l-Hasenî, Mektebetu’s-Sekafeti’d-Diniyye, 1988, c. 1 ve c. 2.

110 Makrizî, a.g.e., c. 4. s. 200-266.

111 Hisham Nashabe, *Muslim Educational Institutions*, Librairie Du Liban, Beirut, 1989, p. 41.

112 Abdulkadir b. Muhammed en-Nu’aymî, *Duru’l-Kur’ân fi Dimaşk*, Tah: Salihuddin el-Müneccid 3. Bsk., Daru’l-Kutubi’l-Cedid, Beyrut, 1982, s. 9.

Nu'aymî, bu medreseyi fıkıh öğreten medreseler arasında sayarsa da,<sup>113</sup> gerçekte bu medresede Daru'l-Kur'ân olarak da faaliyetini sürdürüyordu.<sup>114</sup>

Nu'aymî, yalnızca Şam'da kurulan sekiz adet Daru'l-Kur'ân, iki adet Daru'l-Hadis ve iki adet hem Daru'l-Kur'ân ve hem de Daru'l-Hadis olarak faaliyet gösteren medrese tanıtılmaktadır. Buralar da diğer medreseler gibi çeşitli vakıf ve gelirlerle desteklenmeye çalışılmıştır.

Daru'l-Kur'ân ve Daru'l-Hadislerin, fıkıh öğretimi yapan medreseler kadar yayılma imkânını hiçbir zaman bulamamışlardır. Bunun en önemli sebepleri, burada mezun olanlara bürokraside yer verilmemesi ve devlet yönetiminde bulunanların bu tür medreseler kurmaya yanaşmamalarıdır. Bundan dolayı yalnızca Kur'ân ve Hadis öğretimine tahsis edilmiş medreselerin sayısı İslam Dünyasında daima sınırlı olmuştur.

#### 4. Daru'l-İlimler ve Kütüphaneler

Müslümanlar, ellerinde düşürmedikleri bir kitaba sahiptirler: Kur'ân. Kur'ân gibi bir kitabı dine inanan Müslümanların kitaba ve yazıya kayıtsız kalmalar beklenemezdi. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren başta Kur'ân olmak üzere Hadislerin de yazıldığını biliyoruz. Bu dönemde bazı sahabelerin kendilerine ait küçük kitapçıkları olduğu da bilinmektedir. Hz. Ali'nin içerisinde bazı fikhî hükümlerin yazılı bulunduğu "Sahifetu's-Sadika" adını verdiği bir kitapçığı vardı.<sup>115</sup> Böylece kitap yazma alışkanlığı Müslümanlar arasında yavaş yavaş yaygınlaşmaya başladı.

Bazı âlimlerin bir müddet sonra İslami ilimlerde sayıları yüzleri geçen ciltler halinde kitaplar yazdıklarına şahit oluyoruz. Bunlardan biri Ali

113 Nu'aymî, ed-Daris, c. 2, s. 100.

114 Nu'aymî, Duru'l-Kur'ân, s. 9.

115 *Buharî*, İlim, 39, Fedailu'l-Medine, 1, Cihad, 171, Cizye, 10; *Müslim*, Edahi, 8; *Ebu Davud*, Menasik, 99; *Tirmizî*, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Daru't-Turasi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts., Diyat, 16; *Ahmed b. Hanbel*, c.1, s.100; Hakim, *Müstedrek*, c. 4, s.169. Ebu Cuheyne'nin sorması üzerine, Hz. Ali'nin verdiği cevaptan, bu "sahife"nin içeriği; adam öldürme, diyet ve fidye ile ilgili hükümleri bildiren hadisleri ihtiva ettiğini öğreniyoruz. Bkz: Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay., 5. Bsk., İstanbul, 1993, c. 2, s. 713. Müslim'deki rivayette, bu sahifedeki bilgiler: "Allah'tan başkasının adına (kurban) kesene, sınırtaşını değiştirene, anne ve babaya lanet edene ve caniyi saklayana Allah lanet eder" şeklindedir. Ayrıca Bkz: *Buharî*, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Edebu'l-Müfred*, Tah: M. Fuad Abdulkaki, Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 3. Bsk., Beyrut, 1989, s. 20; Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *er-Rihle fi Talebi'l-Hadis*, Tah: Nuruddin Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut, 1975, s. 130.



b. Hemşaz b. Sehteviyye b. Nasr (öl.338/949)'dir. Hadis alanında çokça hadisi ezber bilen bu zat, "Müsnedü'l-Kebir" adında 400 ciltlik bir hadis kitabı yazmıştır. Yine "el-Envar" adlı 260 ciltlik bir kitabı ile 230 ciltlik "Tefsir" adlı bir çalışması mevcuttur.<sup>116</sup>

Aslında kitapların çoğalmasının temelinde İslam dünyasında kâğıdın kullanılmaya başlanması yatmaktadır. Jonathan bu konuda şunları söyler: "Müslüman devlet memurlarını kâğıdı benimsemeye zorlayan bürokratik gereksinimler olabilir, ama İslam ülkelerinde kâğıdın varlığı ayrıca bu ülkelerde, Avrupa'nın hiçbir yöresinde 15. yüzyılda hareketli hurufatla baskı icad edilinceye kadar görülmeyen parlaklıkta bir kitap ve yazılı kültür patlamasını teşvik etmiştir. İslam ülkelerinde matbaa olmamasına rağmen, buralarda yazılı bilgilerin yaygınlaşması, 10. yüzyılda büyük ölçekli baskının gelişmesinden sonra Çin'de yazılı kültürün yaygınlaşmasıyla karşılaştırılabilecek düzeydeydi; hatta belki onu aşmıştı. Çin kitapları matbaa olduğu zaman bile birkaç yüz adet gibi görece az sayıda basılıyorlardı; Müslümanlar bilgi iletimi için geliştirdikleri eşsiz sistem sayesinde büyük sayılara kolayca ulaşabiliyorlardı. Bu kültürler arasındaki gerçek fark teknolojiye değil, onların kitaplara, kitap bilgisine yaklaşımlarında ve sonunda yazıya ve yazılı şeylere biçtikleri farklı rollerde yatmaktadır."<sup>117</sup>

Kitapların çoğalmasıyla birlikte âlimlerin evleri de kendiliğinden kitapların toplandığı yerler haline geldi. Bağdat'ta kâğıt ve kitap satıcıların sokağı "Suku'l-Varrakîn"deki (Kırtasiye pazarı) dükkânlar adeta özel araştırma kütüphaneleri gibi çalışıyorlardı. Meşhur âlim Cahız, stoklarındaki kitapları okumak için dükkânları bir günlüğüne kiralarlardı.<sup>118</sup> Döneminde Kur'ân, fıkıh ve nahiv ilminde önde gelen şahsiyetlerden biri olan Ebu Amr b. A'lâ (öl. 115/733), bir ev dolusu kitaba sahipti ve sonradan bu evi yanmıştır.<sup>119</sup> Keza Muhammed b. Yahya b. Abdillâh (öl.336/947)'in büyükçe bir evi vardı ve bu ev tıka basa kitap doluydu.<sup>120</sup>

Sahib (öl.384/994), Sâmanî Emîrinden gelen vezirlik teklifini kitaplarını taşıma güçlüğüne gerekçe göstererek reddetmiştir. Sadece dini konulara ait 400 deve yükü kadar kitabının bulunduğu söylenir. Kütüpha-

116 İbn Cevzî, a.g.e., c. 14, s. 76.

117 Jonathan, a.g.e., s. 130, 131.

118 Jonathan, a.g.e., s. 163.

119 İbn Kesir, a.g.e., c. 10, s. 115.

120 İbn Cevzî, a.g.e., c. 14, s. 68.

nesinin katalogu, on ciltlikti. Kütüphane, Firdevsî'yi ve Birunî'yi de himaye eden Gazneli Mahmud'un hükümlerinde sırasında yakılmıştır.<sup>121</sup>

İslam tarihine göz atıldığında bu tür misalleri çoğaltmak mümkündür. Çoğu camilerin yanında kütüphaneleri de bulunurdu. Zira camilere kitapları miras bırakmak İslam Dünyasında bir gelenek halini almıştı. Bu şekil kitapların toplandığı kütüphaneler, çok değişik isimlerle anıla gelmiştir. Daru'l-Kütüb, Hizanetu'l-Kütüb, Beytü'l-Kütüb, Beytü'l-Hikme, Hizanetu'l-Hikme, Daru'l-İlim vs.. bu isimlerden bazılarıdır. Makdisî'ye göre, İslam Dünyasında medreselerde yabancı ilimlere yer verilmediğinden, genellikle yabancı ilimlere yer veren mekânlar olması hasebiyle böyle değişik isimlerle anılmıştır.<sup>122</sup>

Âlimlerin ve camilerin kütüphanelerinin yanında, Saraylarda da özel kütüphaneler bulunurdu. Mesela Bağdat'taki Halifelik Kütüphanesi, hekimler ve gök bilimciler için bir referans merkezi olmuş ve Harun Reşid, Mansur'a Bağdat'ı kurmasında yardımcı olmuş olan İranlı müneccimin oğlu el-Fadl b. Nevbaht'ı kütüphaneci ve Farsça çevirmen olarak atamıştı.<sup>123</sup> Kitaba Mansur döneminde başlayan ilginin artmasıyla başlayan kütüphane kurma düşüncesi, Harun Reşid ve Me'mun tarafından geliştirilerek meşhur "Beytü'l-Hikme"nin kurulmasını sağlamıştır. Temelini kütüphanenin oluşturduğu bu binanın, mütercimlerin çalıştığı, ilim adamlarının birlikte çalıştığı, mücellitlerin bulunduğu bir yapı olarak karşımıza çıktığını görüyoruz. Me'mun'un buraya bir de rasathane eklediği de bilinmektedir.<sup>124</sup>

Ancak İslam âleminde çok meşhur olan bu Beytü'l-Hikme'den daha önce Daru'l-İlimlerin kurulduğu bir gerçektir. Zirikli'nin bildirdiğine göre, Kayrevan'da Emir İsmail b. Ahmed b. Ağleb tarafından bir Beytü'l-Hikme kurulmuş ve er-Riyadî diye bilinen İbrahim b. Ahmed eş-Şeybanî (öl.223-298/838-910) buranın yöneticisi olarak atanmıştır.<sup>125</sup> Musul eşrafından olan şair ve âlim İbn Hemdan (öl.323/935), burada her sahadan kitap ihtiva eden bir kütüphane ile birlikte "Daru'l-İlim" yaptırıp vakfetmiştir.<sup>126</sup> Keza Kahire'de Hakim Biemrillah tarafından 395/1005 yılında Daru'l-İli-

121 Mez, a.g.e., s. 211.

122 Makdisî, a.g.e., s. 48.

123 Jonathan, a.g.e., s. 164.

124 Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yay., İstanbul, 1996, s. 71 vd.

125 Hayrettin Zirikli, *A'lâm Kamusu Teracim*, Daru'l-İlim li'l-Melayîn, Beyrut, 1984, c. 1, s. 28.

126 Mez, a.g.e., s. 212.

mi'l-Cedid kurulmuş, buraya çeşitli bölgelerden Nahiv, Lugat, Tıp ile ilgili eserleri toplanmış, eşine rastlanmayan bir kütüphane meydana getirilmiştir.<sup>127</sup>

Bu şekil özel olarak kurulan kütüphanelerle birlikte, medreselerin bünyesinde de kütüphanelerin bulunması, Müslümanların kitaba ve bilgiye verdiği önemi anlatmaktadır. Bu konuda İslam Dünyasının Batı ile mukayesesini Jonathan şöyle yapmaktadır: “Batılı kaynaklar genellikle İslam kütüphaneleri için verilen olağanüstü kitap sayılarını “şarklı” bir abartma örneği olarak görüp, dikkate almazlar, ama İskenderiye’deki antik kütüphanenin 100 bin- 700 bin kitap içerdiğini kabul ederler. Bütün kaynaklar orta çağ Hıristiyan dünyasında kütüphanelerin tümünün küçük olduğunda birleşirler.”<sup>128</sup> Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, bu dönemlerde Konstanz’daki Katedral’in kütüphanesinde 11. asırda 356 cilt, Benediktören Manastırı’nda 1032 senesinde yüzden biraz fazla ve Bamberg Katedrali’nin kütüphanesinde 1130 senesinde ancak 96 kitap bulunuyordu.<sup>129</sup>

381/991 yılında Bahaüddin Devle’nin İranlı Veziri Sabur b. Erdeşir tarafında kurulan Daru’l-İlim’de çeşitli bilimsel konulara ait 10 binin üzerinde kitap bulunması,<sup>130</sup> İslam dünyasının kitapla iç içe bir medeniyeti temsil ettiğini ifade etmektedir.

## 5. Hastaneler

İslam dünyası, hemen yakınlarındaki meşhur Cündişapur’daki hastanenin varlığından haberdardı. Bununla birlikte, tek odalı da olsa hastalara bakılan ve Daru’ş-Şifa denilen bir nevi küçük klinik veya revir tipi evler Hz. Peygamber döneminde de mevcuttu. Resulullah (s.a.v.), Daru’ş-Şifâ denilen bir yerde namaz kıldığına dair bilgilere rastlıyoruz.<sup>131</sup>

İslam Dünyasında hastanelere “Bimaristan” veya “Maristan” denilmiştir. Bu anlamda ilk hastaneyi 88/706 yılında Şam’da Velid b. Abdilmelik kurmuştur. Doktorları buraya toplamış ve hastalara ödenek ayırmıştır.<sup>132</sup> İslam Dünyasında en önemli hastanelerden biri, Şam’da Nurettin

127 Markizî, a.g.e., c. 2, s. 379.

128 Jonathan, a.g.e., s. 162.

129 Mez, a.g.e., s. 209.

130 Jonathan, a.g.e., s. 166.

131 Samhudî, a.g.e., c. 3, s. 880.

132 Markizî, a.g.e., c. 4, s. 267.

Zengi tarafından 553/1158 yılında yapılmıştır. Bağdat'ta el-Mansur 149/766 yılında Cündişapur hastanesinin başhekimini Curcis ibn Bahtışu kurduğu hastaneye atadı. Halife Muktedir, 306/918 yılında Bağdat'ın doğu yakasında es-Seyyide, Batı yakasında ise el-Mustadir hastanesini kurdu. Bağdat'ta Adudiddevle (338-372/949-982) tarafından kurulan Aduviyye Hastane'sinde 25 doktor çalışmaktaydı.<sup>133</sup> Çok sayıda tıp ile ilgili eserleri tercüme eden İbrahim b. Bukkes (öl.360/971), bu hastanede tıp dersleri veriyordu.<sup>134</sup>

Hastanelerde, çeşitli hastalıklara yakalanmış hastalara bakılmasının yanında, Hastanelerde derslikler ve kütüphanelerin bulunmasından dolayı, öğrencilere tıp dersleri de verilirdi. 258/872 yılında Kahire'de Tolunoğulları'nın kurduğu hastanede 100 bin, Bağdat'taki Mustansiriyye Hastanesi'nde 80 bin kitap bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>135</sup>

İslam Dünyasında hastaneler iki çeşitti: Yerleşik ve Seyyah Hastaneler. Yerleşik hastanelerin benzeri bir hizmet verem Seyyar Hastaneler, hayvanlarla bir yerden başka bir yere taşınırdı.<sup>136</sup> Seyyar hastaneler, genellikle sabit hastanelerin bulunmadığı yerlere gider ve oradaki hastaları tedavi ederdi. Askerler ve tutuklular için de özel hastaneler kurulmuştur.<sup>137</sup>

## 6. Tekke, Zaviye ve Hankahlar

Bu kurumlar genellikle mutasavvıfların kaldıkları ve eğitim gördükleri yerlerdir. Makrizî, hankahların ortaya çıkışından söz ederken, bunların hicri dördüncü yüz yılın başlarında ortaya çıktığını ifade eder.<sup>138</sup> Ancak bu kurumların teşekkülünden evvel, bazı evlerin aynı maksatla sûfilerin ibadet ve eğitimlerine tahsis edildiklerine rastlamaktayız. Yine Makrizî'ye göre, ilk defa Zeyd b. Savhan b. Sabra, Basra halkından kendilerini ibadete verenlerin barınmaları, yeme, içme ve toplanmaları için bir ev inşa etmiştir. Zamanın Basra Valisi Abdullah b. Amr, bu durumu Hz. Ömer'e rapor etmiş ve Hz. Ömer de bunlara müsamaha gösterilmesini tavsiye etmiştir.<sup>139</sup>

133 Ezzat Abouleish, M.D., *Contributions of Islam to Medicine*, /http://İslam-usa.com/im3.html

134 Zirikli, a.g.e., c. 1, s. 34.

135 İbrahim b. Sayed, *Islamic Medicin*, http://islam-usa.com/im4.html

136 İbrahim b. Sayed, *Islamic Medicin*.

137 Horace Mann, *Medicine and Health*, http://sfusd.k12.ca.us/schwww/sch618/medicine/hospitals.html

138 Makrizî, a.g.e., c. 4, s. 280.

139 Makrizî, a.g.e., c. 4, s. 281, 282.

Bazı kaynaklar İslam Tarihinde ilk Tekkenin Sufi lakabını ilk defa kullanan Ebu Haşim tarafından ve bunun, sufilerin hallerini görüp beğenen bir Hıristiyan emirinin yardımıyla Suriye'nin Remle kentinde kurulduğunu haber vermektedirler.<sup>140</sup>

Daha sonra bu kurumlar hızla gelişerek İslam Dünyasının her tarafına yayılmış ve günümüze kadar varlıklarını devam ettirmeyi başarmışlardır.

### Değerlendirme

Görüldüğü gibi Müslümanlar, ilme sahip olmak, bilgiye ulaşmak ve paylaşmak için İslam'dan önce var olan bazı kurumları devam ettirmiş, zamanla bu kurumların ihtiyaca cevap vermemesi karşısında, kendi inanç dünyalarına uygun yeni kurumlar ihdas etmiş ve kurumlar sayesinde bütün Dünyanın kendisinden istifade ettiği İslam medeniyetini kurmuşlardır. Bu kurumlardan bazıları zamanla tarihe mal olmuşlar, ama bir kısmı da zamanla değişerek ve gelişerek günümüze kadar ulaşmışlardır.

İslam dünyasının tarihte önemli bir yeri olan İslam Medeniyetinin inşasında eğitim kurumlarının en önemli dinamik olduğu bir gerçektir. Yakın coğrafyada mevcut olan eğitim kurumlarının muhtevasından istifade eden İslam dünyası, zamanla kendi kültürüne has eğitim kurumları geliştirmeyi başarmıştır. Bunların merkezinde iki önemli kurum oturmuştur: Cami ve medreseler. Diğer kurumlar zamanla mescitlerin yanında veya ona bağlı olarak bağımsız bir kurum olarak ortaya çıkmışlardır.

İslam dünyasında en önemli eğitim kurumları mescidi esas alarak İslam'ın kurulduğu merkezler olan Mekke ve Medine'den çevreye doğru genişleme göstermelerine rağmen, medreseler merkezin çok uzaklarında Maverunnehr civarında ortaya çıkmaları enteresan bir gelişmedir. Keza Daru'l-Kur'an ve Daru'l-Hadislerin de bu bölgede ilk defa kurulmuş olmaları ilginç bir gelişmedir. Bu kurumların, neden merkezden değil de uzak bir bölgede ortaya çıktıkları incelenmesi gereken bir konudur.

Müslümanlar, dini bilgilere özel bir ihtimam gösterdikleri için özellikle dinin icra edildiği yerlerde bu tür bilgilerin öğrenilmesini tercih etmişlerdir. Dini olmayan bilgilere de bigane kalmayan Müslümanlar, bu tür bilgiler için de kütüphane merkezli ilim merkezleri inşa etmişlerdir. Böylece İslam dünyasında dini esas alan bilgiler ile felsefe kaynaklı bilgilerle birlikte müspet ilimler yan yana öğretilmiştir.

140 Molla Cami, *Nefahatu'l-Üns min Hadarati'l-Kuds*, Terc: Kâmil Candoğan, Sefer Malak, Bedir Yay., İstanbul, 1971, s. 97; Reynold Nicholson, *Fî't-Tasavvufi'l-İslam ve Tarihih*, Arapça'ya Terc: Ebu'l-Alâ el-Afiî, Kahire, 1947, s. 3.

# Kültürümüzde Bilmek-Bilgi, İnanmak-İnanç Kavramları ve Bilgiye ve İnanca Sunulanlarla ve Bulunanlarla Ulaşma Konusunda Bir Pilot Çalışma

Öznur ÖZDOĞAN\*

Nesrin Hisli ŞAHİN\*\* ve Araştırma Ekibi\*\*\*

## Abstract

*The purpose of this study is to determine how individuals define the concepts of knowing/knowledge and believing/belief. Another purpose was to explore the subjects understanding of presented knowledge or belief self discovered knowledge or belief. For this reason, we carried out two pilot studies. In the first study, obtaining 116 participants' ideas about the above concepts, a question naira was developed. In the light of the first pilot study's outcomes, another four dimensional question naira was developed in the second pilot study. We administered this question naira and the Submissive Acts Scale (SAS) to 161 individuals. A significant difference was found between the highly submissive group and non-submissive group in terms of their attitudes towards these four concepts. In addition to this finding, the second study revealed different conceptualizations of knowledge/knowing and belief/believing. There were also some simulations.*

**Key Words:** knowing, believing, knowledge belief, externally presented knowledge, self-discovered knowledge, submissiveness.

## Giriş

Dini hayat ne bütünüyle uyulan pratikler toplamı nede sonsuz kabul edilen sözler bütünüdür. Kendi içerisinde gerilimler, kavşaklar ve beklen-

\* **Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

\*\* **Prof. Dr.**, Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi

\*\*\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Nuran Erdoğan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

Ayşe Koç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi

Umut Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi

Ferdi Kıraç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi

Özlem Güler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi

dik olaylardan meydana gelen anlamlı bir yapıyı içerir.<sup>1</sup> Dini hayatın en önemli göstergesi olan İnanç, İngilizce’de; belief, Almanca’da; glaube, Osmanlıca’da; itikat kelimeleriyle ifade edilmektedir. İnanç bir bilme ihtiyacına dayanmakta, ‘inanmak bir ihtiyaçtır’ önermesinin altında ‘bilmek bir ihtiyaçtır’ gerçeği yatmaktadır. Psikolojik açıdan inanç kavramına baktığımızda ise, inanç şüphe ile başlayıp olasılıktan geçerek kesinliğe ulaşan bir süreçtir.<sup>2</sup>

Din, öz yapısıyla bir inanç ve inançlar sistemi olup, dini hayatın her boyutu bu inançlar sisteminden beslenir.<sup>3</sup> İnanç, insanın dünyasının bir yönüne ait algı ve bilgilerin devamlı bir organizasyonudur. Dolayısıyla inanç, bir şeyin ifade ettiği anlamlar bütünü olup, insanın eşya hakkındaki bilgisinin de toplamıdır.<sup>4</sup>

Nurettin Topçu’ya göre ise inanç, ben’in eşya üzerinde gerçek, tümel ve yaşanmış bir bilgisidir.<sup>5</sup> İman; onaylamak, boyun eğmek, dolayısıyla güvenip dayanmak ve kalben huzur ve tatmin içerisinde olmak olarak ifadelendirilebilir.<sup>6</sup> İnanmak, dünyayı aşkınlaştıran Zat’a yani Tanrı’ya rıza, kabulleniş ve güveni içerir.<sup>7</sup>

Paul Tillich, “İman , nihai derecede kaygılı olma halidir.” der. Bu kaygı bilişsel , estetik, sosyal politik ve ruhsal kaygıları içerir.<sup>8</sup> Hamilton’a göre, bilgi ve inancın nitelikleri birbirinden farklılık gösterir. Bilgi içsel bir tanıma, inanç ise duygu üzerine kurulmuş bir doğruluktur. Birincisi açık ve objektifken, diğeri kapalı ve subjektiftir.<sup>9</sup>

İnanma, düşünme ve duygulanma gibi insanın temel ruhsal faaliyetlerinden biridir. İnsan ruhunda, imanın yapılanması kadar süreklilik kazanarak gelişip olgunlaşması da ciddi çaba gerektiren yoğun bir süreçtir. Dolayısıyla iman, çoğu zaman insan ruhunda gelgitler yaşatabilen ruhsal bir çabayı içerir.<sup>10</sup>

Bilgi, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda bireye gerekli olan teorik alt yapıyı sağlarken, iman iyiyi ve kötüden ayırt etme konusunda iç gözü verir.<sup>11</sup>

1 Vergote Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev: Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.yay., İst 1999, 33.

2 Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, İst 975, 268-69; Meydan Larousse, 6, 1971, 300

3 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 2001, 155

4 David Krech/Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev: Erol Güngör, İst.1980, 179

5 Mustafa Kök, *Nurettin Topçuda Din Felsefesi*, Dergah yay, İst 1995, 40

6 *Mucemu’l Elfaz el Kurani’l Kerim*, I, 55-58; İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, XIII, 21-27)

7 Vergote Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev: Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.yay., İst 1999, 176

8 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Ankara 2000, 159

9 Akt: Mustafa Kök, *Nurettin Topçuda Din Felsefesi*, Dergah yay, İst 1995, 40- 2

10 Hayati, Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 2001, 156)

11 Aydın, A. A., *Birey ve Din*, İnsan yay., İst 2002., 129-30.

İnanan ile inanılan arasında kurulan bağ olarak nitelendirebileceğimiz iman, insanın; ilgi, şüphe, bilgi, inanç ve iman terimleri ile ifade edilen ve açıklanan zihinsel süreçlerden geçerek ulaştığı son noktadır.<sup>12</sup>

İslam kültüründe hikmet, bilgiyi, gerçeği, aramak ve istemek anlamına gelmektedir. İnsanların düşünüp ibret almaları için, Kur'an' da birbiriyle bağlantılı birçok hikaye, birçok örnek sunulmuştur. “Doğru kişilerin ayırıcı özelliği, sadece Allah'ı ayakta dururken, otururken ve yarıları üzerinde yatarken anmak değil, evrenin çeşitli fenomenleri üzerinde düşünüp anlamaktır.”<sup>13</sup> Bu yüzden insanlara, gerçeği kavramak için, evrene dönüp bakmaları, yaratılanlar üzerinde düşünmeleri tekrar tekrar hatırlatılmaktadır. Kur'an peygambere ilimde derinleşmesi için dua etmesini öğütlemiştir.<sup>14</sup>

Türk kültürüne bakıldığında inanmanın bilgiyle bütünleştiğine tanık olmaktayız. İlimsiz inanç taassuba, inançsız ilim de gerçeği yeterince algılamamaya götürür. İlim Türklerde bir ibadet şeklini almıştır. “İlim ve hikmet müminin yitik malıdır nerede bulursa almalıdır.” hadisi kültürümüzde rehber edinilmiştir.<sup>15</sup>

Türk kültüründe yetişen Farabi, İbn Sina, Biruni, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli, Fuzuli, Şeyh Galip gibi ünlü düşünürlerin eğitimlerinin çok boyutlu olduğunu ve eserlerini eğitimlerinin doruk noktasında gerçekleştirdiklerini görüyoruz. Onlar Türkçenin yanında dönemin yaygın dilleri olan Arapça ve Farsçaya da hakimdirler.

Yunus Emre:

*“İlim ilim bilmektir,  
İlim kendin bilmektir,  
Sen kendini bilmezsen,  
Bu nice okumaktır”*

*dizeleriyle bilgiye, özellikle insanın kendisi hakkındaki bilgisine dikkatimizi çekmektedir.*

Şeyh Galip<sup>16</sup>, “yaratılışına şöyle bir bak ve idrak et ki sen yaratılanların en üstünüsün. Sen alemlerin göz bebeği olan insansın.” anlamına gelen dizeleriyle insanı kendine döndürmektedir.

12 Hanefi Özcan, 113

13 bkz. Ali İmran suresi, 191. ayet

14 bkz. Taha suresi, 114. ayet

15 Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, M.E.B. Yayınları, s.97

16 Hoşca bak zatna kim zübde-i alemsin sen,  
Merdüm-i dide-i ekvan olan ademsin sen



Mevlana ilmin özünü ve amacını şöyle dile getirmektedir:

“Bütün ilimlerin ruhu, mahşer günü kim olduğunu bilmendir.

Sen dinin esaslarını bildin, ancak kendi aslına bak, o iyi mi?

Kendi aslını bilmen, ikiye ayrılan esasları bilmenden daha iyidir. Ey ulu kişi.”<sup>17</sup>

Mevlana’ nın Mesnevi’ sinde ilim kavramı bazen genel bir bilgi anlamında, bazen de çeşitli bilim dallarının bilgisinden, hayatı, gerçeği kavramaya rehberlik eden ilahi bir bilgiye kadar uzanan bilgiler ve bilimler anlamında, yüzlerce beyitte görülmektedir.

“Ruh, ilim ve akılla dosttur.”<sup>18</sup>

“Ey oğul! Bütün dünyayı ağzına kadar ilim ve güzelliklerle dolu bir testi bil.”<sup>19</sup>

“Bilgiyle olan uyku uyanıklıktır, cahillerle birlikte oturan kişiye vah vah!”<sup>20</sup>

“Alimin uykusu ibadetten daha iyidir, hele de bu alimin bilgisi gafletten uyandıran bilgiyse ”<sup>21</sup>

İnsana yol gösteren bilimle, onun ufkunu, görüşünü engelleyen bilgileri, bilimleri bir başka deyişle, bilime gerçek amacı dışında bir anlayışla bakmayı beyitlerinde şöyle açıklamaktadır:

“Dinleyicinin hoşlanmadığı ilim, taklide ve öğretmeye dayalı bilgidir.

Zira geçim için öğrenilmiş, gönül aydınlığı için değil.

Bu ilim onu isteyen kişi gibi, sıradan dünya ilmidir.

O, insanlar için bu bilimi ister, bu dünyadan kurtulmak için değil.”<sup>22</sup>

Mevlana’ ya göre bilim insana kolaylıklar sağlamalı, onu sükuna ve huzura erdirmelidir:

“Gönül ehlinin ilimleri onları taşır, ten ehlinin ilimleri ise, onların yükleridir. “

İlim gönle aksederse yardımcı olur, ilim bedende kalırsa yük olur.

17 Mevlana, *Mesnevi*, III, 2654, 2655, 2656, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001, 83

18 Mevlana, *Mesnevi*, II, 56, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001,75

19 Mevlana, *Mesnevi*, I, 2860, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001,75

20 Mevlana, *Mesnevi*, II, 39, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001, 77

21 Mevlana, *Mesnevi*, VI, 3878, 79, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001, 77

22 Mevlana, *Mesnevi*, II, 2429, 2431, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001, 79

Dikkat et, arzuların için bu ilim yükünü taşıma, ilmin rahvan atına<sup>23</sup> bin.

İlmin rahvan atına bindikçe, omzundaki yük kalkar.”<sup>24</sup>

Mevlana'nın gerçeği bilme ile ilgili görüşleri de şöyledir:

“Şeytanın bilgisi vardı ancak inancı yoktu. O Adem'in sadece toprak suretini gördü. Ey kendine güvenen kişi, her ne kadar ilmin inceliklerini bilsen de, gaybı gören gözlerin açılmaz.”<sup>25</sup>

Fuzulî'nin sanatının zirvesinde, idrak ettiği gerçek, manevî ilimlerin dünyevi ilimler karşısındaki durumunu açıklamaktadır:

“Aşk imiş her ne varsa alemde,  
İlim bir kıyl u kal<sup>26</sup> imiş ancak”

Bu gerçeği Yunus Emre,

“Aşk imamdır bize, gönül cemaat  
Dost yüzü kibledir, daimdir salat  
Dost yüzün görünce şirk yağmalandı  
Onun için kapıda kaldı şeriat”  
“Şeriat tarikat yoldur varana,  
Hakikat marifet ondan içeri”

dizeleriyle ifade etmektedir.

Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlüğünde ise bu kavramlar aşağıdaki gibi tanımlanmıştır:

**Bilmek:** Bir şeyi anlamış veya öğrenmiş bulunmak, bir bilim veya sanat dalında yeterli olmak, bir iş yapmaya alışmış olmak, elinden gelmek, tanımak, hatırlamak, sanmak, varsaymak.

**İnanmak:** Bir şeyi doğru olarak benimsemek, birini doğru sözlü olarak bilmek, güvenmek, bir şeyin varlığını, doğruluğunu kabul etmek, sevecek, güvenecek ve bağlanacak en yüksek varlık olarak bilmek, iman etmek.

**Bilgi:** İnsan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütününe verilen ad, malumat, öğrenme, araştırma veya gözlem yolu ile elde edilen gerçek, malumat, vukuf, insan zekasının çalışması sonucu ortaya çıkan düşünce ürünü, malumat, genel olarak ve ilk sezi durumunda zihnin kavradığı temel düşünceler.

23 Yumuşak huylu

24 Mevlana, *Mesnevi*, I, 3446, 47; 3451, 52, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001, 79

25 Mevlana, *Mesnevi*, VI, 260, 261, bkz. Adnan Karaismailoğlu, *Mevlana ve Mesnevi*, Ankara, 2001, 81

26 Dedikodu

**İnanç:** Bir düşünceye gönülden bağlı bulunma, Tanrı'ya, bir dine inanmak, iman, itikat, birine duyulan güven, inanma duygusu, inanılan şey, görüş, öğretisi.

**Sunulan:** Çeşitli kaynakların; toplumun, kitapların, insanların aktarımları.

**Bulunan:** (Bulmak) Varlığı bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmak, keşfetmek, herhangi bir görüşe, bir yargıya ulaşmak.<sup>27</sup>

Bu çalışmanın amacı, kültürümüzde, bilmek, inanmak sözcüklerinin ne şekilde kavramlaştırıldığını anlamaya çalışmaktır. Bunun yanında, bilgi ve inancı elde etme yolları olarak, bulma ya da sunulanla yetinme konularına da nasıl yaklaşıldığına bakılmaya çalışılmıştır. **Boyun eğiciliği yüksek** kişilerin, sunulan yöntemlere başvurduğu ve inanmak eğiliminde olduğu, **boyun eğiciliği düşük** kişilerin ise bulunan yöntemlere başvurduğu ve bilmek eğiliminde olduğu hipotezinden hareketle araştırmaya katılan kişilerin yanıtları bir de bu açıdan değerlendirilmiştir.

Bu amaçla araştırmada iki pilot çalışma yapılmıştır; 1. pilot çalışmada uygulamaya katılan kişilerin bu boyutlarla ilgili yorumları alınmıştır. 2. pilot çalışmada, hazırlanan dört boyutu kapsayan soru formu ve BEDÖ<sup>\*</sup> uygulanmıştır. Kişilerin bu sözcükleri nasıl kavramlaştırdıkları saptanmış ve BEDÖ' den aldıkları puanlarla karşılaştırılmıştır.

## 1. PİLOT ÇALIŞMA

Çalışmanın amacı, kişilerin bilmek, inanmak, sunulan ve bulunan sözcükleri ile ilgili kavramlaştırmalarından oluşan bir soru formu oluşturmaktır.

### Yöntem

#### Örneklem

Çalışmanın örneklemini 16-60 yaş aralığında, çeşitli meslek ve eğitim gruplarından 110 kişi oluşturmaktadır.

### Veri Toplama Araçları

Araştırmanın amacına yönelik olarak araştırmacılar tarafından hazırlanmış aşağıda verilen açık uçlu 11 soruluk mülakat formu ile veri toplanmıştır.

27 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 8. Baskı, Cilt 1, Ankara, 1988

\* Boyun Eğici Davranışlar Ölçeği

1. Bilmek deyince aklınıza ne geliyor? Bildiğiniz bir şeye örnek veriniz.
2. İnanmak deyince aklınıza ne geliyor? İnanduğunuz bir şeye örnek veriniz.
3. Sizce 'bilmek' insan için bir ihtiyaç mıdır? İhtiyaç ise neden? Değilse neden?
4. Sizce 'inanmak' insan için bir ihtiyaç mıdır? İhtiyaç ise neden? Değilse neden?
5. Sizce bilgi ne işe yarar?
6. Sizce inanç ne işe yarar?
7. Sizce bilme/inanma ihtiyacını karşılamak için 'sunulan/aktarılan' mı yoksa 'bulunan/sizin keşfettikleriniz' mi daha etkilidir?
8. Sizce 'sunulan'ın avantajları/ dezavantajları nelerdir?
9. Sizce 'bulunan'ın avantajları/ dezavantajları nelerdir?
10. Sizce 'sunulan/öneriler, kurallar vs. ağır bastığı yaklaşımlarda insana bakış açısı nasıldır?
11. Sizce 'bulunan/kişinin kendi keşfettiği' ağır bastığı yaklaşımlarda insana bakış açısı nasıldır?

### **Verilerin Toplanması**

Bu pilot çalışma verilerinin toplanması Nisan 2004 tarihinden Haziran 2004' e kadar sürmüş, veri toplama aracı, araştırmacılar tarafından, bireylere tek tek uygulanmıştır.

### **Verilerin Analizi**

Araştırmada veri toplama aracı ile elde edilen cevaplar, kapalı uçlu sorular haline getirilmek için, araştırmacılar tarafından içerik analizi tekniği ile değerlendirilmiş ve değerlendirme sonunda 324 ifade elde edilmiştir.<sup>28</sup> Özetle, bilmek deyince aklınıza ne geliyor sorusuna "kesin ve somut bir şey", "öğrenmek", "bir konu hakkında bilgi sahibi olmak", "objektiflik", "anlamak"; inanmak deyince aklınıza ne geliyor sorusuna "bir varlığı ya da yokluğu kabul etmek", "dini inanç", "güven beslemek", "soyut bir şey", "doğru olduğunu kabul etmek" gibi cevaplar gelmiştir. Sizce bilme/inanma ihtiyacını karşılamak için 'sunulan/aktarılan' mı yoksa 'bulunan/sizin keşfettikleriniz' mi daha etkilidir sorusuna ise; bazıları sunu-

28 Bkz. Ek1.

lan, bazıları bulunan cevabını vermiş; bazıları da önce sunulan sonra, yaşadıklarım ya da her ikisi birbirini tamamlar gibi değişik cevaplar vermişlerdir.

## 2. PİLOT ÇALIŞMA

Bu çalışmanın amacı, I. Pilot çalışmada elde edilen ifadeler kullanılarak hazırlanan bu kapalı uçlu soru formunu daha geniş bir örnekleme uygulayarak bilmek/ inanmak, bulunan/sunulan kavramları hakkındaki değerlendirmeleri yeniden yapmaktır. Bir taraftan da boyun eğicilik açısından verilen bu yanıtları gözden geçirmektir. Bu aşamada çalışmayı yönlendiren bir hipotez; boyuneğiciliği yüksek olan kişilerin inanmak/ inanç boyutlarını daha fazla işaretleyecekleri; sunulan tarzı bilgi ve inanç edinmeye de daha fazla eğilim gösterecekleridir.

### Yöntem

#### Örneklem

Çalışmanın örneklemini 93 kadın(% 57,8), 67 erkek(%41,6), çeşitli eğitim düzeylerindeki 161 kişi oluşturmaktadır. Tüm grubun yaş ortalaması 29,21 (ss=11,77); yaş aralığı 14-70'dir. Yaşa göre grubun dağılımı şu şekildedir: 14-19 yaş arası 15 (%8,5), 20-25 yaş arası 73 (%41,2), 26-35 yaş arası 39 (%21,9), 36-50 yaş arası 26 (%14,8), 51-70 yaş arası 12 (%6,9) kişi. Grupta 3 kişi (%1,7) yaşını belirtmemiştir. Eğitime göre grubun dağılımı: İlkokul mezunu 8 (%4,5), ortaokul mezunu 7 (%4,0), lise mezunu 50 (%28,6), üniversite mezunu 93 (%57,8) kişidir. Eğitim düzeyini belirtmeyenlerin sayısı 3 (%1,8) tür.

#### Veri Toplama Araçları

*Bu çalışmada, konuyla ilgili dört boyutu kapsayan bir soru formu oluşturulmuştur. Formda katılımcıların, "bilmek/bilgi" ve "inanmak/inanç" kavramlaştırmalarını belirlemek üzere 198; "sunulan" ve "bulunan" kavramlaştırmalarını belirlemek üzere 82; sunulan ve bulunana ilişkin "varsayımlarını" belirlemek üzere 44; okul ve din eğitimlerinin tarzını belirlemek üzere 2; toplam 326 kapalı uçlu sorudan oluşan soru formu<sup>29</sup> ile, P. Gilbert ve S. Allan (1994) tarafından geliştirilmiş, Boyun Eğici Davranışlar Ölçeği*

29 Soru formu ek-1 de verilmiştir

(BEDÖ) kullanılmıştır. Özgün adı *Submissive Acts Scale (SAS)* olan, 16 sorudan oluşan likert tipi ölçeği Nesrin H. Şahin ve Nail Şahin (1994) Türkçe'ye uyarlamıştır. 263 kız, 277 erkek toplam 540 lise ve üniversite öğrencisinden elde edilen Cronbach Alfa değeri .74' tür.

### **Verilerin Toplanması**

İkinci pilot çalışmanın verilerinin toplanması Temmuz 2004 tarihinden Kasım 2004 tarihine kadar sürmüş, veri toplama araçları, araştırmacılar tarafından, bireylere tek tek uygulanmıştır.

### **Verilerin Analizi**

Araştırmada; soru formunun Bİ (bilmek-inanmak) boyutundan ve SB (sunulan-bulunan) boyutundan elde edilen veriler, SPSS paket programı ile değerlendirilmiş ve maddelere ilişkin cevapların frekans ve yüzdeleri bulunarak; araştırmacıların belirlediği kriterlere uygun olarak madde seçimi yapılmıştır.

Bu kriterlere göre Bİ ve SB boyutlarında boş bırakılan veya hiçbiri seçeneği (toplam %15) ve üzerinde işaretlenmiş olan maddeler iptal edilmiş; her ikisi seçeneği %30'dan fazla işaretlenmiş ise ve ilk iki seçenekten biri %15'in altında ise %15'in üstünde olan seçenek kabul edilmiştir. Her ikisi seçeneği %30'dan yukarı olup ilk iki seçenek de %15'in üzerinde ise her ikisi seçeneği kabul edilmiştir. Varsayım maddelerinde ise SPSS Paket Programı ile anlamlı olan maddeler seçilmiştir.

Boyun Eğicilik Ölçeği'nden elde edilen verilerin, SPSS paket programı ile yapılan analizinden, boyun eğiciliği yüksek (boyun eğicilik puan ortalaması standart sapma üzerinde olan) ve boyun eğiciliği düşük (boyun eğicilik puan ortalaması standart sapma altında olan) iki grup belirlenmiştir. Daha sonra sunulanlara ya da bulunanlara ilişkin varsayımlar listesindeki ifadeler verilen yanıtlar bu iki grup üzerinden karşılaştırılmıştır. İki grubu istatistiksel olarak anlamlı biçimde ayırt eden maddeler belirlenmiştir (Bkz. Tablo2).

### **BULGULAR**

Aşağıda önce örneklemin bilmek/bilgi, inanmak/inanç, bulunan ve sunulan kavramlarına yönelik ilk on sıradaki tanımlar verilmiştir (Bkz.-Tablo 1).

**Tablo 1:** Örneklemenin bilmek/bilgi, inanmak/inanç, bulunan ve sunulan kavramlarına yönelik ilk on sırada ve son beş sırada verilen yanıtlarının yüzdelik değerleri.

EN YÜKSEK YÜZDELİ MADDELER		EN YÜKSEK YÜZDELİ MADDELER	
İFADE	%	İFADE	%
<b>BİLMEK</b>			
1. Bir konu hakkında sorulacak sorulara cevap verebilecek durumda olmak .....	86.3	1. Sosyal etkileşimleri düzenlemek için yararlıdır .....	33,5
2. Bir konuda fikir sahibi olmak .....	79.5	2. İyi bir nesil için gereklidir .....	28,0
3. Bir konuyu anlamak .....	70.8	3. İnsanı olgunlaştırır .....	27,3
4. Bir şeyi ayrıntılarıyla kavraya-bilmek .....	70.8	4. Daha iyi yaşamak ve yaşatmaya yarar .....	26,1
5. Bilimsel yöntem .....	68.9	5. Kendine olan güveni artırır .....	24,2
6. Akılcılık .....	68.9		
7. Kanıtlanabilir olmak .....	66.5		
8. Kesin bir şey .....	63.4		
9. Somut bir şey .....	61.5		
10. Üretmeye yarar .....	61.5		
<b>İNANMAK</b>			
1. Kader .....	70.8	1. İnsanları birbirine yakınlaştırır .....	38,5
2. Tanrı .....	69.6	2. Huzur verir .....	38,5
3. Tutkuyla bağlanmak .....	68.3	3. Hayata bağlar .....	37,3
4. Bir şeyi yürekten kabullenmek .....	66.5	4. Varoluş gerçeğine ulaşmak .....	36,6
5. Bağlanmak .....	66.5	5. Ayakta kalabilmek .....	30,4
6. Güvenme sonucunda oluşan bir his demeti .....	64.0		
7. Uğrunda hayatın feda edilebileceği kabuller .....	60.2		
8. Öyle olduğunu düşünmek .....	59.6		
9. Arınma sağlar .....	59.0		
10. Ölüm korkusunda rahatlama sağlar .....	58.4		
<b>SUNULAN</b>			
1. Taklitçilik olur .....	61.5	1. İnsanı sabit fikirli yapar .....	50,3
2. Kalıplar oluşturur .....	60.2	2. Yanlıdır .....	49,7
3. Emek yoktur .....	59.6	3. Ekonomiktir .....	48,4
4. İnsanı zorlamaz .....	59.0	4. Küçük yaşlarda yararlıdır .....	46,0
5. İnsanı sınırlar .....	57.1	5. Yönlendirmek için kullanılmalıdır .....	46,0
<b>BULUNAN</b>			
1. Gurur verir .....	80.1	1. Önceliklidir .....	47,8
2. Çaba gerektirir .....	73.9	2. Bilim .....	46,6
3. Kişisel doyum verir .....	65.8	3. Yetişkinlikte yararlıdır .....	44,7
4. Daha fazla süre gerektirir .....	64.0	4. Hatalardan korur .....	43,5
5. Keyiflidir .....	72.0	5. Sıkıntıdan kurtarır .....	42,2

**Tablo 2:** Sunulan ve bulunan niteliklerine ilişkin varsayımların boyun eğiciliği düşük ve boyun eğiciliği yüksek gruplara göre karşılaştırılması

t Tablo	B.E. düşük grup N: 37		B.E. yüksek grup N: 40		t
	X	Ss.	X	Ss.	
Varsayımlar					
1. Sunulanlara bağlı kalmak pasif bir hayata neden olabilir	4,24	,95	3,37	1,03	3,827
2. İnançlar için sunulanlar gereklidir.	2,72	1,30	3,45	1,08	-2,64
3. Sunulanlar, insanda dıştan kontrol ediliyormuş duygusu yaratabilir.	4,02	1,11	3,32	1,11	2,753
4. Sunulanlar daha güvenilirdir.	2,13	,94	3,00	1,35	-3,215
5. Bulunan daha etkilidir.	4,45	1,48	3,77	1,47	2,028
6. Bilgiye sunulanlarla ulaşılır.	2,67	1,20	3,25	1,006	-2,278
7. Sunulanda zorlama yoktur.	2,72	1,3	3,55	1,92	-2,174
8. Sunulanlarla daha mutlu olunur.	2,10	,90	2,92	1,54	-2,804
9. İnançın inanç olabilmesi için sunulması gerekir.	2,75	1,75	3,47	1,19	-2,112
10. İnançlar sorgulamadan kabul edilenlerdir.	2,72	1,32	3,77	1,94	-2,737
11. İnsan bilip öğrendikçe inanca daha çok yaklaşır.	3,48	1,42	4,25	1,27	-2,479
12. Sunulanlar bulunacaklar için olumlu bir zemin oluşturur.	2,70	1,02	3,25	,954	-2,428
13. Bulunanın vurgulandığı yaklaşımlarda insan kendi hayatını kendisi yönlendirebilen bir birey olarak görülür.	4,40	1,141	3,62	1,42	2,637

Boyun eğiciliği düşük  
N: 37

Boyun eğiciliği yüksek  
N:40



Tablo 2'de sunulanlar ve bulunanlara yönelik ifadeleri boyun eğicilik açısından değerlendirmektedir. Tabloda da görüldüğü gibi boyun eğiciliği düşük olan denekler “Sunulanlara bağlı kalmanın pasif bir hayata neden olduğunu”, “Sunulanların insanda dıştan kontrol ediliyormuş duygusu yarattığını belirtmektedirler.” Ayrıca, “Bulunanların daha etkili olduğu”, “Bulunanın vurgulandığı yaklaşımlarda insan kendi hayatını kendisi yönlendirebilen bir birey olarak görülür” görüşlerini istatistiksel olarak daha fazla savunmuşlardır. Buna karşın, yine tabloda görüldüğü gibi boyun eğiciliği daha yüksek olan denekler, “İnançlar için sunulanların gerekli olduğunu”, “Sunulanların daha güvenilir olduğunu”, “Bilgiye sunulanlarla ulaşıldığını”, “Sunulanlarda zorlama olmadığını”, “Sunulanlarla daha mutlu olunduğunu”, “inancın inanç olması için sunulması gerektiğini”, “İnançların sorgulamadan kabul edilenler olduğunu”, “İnsanın bilip öğrendikçe inanca daha çok yaklaştığını”, “Sunulanların bulunacaklar için olumlu bir zemin oluşturduğunu” daha fazla savunmuşlardır.

Bir başka bulgu ise şöyledir; Örnekleminizdeki denekler (N:161), bazı açılardan bilmek ve inanmak kavramlarının ilişkisini, birbirlerine benzerliklerini düşünerek, “her ikisi” şeklinde değerlendirme yapmışlardır. Buna göre bilmek/bilgi, inanmak/inanç kavramlarının her ikisi de; “Hayata yön verir” (%59) ve “Hayatın karmaşasından kurtarır” (%57.8) şeklinde tanımlamışlardır.

### **Yorum**

Türkler, hüküm sürdükleri coğrafyalarda, farklı inanç ve kültürlere hoşgörü temeline dayanan bir ortam sağlayarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu yapıya dayalı inanç ve kültürlerde bütünsel bir algılayış söz konusudur. Türk kültüründe bilgi ve inanç bir bütün iken, daha sonra gelişen ve değişen yaşam şartları, sorgulanmayan, olduğu gibi kabul edilen ve daha boyun eğici bir anlayışın gelişmesine neden olmuştur. Maddi unsurların ve sahip olma anlayışının egemen olmasıyla, din anlayışında da ilk dönemlerdeki aydınlık ve sevgi dolu anlayışın aksine, içeriğin yitirildiği, şekilsel unsurların baskın olduğu, sorgulanmayan ve ön kabullere dayanan bir anlayış gelişmiştir. Bu çalışma, kültürümüzde var olan, bilgi ve inancın bütün olarak algılandığı anlayışın tekrar canlandırılmasını hedeflemektedir. Çünkü araştırma grubunun, toplumun bilgi ve inanç konusundaki tutumları ile ilgili böyle bir gözlemi ve varsayımı söz konusu olmuştur.

Yapılan araştırmada, “bilmek” kelimesi; “bir konu hakkında sorulacak sorulara cevap verebilecek durumda olmak”, “bir konuda fikir sahibi olmak”, “bir konuyu anlamak”, “bilimsel yöntem”, “kesin bir Şey” gibi ifadelerle kavramlaştırılırken; “inanmak” kelimesi, “kader”, “tanrı”, “tutkuyla bağlanmak”, “bir Şeyi yureka kabullenmek”, “bağlanmak” gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

“Bilmek” kelimesi, herhangi bir Şeye yanelik olarak zihinde oluşan somut bilgiyi ifade ederken, “inanmak” kelimesi, soyut ve metafizik bir algılayışı ifade etmektedir. Aynı Şekilde, soyut ve somut algılayışın gereği olarak, “bilgi” kesinlik ifadeleri ile tanımlanırken, “inanç” boyun eğme ve sorgusuz bir kabullenif ifadeleri ile tanımlanmıştır. Bu durum, bireylerin, bilgi konusunda dinamik bir anlayışa sahip olurken, inanç konusunda pasif bir tutum sergilemelerine neden olmaktadır.

Diğer taraftan araştırmamıza katılan kişiler, bilmek/bilgi, inanmak/inanç kavramlarının her ikisini de; “Hayata yon verir.” (%59) ve “Hayatın karmaşasından kurtarır.” (%57.8) Şeklinde tanımlamışlardır. Bu bulgu araştırmaya katılan tüm bireylerin tutumlarını yansıtılmamakla birlikte, bilgi ve inançla ilişkili olarak bütün bir algılayışa da sahip olduklarını gostermiştir.

Teknolojik gelişmelerin sunduğu imkanların bilgiyi hazır bir Şekilde sunması ve bilgiye ulaşmanın kolaylaşması, sunulan bilgilerin sorgulanmadan kabullenilmesi anlayışını doğurmuştur. Bu da beraberinde, bilgiyi arayarak bulmanın değerinin yitirilmesine ve bireyselliğin, kendine özgülüğin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Varsayığımız hipotezde olduğu gibi, arayıp bularak, emek sarf ederek bilgiyi ve inancı elde etme daha değerli, daha bireye özgü ve içselleştirme sürecini yaşattığı için daha kalıcıdır. Çalışmamızda da bu hipotezi doğrular Şekilde, “sunulan” kelimesi daha olumsuz, “bulunan” kelimesi ise daha olumlu ifadelerle kavramlaştırılmıştır.

Kültürümüzde son dönemlerde gelişen din anlayışında, sorgulamadan kabullenif, itaat kavramları ön plana çıkarılmıştır. Büyük olasılıkla araştırmamızda boyun eğiciliği yüksek olan kişilerde de bu anlayış ön planda olduğu için, bilgi ve inancı elde etme konusunda çaba göstermeyecek, sorgulamadan sunulanlarla yetineceklerdir. BEDÖ’ye verilen yanıtları değerlendirecek olursak, çalışmaya katılan kişilerden, boyun eğiciliği yüksek olan kişilerin inanmak/inanç boyutlarını daha fazla işaretdikleri ve bilgi ve inancı elde etme konusunda da sunulanlarla yetinme eğiliminde oldukları saptanmıştır.

Bireyin kendi çabası sonucu bulunarak elde edilen ve içselleştirilen bir bilgi insanı özgürleştirir. Özgür insanın temel vasfı, araştırma, yani kültürel anlayış, bilgi ve inanışları sorgulayarak kabul etme eğiliminde olmasıdır. Araştırma sonuçlarına baktığımızda da bilmek/bilgi boyutlarını daha çok işaretleyen bireylerin boyun eğiciliği düşük olan kişiler olduğu ve bu kişilerin bilgi ve inancı elde etme konusunda daha çok “bulma” eğiliminde olduğu gözlenmiştir.

İnsan zihni somut, soyut; parça, bütün arasında ilişki kurarak olay ve olguları anlamlandırma eğilimindedir. Algılayışımızdaki kopukluk, olay ve olguları yanlış değerlendirmemize neden olur. Bilgiyi inanca, inancı bilgiye üstün tutarak parçacı bir algılayış sergilemek, içsel bütünlüğümüzü yitirmemize ve kendimize yabancılaşmamıza yol açar. Diğer taraftan, bilginin, inancı desteklediği bütünsel bir anlama ve algılama, bizi özne konumuna yükseltir ve bu sayede birey, sorgusuz kabulleniş boyutundan kendi tecrübesi ile ulaştığı özgün boyuta yükselebilir.

## Ek 1

*Sayın Katılımcı,*

*Bildiğiniz gibi ülkemiz bilimsel araştırmalar açısından gelişmiş ülkelerin çok gerisindedir. Sosyal bilimler alanında bizim kültürümüze özgü bilimsel araştırmaların sayısı ise gerçekten üzücü düzeydedir.*

*Bu tür araştırmalar sizlerin katkısı olmadan gerçekleştirilemez. Bizler bu çalışmayla ülkemizde yaşayan kişilerin belirli konulardaki görüşlerini almaya çalışıyoruz. Araştırmamızın sonuçları, içtenlikle vereceğiniz cevaplar sayesinde güvenilir ve geçerli olacaktır. Katkınız için şimdiden teşekkür ederiz. Size kimliğiniz sorulmamaktadır. Lütfen hiçbir şekilde kimliğinize ilişkin bilgi vermeyin.*

*Prof. Dr. Nesrin Hisli Şahin*

*Doç. Dr. Öznur Özdoğan*

*ve*

*Araştırma Ekibi*

Lütfen, aşağıdaki ifadelerin, “bilmek/bilgi” ya da “inanmak/inanç” davranışından hangisine uygun olabileceğini, ifadenin yanındaki kolonlardan birine (X) işareti koyarak sınıflandırınız. Eğer söz konusu ifade ikisine birden uygunsa, “her ikisi” seçeneğini; ne “bilmek/bilgi” ne de “inanmak/inanç” eylemlerinden herhangi birine uygun değilse, “hiçbiri” seçeneğini işaretleyebilirsiniz.

İfade	Bilmek/ Bilgi	İnanmak/ İnanç	Her ikisi	Hiçbiri
1. Bir konu hakkında sorulacak sorulara cevap verebilecek durumda olmak .....	.....	.....	.....	.....
2. Bir varlığı ya da yokluğu kabul etmek kuyla bağlanmak .....	.....	.....	.....	.....
4. Emin olmak .....	.....	.....	.....	.....
5. Bir düşünceyi savunmak .....	.....	.....	.....	.....
6. Bir konuyu anlamak .....	.....	.....	.....	.....
7. Güvenmek .....	.....	.....	.....	.....
8. Din .....	.....	.....	.....	.....
9. Öğrenmek .....	.....	.....	.....	.....
10. Soyut bir şey .....	.....	.....	.....	.....
11. Yaşam şartlarına ayak uydurmak .....	.....	.....	.....	.....
12. Bir şeyin gerçeği yansıttığını sezmek .....	.....	.....	.....	.....
13. Kesin bir şey .....	.....	.....	.....	.....
14. Güvenme sonucunda oluşan his demeti .....	.....	.....	.....	.....
15. Çalışmak .....	.....	.....	.....	.....
16. Umutlanmak .....	.....	.....	.....	.....
17. Bir konuda fikir sahibi olmak .....	.....	.....	.....	.....
18. Kanaat getirmek .....	.....	.....	.....	.....
19. Varoluş gerçeğine ulaşmak .....	.....	.....	.....	.....
20. Hayatı kolaylaştıran şey .....	.....	.....	.....	.....
21. Kanıtlanamayan şey .....	.....	.....	.....	.....
22. Azmetmek .....	.....	.....	.....	.....
23. Somut bir şey .....	.....	.....	.....	.....
24. Başarıya götürülen şey .....	.....	.....	.....	.....
25. Sorunların kaynağı .....	.....	.....	.....	.....
26. Ayakta kalabilmek .....	.....	.....	.....	.....
27. Bir konu hakkında yapılan yorum .....	.....	.....	.....	.....
28. Kontrolsüzlükten kurtulmak .....	.....	.....	.....	.....
29. Sevgi .....	.....	.....	.....	.....
30. Rahatlık .....	.....	.....	.....	.....
31. Sorgulayarak benimsemek .....	.....	.....	.....	.....
32. Sabit fikir .....	.....	.....	.....	.....
33. Bir konudaki hakimiyet .....	.....	.....	.....	.....
34. Öyle olduğunu düşünmek .....	.....	.....	.....	.....
35. Güzel yaşamak için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
36. Görmek .....	.....	.....	.....	.....
37. Özgürlük .....	.....	.....	.....	.....
38. Hayata bağlar .....	.....	.....	.....	.....
39. Kader .....	.....	.....	.....	.....
40. Bir şeyi ayrıntılarıyla kavrayabilmek .....	.....	.....	.....	.....
41. Şans .....	.....	.....	.....	.....
42. Tanrı .....	.....	.....	.....	.....
43. Okumak .....	.....	.....	.....	.....
44. Bilincine varmak .....	.....	.....	.....	.....
45. Aklımızın erebilmesi .....	.....	.....	.....	.....
46. Gerçek olduğunu düşünmek .....	.....	.....	.....	.....
47. İnsan için zorunluluktur .....	.....	.....	.....	.....
48. Kararlılık .....	.....	.....	.....	.....
49. Çözebilmek .....	.....	.....	.....	.....
50. Metafizik .....	.....	.....	.....	.....
51. Hayata geçirebilmek .....	.....	.....	.....	.....

İfade	Bilmek/ Bilgi	İnanmak/ İnanç	Her ikisi	Hiçbiri
52. Bilgi ötesinde bir şey .....	.....	.....	.....	.....
53. Deneyim/Tecrübe .....	.....	.....	.....	.....
54. Bilgiyle içiçe bir şey .....	.....	.....	.....	.....
55. Soruların sorulmadığı nokta .....	.....	.....	.....	.....
56. Bilgiyi aktif hale getiren şey .....	.....	.....	.....	.....
57. Adlandırabilmek .....	.....	.....	.....	.....
58. İman .....	.....	.....	.....	.....
59. Sorgulamaksızın kabullenmek .....	.....	.....	.....	.....
60. Algılamak .....	.....	.....	.....	.....
61. Kişiden kişiye değişen .....	.....	.....	.....	.....
62. Beyinde yer alan bilgi .....	.....	.....	.....	.....
63. Kişiden kişiye değişmez .....	.....	.....	.....	.....
64. Birikim .....	.....	.....	.....	.....
65. Anlam vermek .....	.....	.....	.....	.....
66. Objektiflik .....	.....	.....	.....	.....
67. Bir şeyi yürekten kabullenmek .....	.....	.....	.....	.....
68. Üğrunda hayatın feda edilebileceği kabuller .....	.....	.....	.....	.....
69. Kavramak .....	.....	.....	.....	.....
70. Kanıtlanabilir olmak .....	.....	.....	.....	.....
71. Aktarılan bir şeyi benimsemek .....	.....	.....	.....	.....
72. Bir işi başarabilmek .....	.....	.....	.....	.....
73. Söz sahibi olmak .....	.....	.....	.....	.....
74. Çabalamak .....	.....	.....	.....	.....
75. Bilimsel yöntem .....	.....	.....	.....	.....
76. Emek vermek .....	.....	.....	.....	.....
77. Akıln kabul ettiklerini benimsemek .....	.....	.....	.....	.....
78. Rahatlamak .....	.....	.....	.....	.....
79. Hedeflere ulaşabileceğini düşünmek .....	.....	.....	.....	.....
80. Güç/hakimiyet .....	.....	.....	.....	.....
81. Soyut şeyler hakkında çıkarım yapmak .....	.....	.....	.....	.....
82. Bağlanmak .....	.....	.....	.....	.....
83. Yanlışları önler .....	.....	.....	.....	.....
84. Düşünsel etkinlik için ön şarttır .....	.....	.....	.....	.....
85. Ölüm .....	.....	.....	.....	.....
86. İnsanı insan yapar .....	.....	.....	.....	.....
87. Doğru olduğunu bilerek yapmak .....	.....	.....	.....	.....
88. Önceliklidir .....	.....	.....	.....	.....
89. Akılcılık .....	.....	.....	.....	.....
90. İhtiyaçtır .....	.....	.....	.....	.....
91. İyi bir nesil için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
92. Neden/Nasıl .....	.....	.....	.....	.....
93. Belirsizliğin huzursuzluğundan kurtarır .....	.....	.....	.....	.....
94. İhtiyaçları karşılamak için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
95. Toplumda yer edinmeye yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
96. Sebep/Sonuç .....	.....	.....	.....	.....
97. Korkudan kurtulmak için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
98. Hayata anlam katar .....	.....	.....	.....	.....
99. Eylem üretir .....	.....	.....	.....	.....
100. 5 duyu ve sezgiyle elde edilir .....	.....	.....	.....	.....
101. İnanca götürür .....	.....	.....	.....	.....
102. Bilincin aktif halidir .....	.....	.....	.....	.....

İfade	Bilmek/ Bilgi	İnanmak/ İnanç	Her ikisi	Hiçbiri
103. Ölünceye kadar sürer .....	.....	.....	.....	.....
104. Başarı için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
105. Hayata yön verir .....	.....	.....	.....	.....
106. İnsanın kendisini geliştirmesine yarar .....	.....	.....	.....	.....
107. Ruh sağlığı için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
108. Sığınmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
109. İnsanlar arası güven için önkoşuldur ..	.....	.....	.....	.....
110. İhtiyaç değildir .....	.....	.....	.....	.....
111. Hayatın karmaşasından kurtarır .....	.....	.....	.....	.....
112. Yaşamı sürdürmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
113. Huzur verir .....	.....	.....	.....	.....
114. Yorum yapmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
115. Yükselmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
116. İnsanın yapısında/doğasında vardır ...	.....	.....	.....	.....
117. Kişi, nesne ve olaylar arasında ilişki kurmaya yarar.....	.....	.....	.....	.....
118. Cahil olunmadığını gösterir .....	.....	.....	.....	.....
119. Topluma ayak uydurmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
120. Kişiyi istenilen şeye ulaştırır .....	.....	.....	.....	.....
121. Dengeyi sağlar .....	.....	.....	.....	.....
122. Cevaplanamayan şeylerde yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
123. Kişiyi yaratılışın gayesine ulaştırır .....	.....	.....	.....	.....
124. Hızlı karar vermeyi sağlar .....	.....	.....	.....	.....
125. Bunalımdan kurtarır .....	.....	.....	.....	.....
126. Bazen ihtiyaçtır .....	.....	.....	.....	.....
127. Hayattan zevk aldırır .....	.....	.....	.....	.....
128. Her zaman ihtiyaçtır .....	.....	.....	.....	.....
129. Olanaksız olanaklı kılmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
130. Boşluktan kurtarır .....	.....	.....	.....	.....
131. Ait olma ihtiyacını giderir .....	.....	.....	.....	.....
132. Yaşam sevinci verir .....	.....	.....	.....	.....
133. Bir dayanaktır .....	.....	.....	.....	.....
134. Hedef koymaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
135. İnsan zayıf olduğu için gereklidir .....	.....	.....	.....	.....
136. Yaşamın nedenini kavramaya yarar ...	.....	.....	.....	.....
137. İnsanı olgunlaştırır .....	.....	.....	.....	.....
138. Çöküntüden korur .....	.....	.....	.....	.....
139. Gruba aidiyet sağlar .....	.....	.....	.....	.....
140. Hayata bağlar .....	.....	.....	.....	.....
141. Kişiler arası güven sağlar .....	.....	.....	.....	.....
142. Motive eder .....	.....	.....	.....	.....
143. İnsanın egosunu tatmin eder .....	.....	.....	.....	.....
144. Aşırılıklardan korur .....	.....	.....	.....	.....
145. Ölüm korkusunda rahatlama sağlar ..	.....	.....	.....	.....
146. Başarıya götüren araçtır .....	.....	.....	.....	.....
147. Acıyı azaltır .....	.....	.....	.....	.....
148. Boşluğu giderir .....	.....	.....	.....	.....
149. İlerlemek içindir .....	.....	.....	.....	.....
150. Arınma sağlar .....	.....	.....	.....	.....
151. Karar vermeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
152. Doğru iş yapmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
153. Öncelikleri belirlemeye yarar .....	.....	.....	.....	.....

İfade	Bilmek/ Bilgi	İnanmak/ İnanç	Her ikisi	Hiçbiri
154. İnsanları birbirine yaklaştırır .....	.....	.....	.....	.....
155. Seçim yapmaya yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
156. Eser üretmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
157. Kesin sonuçlara ulaşmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
158. İnsanın kendisiyle barışmasına yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
159. Dünyadan daha fazla yararlanmaya yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
160. Güç verir .....	.....	.....	.....	.....
161. Daha iyi yaşamak ve yaşatmaya yarar	.....	.....	.....	.....
162. Kabullenmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
163. Bakış açısı sağlar .....	.....	.....	.....	.....
164. Arzularını gerçekleştirmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
165. Kendine olan güveni artırır .....	.....	.....	.....	.....
166. Bakış açısını değiştirmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
167. Davranışları yönlendirir .....	.....	.....	.....	.....
168. Varolmanın anlamını verir .....	.....	.....	.....	.....
169. Niye yaşadığının farkına vardırır .....	.....	.....	.....	.....
170. Metafizikle ilişkiyi düzenler .....	.....	.....	.....	.....
171. Yaşamı bağımsızca sürdürmeye yarar .	.....	.....	.....	.....
172. Düşünülenleri hayata geçirmeye yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
173. Varolan potansiyelin kullanılmasını sağlar .....	.....	.....	.....	.....
174. Hazırlıklı olmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
175. Zorluklarla mücadele etmeye yardımcıdır .....	.....	.....	.....	.....
176. Toplumda bir yer edinmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
177. Duygusal tatmine yarar .....	.....	.....	.....	.....
178. Eğlenmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
179. Karakteri biçimlendirir .....	.....	.....	.....	.....
180. Zaman kazandırır .....	.....	.....	.....	.....
181. Yaşamı düzenli kılar .....	.....	.....	.....	.....
182. Dayanaktır .....	.....	.....	.....	.....
183. Sorunlarla baş etmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
184. Hayat kurtarmaya yarar .....	.....	.....	.....	.....
185. Kendini yenilemeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
186. Olumsuz durumlardan kurtulmaya yardımcı olur .....	.....	.....	.....	.....
187. Sosyal etkileşimleri düzenlemek için yararlıdır .....	.....	.....	.....	.....
188. Kısa yoldan varmayı sağlar .....	.....	.....	.....	.....
189. Geriletir .....	.....	.....	.....	.....
190. Belirsizliği ortadan kaldırır .....	.....	.....	.....	.....
191. Statü kazandırır .....	.....	.....	.....	.....
192. Doğruyu söylemeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
193. Yol gösterir .....	.....	.....	.....	.....
194. Para kazandırır .....	.....	.....	.....	.....
195. Üretmeye yarar .....	.....	.....	.....	.....
196. Yaratıcıyla barıştırır .....	.....	.....	.....	.....
197. İnsanlıkla barıştırır .....	.....	.....	.....	.....
198. Korkuyu yenmeyi sağlar .....	.....	.....	.....	.....

İnsanların bir şeyleri elde etmeleri için genellikle iki yol olduğu söylenir. Bunlardan biri o şeylerin, birileri ya da bir şeyler aracılığıyla “sunulması” (aktarılması) yolu; diğeri de o şeylerin kişilerin kendileri tarafından “bulunması” (keşfedilmesi) yoludur. Lütfen aşağıdaki ifadeleri okuyup, “sunulan” ya da “bulunan” kategorisinden hangisi altına girmesinin daha uygun olacağını belirleyin. Eğer o ifade ne “sunulan” ne de “bulunan” için geçerli değilse, “hiçbiri”, her ikisi için de geçerliyse “her ikisi” seçeneğini işaretleyin

İfade	Sunulan	Bulunan	Her ikisi	Hiçbiri
1. Güvenilirdir. ....	.....	.....	.....	.....
2. Seçme şansı tanır. ....	.....	.....	.....	.....
3. Gereklidir. ....	.....	.....	.....	.....
4. Mutluluk verir. ....	.....	.....	.....	.....
5. Şüphelidir. ....	.....	.....	.....	.....
6. Araştırılmıştır. ....	.....	.....	.....	.....
7. Gözlenmiştir. ....	.....	.....	.....	.....
8. Daha iyi öğrenilir. ....	.....	.....	.....	.....
9. Uygulamada yararlıdır. ....	.....	.....	.....	.....
10. Yaratıcılıkla ilgilidir. ....	.....	.....	.....	.....
11. Yeniden keşif gerektirmez. ....	.....	.....	.....	.....
12. Küçük yaşlarda yararlıdır. ....	.....	.....	.....	.....
13. Kalıcıdır. ....	.....	.....	.....	.....
14. Yönlendirmek için kullanılmamalıdır. ..	.....	.....	.....	.....
15. Uzmanlık gerektirir. ....	.....	.....	.....	.....
16. Sınanmıştır. ....	.....	.....	.....	.....
17. Yetişkinlikte yararlıdır. ....	.....	.....	.....	.....
18. Pratikte bir işe yaramaz. ....	.....	.....	.....	.....
19. Kolaydır. ....	.....	.....	.....	.....
20. Taklitçilik olur. ....	.....	.....	.....	.....
21. Ekonomiktir. ....	.....	.....	.....	.....
22. Zorlama olur. ....	.....	.....	.....	.....
23. Değeri azdır. ....	.....	.....	.....	.....
24. İnsanı zorlamaz. ....	.....	.....	.....	.....
25. Emek yoktur. ....	.....	.....	.....	.....
26. İnsanı sınırlar. ....	.....	.....	.....	.....
27. Önceliklidir. ....	.....	.....	.....	.....
28. Olumsuzdur. ....	.....	.....	.....	.....
29. Pasiftir. ....	.....	.....	.....	.....
30. Çaba gerektirir. ....	.....	.....	.....	.....
31. Ön kabuller oluşturur. ....	.....	.....	.....	.....
32. İnsanı aktif bir canlı olarak kabul eder. ....	.....	.....	.....	.....
33. Heyecan vericidir. ....	.....	.....	.....	.....
34. Rahattır. ....	.....	.....	.....	.....
35. Yanlıdır. ....	.....	.....	.....	.....
36. Etkilidir. ....	.....	.....	.....	.....
37. Bilim ....	.....	.....	.....	.....
38. Üretmeye yardımcıdır. ....	.....	.....	.....	.....
39. Hareket noktası oluşturur. ....	.....	.....	.....	.....
40. Kişisel doyum verir. ....	.....	.....	.....	.....
41. Gurur verir. ....	.....	.....	.....	.....
42. Eyleme geçmeyi kolaylaştırır. ....	.....	.....	.....	.....
43. Hatalardan korur. ....	.....	.....	.....	.....



İfade	Sunulan	Bulunan	Her ikisi	Hiçbiri
44. Kişiseldir. ....	.....	.....	.....	.....
45. Özgür alan açar. ....	.....	.....	.....	.....
46. Kuramsaldır. ....	.....	.....	.....	.....
47. Aklen ve kalben yüceltir. ....	.....	.....	.....	.....
48. Çabuk unutulur. ....	.....	.....	.....	.....
49. Kalıplar oluşturur. ....	.....	.....	.....	.....
50. Anlamlıdır. ....	.....	.....	.....	.....
51. İspat gerektirmez. ....	.....	.....	.....	.....
52. Keyiflidir. ....	.....	.....	.....	.....
53. Stkıntudan kurtarır. ....	.....	.....	.....	.....
54. Yol göstericidir. ....	.....	.....	.....	.....
55. Kalıcıdır. ....	.....	.....	.....	.....
56. Daha fazla süre gerektirir. ....	.....	.....	.....	.....
57. Olumsuz sonuçlar getirebilir. ....	.....	.....	.....	.....
58. Yanlış olabilir. ....	.....	.....	.....	.....
59. Muhakeme yeteneğini geliştirir. ....	.....	.....	.....	.....
60. Ayrıntılar bilinir. ....	.....	.....	.....	.....
61. Öğreticidir. ....	.....	.....	.....	.....
62. Kişiliği geliştirir. ....	.....	.....	.....	.....
63. Kesindir. ....	.....	.....	.....	.....
64. Üzerine daha iyisi kurulabilir. ....	.....	.....	.....	.....
65. Nesneldir (objektiftir. ....	.....	.....	.....	.....
66. Doğrudur. ....	.....	.....	.....	.....
67. Bilmeyi kolaylaştırır. ....	.....	.....	.....	.....
68. Zordur. ....	.....	.....	.....	.....
69. İnanç ....	.....	.....	.....	.....
70. Uzun sürer. ....	.....	.....	.....	.....
71. İnanmayı kolaylaştırır. ....	.....	.....	.....	.....
72. İnsanın hayatına mal olabilir. ....	.....	.....	.....	.....
73. İnsanı pasif bir canlı olarak kabul eder	.....	.....	.....	.....
74. İnsanı geliştirir. ....	.....	.....	.....	.....
75. Değeri bilinir. ....	.....	.....	.....	.....
76. Din ....	.....	.....	.....	.....
77. Şımartır. ....	.....	.....	.....	.....
78. Gözleme dayalıdır. ....	.....	.....	.....	.....
79. İnsanı sabit fikirli yapar. ....	.....	.....	.....	.....
80. Yaşadıklarımızı anlamlı hale getirir. ....	.....	.....	.....	.....
81. Araştırmaya dayalıdır. ....	.....	.....	.....	.....
82. İnsanlar arasında anlaşmazlığa neden olur. ....	.....	.....	.....	.....

	Sunulan Tarzda	Bulunan Tarzda	Her ikisi	Hiçbiri
Bu güne kadar almış olduğunuz <i>okul eğitiminizi</i> genel olarak nasıl tanımlarsınız				
Bu güne kadar almış olduğunuz <i>din eğitiminizi</i> genel olarak nasıl tanımlarsınız				

Aşağıdaki ifadelere ne kadar katıldığınızı lütfen yandaki cetvel üzerinde işaretleyiniz.

%0 = Hiç

%50 = Orta derecede

%100 = Tamamen

%25 = Çok az

%75 = Oldukça

İfade	% 0	% 25	% 50	% 75	%100
1. Bulunarak elde edilenler olumludur .....	.....	.....	.....	.....	.....
2. Sunulan şeyler anlamsız bir hayata neden olabilir .....	.....	.....	.....	.....	.....
3. İnançlar için sunulanlar gereklidir .....	.....	.....	.....	.....	.....
4. Bulunanlar daha sağlamdır .....	.....	.....	.....	.....	.....
5. Sunulanların da insanın kendisi tarafından değerlendirilmesi gerekir ...	.....	.....	.....	.....	.....
6. Bulunanlar kalıcıdır .....	.....	.....	.....	.....	.....
7. Sunulanlar, insanda kontrol ediliyor duygusu yaratabilir .....	.....	.....	.....	.....	.....
8. Bulunanı vurgulayan yaklaşımlarda insan hata yapan bir varlık gibi algılanır .....	.....	.....	.....	.....	.....
9. Sunulanlara güvenilir .....	.....	.....	.....	.....	.....
10. Bulunanlar aracılığıyla inanca ulaşılabilir. ....	.....	.....	.....	.....	.....
11. Bulunanda çaba vardır .....	.....	.....	.....	.....	.....
12. Sunulanlar tembelliğe götürür .....	.....	.....	.....	.....	.....
13. Sunulanda zorlama vardır .....	.....	.....	.....	.....	.....
14. Bulunanda yönlendirme yoktur .....	.....	.....	.....	.....	.....
15. İnanmamız gerekenleri kendimiz bulmalıyız .....	.....	.....	.....	.....	.....
16. Sunulanı vurgulayan yaklaşımlarda, insan yönlendirilebilecek bir varlık olarak görülür .....	.....	.....	.....	.....	.....
17. Bulunan etkilidir .....	.....	.....	.....	.....	.....
18. Bilgiye sunulanlarla ulaşılır .....	.....	.....	.....	.....	.....
19. Bulunanla daha mutlu olunur .....	.....	.....	.....	.....	.....
20. İnanmam için mantığıma uygun olması önceliklidir .....	.....	.....	.....	.....	.....
21. İnsan kendisini yetersiz hissettiğinde sunulanlar işe yarar .....	.....	.....	.....	.....	.....
22. Bulunan mutluluk verir .....	.....	.....	.....	.....	.....
23. Bulunan doğruya götürür .....	.....	.....	.....	.....	.....
24. Zorlama insanı tepkiselleştirir .....	.....	.....	.....	.....	.....
25. Sunulan sunanın hatalarını taşır .....	.....	.....	.....	.....	.....
26. İnsan yaşayarak öğrenmelidir .....	.....	.....	.....	.....	.....
27. İnançın inanç olabilmesi için sunulması gerekir .....	.....	.....	.....	.....	.....
28. Sunulanlarda sunanın güvenilirliği çok önemlidir .....	.....	.....	.....	.....	.....
29. Aktarılanlarla elde edilmiş inançlar mutluluğumuzda daha etkilidir .....	.....	.....	.....	.....	.....
30. Bulunan bilgiye güvenilir .....	.....	.....	.....	.....	.....
31. Sunulanlar bulunacaklar için engelleyici olabilir .....	.....	.....	.....	.....	.....

İfade	% 0	% 25	% 50	% 75	%100
32. Bulunanlar doğru olmayabilir.....	.....	.....	.....	.....	.....
33. Sunulanı öğrenmek kolaydır.....	.....	.....	.....	.....	.....
34. İnançlar sorgulamadan kabul edilenlerdir.....	.....	.....	.....	.....	.....
35. Bulunan mutluluk verir.....	.....	.....	.....	.....	.....
36. İnsan bilip öğrendikçe inanca daha çok yaklaşır.....	.....	.....	.....	.....	.....
37. Bulunan inandırıcıdır.....	.....	.....	.....	.....	.....
38. Bilimin temelinde inanç yoktur.....	.....	.....	.....	.....	.....
39. Sunulanlar bulunacaklar için olumlu bir zemin oluşturur.....	.....	.....	.....	.....	.....
40. Ruhsal gelişim için bulunan etkilidir....	.....	.....	.....	.....	.....
41. İnanca sunulanlarla ulaşılır.....	.....	.....	.....	.....	.....
42. Keşfedilerek elde edilen inanç mutluluğumuzda daha etkilidir.....	.....	.....	.....	.....	.....
43. Sunulanlarda da kanıtlar önemlidir....	.....	.....	.....	.....	.....
44. Bulunanın vurgulandığı yaklaşımlarda insan kendi hayatını kendisi yönlendirebilir.....	.....	.....	.....	.....	.....

Lütfen aşağıdaki bilgileri de verin:

Yaşınız: Cinsiyetiniz: Kadın ( ) Erkek ( )

Eğitim Durumunuz: İlk okul ( ) Orta okul ( ) Lise ( ) Üniversite ( )

Son 6 aydır yaşamınızdan ne kadar memnunsunuz?. Lütfen aşağıdaki ölçek üzerinden "0" (Hiç memnun değilim) ve "10" (Çok memnunum) arasında değerlendiriniz. Uygun rakamın üzerine X işareti koyunuz

Hiç Çok Fazla  
(0) (1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10)

Son 6 aydır kendinizden ne kadar memnunsunuz?. Lütfen aşağıdaki ölçek üzerinden "0" (Hiç memnun değilim) ve "10" (Çok memnunum) arasında değerlendiriniz. Uygun rakamın üzerine X işareti koyunuz

Hiç Çok Fazla  
(0) (1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10)

Aşağıdaki, insanların sosyal ortamlardayken yaptıkları bazı davranışlar ve yaşadıkları bazı duygulara ilişkin ifadeler verilmiştir. Her cümleyi dikkatle okuyun ve sizin için böyle bir davranışın ne kadar geçerli olduğunu yandaki çizelgede işaretleyin.

%0 = Hiç

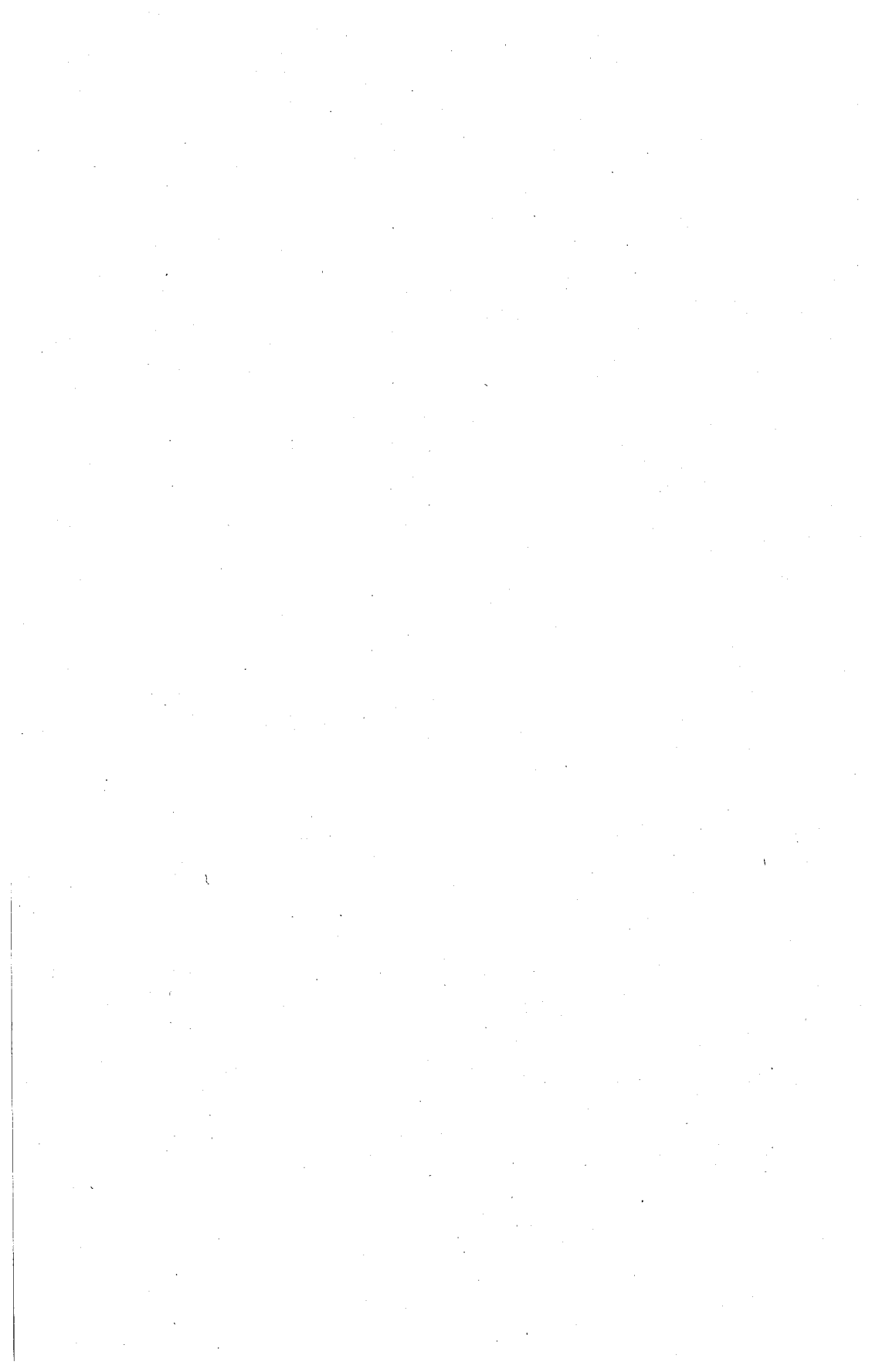
%50 = Orta derecede

%100=Tamamen

%25 = Çok az

% 75 = Oldukça

İfade	% 0	% 25	% 50	% 75	%100
Belirli bir konuda benim hatam olmasada, hatalı olduğum söyleniyorsa, tatsızlık çıkmasını diye sesimi çıkarmam .....	.....	.....	.....	.....	.....
Kendim yapmaktan hoşlanmasam da diğer insanlar yapıyor diye, o davranışları yaparım .....	.....	.....	.....	.....	.....
Paramın üstü eksik verilmiş olsa da, sesimi çıkarmadan oradan uzaklaşıyorum .....	.....	.....	.....	.....	.....
Başkalarının beni eleştirmesine ve aşağılamasına izin verir, kendimi savunamam .....	.....	.....	.....	.....	.....
Sevdiğim kişi benden yakınlık istediğinde o anda içimden gelmese de yakınlık göstermeye çalışırım .....	.....	.....	.....	.....	.....
Konuşmaya çalışırken birisi lafımı ağızımdan alıp konuşmayı sürdürürse, ben susarım ....	.....	.....	.....	.....	.....
Küçük hatalarım yüzünden sürekli özür dilerim .....	.....	.....	.....	.....	.....
Annem/babam benim hakkımda hoş olmayan şeyler söylerken, ben sessizce dinlerim .....	.....	.....	.....	.....	.....
Arkadaşlarıma kızdığım zaman, bu kızgınlığımı onlara söylemem .....	.....	.....	.....	.....	.....
Arkadaş toplantılarında konuşmayı başkalarının yönetimine bırakırım .....	.....	.....	.....	.....	.....
İnsanların, benimle konuşurken, gözlerimin içine bakmalarından hoşlanmam .....	.....	.....	.....	.....	.....
Herhangi biri benim için küçük bir iyilikte bile bulunsa, içtenlikle ve tekrar tekrar teşekkür edim .....	.....	.....	.....	.....	.....
İnsanlarla gözgöze gelmekten kaçınırım ....	.....	.....	.....	.....	.....
Arkadaş toplantılarında konuyu açan kişi hiçbir zaman ben olmam .....	.....	.....	.....	.....	.....
İnsanlar ısrarla bana baktıklarında yüzüm kızarır .....	.....	.....	.....	.....	.....
Birinin davetini geri çevirirken mutlaka hastalık gibi önemli bir bahane bulmaya çalışırım .....	.....	.....	.....	.....	.....



# Kelam İlminin "Kelam" olarak İsimlendirilmesinde Vâsıl b. Ata'nın Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine

Özcan TAŞÇI\*

## Abstract

*It is known that the word "kalam" means speech on the various objects of Islamic Theology according to the Qur'an and the reason. This is very important principle of Islamic Theology. That principle as a method of Kalam/Theology is old and well known by the Mu'tazilite Theologians, first of whom was probably Wasil b. Ata, who was known as establisher of this theology-school. In this article is emphasized the practice of this method by Wasil and its influence on Kalam in history.*

**Key Words:** *Kalam, Wasil b. Ata, Reason, Qur'an, Mu'tazilit Theologians.*

## Giriş

Kişinin sahip olduğu inançları ya da öğretileri dışarıya karşı savunmanın en etkili yolunun kendi içinde tutarlı (mantıklı) bir söylem'e, yani söz söyleme sanatına (kelam) sahip olmaktan geçtiği bilinmektedir. Bir şey hakkındaki akideniz, kanaatiniz ya da bilginiz ne kadar doğru olursa olsun, onu muhataba karşı savunmadığınız takdirde bunun hiçbir önemi kalmamaktadır. Kaldı ki İslam gibi bir dinin savunmacı, yani apolojik özelliğinden daha ziyade, 'ikna edici' bir söylemle ortaya çıkması daha mantıklı gözükmektedir. Bu ise bilginin ve doğru inancın yanında dile (hitâbet-belâğat-fesâhat) de son derece yüksek seviyede hâkim olmayı gerektirmektedir. İşte, İslam'ın inanç sistemiyle uğraşan ilim adamları

\* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

içerisinde belki de bu faktörü *yöntemsel bir araç* olarak kullanan ilk kişi Vasil b. Ata olmuştur. Onun kullandığı bu yöntemin özü iyi bir hatip olmakta yatmaktadır. Sonraları akide ve inanç ilminin “kelam” ilmi olarak isimlendirilmesinde hemen hemen tüm kelimcilerin iyi birer konuşmacı ya da hatip olmalarının en önemli etken olduğu fikri ileri sürülmektedir. İşte bu makalede kelam ilminin kelam olarak isimlendirilmesinde Vasil b. Ata'nın katkıları onun hutbesiyle bağıntılı olarak ele alınacaktır.

### 1. Hayatı ve Kelam'da Takip Ettiği Yöntem

Vasil b. Ata Medine'de doğmuş (80/699) Basra'da ise ölmüştür (131/748-9).<sup>1</sup> Onun doğum ve ölüm tarihleri esasen tahmini olarak verilmektedir; bunda kaynakların verdiği bilgilerin yetersiz olmasının yanı sıra, ilk dönem Mu'tezile'sinin kronolojiye, daha doğrusu tabakât ilmine fazla önem vermemesi de etkili olmuş olabilir.<sup>2</sup> Bilindiği üzere mu'tezilî kelimciler daha çok teolojik/kelâmî meselelerle uğraşmayı tercih etmişler, bunun neticesi olarak da kelam ilminin doğmasına neden olmuşlardır.

Vasil b. Ata'nın Medine'li olduğuna dair haberleri Van Ess ihtiyatla karşılamaktadır. Ona göre bu tür haberler, Muhammed b. Hanefiye'nin oğlu Ebû Hâşim'le bağlantısının olduğuna dair ortaya atılan “efsane”yle irtibatlı olmalıdır.<sup>3</sup> Ancak Vâsıl b. Ata'nın Basra'da yabancı olarak bilinmesine dair haberlerin yoğunluk derecesine ulaşmasından hareketle, onun Medine'li olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki Hasan Basrî'nin de Medine'li olduğu bilinmektedir; ancak onların her ikisi de mevâlidendir.<sup>4</sup>

Basra'da ticaretle meşgul olan Vasil, uzun boğazı olmasıyla meşhur olmuştur; bu yüzden de, Beşşâr b. Burd onu zürafaya benzetmektedir.<sup>5</sup> Ticaretin yanında Hasan Basrî'nin de ilim halkasına/ekolüne devam eden Vâsıl, onun ölümünden sonra irade özgürlüğü taraftarı olarak bilinen ancak Cebriye ve ashâbu'l-Hadis taraftarlarının da yoğun olarak bulunduğu bu ekolde önemli bir nüfuz kazanmıştır. Hasan'dan sonra her ne kadar hareketin başına geçememişse de ondan da ayrılmamıştır. Bilindiği üzere Hasan Basrî öldükten sonra ekolün başına Cebriye, dolayısıyla da Ashâbu'l-Hadis taraftarı olarak bilinen Katâde b. Diâme (ö. 117/735), onun ölümün-

1 Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871-72. Nachdruck Beirut 1964, s. 203.

2 Krş. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, Berlin-New York 1992, s. 235.

3 Bkz. Van Ess, *a.g.e.*, II, s. 236.

4 Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

5 Bkz. Van Ess, *a.g.e.*, II, s. 237.

den sonra da Amr b. Ubeyd geçmiştir. Vasıl'ın bu ekol içerisinde yoğun propaganda çalışmalarına giriştiği bilinmektedir. Amr b. Ubeyd'i ikna edip kendi görüşüne kazandırması<sup>6</sup> bunun en önemli tezahürü olarak görülebilir. Vâsıl sadece ekol içerisinde değil aynı zamanda, Basra dışındaki İslam topraklarına da, bizzat kendisi gibi, fesâhat, belâğat ve hitabette usta olan öğrencilerinden yetiştirdiği 'propagandistler' (dâ'î-du'ât)) göndermek suretiyle, fikir ve düşüncelerini yayma gayret ve çabası içine girmiştir.<sup>7</sup> Du'ât'ın-propagandistlerin takip ettikleri metot ve yöntem ise Safvân el-Ensâri'ye göre şu şekildedir:

"Onlar kervanlara karışmak suretiyle propagandalarına uygun bir ortam hazırlıyorlardı; amaçlarını hemen ortaya koymuyorlar, öncelikle muhatap yanında güven duygusunu tesis ediyorlardı. Bu durum daha çok fikhî meselelerde karşısındakini aydınlatmak suretiyle gerçekleşmekteydi. Propagandistlerin siyasal konulara giriştikleri gözlenmemiştir. Onların amacı açıkçası dinsel nitelikli konuşmalardı."<sup>8</sup>

Konuşma veya tartışmada muhatapı ikna edebilmek için, yukarıda da açıklandığı üzere, fesâhat, belâğat (retorik) ve hitâbet sanatlarında maharetli olmak, propaganda faaliyetinde yerine getirilmesi gereken önkoşullardı; ancak bununla propagandistler/du'ât) henüz daha tam anlamıyla cedel ortamına hazır değillerdir. Vâsıl, onlara ayrıca, önceden hazır hale getirilmiş "tartışma modelleri" vermektedir. İşte böylece bir şair gibi, başlarında sarık ve ellerinde değnek olduğu halde, hazır bir şekilde tartışma sahnesine çıkmış olmaktadır.<sup>9</sup>

Vasıl b. Ata böylece öğretisini yayacak şahısları eksiksiz bir şekilde hazır hale getirmektedir. Onların ellerinde değnek olması da, şair olduklarını belli etmek içindir. Zira şairler, şiirlerini devamlı sûrette sopa ya da değnekle dolaşarak söylerlerdi.<sup>10</sup> Burada önemli bir soru gündeme gelmektedir; bu da Vasıl'ın bu iş için ihtiyaç duyduğu maddi desteği nereden sağladığıdır? Bu sorunun cevabını da yine kaynaklardan öğrenmekteyiz;

6 Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 138.

7 Bkz. Câhız, *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, I, 1380/1960, s. 25; krş. Van Ess, *a.g.e.*, II, s. 310-11.

8 Câhız, *a.g.e.*, I, 25; krş. Van Ess, *a.g.e.*, s. 310-11.

9 Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus 1399/1974, s. 67 vd.; krş. Van Ess, *a.g.e.*, II, s. 311; Kelam'ın temel ilgisinin söz söyleme becerisi mi, tartıştığı konular mı olduğu konusunda bkz. Van Ess, "İslam Kelamının Başlangıcı", ter. Ş.A.Düzgün, *A.Ü.İ.F.D.*, sayı: 41, Ankara 2000.

10 Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2003, s. 119.



bunlara göre, babasından ona yüklü miktarda miras kalmıştı.<sup>11</sup> O bununla propaganda faaliyetleri için gerekli parayı temin etmiş olmaktadır.

İşte Mu'tezile mezhebinin temelleri bu şekilde, büyük oranda cedel ortamında gerçekleştirilen faaliyetler ve yüz yüze yapılan ikna görüşmeleri sayesinde atılmış oldu.

Gerek Mu'tezile'nin taraftar toplamasında, gerekse İslam'ın ve Kur'an'ın sapık ve bid'atçı akımlara karşı korunmasında bu derece önemli ve etkili olan 'du'ât' hareketi için Vasil tarafından birçok öğrenci yetiştirilmiştir. Bunlar bilgi ve hitabet-belağat'in yanında propaganda yapma yöntemini de öğreniyorlardı; propaganda faaliyetlerinde başarılı olmak için de en önemli unsur, her bölgeye, o bölgenin insanını, geleneğini, kültürünü ve yaşam biçimini tanıyan dâ'îlerin gönderilmesi ilke ve prensibidir. Örneğin Kâsım b. Sa'dî Yemen'e gönderilen dâ'îdir. Kaynaklara göre onun ailesi Yemen'li "Beni Sa'd" kabilesine mensuptur.<sup>12</sup> Bu da onun Vasil tarafından Yemen'e gönderilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak burada, bununla bağlantılı olarak, başka bir etkenin daha müessir olduğunu düşünmekteyiz: Bu da kabilelerin farklı lehçelere sahip olmasıdır. Belki de bundan dolayı Vasil, göndereceği propagandistleri bu bölgelerin lehçesini konuşanlar arasından seçmiştir. Zira onun propaganda çalışmalarında en etkili silahın, yukarıda da söylendiği üzere, büyük oranda "hitâbet" ve "belâğat" olduğu gözlenmektedir. Kaldı ki kelimelerin "Kelim" olarak isimlendirilmesinde bu faktörün de etkili olduğu iddia edilmektedir:

"Ebu'l-Huseyn el-Hayyat'ın (290/902) *Kitabu'l-İntisar*'ında bu ilmin Kelâm adını almasının sebebi olarak;

Mu'tezile'nin söz söylemede, ikna etmede kudret sahibi olduklarından söz edilmekte, nazar ehli olduklarından karşılarındakini susturdularından bahisle bu ilim kolunun ismini onların bu kabiliyetlerinden aldığı kaydedilmektedir."<sup>13</sup>

Gazâli de Hayyat'la bu konuda benzer ifadeler kullanmaktadır:

"Beşinci kısım, kâfirlerle tartışma, onlarla mücadele etme, hatalarını apaçık delille açığa çıkarma ve yanlışlıklarını ortaya koymaya dairedir."<sup>14</sup>

11 Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 239.

12 Bkz. van Ess, a.g.e., II, s. 311.

13 Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul 2000, s. 14; krş. Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, nşr. Elbir Nadir Nasır, Kahire 1957, s. 72; krş. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1277; I, s. 5.

14 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara 2001.

Bu ilmin 'Kalam' olarak adlandırılmasında başka bir takım faktörlerin olduğu ileri sürülse de<sup>15</sup>, Vasıl ve taraftarlarının hitapta ve söz söyleme sanatındaki ustalıklarının meşhur olması dolayısıyla, yaptıkları bu faaliyete kalam adının verilmesi, bize daha isabetli ve doğru bir yaklaşım tarzı olarak görünmektedir. Teolojik-kelâmi tartışmaların onlardan çok daha önce başladığı bilinen bir gerçektir. Vasıl ve taraftarlarının kalam ilmini sistematik anlamda kurma çabalarının olduğu bilinmektedir. Ancak kalamın kuramsallaşması ve bu isimle anılması çok sonraları olmuştur.

Bilindiği üzere ilk dönemde kalam ilmi için "fıkıh" tabiri kullanılmaktaydı; Ebû Hanîfe'nin "Fıkhü'l-Ekber" i bu anlamda günümüze kadar ulaşan ilk kalam eserleri arasında sayılmaktadır. Ondan çok önceleri yazılan başka risaleler de mevcuttur; Örneğin, Hasan b. Muhammed el-Hanefiye'nin "er-Risâle fi'r-Reddi 'ale'l-Kaderiyye" si ile, Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) 'in "Risâle fi'r-Reddi 'ale'l-Kaderiyye" si Kaderiye'nin en eski metni olarak kabul edilen, Hasan Basrî'nin "Risâle fi'l-Kader" adlı yazıları bunlara örnek olarak verilebilir. Ancak bunlar "Fıkhü'l-Ekber" gibi inanç (akide) konularına göre tasnif edilmemişlerdir. Bundan dolayı da bu eserler her ne kadar *ilk kalam kaynakları* olarak kabul edilirse de, sistematik anlamda ilk eserin dediğimiz gibi "Fıkhü'l-Ekber" olduğu tespit edilmektedir.<sup>16</sup>

Daha sonra fıkıh ve kalam birbirinden ayrılmaya başladı; Böylece "fıkıh" tabiri sadece İslam Hukuku'yla ilgili kaleme alınan eserlere verilirken, bunun karşısında "Kalam" la alakalı yazılanlara ise, "Usûli'd-Dîn", "Tevhîd ve Sıfatlar İlmi", "Nazar ve İstidlâl İlmi" gibi...<sup>17</sup> tanımlamalar getirilmiştir. Ancak Kalam alanında ortaya konulmuş çalışmaların ait olduğu ilmin kavramsal olarak bizzat 'kelam ilmi'; bu işle uğraşanların ise "müttekellim" olarak nitelendirilmesinin İbn Nedim'in "el-Fihrist" i ile başladığı iddia edilmektedir.<sup>18</sup> İbn Nedim'in yaşadığı dönem, 5./10. yüzyıl olduğuna göre, takriben bu dönemde bu kullanım tarzının yerleştiğini söylemek mümkündür; gerçekten de bundan sonra, yani özellikle Gazâlî'yle başlayan müteahhirîn kalamcılar döneminden sonra bu sahada ya-

15 Gölcük, a.g.e., s. 14, Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1996; s. 55; krş. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1315, s. 14-15.

16 Bkz. Topaloğlu, a.g.e., s. 57; Wilferd Madelung, "Der Kalam", *Grundriss der Arabischen Philologie* (hrsg. Helmut Gätye), II, Wiesbaden 1987, s. 327.

17 M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları*, Ankara 1998, s. 2.

18 Bkz. *Handwörterbuch des İslam*, Hrsg. A. J. Wensinck-J. H. Kramers, Leiden 1976, s. 261.

zılan eserlerin başlığında “kelam ilmi” ifadesinin konulmasının yaygınlık kazandığı görülmektedir; Gazâli (ö. 505/1111)’nin İlcâmu’l-Avam an İlmi’l-Kelam’ı, Ebu’l-Mu’in Nesefi’nin “Tabsiratü’l-Edille” ve “Bahru’l-Kelam fi İlmi’l-Kelam” ı ve Şehristâni (ö. 548/1153)’nin “Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelam” ı buna örnek olarak verilebilir.

“Kelam İlmi” tanımlamasının bizzat Mu’tezile’ye ait olup olmadığı çok net olarak tespit edilemese de, Kelam-söz münasebetinin, yani dini akidenin söz söyleme sanatı ile desteklenmesinin onlar tarafından, özellikle de Vasil b. Ata’nın çabalarıyla yaygınlık kazandığını kolaylıkla söyleyebiliriz. kelâmî meselelere girişte kullanılması temayül haline gelmiş “el-kelâmu fi...” ifadesi büyük ölçüde buna işaret etmektedir. Kanaatimize göre, kelam ilmine bu ismin verilmesinde en az etkili olan faktör, “Allah’ın kelamının (kelâmullâh) ezeli ya da yaratılmış (mahlûk) olup olmadığına dair yapılan tartışmalardır; zira bu konu ilk dönemden itibaren etrafında en çok tartışma yapılan bir inanç konusudur, bu yönüyle de o, müteahhirun kelam döneminden sonra (özellikle Ömer Nesefi (ö. 537/1142)’nin yazdığı “Metnü’l-Akaid” i ve Sadududdin Taftazâni (ö. 791/1388)’nin buna yazdığı Şerhu’l-Akaid’ini burada zikretmek gerekir) kelam ilminden bağımsız bir disiplin haline gelmiş olan Akaid ilminin de konusu olmaya devam etmiştir<sup>19</sup>, ancak akaid ilmi hiçbir zaman “kelam” ismiyle anılmamıştır. Bu da aslında kelam ilminin, yukarıda söylediğimiz gibi, fesahat ve belağat’la yani sözü muhataba karşı ustaca kullanma ilişkisiyle doğrudan bir ilişkisinin olabileceğini göstermektedir. *Bunun yanı sıra, tefsir ilmi ve müfessirler de doğrudan Allah’ın kelamıyla meşgul ol-maktaydılar; buna rağmen onlar da hiçbir zaman mütekellim olarak nitelendirilmemişlerdir.*

Meseleye bir başka açıdan baktığımızda kelam-akaid ayrışmasının arka planını daha da net görmeye başlamaktayız, bu da kelam ile ‘söz söyleme sanatı’ arasındaki irtibatı bir kez daha gözler önüne sermektedir. Zira, akide’de bir konu üzerinde söz söyleme-fikrini açıklama faaliyeti yoktur, buna karşın kelam’da ise bunun yapılması adeta bu ilmin zorunlu bir parçası durumundadır; bu yüzden de akaid statik-donuk bir yapıya, yani taklitçiliğe yol açarken, kelam’da dinamik-açılımcı bir yapı söz konusudur:

“Selefiyye’nin düşünce koordinatlarını oluşturan takdis, tasdik... gibi kavramların tümü düşüncüyü dondurmak ve yeni bilgiler üretilmesinin

19 Bkz. Gölcük, a.g.e., s: 185-190.

önüne geçmek için konulmuş engellerdi. Bu engeller ilk dönemler kelim ilminin kendini geliştirmesine ve yeni durumlarda yeni metotlar benimsemesine engel olmadı. Ancak zamanla bu tartışmalar akademik özelliklerini yitirip siyasi yapıya bürününce tartışmaların ağırlık merkezi fikri olmaktan çıkıp siyasi yöne kaydı...Kelim ilminin, Kur'an'ın içerdiği inanç sistemini savunmak amacıyla Allah'ın sıfatları, kader, rü'yetullah, halku'l-Kur'ân...gibi meseleler üzerinde yaptığı değerlendirmeler ve ileri sürdüğü görüşler başlangıçta birer içtihat olarak mütalaa edilirken zaman içinde akîde gibi algılanmaya başlandı. İmamiyye'nin imamet prensibinde olduğu gibi kelâmî görüşler âmentünün bir parçası haline geldi. Her mezhep kendi imamının içtihatlarını kabulü zorunlu bir inanç gibi görmeye başladı...Bütün bunların sonunda da dinamik din anlayışı statik hale dönmüştü, teorik, dengesiz, taklitçi ve çağüstü/çağdışı bir dindarlık ortaya çıktı.<sup>20</sup>

Bu ibarede geçen "...Kur'an'ın içerdiği inanç sistemini savunmak amacıyla Allah'ın sıfatları...gibi meseleler üzerinde yaptığı değerlendirmeler ve ileri sürdüğü görüşler başlangıçta birer içtihat olarak mütalaa edilirken zaman içinde akîde gibi algılanmaya başlandı..." ifadeleri, belki de, kelim ilminin bu yönüne, yani bir inanç meselesinde 'görüş ve fikir beyan etme'yi ve bunun bir hüner/sanat haline getirilme sürecini içermektedir. Bu sanatın, inanç/kelâmî sorunları tartışmada ilk olarak Vasıl tarafından kullanıldığını daha önce söylemiştik. Ancak bu, onun daha önce hiç kullanılmadığı anlamına gelmemektedir; Aksine hitabet ve belâğatin, İslam öncesi Arap toplumu da dâhil siyasi-dîni tartışmalarda oldukça kullanıldığı ve rağbet gördüğü bilinmektedir.<sup>21</sup> Vasıl'ın ayrıldığı nokta, konuşmalarını sadece dini içerikli yapması, buna karşın siyasi olaylara fazla değinmemesidir.<sup>22</sup> Şu halde o, Arapların içtimai yaşamlarının en önemli koşullarından olan şiir ve belâğatta en yükseğe çıkmayı başarmış gözükmemektedir; zira 'râ' harfini hiç kullanmadan, onun müradifi olan harflerle bu eksiğini kapatmak suretiyle uzun sayılabilecek bir hutbe vermesi bunun önemli bir kanıtı mahiyetindedir. Örneğin, "elhamduli'l-lâhi rabbi'l-âlemîn" cümlesinin yerine, "elhamduli'l-lâhi ehli'l-hamdi" gibi içerisinde 'râ' harfi bulunmayan bir kelime silsilesini tercih etmek suretiyle bu eksikliğini hiç kimseye belli etmeden oldukça etkili bir konuşma yap-

20 İlyas Çelebi, "Akide'nin Kelamlaşması ve Kelam'ın Akideleşmesi Süreci Üzerine", *Kelim Araştırmaları Dergisi* 2: 1 (2004), s. 23-26 (www.kelim.org)

21 Bkz. Ahmet Özalp, "Şiir, Şair", *Şamil İslam Ansiklopedisi CD Versiyonu*.

22 Bkz. van Ess, a.g.e., II, s. 311.

bilmiştir.<sup>23</sup> Böyle bir vaaz, ya da hutbe onun ve de öğrencilerinin hitabet ve belağatta ulaşmış oldukları zirveyi göstermektedir. “Endülüslü Maliki mezhebine mensup Ahmed b. Ali b. Ez-Zeyyât el-Malâki (ö. 728/1328)’nin de buna benzer bir şekilde, içerisinde “elif” harfi bulunmayan bir hutbe yazdığı bilinmektedir. Ancak bu gibi dil oyunları 2. yüzyılda çok nadiren yapılmaktaydı.”<sup>24</sup> Bu da Vasil ve öğrencilerinin bu sanatı teolojik meselelerde muhaliflerine üstünlük sağlamak amacıyla nasıl ustaca kullandıklarını göstermektedir. Safvân el-Ensâri gibi Vasil ve taraftarlarının belağat-taki ustalıklarını öven bir başka şahıs da Beşşâr b. Burd’dur; o bu konuda şunları söylemektedir:

“Onlar oldukça dikkatli hazırlanmış bir konuşma yaparlardı. İnsanları yakaladıklarında, onlara zarif ve etkileyici bir tarzda hitap ederlerdi.”<sup>25</sup>

Vâsiliyye ekolüne mensup olanların konuşmadaki üstün başarılarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra özel olarak Vasil b. Ata’nın maharetine geçmektedir:

“O (Vasil) ayağa kalktı ve ezberden, irticâlen (murtecilen) konuşmaya başladı, ancak konuşma sırasında, alev etrafını sardığında demircinin kazanı gibi, ondan ilham fıskırıyordu.

O, ustaca bir şekilde ‘râ’ yı kullanmadığını hiç kimseye belli etmiyordu. Bunu ancak dikkatle inceleyen ve araştıran birinin bulması mümkündü.”<sup>26</sup>

Şu halde Vasil, kendisine bağlı olanlardan farklı olarak, ezberden konuşmakta, konuşmasına ayrıca hazırlık da yapmamaktaydı; onun konuştuğu bir yerde Allah vergisi olarak kendisine ilham edilmekteydi.<sup>27</sup> Onun bu üstün yeteneği, şiir, hitabet ve belağat’a en yüksek seviyede değer veren bir toplumda öğretisini geniş halk kitlelerine yaymak için oldukça önemliydi; zira Vasil ancak bu sayede, “Arap olmayışın” dan kaynaklanan dezavantajını avantaja dönüştürmüş olabilirdi. Gerçekten de kaynakların bildirdiğine göre, konuştuğunda onun Arap olmadığını kimse fark edemiyordu. Aslında bu da Vasil için, daha doğrusu öğretisini yaymak ve taraftarları nezdinde meşruiyet kazanmak için oldukça önem-

23 Bkz. İbn Mahmud eş-Şeyzarî, *Cemheretü'l-İslam Zâtu'n-Nesr ve'n-Nizâm*, İn: Hans Dabber, *Wasil İbn 'Ata Als Prediger Und Theologe. Ein Neuer Text Aus Dem 8. Jahrhundert N. Chr.*, Leiden 1988, s. 21-38.

24 Van Ess, a.g.e., II, s. 246.

25 Câhız, *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 24.

26 Câhız, a.g.e. I, 24; krş. Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-Arîb İlä Ma'rifeti'l-Edîb*, nşr. D. S. Margoliouth, Leiden-London 1927, VII, s. 223.

27 Bkz. Van Ess, a.g.e., II, s. 244.

liydi, çünkü Vasil bir grubun, ekolün reisiydi ve Arap toplumunda “bir reisin şair olması, kabilesi için büyük bir mutluluktur.”<sup>28</sup> Zira “siyasi görüşmelere katılan heyetlerde mutlaka şairler de bulunur; kabile ya da kabileler birliğinin sözcüsü olarak kendisini yetiştiren toplumu temsil ederdi.”<sup>29</sup> İslam öncesi Arap toplumu kültürünün önemli bir parçası durumunda olan bu şiir ve hitabet yarışmalarının İslam sonrasında da devam ettiği görülmektedir. Her kim ortaya yeni bir fikir atmışsa, taraftar bulmak için, topluluğun önünde onu muhakkak şiir ve belağatla desteklemeliydi. Allah’ın Kur’an’da, Kur’an’ın bir şiir, Hz. Muhammed’in de bir şair olmadığını vurgularken, en iyi şairleri bile hayrete düşürecek (mu’cize) ayetler sunması, belki de bundan dolayıdır:

“Deli bir şair yüzünden tanrılarımızı mı bırakalım?» derlerdi. Hayır; o, gerçeği getirmiş ve peygamberleri doğrulamıştı.”<sup>30</sup>

Bu ayetler, Kur’an’ın neden Hz. Peygamber’in bir şair olmadığını devamlı surette vurguladığını açıkça ortaya koymaktadır; zira bizzat İslam öncesi Arap toplumunda da şairlerin çoğunluğuna güvenilmez ve onların çoğunlukla yalan söylediklerine inanılırdı. Şu ayet bu durumu açıklar mahiyettedir:

“Bunlar şeytanlara kulak verirler, çoğu yalancılardır. O şairlere gelince; onlara azgınlar uyar. Görmez misin bunlar her vâdide hayran olurlar. Hem de onlar yapmıyacakları şeyleri söylerler”<sup>31</sup>

Ancak bu durum onların geneli içindir; yoksa bundan Kur’an’ın şiir ve şairlerin tümünü tasvip etmediği anlamı çıkarılamaz:

“Ancak inanıp yararlı iş işleyenler, Allah’ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında haklarını alanlar bunun dışındadır. Haksızlık eden kimseler nasıl bir yıkılışla yıkılacaklarını anlayacaklardır.”<sup>32</sup>

Bu olguyu oldukça iyi bir gözle analiz eden Vasil hitabet ve belağat olmadan hiçbir inanç ya da öğretinin yayılamayacağını tespit etmiştir. Ancak şairin ve şiirin toplumdaki bu olumsuz imajından dolayı, dikkat edildiğinde, bu kelimelerin kullanılmasından ısrarla kaçınılmış, buna karşın hatip ve hutbe sözcükleri tercih edilmiştir. Bunun yanında, inanç ve öğretilerin yayılması için olukça iyi yetiştirilmiş propagandistlere de (du’ât) ihtiyacı olduğunun farkında olmuş, böylece de yukarıda da açıkladığımız

28 Bkz. Ahmet Özalp, “Şiir, Şair”, *Şamil İslam Ansiklopedisi CD Versiyonu*.

29 Özalp, *a.g.y.*

30 Saffât, 37: 37.

31 Şu’ara, 26: 223-226.

32 Şu’ara, 26: 227.

gibi, oldukça yetenekli propagandistler yetiştirmiştir. Bu belki de bazı kaynakların iddia ettikleri gibi<sup>33</sup>, propaganda faaliyetlerinde oldukça deneyimli olan Haşimoğullarıyla bağlantısının olabileceğine bir delil olabilir. Ancak bu haberlere güvenmek ne kadar doğru bir yaklaşımdır? Zira bazı kaynaklar da onun önceleri Harici olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>34</sup>

Böylece Vasil propaganda ve şiir-belağat araçlarını inanç tartışmalarında devreye sokmayı başarmış ve bunları hutbelerinde ve vaazlarında etkin bir biçimde kullanmıştır. İşte bunun en önemli örneğini aşağıdaki hutbe oluşturmaktadır:

## 2. Vâsıl b. Ata'nın Hutbesi<sup>35</sup> :

Bu hutbe III. Yezid'in Basra valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda yapılan bir toplantıda verilmiştir. Anlaşıldığına göre, o, Araplarda adet olduğu üzere, temsil ettiği ekol ya da fırkası adına toplantıya çağrılmış ve yine adet olduğu üzere burada grubu adına bir konuşma ya da hutbe vermiştir. Hutbenin içeriğinden hareketle sözü edilen toplantının teolojik olmaktan daha çok, şiir ve belağatta-hitabette sanat ve hüner gösterme, böylece de kendini ispat etmek amacıyla tertiplendiğini söyleyebiliriz. Zira bunu daha hutbenin eş-Şeyzarî tarafından sunumundan anlamak mümkündür:

“İkinci Bölüm: Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda, tam olarak telaffuz edemediğinden dolayı, içerisinde 'râ' harfi olmayan, takva, ilim ve fesahat sahibi Vâsıl b. Ata'nın hutbesidir.”<sup>36</sup>

Vasil hutbeye hamd-ü sena ile başlamaktadır:

“Övülmeye ve saygı gösterilmeye tek layık olan Allah'a hamd olsun...”<sup>37</sup>

Allah'ı öven ve O'nun azametini ön palana çıkaran sözler, hutbenin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'e salât ve selâm'ın getirildiği bölüm ise hutbenin son kısmında yer almaktadır:

“Allah Muhammed'i ve ailesini her kılınan namazda kutlu kılın ve iyilik bahş etsin!”<sup>38</sup>

33 Bkz. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu Usûl'l-Hamse*, s. 138.

34 Bkz. Van Ess, *a.g.e.*, II, s. 238.

35 Bu hutbe Hans Daiber tarafından “Wasil İbn Ata Als Prediger Und Theologe. Ein Neuer Text Aus Dem 8. Jahrhundert N. Chr.” Adlı eserin içerisinde yayınlanmıştır (Leiden 1988).

36 eş-Şeyzarî, *a.g.e.*, s. 21.

37 eş-Şeyzarî, *a.g.e.*, s. 21.

38 eş-Şeyzarî, *a.g.e.*, s. 38.

Hutbenin başka bölümlerinde ise Hz. Muhammed şu kelimelerle övülmektedir:

“Muhammed O'nun kulu, sadık bir dostu, nebisi, vahyinin garantisi (emînehu) dir. Allah insanlara kendisini onun vasıtasıyla tanıttı. Gönderceği vahyi-mesajı için Onu seçti. Onu sözleriyle (ayetlerle) gönderdi ve nübüvvetle şereflendirdi.”<sup>39</sup>

“Şehâdet ederim ki, Muhammed (s.a.s.) vahyi tebliğ edip insanlara nasihati tevdi etti, ilettili. Bundan başka o, hak için, doğruluk için mücadele etti, onun uğrunda savaştı ve çaba gösterdi (cedde fihi). Bu durum, Allah'ın onu yanına almasına kadar devam etti ki, o hayatta olduğu süreçte takvâ sahibi, muti', saf, temiz...idi. Bundan dolayı da Allah onu en iyiler arasına kattı. Ayrıca tüm âlemdkilerin sevgisini ona nasip etti. Bundan dolayı da Allah onu ve meleklerini kutlu kılsın!”<sup>40</sup>

Hutbede toplumdaki ayrılık rüzgârlarına karşı birlik ve beraberliği teşvik eden ifadeler yoğun olarak bulunmaktadır. Bundan dolayı da Hz. Peygamber ve sahabe döneminden sonra vuku bulan iç karışıklıklardan bahsedilmekte, bunların büyük ölçüde Hz. Osman dönemine dayanan sebeplerine ise üstü kapalı bir şekilde değinilmektedir. Bunun nedeni gayet açıktır: Osman Ümeyyeoğullarına dahildir, bundan dolayı da onu hedef almak, Emevi hanedanını hedef almakla aynı sayılmaktadır. Bundan dolayı da, adalet ve tevhid ilkelerine, Emevi soyuna ve onların yöneticilerinin yaptıkları zulme değinilmeksizin vurgu yapılmaktadır. Vasil b. Ata'nın üstü kapalı bir şekilde yaptığı bu eleştiriler şu şekildedir:

“İnsanlar putlara tapmaktaydılar, dalalet içindeydiler, birbirlerinin kanlarını akıtıyorlardı, (kız) çocuklarını diri diri toprağa gömüyorlardı, güçlü olanlar zayıf olanları eziyordu, zulüm her tarafı sarmıştı...Allah Muhammed (s.a.s.) vasıtasıyla onları dalaletten ve (bu kötü) cahiliye (adetlerinden) kurtardı, onun vasıtasıyla onları korkudan emin kıldı, onun vasıtasıyla kan dökülmesini engelledi...Onun ölümünden sonra insanlar bu hal üzerinde devam ettiler, zira onlar hak ve sorumluluklarını bilmekteydiler, Hikmetli sözlerine inanmış olarak Allah'ın kitabını okuyorlardı.”<sup>41</sup>

39 eş-Şeyzarî, a.g.e., s. 22.

40 eş-Şeyzarî, a.g.e., s. 23.

41 Daiber'in “tâlîne kitaballahî bihikmetihî mü'minîne” ibaresini doğru anlamadığını düşünmekteyiz. O bu ifadeyi “Allah'ın kitabını okuyorlar ve O'nun hikmetine inanıyorlardı” (...rezitierten Gottesbuch und glaubten an Seine Weisheit” şeklinde tercüme etmektedir (bkz. Daiber, *Wasil İbn 'Ata*, s. 23). Oysa bu ibaredeki ‘ mü'minîne’ ifadesinin hâl'i açıkladığı ortadadır.



Kur'an'ın müteşâbih<sup>42</sup> ayetleri, “gerçek-muhkem anlamlı olan” ibareler olmadığından, (leyse bi'l-hakki indehum hakkan) onların nazarında ihtilaf konusu bile değillerdi. Ancak Osman'ın velayetiyle bu durum değişti. Zira İslam bundan sonra büyük bir ayrılık (selme) yaşadı. Bu, İslam'ın daha önce hiç yaşamadığı büyük parçalanmalardan ibaretti (futûk). Bu olaylardan sonra Müslümanlar Osman hakkında üç gruba ayrıldılar; bunlardan birinci kategoride olanlar onun hakkında cahillik yapıp haddi aşanlar, ikincisi onu koruyanlar ve bundan dolayı da türlü işkencelere maruz kalanlar; üçüncüsü ise savaşı terk edip geri çekilenlerdir. Ancak, eskiden insanlar arasında Osman'ı en fazla seven ve onunla dostluk kurup onunla ilgilenen, daha sonra, bu hadiseler sırasında onu koruyabileceği halde, onu terk edendir...Bundan başka bu olaylar sırasında ve sonrasında büyük bir iç savaş (fitne)ve bunun sonucunda da büyük katliamlar yaşandı, Müslümanların büyük topluluğunun bütünlüğü bozuldu. Onlar artık eylemde ve sözde birlik ve beraberlik içinde olamadılar, Allah'ın ipine sarılan küçük bir grup dışında, hepsi heva ve heveslerine göre konuştular; Allah'ın Kitab'ının hilafına olan birçok şeye insanları davet ettiler. İnsanları katletmek için Allah'ın kitabından kendilerine dayanak-bahane uydurdular. Böylece, Cahiliye döneminde olduğu gibi, onların mallarını gasp ettiler, eşlerini esir olarak aldılar. Bu durumda Müslümanlar büyük bir imtihan içindeydiler; onlardan bir kısmı bu olayların sorumlularının işini ifrat derecesinde Allah'a bıraktılar, diğer bir kısmı ise hâkimiyeti ellerinde bulundurup, haksızlık ve zulüm işlediler, diğer bir kısmı ise zayıf durumda olup da ubudiyeti Allah'a değil de kullara yaptılar. Onlar bu şekilde davranmalarını “bundan başkasını yapmaya güçlerinin bulunmadığını” söylemek suretiyle meşru göstermeye çalıştılar; bu ise büyük bir yalancılıktır.

İşte ey insan! Sen İslam'a ve o'nun mensuplarına karşı bu şekilde davranman karşılığında, selefın gibi, bu kadar belaya ve musibete uğradın. Sen ve onların elbette ki bu yaptıklarınıza karşılık durumunuz ve yeriniz bellidir, O adil bir Hâkimdir, önceden yaptıklarının karşılığını göre-

42 Daiber, “müteşâbih” kelimesini tuhaf bir şekilde “müphem-anlaşılamayan” (unklara) şeklinde tercüme etmiştir (Daiber, *Wasil İbn 'Ata*, s. 23). Oysa bu kelime kanaatimizce Arapça ‘şübhe’ kelimesinin karşılığıdır (bkz. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, Beirut-London 1977, s. 413); Bundan dolayı da kelimenin Almanca karşılığı bizce “birbirine benzeyen” anlamındaki “einander ähnlich” kelimesi olmalıdır (bkz. Georg Krotkoff, *Taschenwörterbuch, Deutsch-Arabisch*, Berlin-München-Wien-Zürich-New York 1993, s. 439).

ceksin<sup>43</sup> Bu yer, mekan (menzil)<sup>44</sup> Allah'ın cennetine ve sevabına bir yol, vesile olacaktır, onu bir azap vesilesi yapma..."<sup>45</sup>

Görüldüğü üzere Vasıl b. Ata, büyük bir hatip olduğunu kanıtlarcasına, Emevi valisi önünde, yapılan zulüm ve haksızlıkları ifade eden kanaatlerini, cümlelerin arasına sıkıştırmak suretiyle oldukça ustaca söylemeyi başarabilmiştir. Zaten bu Mu'tezile'nin Hasan Basrî'den devraldığı bir hareket tarzıdır. Bu tarzda hedef, fesahat ve belâğatin inceliklerine vakıf olmak suretiyle, eleştiri oklarını hasmın üzerine yollamaktır. Bu durum bu hutbede kendisini açıkça göstermektedir. Dikkat edildiğinde, Vasıl bir iki noktada Hz. Osman'ı ve Emevi iktidarını kapalı cümlelerle şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. "Osman'ı en fazla seven ve onunla dostluk kurup onunla ilgilenen, daha sonra, bu hadiseler sırasında onu koruyabileceği halde, onu terk edendir..." sözleriyle Muaviye'yi eleştirdiği açıktır. Ancak bu düşünceyi isim zikretmeden dile getirmektedir. Ya da "Ancak Osman'ın velayetiyle bu durum değişti. Zira İslam bundan sonra büyük bir ayrılık (selme) yaşadı. Bu, İslam'ın daha önce hiç yaşamadığı büyük parçalanmalardan ibaretti (futûk)." Cümlelerinde Hz. Osman'ın eleştirildiği ortadadır.

Yine, "Onlar bu şekilde davranmalarını "bundan başkasını yapmaya güçlerinin bulunmadığını" söylemek suretiyle meşru göstermeye çalıştılar; bu ise büyük bir yalancılıktır." Sözlerinden Cebriye'yi ve onların destekçileri Emevi hanedanını eleştirdiği anlaşılmaktadır.

Vasıl'ın dili nasıl ustaca kullandığına bir örnek daha vermek mümkündür; o, kendisinin temsil ettiği ekol dışında hiçbir fırkanın İslam'da istikamet üzere olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

"...Allah'ın ipine sarılan küçük bir grup dışında, hepsi heva ve heveslerine göre konuşular; Allah'ın Kitab'ının hilafına olan birçok şeye insan-

43 Daiber, "fe tücâ bimâ kaddemet yedâke ve sefe leke" ibaresini "...böylece önceden yaptıklarına karşılık mükafatlandırılacaksınız..." (bkz. Daiber, *Wasil İbn 'Ata*, s. 24) şeklinde tercüme etmektedir; oysa Arapçadaki "cezâ" kelimesinin bu metinde ve Kur'an'da "karşılık" anlamında kullanıldığı görülmektedir. örneğin Rahman suresinde (55: 60) tam da bu anlamda kullanılmaktadır: "Hel cezâu'l-İhsâni ille'l-İhsân" (İyiliğin karşılığı ancak iyilik değil midir?) Şu halde Daiber bu kelimeyi, Türkçe'de kullanılan şekliyle benimsemiş görünmektedir; oysa bu kelimenin Almanca'ya, "karşılık" anlamına gelen "Vergeltung" (bkz. Krotkoff, a.g.e., s. 129) kelimesiyle tercüme edilmesi daha uygundur.

44 Daiber, "menzil" kelimesini "menzile beyne'l-menziletayn" ilkesiyle bağıntılı olarak açıklamaktadır (bkz. Daiber, a.g.e., s. 24); oysa buradan böyle bir netice çıkartmak olanaksızdır.

45 eş-Şeyzarî, a.g.e., s. 23-24.

ları davet ettiler. İnsanları katletmek için Allah'ın kitabından kendilerine dayanak-bahane uydurdular.”

Allah'ın ipine yani Kur'an'a sarılan grubun Kaderiye ya da sonraları Mu'tezile olduğunda hiçbir tereddüt bulunmamaktadır; zira Kur'an'ı onlardan başka hiçbir fırka bu kadar ön plana çıkartmamıştır. Onlar her zaman Kur'an'a vurgu yapmışlardır. Bu ise onları ashâbu'l-Hadis'ten farklı kılan en önemli özelliklerindedir.

Burada bir noktaya daha temas etmek istiyoruz: Bu da Vasil'in müteşâbih ayetlerin “gerçek anlamlı olan” ibareler olmadığından, (leyse bi'l-hakki indehum hakkan) onların nazarında ihtilaf konusu bile...” olmadığı söylemesidir. Oysa bunun kabul edilmesi olanaksızdır. Zira Kur'an'da müteşâbihat konusunda, “...Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler...”<sup>46</sup> buyurulması, bu konuda ilk İslam nesli arasında da böyle bir konunun gündemde olduğuna önemli bir işarettir.

Hutbenin bu ibareleri büyük ölçüde, Vasil'in siyasal-dini konular hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır. Hutbenin diğer kısımları genellikle hamd, övgü, salat-selam gibi hitabetin gücünün gösterilmesine vesile olan cümlelerdir. Bundan dolayı da, sanki hutbenin verilmiş amacının özellikle Vasil'in kendisini topluluğa ispat etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de burada siyasal vurgusu dışında, onun kelâmi görüşleri hakkında birkaç ipucu dışında fazlaca bir bilgi bulunmadığı tespit edilmektedir. Bu ipuçlarından çıkarabildiğimiz birkaç husus şu şekildedir:

a. Allah'ın sıfatları konusunda: Vasil Allah'ı tanımlarken O'nun “ne olmadığını” dile getirmektedir; bu da Mu'tezile'nin Allah'ın, O'ndan ayrı, bağımsız bir sıfatının olmadığına dair düşüncesinin belki de temellerini oluşturmaktadır:

“...O ölmeyen (la yemûtu), Diridir (hayyen), bilgisiz olmayan (la yec-helu), Bilendir (âlimen),...zayıf olmayan (la yad'afu) Güçlüdür (kaviyen),...”<sup>47</sup>

b. Va'd ve va'd prensibine vurgu yapılması: Ancak yukarıda da anlattığımız gibi, bu konu Kur'an'daki ele alınış tarzıyla işlenmektedir. Yani ilk aşamada durum tespiti yapılmakta, ikinci aşamada ise Allah'ın azabı ve mükafatının kesin olarak gerçekleşeceğini açıklamak suretiyle, insanları uyarmak.

46 Âl-i İmran, 3: 7.

47 Daiber, a.g.e., s. 24.

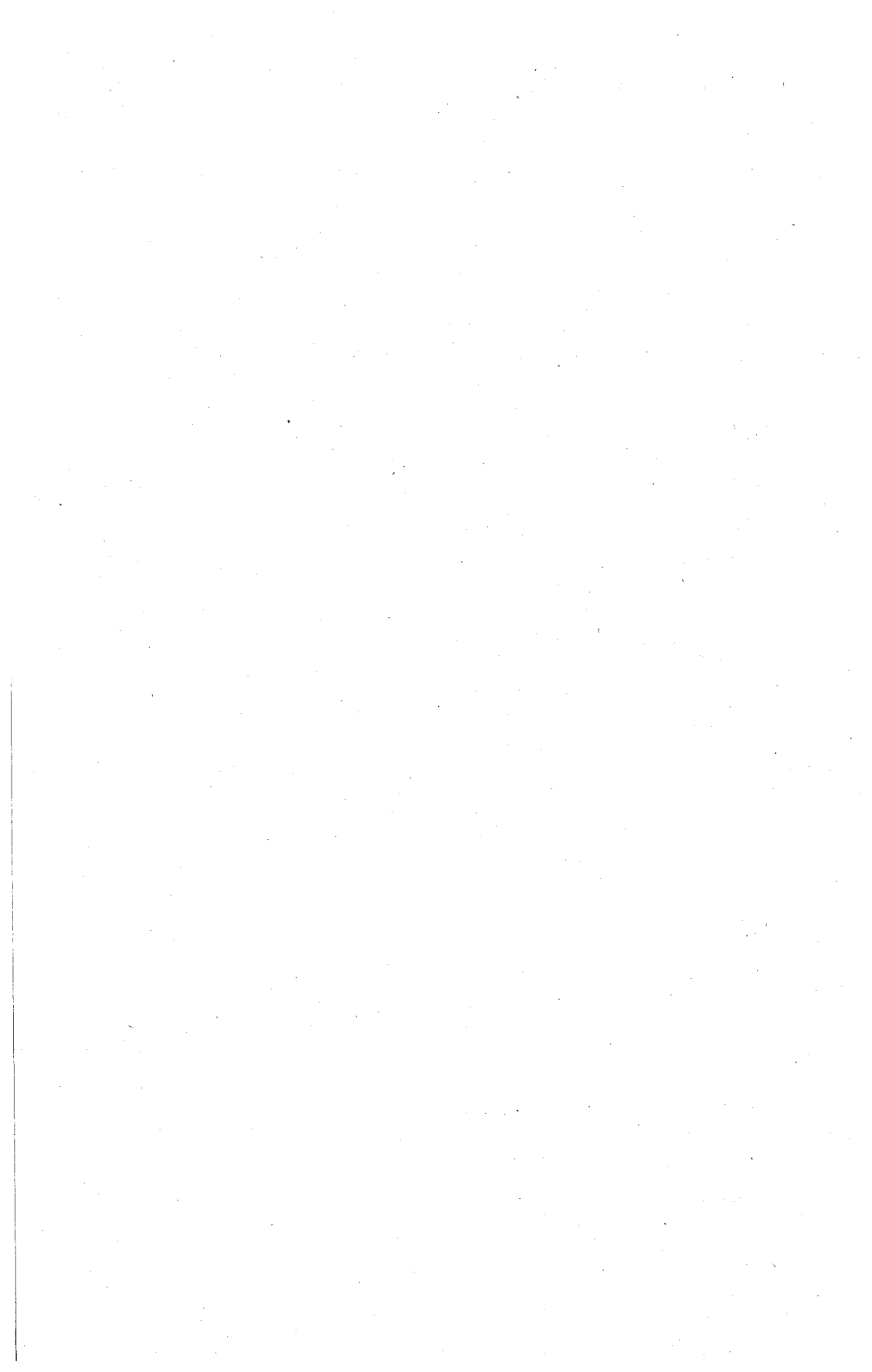
c. Tevhid ilkesine vurgu yapılması: Bu da yine va'd ve va'id konusunda olduğu gibi, yine Kur'an bağlamında ele alınmıştır.

d. Kur'an'a vurgu yapılması: Dikkat edilirse, her ne kadar Hz. Peygamber'e mutlak bir saygı ve sevgi ön plana çıkartılmış da olsa, yine de sadece, Kur'an'ın ilke ve prensiplerinin göz önüne alınmasına işaret edilmiştir. Bu da Hasan Basri de dâhil, ilk dönem Kaderiye mensuplarının ortak bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Sonuç

Kelam ilminin baştan beri söz söyleme sanatı, yani hitabet ile doğrudan bir ilişkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bu ilmin 'Kelam' olarak isimlendirilmesinde bu hususun doğrudan bir etkisinin olup-olmadığı ise oldukça tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konudaki tartışmalarda özellikle iki önemli faktör ön plana çıkarılmaktadır: Bunlar 1. Kelam ilmi, Allah'ın Kelam'ıyla ilgilendiğinden dolayı bu adla isimlendirilmiştir. 2. Kelam ilmiyle uğraşan âlimlerin, hitâbet ve belâğat'ta oldukça yetenekli olmaları ve bu yeteneklerini mantık ve felsefi metotlarla kuvvetlendirmeleri dolayısıyla bu ad verilmiştir. Bu faktörlerden bize göre ikincisi daha isabetli görünmektedir; zira, örneğin müfessirler de Allah'ın kelamıyla uğraşmaktaydılar, ancak onlar hiçbir zaman mütekellim olarak isimlendirilmemişlerdir. Bu da muhtemelen mütekellim-hatip ve belâğat sahibi arasındaki mutlak ilişkiye işaret etmektedir.

Bu sanatın kelâmî meselelerde, doğrudan 'yöntemsel bir araç' olarak kullanılması Vasıl b. Ata'nın eliyle gerçekleştiği tespit edilmektedir. Vasıl, mantık ilkeleriyle (nahiv) desteklenmiş bir hitâbet ve belâğatin, bilginin yanında muhalifleri susturmanın en etkili silahı olduğunu kavramış ve bunu bir metot olarak inanç meseleleri tartışmalarının içerisine sokmayı başarmıştır. Onun buna bağlı olarak ihdas ettiği ikinci bir husus ise, iyi birer hatip olan ekol mensuplarının, öğretiyi yaymak amacıyla aynı zamanda iyi birer propagandist (dâ'î) de olmalarının sağlanmasıydı. İşte bu iki özellik Mu'tezile'nin, dolayısıyla da Kelam ilminin kurulmasında ve kurumsallaşmasında oldukça etkili olmuştur. Sonraki dönemlerde bu iki özellikten "propaganda" ilkesinin pek kullanılmadığı tespit edilse de, söz söyleme sanatının kelam ilminin, dolayısıyla da mütekellimin ayrılmaz bir parçası olarak kaldığını söylemek mümkündür.



# Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi

**Şahin GÜRSOY\***

## **Abstract**

*Musa Carullah is a religion and thought Pioneer who lived the period that coincide with the late Ottoman Empire which is observed that the Islamic World is social, political, economic and military crisis. Carullah, who all his life dedicated to science, maintained sensitivity to social and political problems and is closely interested in education. He is also interested in staying behind that experience in the Islamic World, with knowledge and experience which are taken from his journey and investigations, tried to develop solutions for rescuing from the staying behind and western hegemony. In this context, he suggested an educational reform. To evaluate Musa Carullah as a religion and thought Pioneer might be correct. Because Carullah probably desired to produce solutions only to Kazan Turks, but also all Otoman Empire. In the same way, Musa Carullah studied for interreligious dialogue and said that to understand Quran must be understood other holy books. Another approach in Carullah's thought is his emphasizing common points in the studies of interreligious dialogue.*

**Key Words:** Musa Carullah, Islamic Thought, Interreligious Dialogue.

## **Giriş**

On dokuzuncu yüzyıl, yaşanan son derece önemli gelişmelerin, ontolojik kırılmaların, gelenek ve onun meşruiyetini sağlayan söylem ve kurumsal çözümlerin sonuçlarının görülmesi açısından önemli bir dönem kapsamaktadır. Belirli bir tarihi sürecin sonucu olan bu dönem;

---

\* **Arş. Gör. Dr.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: sahingursoy@yahoo.com.

Batı'nın yükselişi karşısında Doğu'da/İslam dünyasında geri kalmışlığın belirgin hale gelmesi ve aradaki gelişmişlik farkının belirginleşmesi bağlamında da önemlidir. Bu dönemde, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru İslam dünyasında, birbirinden çok farklı değerlendirmelerle tanımlanmaya çalışılan ve uyanış adı verilen bir tecrübe ve zihniyet dünyası da ortaya çıkmaya başlamıştır. Musa Carullah da bu dönemde ortaya çıkmış bir düşün insanıdır ve mevcut durumu işler hale getirmeyi amaçlamaktadır. Çöküş ve uyanışın paradoksal olarak birlikte yaşandığı bu dönemde eğitimi incelemekte, geri kalmışlık ve çöküş karşısında çözümler üretmeye çalışmaktadır.

Musa Carullah'ın düşünce yapısının ve çözümlerinin anlaşılabilmesi için, onun yaşadığı dönemde tüm dünyayı etkileyen modernizm, uyanış hareketleri ve bunların o dönemde dünyada ve İslam dünyasındaki eğitim sistemlerine yansımalarına, bir başka ifadeyle; o dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik koşullarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Osmanlı İmparatorluğunun çöküş sürecini yaşamasiyla birlikte İslam dünyasında beliren sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik sorunların yoğun olarak hissedildiği bu dönemde; Batıda yaşanan aydınlanma ve gelişme süreci Doğuda ve Batıda bir çok kurumsal yapıyı da derinden etkilemiştir. Bir çok Batı toplumunda eğitim alanında görülen kurumsal değişimleri de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

### 19. Yüzyıl Batı Dünyasında Eğitim ve Olgusal Değişim

İslam dünyasında; sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlara karşın ortaya çıkan yoğun değişme ve gelişme çabalarının yaşandığı bir dönemde, Batıda, eğitim alanında önemli girişimler kendisini göstermiştir. Bugünkü çağdaş eğitim sistemi Batı'da, 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. İngiltere'de, ilköğretim alanında zorunlu eğitim ilk defa 1870 yılında getirilmesine rağmen; orta öğretime devam oranı düşük olmuştur. 1944 yılında çıkarılan eğitim yasası ile fırsat eşitliği amaçlanmış; fakat 1960'lara gelindiğinde on yedi yaşına kadar okula devam etme oranı sadece %12 olmuştur. Özel okulların da eğitim sistemine dahil olmasıyla birlikte, ekonomik yeterlilik veya tanındık sahibi olmak, eğitim üzerinde etkili olmaya başlamıştır.<sup>1</sup> On dokuzuncu yüzyıl sonunda ise özel okullar açılmıştır. İngilte-

1 Antony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ankara, 2000, s. 428-433.

re'de, modern anlam bir eğitim anlayışının kökleri 15. ve 16. yüzyıllara dayanmakla beraber, 18. yüzyılda kurumsallaşmış; eğitim sistemi üzerinde Sanayi Devrimi, Roma hukuk sistemi, Rönesans, Reform hareketleri ile 19. yüzyılda J. J. Rousseau, Pestalozzi, J. Dewey ve J. Locke gibi düşünürlerin önemli etkileri olmuştur. Modern üniversiteler ise 13. yüzyılda Oxford ve Cambridge ile temellendirilmiştir. Bu yapısal süreçte, Batı Avrupa ile Amerika ve Rusya'da kurumsallaşan eğitimin felsefesi farklılaşmaya başlamıştır. Amerika ve Rusya'da eğitimin amacı geniş kitleleri eğitmek iken; Avrupa'da amaç, yetenekli bireyleri keşfedip onları yetiştirmek yönünde olmuştur.<sup>2</sup>

Amerika'da 17. yüzyılda her şehirde bir okul açılması için kampanyalar başlatılmış; okullaşmanın kökeni, çocukları disipline etmek amacı taşıyan püriten inançtan etkilenmiştir. Hızla artan nüfus için eğitim yaygınlaştırılmaya çalışılmış, 1850'lerde zorunlu okullar açılmıştır. Fakat bu yıllarda yine Amerika'da da okullara devam oranı düşük olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl sonunda ise hızlı gelişmeler yaşanmış; sosyal hareketlilik için eşitlik ilkesi önem kazanmıştır.<sup>3</sup> Amerika'da tarihsel olarak eğitim, koloni devri eğitim programından sonra ulusallaştırılma devri ve ardından sanayi inkılabı ve kentleşmeyle birlikte metropolitan eğitim sistemine dönüşmüştür. 19. yüzyılda, sanayi ve teknik eğitim ön plana çıkmış; eğitimde devletleşme, çok kültürlü eğitimi de beraberinde getirmiştir. Amerika'da, okullaştırma çalışmaları 1960'lara kadar devam etmiştir.

Rusya'da, sanayileşme çalışmalarının da etkisiyle mesleki ve teknik eğitime/politeknik eğitime önem verilmiş; bilim ve teknoloji alanında ilerlemek için seçkin kadrolar yetiştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde, evrensel eğitim ise arka plana atılmıştır. Fransa'da ise, Fransız Devriminin etkileriyle, insan ve insan hakları kavramı eğitimde öncelikli konular arasında yer almıştır.<sup>4</sup>

## **19. Yüzyılda Doğu-Batı İkilemi ve İslam Dünyasında Değişim/Gelişim Arayışları**

Musa Carullah'ın yaşadığı dönem, Batı medeniyetinin ve Batılı siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik etkilerin Doğu olarak bilinen İslam dünyası karşısında etkinliğini yoğun olarak hissettirmeye başladığı yıllara denk

2 İrfan Erdoğan, *Çağdaş Eğitim Sistemleri*, İstanbul, 1997, s. 153-162.

3 Giddens, a.g.e., s. 433-436.

4 Erdoğan, a.g.e., s. 60-91



düşmektedir. 18. ve 19. yüz yıllarda Batıda yaşanan sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik ve dinsel dönüşüm süreci yeni bir toplum felsefesi olarak belirmiş; Aydınlanma ile ortaya çıkan ilerlemeci anlayış ve pozitivizm, kapitalist ve yayılcı Batılı anlayışla birlikte Doğu toplumlarını derinden etkilemiştir. Batı'da yaşanan yüksek devinin karşısında Doğuda yaşanan kültürel soğuma, bir çok sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik sorunu da beraberinde getirmiştir. Aynı şekilde, İmparatorluk içerisinde yaşanan siyasal ayrışma istekleri de bir başka siyasal ve sosyal sorun olarak öne çıkmıştır.

Bu dönemde, Batının seküler yaşam felsefesi, yayılcı bir anlayışla siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve dinsel bir model olarak dünyanın her tarafında kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bu süreçte, "Modernleşmek, Batılılaşmaktır" şeklindeki yaklaşım tarzı, reddedilemez gerçeklik ve karşı konulamaz bir durum olarak belirmiştir. Batının yükselme ve aynı zamanda tüm dünyanın modernleşme sancıları çektiği dönemde Doğu toplumlarının çöküş ve/veya geri kalmışlık sorunlarıyla karşı karşıya olması, 'yönelim zorunluluğu' şeklindeki Batılı sunumu çok daha etkin kılmıştır. Batı ile aralarında kültürel, siyasal, ekonomik ve teknolojik anlamda derin farklılıklar ortaya çıkan Doğu/İslam dünyasında, dönüşüm istekleri ile birlikte Batı karşısında bir savunma ve direnme süreci de belirmiştir. Bu süreçte, Batılı olmakla çağdaşlaşmak ve çağdaş olmak eş değer bir durum olarak da algılanabilmiştir. Bu durumun, kısmen de olsa halen günümüzde de varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

Batının düşünsel, kültürel, sosyal ve dinsel üstünlük yaklaşımında Oryantalizm önemli bir yere sahiptir. Üretilen 'az gelişmiş', 'geri kalmış' gibi kavramlarla, bir taraftan Doğu tanımlanırken; diğer taraftan, Batının sosyal ve ekonomik konumu da belirlenmiş olmaktadır. Bu çerçeveden bakılınca Oryantalizm, genelde Doğunun Batıdan görülen şeklidir ve Batılılar Doğu toplumlarını bu görüş ile anlamaya çalışmışlardır. Doğu burada, daha çok Batının kültürel rakibi olarak görülmektedir. Oryantalizm üzerine çalışmalarıyla tanınan Edward Said'e göre oryantalizm; akademik, kurgusal ve modernist olmak üzere üç dönemden geçmiştir ve Doğu artık Batı için yönetmek ve kontrol etmek amacıyla bilinmesi gereken bir alan olarak modernleşmiş ve bir laboratuvar ortamı olarak kullanılmıştır. Din burada; terör, işgaller, kanun kaçakları ile beraber algılanmış; bir tahrik unsuru olarak görülmüştür. Bu anlamda Doğu, her dönemde Batının gereksinimlerine göre yorumlanmıştır. Doğunun efsaneleri vardır ve aslında Doğu için gerekli olan şeyleri de Batı yaratmıştır. Burada üretilen

akıl ve değerler zaman zaman gerçek olmaktan çok, yazarların yansıtıklarından ibarettir ve her zaman gerçekle de örtüşmesi gerekmemiştir.<sup>5</sup>

Edward Said, Oryantalist tanımlamacı Batının, kendi hakkı gibi gösterdiği iktidar anlayışını irdelerken; Fouccault'un yapı-sökümcü çözümlemesini de kullanmıştır.<sup>6</sup> Fakat Batının Budist'le Müslüman'ı ayırmayan yaklaşımının yanı sıra, Araplarla Türkleri veya Hintlileri aynı gibi algılaması büyük bir yanılğı olarak görülmüştür.<sup>7</sup> Böylece, kültürel ve dinsel açıdan yoğun benzeşmiş tek Batı, pek çok Doğu gerçeğini de görmezden gelmiştir.<sup>8</sup> Batının bu yöndeki değerlendirmelerine karşın; Doğunun Batı hakkındaki düşünceleri de evrimleşerek çok farklı bir çizgide belirmiş; küçümşenen Batı karşısında artık Doğu kendini küçümser olmuştur. Batı gelişmişliğinden farklı olarak yaşanan ekonomik, askeri, siyasal ve sosyal geri kalmışlık sorunları, küçümşeme/geri görme duygusunu daha da derinleştirmiştir. Bütün bu Doğunun geri kalmışlık ve çöküş süreci, paradoksal olarak aynı zamanda uyanış/çözüm üretme denemeleri sürecini de beraberinde getirmiştir. Bu süreç, ekonomik olmasının yanı sıra, aynı zamanda siyasal ve kültürel bir içeriğe de sahiptir.<sup>9</sup>

Bu süreçte; aşılamayan modernite karşısında İslam dünyasının kendi modernizm tecrübeleri ortaya çıkmıştır. Orta Doğuda Abduh<sup>10</sup> ve Afgani, Hindistan'da Seyyid Ahmet Han ile İslam dünyasında modernliğin klasik temelleri oluşmaya başlamış, böylece; Batıcı tutum ve modernlik anlayışı derinliksiz olarak İslam dünyasında yer bulmaya başlamıştır.<sup>11</sup>

İdil-Ural bölgesinde; eğitim, din anlayışı ve ulusal bilinç alanlarında yaşanan yenilik hareketlerine tecdit (yenileşme) adı verilmiş; bu hareketlerin geçmişi düzeltme ve geleceği yenileştirme gibi iki yönü olmuştur. İslam dünyasında yaşanan geri kalmışlık sorunu karşısında; Mutezile, filozoflar ve medreseler dahil tüm kültürel birikimlere sahip çıkmak amaçlanmıştır. Bu bölgede medreseler, tüccarların ekonomik etkisi ile kurulmuştur ve birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Yenileşme açısından,

5 Edward Said, *Oryantalizm*, Çev. Nezih Uzel, İstanbul, 1998, s. 12-109.

6 Şevket Kotan, "Oryantalizm ve İnşa Edilmiş İslam'ın Tarih Bilinci", *Tezkire Tarih Bilinci Sayısı*, Sayı 20, s. 61-62

7 Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul, 1997, s. 132

8 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 2000, s. 219-236.

9 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, C.1, İstanbul, 1997, s. 20

10 Muhammed Abduh'un dini ve siyasi görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Zeki İçsan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasal Görüşleri*, İstanbul, 1998.

11 Vehbi Başer, "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", *İslamiyat Dönüştürme Sayısı*, C. 4, Ankara, 2001, s. 86.

eğitim alanındaki ilk önemli girişimlerden birisi İsmail Gaspıralının; okul ile medreseyi birbirinden ayıran bir yaklaşımla okuma ve öğretim konusunda yenilikler önermesi olmuştur. Böylece, modern 'usul-u cedit' (yenileşme yöntemleri) uygulamasını okullara getirmeye çalışmıştır. Bu önerilerle, bozulmuş ve zamanın ihtiyaçlarına cevap vermeyen okullar karşısında eğitimin düzene girmesini istemiş; Avrupa ve Rus okullarına öğrenci gönderilmesi gerektiğini dile getirmiştir.<sup>12</sup>

Modern Batı dünyasında yaşanan dönüşüm ve gelişime paralel oluşan eğitim sistemlerine karşın; o dönemde Osmanlı'da eğitimde kurumsal ikilim ve anlayış farklılıkları yaşanılmıştır. Bir yandan medreselerin ıslahı ve medrese hocalarının/ulemaların yeri ve itibarı gündeme gelirken; diğer taraftan modern anlayışa uygun eğitim kurumları oluşturulmaya çalışılmıştır. Yaşanılan bu değişim ve çekişme sürecinde, medreselerin önemine vurgu yapan değerlendirmeler karşısında; medreseleri, geri kalmışlığın nedeni olarak sunan ve gelişmek için yeni anlayışlara ve yeni kurumlara gereksinim olduğunu dile getiren birçok değişik yaklaşım da ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup>

Askeri alanda yaşanan yenilgilere karşı alınan önlemler sonuç vermeyince eğitime de yönelinmiş; birçok açıdan eleştirilen medreselerin yerine Batı tarzı eğitim kurumları oluşturularak geri kalmışlığın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde, geri kalmışlıktan kurtulmak ve çağdaşlaşmak için zihniyet ve kurumsallaşmakta Batı benzerliğine büyük önem verilmiş; anlayış ve sistemin yerleştirilmesinde Batılılardan ve Batıda eğitim görmüş kişilerden yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu süreçle birlikte, Batıcı anlayış da kurumsallık içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Mehmet Ali Paşa döneminde Mısır'da başlayan, eğitim kurumları da dahil bir çok alanda yaşanan anlayış değişimini ve kurumsallaşma çalışmalarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu dönemde, Batıda eğitim gören aydınların sistem içerisinde önem ve güç kazanmasıyla birlikte geleneksel kurumlarda yetişenlerin dışlanması birçok çekişmeyi de beraberinde getirmiştir.<sup>14</sup>

12 İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, İstanbul, 2002, s. 20-71.

13 İsmail Kara, *İslamcıların Siyasal Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 47-51.

14 Mısır'da eğitim alanında yaşanan değişim ve çekişmelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Daniel Crecelius, "Mısır Ulemasının Modernizme Karşı İdeolojik Olmayan Cevapları", *Modern Çağda Ulema*, Ebubekir Bagader, Çev. Osman Bayraktar, İstanbul, 1991, s. 119-179.

## Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi

Musa Carullah, 1875 yılında Rusya'da doğmuş bir Kazan Türküdür. Rusya'daki öğrenimi yanında Buhara ve Semerkand medreselerinde de eğitim görmüştür. Carullah, Rusya'da yaşanan birçok önemli gelişmeye ve Bolşevik İhtilali'ne tanıklık etmiş; 1920 yılında, Kazan Türklerinin Tatar Cumhuriyetini kurmasına katkılarda bulunmuştur. Musa Carullah, Kazan Türkleri arasında on sekizinci yüzyılda başlayan uyanış hareketinin en önemli temsilcilerinden birisidir. İslam dünyasında birçok ülkeyi gezerek, bu ülkelerde ortaya çıkan sosyal ve ekonomik durum, eğitim sistemi ve medreselerin genel durumları ile ilgili incelemeler yapmıştır. Dil bilgisi oldukça iyi olan Carullah'ın klasik eserlere de hakim olması, düşünce ve çözüm önerileri üretebilmesinde etkili olmuştur.

Musa Carullah, hoşgörülü ve sosyal uyumu önceleyen bir yaklaşıma sahiptir. 1949 yılında Mısır'da vefat eden ve çok çeşitli konularda çalışmalarında bulunan Carullah'ın düşüncelerinin şekillenmesinde ve düşünce dünyasında öne çıkan hoşgörülü yaklaşımda, Rusya'da farklı din ve ırktan insanlarla bir arada yaşaması ve Avrupa'da kurmuş olduğu yakın ilişkiler etkili olmuştur.

İslam dünyasında yaşanan geri kalmışlık sorunları ve geri kalmışlıktan kurtulma arayış ve tartışmaları içerisinde Carullah da yerini almıştır. Musa Carullah, kalkınma için eğitimi çok önemli bir etken olarak görmüştür. Ona göre, İslam dünyasında yaşanan bunalımların nedeni eğitim alanında yaşanan gerileme ve çöküştür. Okullarda verilen eğitim, insanların duygu ve düşüncelerini etkilemeyen şekilci, yanlış bilgiler yığını haline gelmiştir. Bu bilgiler, yanlış olmaları yanında dünyevi hiçbir boyutu olmayan, ahirete yönelik realiteden kopuk bilgilerdir.<sup>15</sup> Okul dönemi on yılı aşkın bir süre devam etmesine rağmen öğrenciler hiç bir şey öğrenmeden mezun olmaktadır, ders kitapları kalitesizdir ve eğitim diye verilenler safsata ve ulemanın fıkı ihtilaflarından başka bir şey değildir. Din eğitiminin kalitesi için aklın özgürleştirilmesi gerekmektedir; fakat bu günkü mevcut durum bu gereklilikten çok uzaktır.<sup>16</sup> Yanlış bilgilerden kurtulmanın yolu 'usul-u cedit' (ilerleme modelleri) metodunun uygulanması olacaktır. Bu, doğru bir din anlayışının oluşturulması için de önemlidir. Medreselerin durumu ise gerçekten

15 Bülent Alan, "Musa Carullah Bigiyef", [www.yenidunyadergisi.com/index](http://www.yenidunyadergisi.com/index) (14.11.2006).

16 Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 56.

acıklıdır ve yetersiz eğitim yüzünden okul sadece zaman kaybı haline gelmiştir.

Musa Carullah, hayatı boyunca tüm İslam ülkelerini gezmeye çalışmış; gezdiği yerlerin sosyal, kültürel, ekonomik ve eğitim durumunu, Avrupa ülkelerindeki durumla kıyaslayarak, İslam dünyasının içinde bulunduğu çöküşe karşı çıkış yolları aramıştır. Bu çerçevede Carullah, geri kalmışlığa karşı tek çözüm yolunun eğitim olduğunu söylemiştir. Ona göre İslam dünyası; bilgisizlik, sanayileşememe, okulların nicel ve nitel olarak yetersizliğinin yanı sıra ekonomik problemlerle de karşı karşıyadır. Bu nedenle kurtuluşun yolu eğitim kurumlarını yeniden düzenlemekten geçmektedir. Oysa eğitim sisteminin içersinde bulunduğu durum bu sorunun üstesinden gelebilecek bir nitelikte değildir. Batıda; toplumsal yapı, din ve medeniyet aynı kaynaktan gelen bir birim olarak şekillenmiştir. Fakat bu yapı, İslam dünyasında oturmamıştır. Carullah'a göre , Batıdaki gibi sosyoloji ve psikoloji gelişmediği için eğitimde terbiye tarzını anlayacak, bunu kurgulayacak ve yeniden dönüştürecek bilgi de birikmemiştir.<sup>17</sup>

Ölümünden 3 yıl önce; 1946'da, yıllar süren gezilerinde gördüklerine değerlendirmelerini de ekleyerek İslam dünyasının tekrar yükselmesini sağlayacak bir eğitim programı hazırlayan Musa Carullah, önerilerinin kurtuluş için bir çözüm olduğunu ifade etmiştir. Carullah, programa geçmeden önce İslam dünyasında ve onun kalkınması için şart koştuğu eğitim sisteminde gördüğü aksaklıkları belirterek, genel bir durum değerlendirmesi yapmıştır. Bu programla, okullarda dini bilimler, çağdaş bilimler ve genel kültür bilgilerinin kazandırılmasını amaçlamış; fakat bunun nasıl olacağını açıklamamıştır. Carullah, ders programında önceliği din eğitimine vermiştir. On altı maddeden oluşan programda asıl olan sadece Kuran ve sünnet öğretimidir; diğer bilimler ise bunların anlaşılması için gereklidir. Carullah'a göre, bir ders bütüncül olarak verilmeli, bir konu bitmeden diğerine geçilmemeli, derslerde belirli bir düzen takip edilmelidir. Önerilerinde 'yenilik' ve 'değişme' vurgularına önemli bir yer veren Carullah; programında, yine ezbere dayalı bir eğitim anlayışı önermiştir. Onun programında, Akaid (inanç bilimi) için önerdiği kitap onuncu yüz yıla, kelimeler on dördüncü yüz yıla, felsefe on üçüncü yüz yıla, tasavvuf on dördüncü yüz yıla, mantık için ise on dördüncü yüzyıla ait kitaplar önermiştir. Modern bilimlerin programda nasıl ve ne şekilde verileceği üye-

17 Recai Doğan, "Musa Carullah'ın Maarif ve Usul-u Cedit Hakkındaki Görüşü", *Ölümünün Ellinci Yılında Musa Carullah Bigiyef*, Ankara, 2002, s. 130.

rinde ise durulmamış; bu konuya sadece iki maddede yer verilmiştir. Bununla birlikte, programda, astronomiyle de ilgili ders olmasını istemiştir. Astronomiyle ilgili ise pek bilinmeyen bir kitabı önermiş; astronomiyi öğretmenin bir görev olduğunu, klasik astronominin dini metinlere ters düştüğünü; fakat buna rağmen, bir çok filozof tarafından ve tefsirlerde kullanıldığı için okutulmasını istemiştir. Musa Carullah, böyle bir programa İslam dünyasının ihtiyacı olduğunu önemle ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Musa Carullah, dini bilimler ile fen bilimlerinin ayrı okullar yerine aynı okullarda okutulmasını önermiştir. Carullah'a göre, yabancı okullarda fen bilimleri öğretimi başarılı bir şekilde yapılmaktadır; fakat, dini bilimler bu eğitimi veren okullarda okutulmadığı için arada sürekli bir uçurum oluşmaktadır. İslam dünyasının çeşitli yerlerinde açılan modern okullar, modern bir eğitim anlayışını vermeye çalışırken, sosyo-kültürel yapı hala geleneksel özelliklerini devam ettirmiştir. Teori ile pratiğin birbirine karışmasından dolayı kültürel söylem ve deneyimler dini alana karışmış ve geleneksel yapıda değişime karşı direnç gösteren bir alan ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak, kültürel ve siyasal bir çatışma alanının oluşması karşısında modern okullarda eğitim görmüş ve her iki kültürü de tanıyan ya da tanıma iddiasında bulunan aydınların belirmesi, durumu çok daha farklı boyutlara taşımıştır. Bu dönemde, sistemli olmayan ya da olamayan din eğitimi de zaman zaman mevcut statükoyu korumak üzere dini sembol oluşturma misyonu içerisine getirmiştir. Bu şekilde din, bir kimlik unsuru ve norm olarak kullanılmaya başlanmıştır. Musa Carullah ortamı bu şekilde görmüştür ve bu sorunları, olumsuzlukların eğitim sistemine yansımaları olarak değerlendirmiştir.

## Sonuç

Musa Carullah, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerine denk düşen, İslam dünyasında yaşanan sosyal, siyasal, ekonomik ve askeri bunalımların baş gösterdiği bir dönemde yaşamış bir din ve düşünce önderidir.<sup>19</sup> Yaşamı boyunca kendisini bilime veren Carullah, sosyal ve siyasal sorunlara oldukça duyarlı kalmış; bu çerçevede, eğitimle de yakından ilgilenmiştir. O, İslam dünyasında yaşanan geri kalmışlık sorunu üzeri-

18 Musa Carullah, "Akademik İslam Üniversitesi", Çev. Recai Doğan, *İslamiyat*, C. 6, S. 1, Ankara, 2003, s. 185-194.

19 "Musa Carullah Birgiyev", [www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir](http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir) (15.11.2006).

ne eğilmiş, gezi ve incelemelerinde elde ettiği bilgi ve deneyimlerinden de yararlanarak geri kalmışlıktan ve Batı karşısında sürekli ezilmekten kurtuluş için çözüm önerileri geliştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, bir eğitim reformu önerisinde de bulunmuştur. Fakat Onun reform programında da yine dini bilimler çok önemli bir yere sahip olmuştur. Buna karşın, geri kalmışlık içerisinde önemli bir yer tutan dinamik akıl ve fen bilimleri üzerine yeterince eğilmemiştir. Buradan da hareketle, Musa Carullah'ı bir din ve fikir önderi olarak değerlendirmek yerinde olsa gerektir. Zira Carullah, sadece Kazan Türklerine yönelik değil, belki de hemen bütün Osmanlı coğrafyasının sorunlarıyla ilgili çözüm arayışlarında bulunmak istemiştir. Kaldı ki; Ona göre, İslam dünyasında yaşanan sorunlar, nedenleri ve çözüm yolları aynıdır. Bu nedenle, o dönemde kendi toplumunun ve İslam ülkelerinin içinde bulunduğu karmaşık duruma karşı bir acil durum projesi de hazırlamıştır. Aynı şekilde, Musa Carullah, dinler arası diyalog ile ilgili çalışmalarda da bulunmuş, Kuran'ı anlamak için diğer kutsal kitapları da anlamak gerektiğini ifade etmiştir. Dinler arası diyalog çalışmalarında ortak noktaların önce çıkarılmasını istemesi de yine Carullah'ın bir başka açılımcı yaklaşım yönü olmuştur.

# İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi

**Metin BOZAN\***

## **Abstract**

*The most distinctive feature of Imamiyya is its understanding of imamate. Imamiyye that regards the imamate as one of the main fundamentals of religion held that it determined by God and thus ascribed the imams many supernatural features. This also arose many questions. One of them, perhaps the most important one, is about the similarities and difference between the prophethood and imamate, since the attributes ascribed to the imams caused the positions of prophets and imams to be mixed. In this article, the understanding of prophethood and imamate, and the differences and similarities between will be focused on. The article has been restricted to infallibility, source of knowledge, superiority, mission and authority.*

**Key Words:** *Imamate, Prophethood, Imamiyya, Shia, Infallibility.*

## **Giriş**

İmamiyye Şiası'nı diğer İslam Mezheplerinden farklı kılan en belirgin husus, imamet anlayışıdır. İmamete o kadar önem atfetmişlerdir ki, onu dinin temel prensipleri arasına sokmuş; inanılması gereken unsurlar arasında saymışlardır. Hatta din anlayışlarının büyük ölçüde imamet anlayışı etrafında şekillendiğini söylemek bile mümkündür. Nitekim mezhep mensuplarının akaid/kelama dair eserlerinde, imamet önemli bir yer işgal etmektedir. Bu eserlerde imamet gerekliliği, görevleri, nitelikleri gibi hususlar detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Öte yandan tefsir, hadis, islam hukuku gibi alanlarda da imamet izlerini görmek mümkündür.

İmamiyye Şiası'nda, imamet Allah tarafından belirlenen bir makam olması, gayb aleminden kendilerine ilahi bilgi aktarıldığına inanıl-

---

\* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



ması gibi hususiyetler, beraberinde pek çok soruyu getirmiştir. Bu sorulardan birisi de peygamberlik<sup>1</sup> ile imamet müesseseleri arasındaki farkın ne olduğu ile ilgilidir. Konu erken dönemlerden itibaren gündeme gelmiş; hatta kimi eserlerde özel olarak ele alınmıştır. Mesela Saffâr (290/902)<sup>2</sup> ve Kuleynî (329/940),<sup>3</sup> imamların peygamberler gibi gayb alemiyle irtibat kurma biçimlerini içeren rivayetleri, müstakil bab başlıkları altında vermişlerdir. Müfid (413/1022), Hz. Ali'nin şahsında peygamberler ve imamları efdaliyet açısından mukayese eden bir risale yazmış,<sup>4</sup> Tûsî (460/1067) ise siyasi otorite bağlamında meseleyi müstakil olarak ele almıştır.<sup>5</sup> Tüm bunlar, İmamiyye Şiası'nda konuya ne derece önem atfedildiği hakkında bize ipuçları vermektedir. İşte bu makalede de İmamiyye'nin imamet ve peygamberlik anlayışı arasındaki farklılıkların neler olduğu konusu üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

### Peygamberlik-İmamet Farkı

İmamiyye mensupları, peygamberliği, ilahi bir görev ve Rabbani bir elçilik olarak tarif etmektedirler.<sup>6</sup> Onlara göre Allah, insanlara emirlerini tebliğ etmesi, doğru yolu göstermesi, kötülük ve bozgunculuktan sakındırması için, peygamberler göndermiştir.<sup>7</sup> Bu, hikmetinin gereği olan bir lütuftur.<sup>8</sup> Bu yüce görevle yükümlü mümtaz şahsiyetler, ilahi bilgi ile donatılmıştır. Peygamberler, dini tebliğ esnasında veya insanlar arasında

- 1 Kelami meselelerde konu ele alınırken "Nübüvvet" kavramı kullanılmaktadır. Ancak makalede yeri geldikçe "rasul" ve "nebi" ayrımına dikkat çekilecek olması nedeniyle bir çatı kavram olarak "Nübüvvet" yerine "Peygamberlik" kavramı tercih edilmiştir.
- 2 Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferruh (290/902), *Besâiru'd-Derecâtî'l-Kübrâ fi Fedâilî Âl-i Muhammed*, Kum 1374, s. 388.
- 3 "Bâbu'l-Fark beyne'r-Râsul ve'n-Nebi ve'l-Muhaddes" Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk (329/940), *el-Usûlu'l-Kâfi*, tsh. Necmuddîn Âmilî, ta'lik Ali Ekber Gıffârî, Tahran 1388, I, 134-35.
- 4 Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Abkarî el-Bağdâdî (413/1022), *Risâletun fî Tafdîli Emîri'l-Mü'minîn ala Cemî'i'l-Enbiyâi Gayru Muhammed ('Id-detun-Resâil içinde)*, Kum trz., s. 200-206.
- 5 Bkz. Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Risâle fî'l-Fark beyne'n-Nebi ve'l-İmâm* (Resâilu Şeyh Tûsî içinde), İran trz., 109-114, s. 111.
- 6 Rıza el-Muzaffer, Muhammed, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbâkî Gölpinarlı, İstanbul 1978, s. 40.
- 7 Bkz. Kaşifu'l Gıta, Muhammed Hüseyin (1373/1954), *Aslu'ş-Şîa ve Usûluhâ*, Beyrut trz., s. 48. Onlara göre aklın doğruyu bulabilmesi için nakle yani vahye muhtaçtır. Bu da bir peygambere ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Bu durumda insanların yükümlü tutulabilmesi için peygamber gereklidir. Müfid, *Evâilu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tlk. Fadlullah ez-Zencânî, Tebriz 1363, s. 44.
- 8 Rıza el-Muzaffer, s. 39-40.

hükmettiklerinde hata ve yanılığdan korunabilmeleri için masumdurlar. Peygamberliklerini ispat edebilmeleri için de mucize gösterebilme gücüne sahiptirler.<sup>9</sup> Aslında İmamiyye Şiası, peygamberlik ve peygamberlerle ilgili meselelerde diğer mezheplerden pek farklı düşünmemektedirler. Onları diğerlerinden ayıran husus imamet meselesidir. İmamiyye Şiası, imameti Usulu'd-Din'den kabul etmekte, bu makamın da tıpkı peygamberlik gibi ilahi bir lütuf olduğuna inanmaktadır. Peygamberlerin gönderilmesinin zarureti hususunda söylenebilecek şeylerin tamamının, imamlar için de zorunlu olduğunu savunmaktadır. Hatta onlara göre sadece belli zaman aralıklarında değil, her zaman diliminde imamlara ihtiyaç vardır. Zira Kur'an'ın gerçek mesajının anlaşılabilmesi onlara bağlıdır. Yine onlara göre imamlar da peygamberler gibi insanların hidayeti ve irşadı ile yükümlüdürler.<sup>10</sup> Ayrıca insanların din ve dünya işlerini düzenleme görevleri de vardır. Bu bağlamda imamet, peygamberliğin devamıdır. Peygamberlerle aynı görevleri haiz oldukları için onların da Allah tarafından seçilmeleri bir zorunluluktur.<sup>11</sup> Bu durumda Allah tarafından atanma açısından peygamberlerle imamların arasında her hangi bir farklılık söz konusu değildir.<sup>12</sup> İmamiyye Şiası'nın genel fikirleri göz önünde bulundurulduğunda, imamların da bir şekilde gayb alemiyle irtibat kurabildiklerini, masum olduklarını ve imametlerini ispat etmek maksadıyla gerektiğinde mucize gösterebildiklerini savundukları görülür.<sup>13</sup>

İmamlar ile peygamberler arasında ortak noktaların bu kadar fazla olması, işlevleri açısından (peygamberler değil de) özellikle nebiler ile imamlar arasında çok belirgin bir fark olmadığı sonucuna varmalarına yol açmıştır. Nitekim Müfid, nebilere kendilerinden önceki rasullere ge-

9 Murtazâ, Şerif Ebi'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Müsevî (432/1044), *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, byy. trz., s. 4 vd.

10 Kâşânî, Muhammed Murtazâ (1091/1680), *İlmu'l-Yakîn*, byy. trz., I, 375

11 İmamet de peygamberlik gibi ancak nasla belirlenir. Nasıl ki, insanlar peygamberi seçemezlerse imamı da seçemezler. Yüce meziyetlere ve sıfatlara sahip bir insanın kim olduğunu ancak Allah bilir. Bunun içindir ki, Hz. Ali'yi *nas ile tayin* etmiştir. İmamlar, konuları gereği peygamberler gibidirler. İnsanlar peygamberleri atayamadıkları gibi imamları da atayamazlar. Sonra kimin bu makama layık olduğunu aklın bilmesi de güçtür. Nice kişiler uygun görülüp atanmış ve fakat daha sonra bunda hata yapıldığı anlaşılmıştır. Bu nedenle bu yüce makama masum bir kişi gelmelidir. Bu ise batını bir iştir ve bunu ancak Allah tespit edebilir. Bkz. Zencânî, Seyyid İbrahim el-Müsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Kum 1982, III, 175, 183.

12 Bkz. Hillî, İbn Mutahhar, Allâme Cemâluddin Hasan b. Yusuf (726/1325), *Ricâl*, Kum 1411, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emîri'l-Müminîn Ali b. Ebi Tâlib*, Beyrut 1982, s. 44.

13 Bkz. Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, (*Şîi-İmâmiyye İnanç Esasları*) çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 113; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 79.

len şeriatleri koruma ve uygulama hususunda tıpkı imamlar gibi bir nevi haleflik yapmalarından hareketle ilginç bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre, her ne kadar itikadi açıdan imamların nebi olduklarını söylemeye mani varsa da, aklen imamların nebi olduklarını söylemeyi engelleyecek hiç bir sebep yoktur.<sup>14</sup> Meclisî de konuyu yorumlarken aklen peygamberlik ile imamet arasında somut/açık bir fark göremediklerini ifade etmektedir.<sup>15</sup>

İmamiyye Şiası'nın, imamet ile peygamberliği eş değer kabul etmesine rağmen, kimi hususlarda bu iki makamı farklı şekillerde konumlandırdıkları da bir vakıadır. Söz gelimi aynı zaman diliminde birden fazla peygamberin varlığını kabul eden İmamiler, aynı anda birden fazla imamın varlığını ise reddetmektedirler.<sup>16</sup> Ayrıntılara inildikçe bu farklılıkların daha da artacağı muhtemeldir. Ancak tüm farklılıkları detaylı bir şekilde irdelemek bir makalenin sınırlarını aşacak niteliktedir. Bu nedenle çalışmada sınırlamaya gidilerek, bu konu, *masumiyet, bilgi kaynağı ve kapasitesi, efdaliyet ile görev ve yetki* açısından ele alınacaktır.

## 1. Masumiyet

İmamiyye Şiası, peygamberlerin vekili konumunda<sup>17</sup> olduğuna inandıkları on iki imamın<sup>18</sup> peygamberler gibi masum olduğu hususunda ittifak halindedir.<sup>19</sup> Bu durum peygamberler için de geçerlidir. İmami kay-

14 Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 45.

15 Meclisî, imamların, nebi olarak nitelendirilmemesinin nedeninin sadece Hz. Peygamber'in "Hatemu'n-Nebiyin" olarak vasıflandırılmasından (Hz. Muhammed'in son Peygamber olması ve ardından bir başka peygamberin gelmeyeceği bilgisinden) kaynaklandığını; yoksa akli bir fark olup olmadığını kavrayamadıklarını söylemektedir. Bkz. Meclisî, Muhammed Bâkir (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, thk. Komisyon, Beyrut 1992, XXVI, 82. İmamiyye Şiası, imamet ve peygamberlik arasındaki farkın sadece peygamberlik makamı olduğuna inanır. Bkz. Turan, Abdullah, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*, İstanbul 1999, s. 325-26.

16 Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-İtel* (Sadûk, 'İlelu's-Şerayi' içinde), Necef 1966, s. 254; Sadûk, *Kemâlu'd-Din ve Temâmu'n-Ni'me*, tsh. Ali Ekber el-Gıfârî, Kum 1405, s. 223-4; Müfid, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî ve Seyyid Mahmud ez-Zenedî, Beyrut 1993, s. 329.

17 İmamın da tıpkı peygamberler gibi doğumundan vefatına kadar içte ve dışta; görünürde ve gizlilikte bütün kötü ve çirkin şeylerden masum olduğuna inanırlar. Bkz. Nasıruddin Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. Hasan (672/1273), *Risâle-i İmâmet*, Tahran 1335, s. 20; *İmamet Risalesi*, çev. Hasan Onat, AÜİFD, XXXV, (1996), 179-191, s. 186.

18 Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 74. Peygamber'den sonra on iki imam vardır ve bunlar masumdurlar. Bkz. Sadûk, *Risâletu'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, s. 109-10.

19 Mes'ûdî, Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyin (345/956), *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997, III, 234; Sadûk, *İtikâdât*, s. 109-10; Müfid, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Huceccillâhi ale'l-İbâd*, thk. Muessesetu Âl-i Beyt, Beyrut 1993, II, 182;

naklarda, peygamberlerin de hata ve yanılmadan,<sup>20</sup> büyük ve küçük günahlardan masum olduklarının ittifakla benimsendiği iddia edilir.<sup>21</sup> Kaynaklardaki bu ifadelerin sonraki dönemler için doğru olduğu söylenebilir. Ancak imamet nazariyesinin henüz teşekkül aşamasında olduğu dönemde, peygamberlerin masumiyeti hususunda bir ittifaktan söz etmek güçtür. En azından İmamiyye'nin öncülerinden Hişam b. Hakem(179/795),<sup>22</sup> peygamberlerin masumiyetini kabul etmemektedir. O, bu iddiasını imamların neden masum olması gerektiğini izah etmeye çalışırken dile getirmekte,<sup>23</sup> bu hususta masumiyetin hikmeti noktasından hareketle<sup>24</sup> imamlar ile peygamberler arasında bir fark olduğunu ileri sürmektedir.

*Mesâilu'l-Ukberiyye*, Beyrut 1993, s. 52; *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40; Hillî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecdîd'l-İtikâd*, Bombay 1311, s. 204; Sâdâbâdî, Ubeydullah b. Abdillâh (V/XI. asır), *el-Mukni'a fi'l-İmame*, thk. Şâkir Şeb'î, Kum 1414, s. 51.

20 Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; Tûsî, *Mesâilu'l-Kelâmiyye* (Resâilu Şeyh Tûsî içinde), İran trz., 91-100, s. 96; Kerâcîkî, Ebu'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osmân et-Tarablûsî (449/1057), *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullâh Ni'me, Beyrut 1985, I, 347; Kaşifu'l-Gıta, s. 47.

21 Bu hususta bkz. Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, thk. Müessesetu'l-İmam Humeynî, Meşhed 1413, s. 394; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; *Cevâbâtü'l-Mesâilî'r-Râziyye* (Resailu Şerif Murtazâ içinde), Kum 1405, 105-128, s. 121; Tûsî, *Mesâilu'l-Kelâmiyye*, 91-100, 99; *Risâle fi'l-İtikâdât* (Resâilu Şeyh Tûsî içinde), İran trz., 101-107, s. 106.

22 Ebu Muhammed Hişam b. Hakem Benî Şeybân'ın mevlâsı olarak Vâsıt'ta doğmuş, uzun bir müddet Kûfe'de yaşadıkdan sonra Bağdâd'a geçmiş ve burada ticari faaliyetlerini sürdürmüş, öte yandan döneminin veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî ile iyi münasebetler kurmuş, onun tertiplediği tartışma meclislerine katılmıştır. 179/795 yılında vezirin huzurunda giriştiği bir tartışma sonucunda kaçmak zorunda kalmış ve gizlendiği yerde ölmüştür. Hişam b. Hakem için bkz. Keşşî, Muhammed b. Ömer (IV/X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, tsh. ve tlk. Mirâbâd el-Esterâbâdî, thk. Mehdi er-Recâî, Kum 1404, s. 433, 526; İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed (385/995), *el-Fihrist*, ta'lik. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, s. 217; Sadûk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 362-63; Müfid, *el-Fusûlu'l-Muhtâra*, thk. Seyyid Ali Mir Şerifi, Beyrut 1993, s. 52; Tûsî, *Fihrist*, Beyrut 1983, s. 208; Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Seyyid Musa eş-Şebîri ez-Zencânî, Kum 1318, s. 433; Hillî, *Hülâsatu'l-Akvâl*, byy, 1417, s. 288; Erdebilî, Muhammed b. Ali el-Hâirî (1098/1686), *Câmi'u'r-Ruvât*, Beyrut 1983, II, 313; Meclîsî, XLVIII, 197.

23 Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995, I, 121; Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, talik. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 74; İcî, Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut trz., s. 421. Şehristânî, bunu Hişamîyye başlığı altında vermekte ve bu görüşü zayıf sığa "Şiâ" ile Hişam b. Sâlim'e izafe etmektedir. Bkz. Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehran, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996, I, 217. Fakat bu muhtemelen bir yanlışlık olmalıdır. Çünkü hemen hemen ilgili tüm kaynaklar bunu Hişam b. Hakem için ileri sürmektedir.

24 Bkz. Eş'arî, I, 121; Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, Abdülkerim Osmân, Beyrut trz., s. 528; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2, 8, 133; Nasıruddin Tûsî, *Risâle-i İmamet*, 20; Zencânî, I, 179; Rızâ el-Muzaffer, s. 52.

dir. Ona göre vahiy almaları hasebiyle peygamberlerin hata yapmaları veya günah işlemeleri caizdir.<sup>25</sup> Çünkü hata veya günah işlemeleri durumunda, vahiy aracılığıyla hatalarının düzeltilmesi imkanı vardır. Oysa imamlar vahiy almamaktadırlar. Bu durumda bir hata yapıp zulme sebep olmaları halinde, bu yanlışlığı düzeltme imkanına sahip değildirler. Bundan dolayı onların yanılması caiz değildir. Dolayısıyla da *ma'sum* olmak zorundadırlar.<sup>26</sup>

Hişam b. Hakem'in peygamberlerin masumiyetini reddetme fikrinin daha sonraları pek destek bulduğu söylenemez.<sup>27</sup> Zira mevcut İmami kaynaklara bakıldığında bu eserlerin tamamının hem imamların hem de peygamberlerin masumiyetini kabul ettikleri görülmektedir.<sup>28</sup>

## 2. Bilgi Kaynağı ve Kapasitesi

İlim, dini ahkâmın en doğru şekilde icrası ve insanlar arasında adalette hükmedilmesi açısından imam için zorunlu bir niteliktir. Bu nedenle imam olacak kişinin *mutlak* ve *en doğru bilgi sahibi*<sup>29</sup> olması gerektiği

25 Bkz. Eş'arî, I, 121; Bağdâdî, s. 74; İcî, 421

26 Bkz. Eş'arî, I, 121; Bağdâdî, s. 74.

27 İsmet hususunda ileri sürülen bir diğer husus da Sehvü'n-Nebi'dir. Bu başlık altında, namaz gibi risalet görevini ilgilendirmeyen hususlarda peygamberlerde "sehv" olarak nitelendirilecek bir durumun hasıl olup olmadığı tartışılmıştır. Bir kısım İmami alim bunun vuku bulabileceğini savunmuştur. (Bkz. Müfid, 'Ademu Sehvü'n-Nebi', Kum 1413, s. 18.) Özellikle Sadûk, bu fikri ısrarla müdafaa etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in namaz gibi hususlarda sehvi mümkündür. Bunu kabul etmemek düşüncesi *Gulat* ve *Mufavvîda*'ya dayanan aşırı fikirlerdendir. Sadûk'un aktardığına göre namazda sehvi kabul etmeyenler, ibadeti Hz. Peygamber'in tebliğ görevi ile kıyaslamaktadırlar. Sadûk ise bu yoruma karşı çıkmakta; namazın tüm Müslümanlar için müşterek bir farz olduğunu söylemektedir. Bu açıdan Hz. Peygamber'in de uykuda kalarak namazını vaktinde kılamaması gibi bir durumun hasıl olması söz konusu olabilir. Zira o da bu hususta diğer Müslümanlar ile aynı statüdedir. Yani Hz. Peygamber'in de sehvi mümkündür. Sadûk'a göre tebliğ görevi ise namazdan ayrı bir statüdedir ve sadece peygamberlik ile sınırlıdır. Bunun için de tebliğ görevinde hata yapmaları caiz değildir. Sadûk'a göre, Sehvü'n-Nebi hadisesi, Hz. Peygamber'e bir kul olduğunun hatırlatılması hikmetine dayanmaktadır. Ona göre sehiv ile onun kulluğu sabit olmaktadır. (Bkz. Sadûk, *Men La Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 359). Dikkat edilirse sehiv, dini tebliğ görevi için değil, bunun dışındaki peygamberlik vazifesi dışındaki hususlar için caiz görülmektedir. Ancak bu fikir, başta Müfid ve Tûsî olmak üzere diğer İmami alimler tarafından tasvip edilmemiştir. (Bkz. Müfid, 'Ademu Sehvü'n-Nebi', s. 30-31; Tûsî, *el-İstibsâr*; Tahran 1390, I, 371; Meclisî, XVII, 106.)

28 Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, *İ'tikâdât*, s. 109-10; *Uyunu Ahbâr-ı Rıza*, 394; Murtazâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 2; Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 40, 74, *İrşâd*, II, 182; Tûsî, *Mesâilu'l-Kelamiyye*, s. 96; Kerâcîkî, I, 347; Sâdâbâdî, s. 51; Kaşifu'l-Gita, s. 47.

29 Mes'ûdî, *Murûc*, III, 234; Sadûk, *Kemâlu'd-Din*, s. 95; *Uyunu Ahbâr-ı Rıza*, s. 422; Müfid,

iddia edilmiştir.<sup>30</sup> Bu durum imamın ilminin kaynaklarının ve sınırlarının tartışılması sonucunu doğurmuştur. Söz konusu tartışmaların boyutu, imamların bu hususta peygamberlerle kıyaslanmalarına kadar vardırılmış,<sup>31</sup> imamların da peygamberler gibi gayb alemiyle irtibatlarının söz konusu olup olmadığı gündeme gelmiştir.

İmamiyye Şiası'nın teşekkül süreci göz önünde bulundurulduğunda,<sup>32</sup> başlangıçta böyle bir durumun varlığından bahsetmek oldukça güç görünmektedir. Zira bu dönemde imamların ilminin kaynağının, sadece önceki imamlardan tevarüs ettikleri bilgilerden oluştuğuna inanılmakta; yine sadece kendilerine miras kalan ilim ile hareket ettikleri kabul edilmektedir. Hatta Hişam b. Hakem(179/795), imamın neden masum olması gerektiğini temellendirirken, onun vahiy almamasını, yani gayb alemiyle bir irtibatının olmamasını ileri sürmüştür.<sup>33</sup> Buna göre ilk imam olan Hz. Ali'nin bilgi kaynağı, Kur'an ve Hz. Peygamber iken, sonraki imamlar, bilgiyi bir önceki imamdan tevarüs etmektedirler.<sup>34</sup> Yani bu dönemde gayb alemi ile irtibattan söz edilmemektedir.<sup>35</sup> Ancak yedinci imam Ali

*İrşâd*, II, 313; *Evâilu'l-Makalat*, s. 40; Hillî, *Minhâcu'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmame*, thk. Muhammed Reşat Sâlim, Kâhire 1962, s. 177; Sâdâbâdî, s. 81; Zencânî, I, 78; Feyyaz, Abdullah, *Târîhu'l-İmâmiyye ve eslâfuhum mine's-Şia*, Bağdâd 1970, s. 134; Duhayyil, Ali Muhammed Ali, *Eimmetunâ*, Beyrut 1982, s. 13.

30 Bkz. Fadl b. Şâzân, *Kitâbu'l-İlel* (Sadûk, *İlelu's-Serayî* içinde), s. 253-54; Kuleynî, I, 138-39; Mes'ûdî, *Murûc*, III, 224; Sadûk, *Kemâlu'd-Din*, 204; Tûsî, *el-İktisâd fi mâ Yeteallaku bi'l-İtikât*, Necef 1979, s. 304, 329; Kâşânî, I, 373; Muğniyye, Muhammed Cevâd, *eş-Şia fi'l-Mizân*, Beyrut trz., s. 38.

31 İmamiyye Şiası da diğer tüm mezhepler gibi peygamberlerin bilgi kaynağının vahiy olduğunu ve sadece peygamberlerin direkt melek aracılığıyla Allah'tan vahiy alıp insanlara aktardıklarını söylemektedir. Bkz. Tûsî, *Risâletün fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 111.

32 İmamiyye'de imamet nazariyesinin teşekkül sürecinde Hişam b. Hakem ve sonrası için bkz. Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2004, s. 80 vd.

33 Bkz. Eş'arî, I, 121; Bağdâdî, 74.

34 Nitekim Hişam b. Hakem ekolünün Yunus b. Abdirrahman ile Sekkâk'tan sonra liderliğini üstlenen Fadl b. Şâzân, imamın bilgi kaynağının, sadece Kur'an ve Ali'ye ait olan Kur'an'ın tefsiri mahiyetindeki bir sahife olduğunu söylemekte ve bir bilgi kaynağı olarak "ilham"ı reddetmektedir. Bkz. Fadl b. Şâzân, *el-İzâh*, Beyrut 1982, s. 206.

35 Hişam b. Hakem'in bu iddiasını doğrular nitelikte bir takım rivayetlere de rastlamak mümkündür. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bir rivayette, Allah'ın özel ve genel ilmi olduğu, özel ilmin, (sadece Allah' mahiyetini bildiği yani) meleklere ve enbiyâ'nın mahiyetini bilmediği bilgi olduğunu; genel ilmin ise meleklere ve Enbiyâ'nın mahiyetine muttali olduğu ve imamlara rasullerin aracılığı ile gelen ilim olduğu ifade edilmektedir, Bkz. Sadûk, *Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim Hüseyinî et-Tahrânî, Beyrut 1398, s. 138; Meclisî, XXVI, 160.

er-Rıza'nın<sup>36</sup> 203/818 yılındaki ölümü ve imamet makamına geçebilecek tek oğlu Muhammed el-Cevâd'ın<sup>37</sup> henüz ilim tahsil edemeyecek kadar küçük olması, İmamiyye Şiası'nda bir krize yol açmıştır. Zira ilmi otorite olarak kendisine müracaat edilmesi gereken kişi, henüz bu kapasiteye sahip olmayan küçük bir çocuktur. İmamiyye Şiası'nın öncüleri, ortaya çıkan bu krize farklı yaklaşımlar<sup>38</sup> ile çözüm bulmaya çalışmışlardır.<sup>39</sup> Bunlardan bir grup, imamet için belli bir yaş veya buluş olma şartının gerekmediğini,<sup>40</sup> imamların her yaşta gerekli ilmi donanımına sahip olduklarını,<sup>41</sup> zira onların bilgi kaynaklarından birisinin gayb aleminden aldıkları bilgi olduğunu ileri sürerek, kendilerine göre, içine düştükleri krizden bir çıkış yolu bulmuşlardır.<sup>42</sup> İşte bu dönemden itibaren, imamın gayb alemiyle bağlantı kurduğu fikri kabul edilmeye başlamıştır. Sürecinde tüm mezhep mensupları bu fikri benimsemiş; dolayısıyla bu hususta peygamber ile imam arasındaki fark ortadan kalkmıştır.

- 36 Ebu'l-Hasan Ali er-Rızâ, 148/765 Medîne'de doğmuştur Hârun Reşid, Emîn ve Me'mûn dönemlerinde yaşamış, 203/818 yılında Tûs'ta vefat etmiştir. Ali er-Rıza için bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut trz., II, 453; Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (300/912), *Fıraku's-Şâa*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Nefes 1936, s.86; Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Es'arî, (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, s. 94; Kuleynî, I, 406; Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 5; Sadûk, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, s. 100-101; Taberî, İbn Rüstem Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî (IV/X. asır), *Delâilu'l-İmâme*, Beyrut 1988, s. 172; Müfîd, *İrşâd*, II, 247; *el-Muknî'a*, thk. Müessesetu'l-Neşri'l-İslâmî, Beyrut 1993, s. 479; Necâşî, s. 100; İbn Esîr, Ebi'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1979, VI, 351.
- 37 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Cevâd 195/810 yılında Medîne'de doğmuştur. Me'mûn ve Mu'tasım (218-227/813-841) dönemlerinde yaşamış, 220/835 yılında 25 yaşında Bağdâd'da vefat etmiştir. Buradaki Kureyş kabristanına dedesi Musa el-Kâzım'ın yanına gömülmüştür (Bkz. Nevbahtî, s. 91; Kummî, Sa'd b. Abdillâh, s. 99; Kuleynî, I, 411, Mes'ûdî, *Murûc*, IV, 56; Taberî, s. 197, 204; Müfîd, *İrşâd*, II, 273, 295; *Muknî'a*, s. 482.
- 38 Söz gelimi Hişam b. Hakem ekolünün bu dönemdeki lideri Yunus b. Abdirrahman'ın Muhammed el-Cevâd'ı imam kabul etmesine rağmen ilmi açıdan onu yetersiz gördüğü, o yetişene kadar ilmi kimden alacaklarını sorguladığı aktarılmaktadır. (Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye* (Mes'ûdî'ye nispet edilir), Beyrut 1988, s. 234; Taberî, s. 200-01; Meclisî, L, 99) Bu görüş, Hişam b. Hakem'in, imamın bilgisini tahsil yoluyla kendisine miras kalan kitaplardan aldığı, bunun dışında gayb alemiyle bir bağlantısının söz konusu olmadığı görüşü ile uyum içindedir. Muhammed el-Cevâd henüz çocuktur ve babasından herhangi bir ilim de tahsil etmemiştir. Bkz. Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 234
- 39 Nevbahtî, s. 90; Kummî, Sa'd b. Abdillâh, s. 95, 99. ayrıca Bkz. Eş'arî, I, 105.
- 40 Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 234; Taberî, s. 200.
- 41 Kummî, Sa'd b. Abdillâh, s. 95. Ayrıca bkz. Bkz. Neşvânû'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Huru'l-Iyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kâhire 1948, s. 165.
- 42 Bkz. Kummî, Sa'd b. Abdillâh, s. 98. Nevbahtî de ise "balıg olmaması gerektiği" şeklinde ifade edilmiştir. (Bkz. Nevbahtî, s. 90). Ancak metnin bütününe bakıldığında bunun bir yazım hatasından kaynaklanmış olabileceği söylenebilir.

İmamiyye Şiası, imamların gayb aleminden bilgi almasını kabul etmesine rağmen, bu bilginin alınma keyfiyeti hususunda peygamberler ile aralarında bir fark olduğunu söylemişlerdir. Bu farkı zikretmeden önce İmamiyye Şiası'nın peygamberleri tasnifinin ele alınması gerekmektedir. İmami kaynaklara bakıldığında öncelikle (diğer mezheplerde olduğu gibi) peygamberler, rasuller ve nebiler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Rasuller, kendilerine yeni kitap ve yeni bir şeriat verilenlerdir. Nebiler ise sadece kendilerinden önce gelen rasullerin şeriatlerini korumak ve onlar ile amel etmek durumundadırlar.<sup>43</sup> Bu şartlarda rasullük, nebiliği içerirken, her nebi, rasul olamamaktadır.<sup>44</sup> İmamiler'in bu derecelendirme farkını gayb aleminden alınan bilgide de görmekteyiz. Buna göre rasuller, vahiy alma esnasında kendilerine gelen meleği görmekte, sesini işitmekte ve rüya aleminde de meleklerden ilham/vahiy alabilmektedir. Buna karşın nebiler, meleği görememekte, ancak meleğin sesini işitmekte ve rüyasında ondan ilham/vahiy alabilmektedir. İmamların gayb aleminden bilgi alma şekli ise nebilerinkinden de daha düşüktür. Onlar, gayb aleminden bilgi alırken ne zahiren ne de rüyada meleği görememekte; sadece meleğin sesini işitebilmektedirler.<sup>45</sup> İmamların bu konumu yani gayb aleminden ses işitebilmeleri nedeniyle kendilerine muhaddes (haber aktarılan)<sup>46</sup> ve Müfehhem (kavratılan) olarak nitelendirilmelerine yol açmıştır.<sup>47</sup>

Süreç içinde tüm İmamiyye Şiası tarafından benimsenecek olan bu fikre göre muhaddes olan imamlar ile nebiler arasındaki fark, içerik yönünden değil, melek ile irtibat şeklinden kaynaklanmaktadır. "Allah, bir

43 Cezâirî, Ni'metullah(1112/17009, *Kısâsu'l-Enbiyâ'*, Kum 1404, s. 7.

44 Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 44-45.

45 Saffâr, s. 388; el-Kuleynî, I, 134; Müfid, *İhtisâs*, s. 329.

46 Yine muhaddesin (muhaddes olma yönüyle) peygamber olmadığına vurgulanması için ayrı bir statü de belirlemiş; onları geçmiş ümmetlerden Musa'nın arkadaşı (Hızır), Zülkarneyen gibi peygamber kabul etmedikleri kimselere benzetmişlerdir. Bkz. Saffâr, s. 373; Kuleynî, I, 211; Meclisî, XXVI, 73.

47 Saffâr, s. 388; el-Kuleynî, I, 134; Müfid, *İhtisâs*, s. 329; Meclisî, XXVI, 81. İmamiyye başta Hz. Ali olmak üzere imamların muhaddes olduğunu ileri sürmektedirler. Muhaddes, kendisine haber aktarılan kimse anlamında ismi mefuldur. Bunun ile imamların gayb aleminden haber aldıklarını iddia etmektedirler. Bu hususta "Bununla birlikte, senden önce her ne zaman bir elçi ya da haberci göndersek ..." mealindeki ayete dayandırmaktadırlar. 22.Hac. 52 ayetine "veya muhaddes" kelimesini de eklemektedirler. (Bkz. Saffâr, s. 389; Kummî, Ali b. İbrahim, Ebi'l-Hasan (307/919), *Tefsîru'l-Kummî*, Beyrut 1991, II, 85; el-Kuleynî, I, 134, 135; Keşşî, s. 177; Meclisî, XXVI, 67) Bu şekilde ayete bir ilave söz konusu olmaktadır. Müfid, ayeti ilaveli şekliyle kabul etmez. Son kısmın Kur'an'ın tevili niteliğinde olan Hz. Ali'nin kitabında geçtiğini iddia eder. Bkz. Müfid, *İhtisâs*, s. 287.



*insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur; yahut da bir resul gönderir de kendi izniyle dilediğini vahyeder.*"<sup>48</sup> mealindeki ayeti yorumlayan Müfid, Allah'ın vahiy ile konuşmasını peygamberlere tahsis ederken; perde arkasından konuşmasının ise tüm beşerle olabileceğini ileri sürer.<sup>49</sup> Mutahharî'nin de belirttiği gibi, imamın meleği görüp görememesi, ya da sesini işitip işitememesi öz ile ilgili bir fark değil; keyfiyet ile ilgili bir durumdur.<sup>50</sup>

Bilginin kaynağının yanı sıra bilgi kapasitesi açısından da imamlar peygamberler ile karşılaştırılmıştır. Bu noktadan İmami kaynaklara baktığımızda, imamların, Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerden daha bilgili olduğunu kabul ettikleri görülmektedir.<sup>51</sup> Nitekim Ca'fer es-Sâdık(148/765)'a nispet edilen bir rivayette, onun bilgisinin hem Hızır, hem de Hz. Musa'dan daha fazla olduğu ifade edilir. Buna göre Hızır ve Hz. Musa'ya sadece vuku bulmuş olan hadiselerin bilgisi verilmiştir. Halbuki kendileri, hem olanı hem de gelecekte vuku bulacak olayları bilmektedirler.<sup>52</sup> İmamların tüm peygamberlerden daha bilgili olduklarına dair daha pek çok rivayete rastlamak mümkündür.<sup>53</sup> Bu rivayetlerden birisinde, imamların neden diğer peygamberlerden daha üstün olduğu izah edilirken, Hz. Musa ile Hz. İsa'ya bir takım bilgilerin verildiği, imamlarda ise Hz. Peygamber'den kalan "İlmü'l-Kitap"ın bulunduğu ileri sürülür.<sup>54</sup> Burada ifade edilmek istenen husus, imamların Hz. Adem'den kendi zamanlarına kadar inen tüm bilgilere sahip olduklarıdır.<sup>55</sup> Oysa peygamberler, kendilerinden sonra vuku bulan hadiselerle muttali değildirler. Zira süreç içinde bilginin kendisinde bir artış söz konusudur. Bu durumda doğal

48 42.Şûra, 51.

49 Müfid, *Mesâilü'l-Ukberiyye*, Beyrut 1993.

50 Bkz. Mutahharî, Murtazâ, *Hâtemiyyet*, Ankara 1997, s. 39-40.

51 İmamaların, Hz. Muhammed dışındaki peygamberlerin mahiyetini bilemedikleri gizli şeyleri bildiklerini söyler. Bkz. Taberî, s. 66.

52 Kuleynî, I, 204; Taberî, s. 131. Saffâr'da aktarılan bir rivayette, Hz. Musa'nın bir alime soru sorduğu, alimin cevabını veremediği; alimin de Musa'ya bir soru sorduğu, Hz. Musa'nın bilemediği, Ca'fer es-Sadık'ın kendisi orada olsa her iki soruya da cevap verebileceği ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 249-50.

53 Bkz. Saffâr, s. 262; Kuleynî, I, I, 174. Bir rivayete göre Ali Zeynelabidin'e imamların her şeyi bilip bilmediği sorulur. O da peygamberler ve hatta onlardan daha fazlasını bilirler, cevabını verir. Bkz. Saffâr, s. 262

54 Bir rivayette Ca'fer es-Sadık, Kur'an'da Musa ve İsa'ya bir kısım bilgi verildiğini oysa Hz. Muhammed'e tüm bilgilerin verildiğini, Ali'de de "İlmü'l-Kitap" olduğunu söylediği aktarılmaktadır. Bkz. Saffâr, s. 247.

55 Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette, "Adem'e inen ilim ve son peygambere kadar tüm peygamberlere gelen ilim, benim ve son Peygamber'in itresinin yanındadır" dediği aktarılmaktadır. Bkz. Kummî, Ali b. İbrahim, I, 17.

olarak sonrakilerin ilmi öncekilerden daha fazla olacaktır. Sonuçta ilmi açıdan imamlar, geçmiş peygamberlerden daha üstün hale gelmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi İmamiyye mensupları, ilmi açıdan imamları tüm peygamberlerden üstün kabul etmektedirler. Ancak bu hususta Hz. Muhammed'i istisna tutmaktadırlar. (Her ne kadar Hz. Muhammed'in bilgi açısından imamlardan üstün olduğunu ifade eden bazı rivayetler varsa da<sup>56</sup>) Onlara göre imamların bilgisi, Hz. Muhammed'in bilgisi ile eşittir.<sup>57</sup> Burada temel görüş imamların, kendilerini diğer peygamberlerden üstün tutan tüm bilgiyi Hz. Muhammed'den almış olmalarıdır. Nitekim bir rivayette, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden daha bilgili olduğu, Ali'nin ise ilmini ondan aldığı ifade edilir.<sup>58</sup> Bir başka rivayette ise imamların ilminin Hz. Peygamber'in ilmine eşit olduğunu vurgulamak için "nar" örnek olarak verilir. Buna göre Cebrail, Hz. Muhammed'e iki nar getirmiştir. Hz. Muhammed, birinci narı sadece kendisi yemiştir, diğerini ise ikiye bölüp yarısını Ali'ye vermiştir. Rivayete göre bu narlardan ilki nübüvettir ve Ali'nin bunda bir hissesi yoktur. Ancak diğer nar, ilimdir. Bu ikinci narda, yani ilimde Ali, Hz. Muhammed'e ortaktır. Buna göre Allah Hz. Muhammed'e ne öğretmişse, o da Ali'ye öğretmiştir.<sup>59</sup> Bu rivayetlerden de anlaşıldığı gibi, imamların sahip oldukları her bilgi, Hz. Muhammed'den kendilerine intikal etmiştir.<sup>60</sup>

İmamların bilgisinin Hz. Muhammed ile eşit kabul edilmesi görüşü, beraberinde bazı problemleri de gündeme getirmiştir. Bunlardan birisi Hz. Muhammed'in ümmî oluşu meselesidir. Bu durum, imamları Hz. Muhammed'den daha bilgili kılmaktadır. İmamiler bu problemi Hz. Peygamber'in ümmî oluşunu redderek çözmüşlerdir. Onlara göre, Hz. Peygamber'e "ümmî" diye hitab edilişi, onun "Ümmü'l-Kura" olan Mekke'den oluşu dolayısıyladır.<sup>61</sup> Yoksa o, okuma ve yazmayı bilmektedir.<sup>62</sup> Bu husustaki

56 Ali'nin ilminin Hz. Peygamber'inkinden daha az olduğunu aktaran rivayetlere de rastlamak mümkündür. Nitekin bir rivayette "Küfre sapanlar: "Sen gönderilmiş bir elçi değilsin." diyorlar. De ki: "Benimle sizin aranızda tanık olarak Allah, bir de yanında kitap bilgisi bulunanlar yeter." (13. Ra'd, 43.) mealindeki ayetin yorumunda, kitab ilmine sahip olanın Ali' olduğu (Bkz. Saffâr, s. 232) onun Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en bilgini olduğu ifade edilir. Bkz. Saffâr, s. 236.

57 Bkz. Saffâr s. 129. Krş. Kohlberg, Etan, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period" *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Edited by Said Amir Arjomand, New York 1988, s. 27.

58 Bkz. Kuleynî, I, 174.

59 Bkz. Kuleynî, I, 205.

60 Saffâr, s. 290; Meclisî, XXVII, 29. Benzer bir rivayette ise Allah, Peygamber'e ne öğretti ise o da Ali'ye öğretti, denmektedir. Bkz. Saffâr, s. 312; Kuleynî, I, 205.

61 Bkz. Saffâr, s. 246.

gündeme gelen bir diğer problem de Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra vuku bulan hadiselerle ilgili bilgisinin olup olmadığı meselesidir. Buna göre Hz. Muhammed'in vefatından sonra vuku bulan hadiseler, bir başka ifade ile yeni ortaya çıkan durumlar/olaylar/bilgiler dolayısıyla sonraki imamlar, (ilmi açıdan kendilerinden) önceki imamlar ve Hz. Muhammed'den daha üstün olmayacaklar mıdır? Bu hususta İmamiyye Şiası'nda iki eğilim görülür. Bir kısmına göre, zaten Hz. Peygamber'den miras kalan kitaplarda,<sup>63</sup> gelecekte vuku bulacak tüm hadiselerin bilgisi vardır. Dolayısıyla imamlar, öncekilerin bildiğinden daha fazlasını öğrenemezler. Diğer çözüm yolu ise ilginçtir. Buna göre yeni bir olay vuku bulduğunda, ya da yeni bir ilim ortaya çıktığında Allah, o ilmi öncelikle ahirete intikal etmiş olan Hz. Muhammed'e ardından Hz. Ali'ye, ondan sonra da bilgiyi teker teker vefat etmiş imamlara aktarır. Bu işlem yaşanan zamanın imamına gelinceye kadar böylece devam eder.<sup>64</sup> Bu şekilde son imamın Hz. Muhammed'den ve kendisinden önceki imamlardan daha fazla bilgiye sahip olma durumu ortadan kalkmış olur. Bu yorum tarzı, pratikte ortaya çıkan hadiselerin, daha önce ileri sürülmüş teorilere nasıl şekil verebildiğinin güzel bir örneği olmalıdır.

### 3. Efdaliyet

Efdaliyet, Allah tarafından atanmış imamların bir takım mükemmel sıfatlara sahip olması,<sup>65</sup> onların her hususta efdal, ekmele insanlar olması

62 Murtazâ, *Cevabâtü'l-Mesâil-r-Râziyye* (Resailü Şerif Murtazâ içinde), Kum 1405, 105-128, s. 107.

63 Hz. Peygamber'den miras kaldığı iddia edilen pek çok kitap/suhuf vardır. Bunlardan üç tanesi daha fazla ön plana çıkar. Bunlar *Camia*, *Cefr* ve *Mushaf-ı Fatuma*'dır. Nitekim Kuleynî'nin *el-Kâfî*'adlı eserindeki bir bab başlığı "*Bâbu zikru's-Sâhîfeti, ve'l-Cefri ve'l-Câmia ve Mushaf-ı Fâtuma*" şeklindedir. (Bkz. Kuleynî, I, 385). Bunlardan *el-Câmia*, Peygamber'in imla ettirip Ali'ye yazdırdığı "70 Zira uzunluğunda bir sahife/kitaptır. (Bkz. Saffâr, s. 172; Kuleynî, I, 186; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, 423; Müfid, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372, 437) *el-Cefr*; bir kap veya kitap ya da deriden bir kitaptır. (Bkz. Saffâr, s. 172, 173; Kuleynî, I, 186; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, 423; Müfid, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 436; Erbîlî, II, 290; Meclisî, IV, 418.) *Mushaf-ı Fatuma* ise kimilerine göre elimizdeki Kur'an'ın üç katı olan bir Kur'an'ın, kimilerine göre ise elimizdeki Kur'an'ın tev'ilidir. (Bkz. Saffâr, s. 172, 173; Sadûk, Ali b. Hüseyin, 50; Sadûk, Muhammed b. Ali, *Uyûnu Ahbâr-ı Rızâ*, 423; Müfid, *İrşâd*, II, 186; Tabersî, Ahmed b. Ali, s. 372, 437).

64 Rivayet için bkz. Kuleynî, I, 199. Krş. Kohlberg, "İmam and Community in the Pre-Ghayba Period" s. 30.

65 Krş. Subhî, Ahmed Mahmud, *Nazariyyetu'l-İmame lede's-Şîati'l-İsnâ 'Aşeriyye*, Beyrut 1991, s. 161.

fikrine dayanır.<sup>66</sup> Bu düşünceye göre imamlar, ümmetin en üstünleridirler.<sup>67</sup> İmamiler bu tezi gerekçelendirirken Mu'tezili alim Kadi Abdulcebbar'ın da belirttiği gibi, peygamberlerin efdaliyetinden hareket etmişlerdir.<sup>68</sup> Onlara göre peygamberler nasıl en üstün insanlar ise, aynı şekilde dinde hüccet olan kişiler de en üstün kimseler olmalıydılar.<sup>69</sup> Mefdul bir kişinin peygamber olması nasıl düşünülemez ise mefdul bir kimsenin imam olması da düşünülemez.<sup>70</sup>

İmamiyye Şiası, imamların efdaliyeti hususunda ittifak halinde olmasına rağmen, imamların efdaliyetlerinin dereceleri hususunda aralarında ihtilaf mevcuttur.<sup>71</sup> Bu ihtilaf, peygamberler ile kıyaslanmaları konusunda da karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta İmamilerin üç ayrı eğilime sahip oldukları görülmektedir.<sup>72</sup> Bunlardan bir kısmı peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu savunmaktadır.<sup>73</sup> Mesela bir rivayette Ali er-Rıza(203/818)'nin Abbasi halifesi Me'mûn(198-218/813-833)'a veliaht olmayı kabul etmesi savunulurken,<sup>74</sup> Ali er-Rıza'nın görevi, Hz. Yusuf'un Mısır'da aldığı görev ile kıyaslanmaktadır. Nebinin imamdan üs-

66 Bu hususta bkz. Sadûk, *Uyunu Ahbâr-ı Rıza*, s. 423; Tabersi, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (548/1153), *İ'lâmü'l-Verâ b. A'lâmü'l-Hudâ*, Beyrut 1985, s. 437; Nasıruddin Tûsî, *Risâle-i İmamet*, s. 187; Sâdâbâdî, s. 59; Zencânî, I, 78; Rıza el-Muzaffer, s. 52; Feyyaz, s. 134.

67 İmamiyye'ye göre imamlar, ümmetin en faziletli şahıslarıdır. Bkz. Tûsî, *İktisâd*, s. 307; Kâşânî, I, 377; Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 205; Zencânî, I, 44.

68 Bkz. Kadi Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Süleyman Dünyâ, yz. trz., XX, I, 109.

69 Bkz. Tûsî, *İktisâd*, s. 308; Duhayyil, I, 14.

70 Müfid, *el-İfsâh fî İmame'ti Emîr'il-Mü'minîn*, Kum 1412, s. 37.

71 Bu hususta bkz. Saffâr, s. 500; Mesudi, *İsbatu'l-Vasiyye*, s. 278, 281; Müfid, *İfsâh*, s. 37.

72 Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 81 vd. Eş'arî'nin de bu hususta üç eğilime işaret ettiği görülmektedir. Ancak ondaki ayırım İmamilerin tasnifi ile örtüşmemektedir. Eş'arî'ye göre, Birinci grup peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu, ama imamların da meleklerden üstün olduğunu savunur. İkinci grup, imamların peygamberlerden ve meleklerden üstün olduğunu savunur. Mu'tezili fikirlere yakın üçüncü grup ise melek ve peygamberlerin imamlardan üstün olduğunu savunur. Böylece ortaya imam, melek ve peygamber kıyaslaması çıkmaktadır. Bkz. Eş'arî, I, 120.

73 Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 81.

74 Emin ile Me'mûn arasındaki mücadele, Emin'in 198/813 de ölümüyle sona erer. Me'mûn, ülkenin her tarafında hakimiyetini sağlar. Artık Abbâsî devletinde onun dönemi başlamıştır. 201/816 yılına geldiğinde ise Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı veliaht atama kararı alır. Bu hadise, Abbâsî hanedanı dışından birinin veliaht atanması nedeniyle büyük yankı bulur. Kaynakların aktardığına göre Me'mûn, Ali er-Rızâ'yı Merv'e davet ederek kendisine hilafeti teklif eder. O, bunu kabul etmez. Bunun üzerine kendinden sonra halife olması için veliahtlığı kabul etmesini ister. Ali er-Rızâ, önce bunu da reddeder; ancak onun kararlılığı ve ısrarı karşısında veliahtlığa razı olur. Bkz. Kuleynî, I, 408; Müfid, *İrşâd*, II, 260; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Tarihu'l-Hulefâ*, Beyrut, 1977, s. 270; Meclisî, XLIX, 134.

tün olduğu ve bir nebinin görev almasının meşru görülmesinin, Ali er-Rıza'nın veliahtlığının da meşruluğuna delalet ettiğini söylemektedirler.<sup>75</sup> İkinci bir grub ise imamların Ulu'l-Azm haricindeki tüm peygamberlerden üstün olduğunu savunmaktadır.<sup>76</sup> Bunlara göre imamlar, Ulu'l-Azm olan Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in<sup>77</sup> dışındaki tüm peygamberlerden üstündürler. Bu kanaatte olanlar muhtemelen fazilet hususunda imamları, bu beş Peygamber ile eşit statüde kabul etmektedirler. Üçüncü bir grup ise bunu daha da daraltarak imamların Hz. Muhammed dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduklarını iddia ederler.<sup>78</sup> Bu son görüşü savunanlardan birisi de Müfid'dir. Bu hususta müstakil bir risale yazan Müfid, "hadisu tâir"<sup>79</sup> ve "mübâhele" ayetini<sup>80</sup> delil getirerek fazilet açısından Hz. Ali'nin Hz. Muhammed ile eşit derecede olduğunu,<sup>81</sup> Peygamberler dahil diğer tüm insanlardan ise efdal olduğunu savunur.<sup>82</sup> Bu durumda ilim ve efdaliyette Hz. Ali'nin (ve dolayısıyla

75 Bkz. Sadûk, *İlelu's-Serayi*, s. 238

76 Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 81.

77 Bkz. Meclisî, XI, 33.

78 Eş'arî, I, 120; Meclisî, XXVI, 273.

79 Rivayete göre. Hz. Muhammed, "Ey Allahım, yarattıklarından sana en sevimli olanını bana gönder ki benimle beraber şu kuşu (avı) yesin." diye dua etmiş ve bu duanın ardından Hz. Ali'nin gelmiştir. Hadiste geçen *en sevimli kişi* Hz. Ali'dir. (Bkz. Müfid, *İfsâh*, s. 33). Rivayet için ayrıca bkz. Cahız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr (255/868), *el-Osmâniyye*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mısır 1955, s. 134.

80 Bilindiği gibi Hz. Peygamber, Necranlı Hıristiyanlar ile dini bir tartışmaya girişmiştir. Hz. Peygamber ikna edemediği bu kimseleri, kimin haklı olduğunu tespiti için lanetleme/mülaaneye davet etmiştir. (Bkz. İsfehânî, Ebu'l-Ferec (356/967), *el-Eğâni*, Beyrut 1986, XXII). Bunun üzerine mübâhele olarak bilinen "Oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de, yalancılardan üstüne Allah'ın lanetini dileyelim." (3. Al-i İmran, 61) mealindeki ayet nazil olmuştur. Müfid, ayeti te'vil ederken, bu ayette geçen oğullar'dan maksadın, Hasan ve Hüseyin, kadınlar'dan Fatıma, *enfusena/kendimiz* ile de Hz. Ali olduğunu savunmakta ve bu ayetin fazilet açısından Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e eşit olduğunu ispatladığını söylemektedir. (Bkz. Müfid, *İrşâd*, I, 170). Benzer değerlendirmeleri için bkz. Kummî, Ali b. İbrahim, I, 112; Sâdâbâdî, 67-68. Murtazâ ise olayı dolaylı olarak teyid etmekte ve "enfusena" ile Hz. Peygamber'in kendini kastetmediği kesindir, demektedir. Bkz. Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmame*, thk. es-Seyyid Abdu'z-Zehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Tahran 1987, II, 254.

81 Müfid, *İrşâd*, I, 170.

82 Bu noktada Müfid, Hz. Peygamber'in "Ben tüm ademoğullarının efendisiyim" sözünden de hareket ederek (Bkz. Müfid, *Risâletun fî Tafdîli Emîri'l-Mü'minin*, s. 201). Onun tüm mahlukat içinde en üstün olduğunu, Hz. Ali'nin de ona eşit derecede faziletli olması dolayısıyla Ali'nin de Allah'ın en üstün tuttuğu ve en çok sevdiği kul olduğunu anlaşılacağını iddia eder. (Bkz. Müfid, *Fusûlu'l-Muhtara*, s. 34, 96.). Buradan da hareketle Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in dışındaki Peygamberler'den de daha faziletli olduğu sonucunun çıktığını söyler. (Bkz. Müfid, *Risâletun fî Tafdîli Emîri'l-Mü'minin*, s. 200) Yine Müfi-

la imamların) Hz. Muhammed dışındaki diğer Peygamberler'den üstün kabul edildiği anlaşılmaktadır.

#### 4. Görev ve Yetki

İmametle peygamberlik, görev ve yetki açısından da kıyaslanmış; siyasi liderlik perspektifinden peygamberler ve imamların farkı tartışılmıştır.<sup>83</sup> Nitekim bu hususta İmamiyye Şiası'nın önde gelen alimlerinden Tûsî(460/1067)'nin müstakil bir risale yazdığını görmekteyiz.<sup>84</sup> Tûsî bu risalesinde, öncelikle görev ve yetki bağlamında peygamberlik ve imamet tarifini yapmaktadır. Ona göre peygamberler, hiçbir vasıta olmaksızın bizzat Allah tarafından görevlendirilen ve tebliğ etmekle yükümlü olan kişilerdir.<sup>85</sup> Peygamberlerin görevini bu şekilde tanımlayan Tûsî, ardından imamet tarifine geçerek imamet iki veçhesine dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi imamın söz ve icraatlarında kendisine tabi olunan kimse olmasıdır. Zaten imamet sözlük anlamıyla da kastedilen budur. Söz gelimi kendisine tabi olunması nedeniyle, namazı kıldırın kişiye imam denmektedir. İkinci anlamıyla ise imam, ümmetin işlerini düzene sokan, onları yöneten, kötülere kontrol altına alan, ümmeti savunup düşmanları ile savaşan, valiler ve kadılar atayan, hadleri uygulamakla görevli olan kimsedir.<sup>86</sup>

Tûsî, söz ve fiillerinde kendisine tabi olunan anlamında, peygamberlik ile imamet müşterek olduğunu; bu şekliyle peygamberlerin de imam olduğunu belirtir. Ona göre peygamber ile imam arasındaki asıl fark imamet ikinci anlamıyla ilgilidir. Ümmetin işlerini düzene sokmak, onları yönetmek, kötülere kontrol altına almak, düşmanlar ile savaşmak, hadleri uygulamak gibi hususlarda imamların görev ve yetkileri zorunlu iken, tüm peygamberlerin bu hususta görevli olması bir zorunluluk değildir. Zira toplumun yönetimi için mutlaka bir peygamber gönderilmesi şartı

d'e göre, kıyametteki sıralamada Ali'nin Peygamberler'den önce gelmesi de onun diğer Peygamberler'den üstün olduğunu işaret etmektedir. Bkz. Müfid, *Risâletun fî Tafâili Emirî'l-Mü'minîn*, s. 203.

83 Peygamberler'in otoritesi hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Coşkun, İbrahim, "Şia'da İmamların Otoritesi" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 21-37, VII/I (2005) s. 41-48.

84 Tûsî, *Risâletün fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 111-12.

85 Tûsî, Allah ile peygamberler arasında sadece meleklerin aracılık yaptığını, melekler dışında ne bir imam, ne başka birilerinin bulunmadığını söylemektedir. bkz. Tûsî, *Risâletün fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 111.

86 Tûsî, *Risâletün fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 111-12.

yoktur. Tûsî, aksi görüşte olanlara karşı “Peygamberleri onlara: “Allâh, Talût’u size hükümdar gönderdi.”<sup>87</sup> mealindeki ayeti delil olarak getirir. Ayette Peygamber’in ağzından, Talût’un melik olduğu haber verilmekte; bundan da peygamber ile melikin ayrı ayrı kişiler olduğunun anlaşıldığını söylemektedir.<sup>88</sup> Yine Hz. Musa’nın, Hz. Harun’u İsrail oğullarının başında vekil bırakması hadisesini de imamet-peygamberlik farkı bağlamında değerlendirmektedir. Buna göre Rabbi ile görüşmeye gittiği zaman Hz. Musa’nın, Hz. Harun’u yerine vekil bırakması,<sup>89</sup> bir peygamberin başka bir peygamberi vekil bırakması ile ilgili bir durum değildir. Zira Hz. Harun da bir peygamberdir ve bu durumda Hz. Musa’nın onu vekil bırakmasına ihtiyacı yoktur. Burada Hz. Musa’nın İsrail Oğulları’nın lideri olması, onun peygamberliğinden kaynaklanmamaktadır. Bu durum onun kendi şahsı ile ilgilidir. Yine o, (bir peygamberi değil) kardeşini yerine vekil bırakmıştır.<sup>90</sup> Ayrıca Tûsî “Rabbi, İbrahim’i buyrukları ile sınıadığında ve İbrahim de bunları yerine getirdiğinde O’na: “Seni insanlara önder yapacağım!” demişti. İbrahim de sormuştu: “Benim neslimden de mi (önderler çıkaracaksın)?” (Allah) cevap vermişti: “Benim ahdim zalimleri kapsamaz.”<sup>91</sup> mealindeki ayeti de imamet bağlamında değerlendirmekte ve Hz. İbrahim’e imamet görevinin bir sınamadan başarılı çıkmasından sonra verilmesini, imamet ile peygamberliğin ayrı şeyler olduğu şeklinde değerlendirmektedir. Yine Tûsî, peygamberlik ile melikliğin farklı şeyler olduğunu ispatlamak için Beni İsrail’deki statüleri de örnek vermekte; peygamberliğin bir kavimde, melikliğin ise bir başka kavimde olduğu hususunda tarihçilerin müttefik olduğunu söylemektedir.<sup>92</sup> Burada Tûsî, peygamberlerin imametinin zorunlu olmadığını; imamet ile peygamberliğin ayrı şeyler olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Yoksa o da bu iki görevin tek kişi de toplanabileceğini kabul etmektedir. Nitekim o, imamet ile peygamberliğin farklı statüler olmasının, bunların aynı şahısta birleşmeyeceği anlamına gelmediğini söylemekte; Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed’de hem peygamberlik hem de imamet/melikliğin gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>93</sup>

87 2.Bakara, 247.

88 Tûsî, *Risâletü'n fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 112.

89 “Halkının arasında benim yerimi al; dürüst (ve erdemli) davran; bozguncuların yolunu tutma.” 7.A'raf, 142.

90 Tûsî, *Risâletü'n fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 113.

91 2.Bakara, 124.

92 Tûsî, *Risâletü'n fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 113-14.

93 Bkz. Tûsî, *Risâletü'n fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmâm*, s. 114.

Tûsî'nin yukarıdaki ifadelerinden, yetki ve görev bağlamında imamet peygamberlikten ayrılmasının caiz olduğu sonucu çıkmaktadır. Ona göre insanları yönetmek, düşmanlarla savaşmak, müminleri korumak gibi hususlarda görev ve yetkileri zorunlu olan kişi peygamber değil, imamdır. Oysa çağdaş Şii alimlerden Mutahharî bu konuya farklı yaklaşmaktadır. Ona göre bir şeriatla gönderilen peygamberler (rasuller), “aynı zamanda tebliğ, iyiliği emretme, kötülüğü sakındırma ve bu görevleri yerine getirmek için insanların arasına girerek bu şeriatı tatbik etmek gibi görevlerle mücehhezdirler”. Bir şeriatla gönderilmeyen peygamberlerin yani nebilerin de “davet, tebliğ ve uygulama gibi görevleri vardır. İmam bir şeriat sahibi olmadığı gibi, onun imam olarak isimlendirilmesini sağlayan, insanların arasına girip iyiliği emretmesi, kötülükten sakındırmaları, davet etmeleri, şeriatı uygulaması değildir.” Bu zaten genel bir görevdir. Bu görevi ifa ettiğinde imam, diğer alim ve müminlerin de sorumlu olduğu genel bir görevi yerine getirmiş olur. Ona göre Hz. Hüseyin'in yönetime başkaldırışı imam olmasından değil, aksine diğer müminler gibi onun da sorumluluk hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Mutahharî'ye göre, “İmamın imam olarak vazifesi ihtilafları çözüme kavuşturan bir merci/otorite oluşundandır.” Ona göre (tebliğ ve irşad noktasında) imam, peygamberler gibi başkalarının yanına gitmekle de yükümlü değildir.<sup>94</sup>

Meclisî(1110/1697) de görev ve yetki açısından imamlar ile peygamberler arasında bir fark olduğunu kabul etmektedir. Ona göre peygamberler, her zaman açık tebliğ yapmakla sorumludur. Oysa imamlar, her an bunu yapmak zorunda değildir. Onlar, kendilerine emredilenler doğrultusunda, kimi zaman kendilerini izhar edebilir, kimi zaman da takiyye yapıp gizlenebilirler.<sup>95</sup>

Görev ve yetki açısından imamet ile peygamberlik arasındaki farkı temellendirmede ileri sürülen argumanda Tûsî, imamın siyaseten aktif bir görev alması gerektiği görüşünde iken, Meclisî'de imamın aynı göreve sahip olduğu ama bunu yerine getirmesinin şartlara bağlı olduğunu söylemektedir. Mutahharî ise, imamın, diğer müminlerden farklı olarak özel bir siyasi görevi olmadığını savunmaktadır. Birbirleri ile telifi zor gibi görünen ve zamanın şartlarına uygun olarak ileri sürülen bu yorumların herhalde bir tek ortak noktası vardır. O da, görev ve yetki açısından imamların peygamberlerden farklı konumda oluşlarıdır.

94 Mutahharî, s. 40.

95 Meclisî, II, 181-82.



### Değerlendirme

İmamet nazariyesinin ortaya çıkışı ve daha sonraki süreç içerisinde değişen şartlar doğrultusunda, yeni yorumların yapılmasının zorunluluğu, beraberinde sürekli bir gelişimi de getirmiştir. Bu gelişim (kısmen de değişim), imamların yetki ve sorumluluklarının da zamana uygun olarak her defasında yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. İşte bu süreçte imamlara nispet edilen nitelikler, beraberinde peygamberler ile imamların statülerinin iç içe girmesi sorununu da ortaya çıkarmıştır. Bu iç içelik öyle bir noktaya varmıştır ki, kimi İmami alimlerin, peygamberler ile imamlar arasındaki farkı (aklen açık bir şekilde) anlayamadıklarını, sadece bu hususta nakli delillerin varlığından dolayı bunu kabul etmek zorunda kaldıklarını ifade etmelerine neden olmuştur. Gerçekten de durum tetkik edildiğinde, İmamiyye Şiası'nın, imamların peygamberler gibi masum olduklarına, yine onlar gibi gayb alemiyle bağlantı kurduklarına inandıklarını görülmektedir. Durum sadece bu eşitlik noktasında kalmamıştır. Zira imamların sahip olduğu niteliklerde o derece aşırıya varılmıştır ki, kimi hususlarda onların Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerden üstün sayıldığı sonucunu ortaya çıkarmıştır. İmamların bilgisi ve efdaliyeti hususundaki fikirler bunun somut örnekleridir.

Peygamberler ile imamların ismet, efdaliyet, ilim gibi niteliklerinin yanı sıra yetki ve görev açısından kıyaslanmaları sorunu da mevcuttur. Muhtemelen bu noktada süreç içinde gelişen şartların, vuku bulan hadiselerin yani pratik hayatın, daha önce var olan bir takım görüş/rivayetlerle çelişmesinin etkisi olmuştur. Öte yandan, ileri sürülen teorilere, muhalifler tarafından yöneltilen tenkitlerin de bu hususta belirleyici olduğu söylenebilir. Zira muhalifler, sahip olduklarına inanılan olağanüstü niteliklere rağmen siyaseten aciz olan imamların pratiğinin ileri sürülen teori ile uyumsuzluğu noktasından hareketle bir takım eleştiriler getirmişlerdir. Varsayılan on ikinci imamın işlevini ne kadar yerine getirebildiği meselesi, buna örnek olarak verilebilir. İşte bu eleştiriler zamana ve konuya uygun tevillerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu hususta İmamiler arasında farklı fikirlerin olması, bir başka ifade ile fikirlerde bir takım çelişkilerin bulunması da bununla izah edilebilir.

Görülmektedir ki, bir teori olarak başlayan imamet nazariyesi, zaman zaman pratik hayat ile çelişmiştir. Bu çelişkileri telafi etmek için üretilen rivayetler ve yapılan yeni yorumlar da kimi zaman imamları olağanüstü konumlara yerleştirmiş ve peygamberler ile kıyaslanmalarına, hatta bazı hususlarda onlardan daha üstün niteliklere sahip oldukları fikrinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

# Faslün Fî Usûli'l-Îmân Adlı Risale ve Maturidi'ye Aidiyeti

Ahmet AK\*

## Abstract

*In this article, a treatise “entitled “fasl fi usul al-iman” that shows some similarities to to the Maturidite views will be dealt with as to whether it belongs to al-Maturidi or not. Therefore, the views put forth in the treatise have been compared with that of Kitâb al-Tawhîd and Ta’wîlât al-Qur’ân. As a result, it hasa been concluded that the terms used in the treatise such as al-irâda al-juz’iyya, al-irâda al-kulliyya and al-ba’th ba’d al-mawt have not been used by al-Maturidi in his works. Thus, it has been argued that the treatise in question was written by a Maturidite school long after the date of Maturidi. Besides, it has been emphasized that this treatise sets an example for the fact that the Asharite views had found their places in the Maturidite sources.*

**Key Words:** *al-Mâturîdî, Mâturidsim, Asharism, faith, deeds, Kitâb al-Tawhîd, al-Îrada al-juziyya*

## Giriş

Asıl nüshası Kahire Üniversitesi Kütüphanesi yazmalar bölümünde 19495 numaralı yerde bulunan *Faslün fî Usûli'l-Îman* adlı risale, toplam iki varaktan oluşmaktadır.<sup>1</sup> Başında “Kâle sâhibü'l-akâid Ebû'l-Mansûr el-Mâturîdî rahmetüllahi aleyh” şeklinde bir ifade bulunan<sup>2</sup> bu risaledeki bazı fikirler ile Mâturîdînin eserlerindeki fikirler arasında benzerlik bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu durum söz konusu eserin, Ebû Mansûr el-Mâturîdî

\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: aak@inonu.edu.tr.

<sup>1</sup> *Faslün fî Usûli'l-Îman ve bihi* (Kahire Üniversitesi Kütüphanesi yazmalar bölümü Nu: 19495; Biz bu eserin aynı yerden alınan fotokopi nüshasından yararlandık. Söz konusu nüsha Ankara Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Sönmez KUTLU'nun özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Çalışmamızın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen hocama teşekkür ederim.

<sup>2</sup> *Faslün fî Usûli'l-Îman*, v.1a.

<sup>3</sup> Bkz. Kutlu, Sönmez, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, adlı kitabın içinde) Ankara 2003, 398.

(333(944)'ye ait olabileceğine işaret etmekle birlikte, kesin olarak ona ait olduğunu göstermez. Nitekim, Mâturîdî ve Mâturîdîlik konusunda geniş bir literatür hazırlayan Sönmez Kutlu, bu eseri "Mâturîdî'ye Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler" başlığı altında vermektedir<sup>4</sup>.

Maturidi'nin hayatı, görüşleri ve eserleri hakkında en geniş ve en orijinal bilgileri veren Ebû'l-Muin en-Neseffî (508/1114) *Tabsiratü'l-Edille*'sinde Mâturîdî'ye ait bazı kitapların adını verirken, ismini vermediği başka eserlerinin de olduğunu söylemektedir.<sup>5</sup> Ayrıca Mâturîdî'nin uzun süre ihmal edildiği<sup>6</sup> ve onun *Kitâbü't-Tevhid* ve *Tevlâtü'l-Kur'an*'ı dışındaki eserlerinin çeşitli sebeplerden dolayı günümüze kadar gelmediği de bilinmektedir.<sup>7</sup> Bütün bunlar, Mâturîdî'ye ait diğer bazı eserlerin olabileceğini göstermektedir.

*Faslün fî Usûli'l-İman* adlı risalenin "Akâid sahibi Ebû Mansûr el-Mâturîdî rahmetullahi aleyh dedi ki" şeklinde başlamış olması, eserin ona aidiyeti konusunda, ilk bakışta akla birtakım ihtimaller getirmektedir. Bunlardan birincisi, Mâturîdî'nin bizzat kendisine ait olmasıdır. Çünkü onun *Kitâbü't-Tevhid*'indeki ifadeler muhaliflere cevap maksadıyla yazıldığı için çok geniş ve herkesin kolayca anlayamayacağı kadar zor ifadelerdir.<sup>8</sup> Muhtemelen Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*'de bulunan zor ifadeleri herkesin kolayca anlayabilmesi için sade bir şekilde yazmış olabilir. İkinci ihtimal ise, bu bölümün Mâturîdî'den çok sonra, onun *Kitâbü't-Tevhid*'inden yararlanan Hanefî-Mâturîdî bir alim tarafından yazılmış olmasıdır.

Bu çalışmada *Faslün fî Usûli'l-İman* adlı risalede geçen fikirler ile Mâturîdî'ye aidiyeti kesin olan<sup>9</sup> *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Tevlâtü'l-Kur'an*'da ki

- 
- 4 Kutlu, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya, 397.  
 5 en-Neseffî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed (508/1114), thk. Hüseyin Atay, *Tabsiratü'l-Edille*, Ankara 2004, I/471 vd.  
 6 et-Tancı, Muhammed b. Tavit, "Ebu Mansur Mâturîdî", *AÜİFD* IV(1955), sayı:1-2, s.1; Fethullah Huleyf, *Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, 7-10; Fehullah Huleyf, "Mâturîdî ve Eşari Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik", çev. Mustafa Öz, *Diyanet Dergisi*, XIV (1975), sayı 2, s. 102 vd; Yeprem M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, İstanbul 1984, 252-255; Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâturîdî, (*İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, adlı kitabın içinde) Ankara 2003, 48-51.  
 7 Geniş bilgi için bkz. Kutlu, "Ebû Mansûr Maturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara 2003, 394; krş. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, XXIV-XXXIV.  
 8 el-Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1994, 3.  
 9 Bkz. Kutlu, Sönmez, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya, 398; krş. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, XXIV-XXXV; Özervarlı, Sait, *The Authenticity of the Manuscript of Mâturîdî's Kitâb al-Tawhid: A Re-examination*,

fikirlerin karşılaştırılması ve değerlendirilmesi yapılarak, bu risaledeki fikirlerin Mâtürîdî'ye ait olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Risalede ele alınan konular ve kullanılan kavramlar ile Mâtürîdî'nin eserlerindeki ilgili konular ve kavramlar karşılaştırılmaktadır. Amacımız bu risalenin Mâtürîdî'ye ait olup olmadığını açıklığa kavuşturarak, Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik hakkındaki sis perdesinin aralanmasına katkı sağlamaktır.

## 1. Eserde Ele Alınan Konular

Eserde, Allah'a, O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna ve öldükten sonra dirilmeye inanmak ve bu konuların sırayla açıklamaları yer almaktadır.<sup>10</sup>

Risalenin *Faslün fî Usûli'l-İman* şeklinde isimlendirilmesi, onun, imanın asılları hakkında yazıldığına işaret etmektedir. Fakat imanın asılları, söz konusu risalede ve Mâtürîdî'nin eserlerinde farklı şekillerde ele alınmaktadır. Örneğin Mâtürîdî, imanın aslını kalben tasdik etmek olarak belirtmesine ve bu konuya çok büyük önem vermesine rağmen, bu risalede kalben tasdik konusuna hiç temas edilmemektedir.<sup>11</sup> Yine *Kitabü't-Tevhid*<sup>12</sup> ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da, iman amel ayrımına gidilerek, amelin imandan cüz olmadığı ısrarla aklî ve naklî delillerle geniş bir şekilde ele alınmasına<sup>13</sup> rağmen, söz konusu risalede bunların hiç birine yer verilmemektedir.<sup>14</sup>

*İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, İstanbul 1997, 29. Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2006, 5-9. (Basılmamış Doktora Tezi).

10 *Faslün fî Usûli'l-İman*, v.1a-2b.

11 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601-642; Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet* adlı eserinde konuyla ilgili bazı yerler için bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, thk. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 2004, I/15, 16, 216, 241, 346, 505, II/39, 87, 88, 331, III/122 IV/108, 549, V/117; Yörükân, Yusuf Ziya, *el-Mütünü'l-Kadîme fî'l-Akâid, Risâle fî'l-Akâid li's-Şeyh el-İmam Ebî Mansur el-Mâtürîdî*, İstanbul 1953, 15; Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 54-65.

12 Bkz. Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", 398; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, XXIV-XXXV; Özervarlı, *The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî's Kitâb al-Tawhîd: A Re-examination*, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 29; Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 5-9.

13 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 601-642; *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet* adlı eserinde konuyla ilgili bazı yerler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünnet*, I/15, 16, 216, 241, 346, 505, II/39, 87, 88, 331, III/122 IV/108, 549, V/117 ; Ak, *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 54-65.

14 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 631; Mâtürîdî, Cibril hadisini beş ayrı yerde bu konudaki görüşüne delil olarak kullanmaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 488, 550, 635, 636, 641.

Allah'ın zatı ve sıfatları konusu, *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da daha çok tevhid kavramı içerisinde aklı ve nakli deliller ışığında ve muhaliflere cevap şeklinde ele alınmasına rağmen söz konusu risalede her hangi bir delil gösterilmeden ve ayrıntıya girmeden çok kısa bir şekilde verilmektedir.<sup>15</sup> Risalede bu konu şöyle anlatılmaktadır :

“Allah'a iman etmek sözü şu anlama gelmektedir: Her Müslüman'ın Allah Teâla'nın birliğine, şeriki, benzeri, mekanı olmadığına ve O'nun her şeye kadir olduğuna, O'nun zıttının olmadığına, O'nun başlangıcı olmaksızın ilklerin ilki, sonu olmaksızın sonların sonu olduğuna, O'nun ulûhiyetinde daima kayyûm olduğuna inanması gerekir. O, mahlukatın yaratıcısıdır. O, hayat sıfatıyla “hayy”, ilim sıfatıyla “âlim”, semî sıfatıyla semî' (işitici), basar sıfatıyla “basîr”, iradesiyle “mürîd”, kudretiyle “kâdir”, kelam sıfatıyla harf ve sese ihtiyaç duymaksızın “mütekellim”dir”.<sup>16</sup> Halbuki Mâturîdî tevhid konusuna eserlerinde büyük önem vermiştir. O, özellikle *Kitâbü't-Tevhid*'in neredeyse tamamını bu konuya ayırmıştır. Onun bu konuya verdiği önem, söz konusu eserini *Kitâbü't-Tevhid* olarak isimlendirmesinden de anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Peygamberlik konusu, *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da akli ve nakli deliller ile ispatlandıktan sonra Hz Muhammed (s.a.s.)'in son peygamber oluşuna ve onun mucizelerine geniş bir şekilde işlenmektedir.<sup>18</sup> Söz konusu risalede ise, bu konulara hiç temas edilmeden Hz. Ademin ilk peygamber, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in son peygamber olduğundan ve Hz. Muhammed'ten önceki peygamberlerin şeriatlerinin sona erdiğinden ve peygamberlerin emin ve tebliğ sıfatlarında bahsedilmektedir.<sup>19</sup>

Risale'de ayrıca meleklerle ve kitaplara iman konusu,<sup>20</sup> ahiret gününe, hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna, öldükten sonra dirilmeye ve kadere inanmak konularına yer verilmektedir.<sup>21</sup>

15 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 25-313 sayfaları arası; Mâturîdî'nin konuyla ilgili bazı yorumlar için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran*, I/114, 211, 530, II/57, 102, 405, 582,624, III/37,38, 79, 91,158, 256, 323, 351, 352, 371, 415, IV/217, 254, 282, 292, 336, 364, 396-398, V/189, 190; *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.1a.

16 *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.1a.

17 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 25-313 sayfaları arası; Mâturîdî'nin konuyla ilgili bazı yorumlar için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlât*, I/114, 211, 530, II/57, 102, 405, 582,624, III/37,38, 79, 91,158, 256, 323, 351, 352, 371, 415, IV/217, 254, 282, 292, 336, 364, 396-398, V/189, 190.

18 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 271-343 sayfaları arası tamamen nübüvve ve onun ispatına ayrılmıştır. Krş. Mâturîdî, *Te'vîlât*, I/56.60, 337.

19 *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.1b.

20 *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.1a, 1b; krş. Mâturîdî, *Te'vîlât*, I/284.

21 *Faslün fi Usûli'l-İman*, v. 2a, 2b.

Risalenin sonunda genelde imanın şartları olarak bilinen 6 madde, “imanın sıfatları” başlığı altında şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Yüce Allah’ın vahdaniyetine hakkıyla inanmaktır.
2. Yüce Allah’ın bütün meleklerine inanmaktır. Onların hepsi Allah’a kulluktadırlar.
3. Yüce Allah’ın bütün kitaplarına inanmaktır.
4. Yüce Allah’ın bütün resullerine inanmaktır.
5. Ahiret gününün ahvaline inanmaktır.
6. Hayır ve şerrin Allah’ın takdiriyle olduğuna, mukadder olarak levh-i mahfuzda yazılı olduğuna inanmaktır ki, Allah onları (hayır ve şerleri) önce ve sonra değil, kulun fiili anında yaratır.<sup>22</sup>

## 2. Eserde Kullanılan Kavramlar

*Faslün fi Usûli’l-İman*’da -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Mâturîdî’nin eserlerinde bulunmayan iki kavram bulunmaktadır. Bunlardan birisi, *irade-i cüziye* ve *irade-i külliye*; diğeri ise *ve’l-ba’sü ba’de’l-mevt* kavramıdır.

**a) İrade-i cüziye ve irade-i külliye:** Mâturîdî, *efâl-i ibâd* ve *kazakader* başlıkları altında insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu geniş bir şekilde ele almaktadır.<sup>23</sup> Ona göre insanın fiilinde hem Allah’ın hem de insanın iradesi söz konusudur. İnsan fiili, hür iradesi doğrultusunda Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle kul kâsib Allah Hâlık’tır.<sup>24</sup> Mâturîdî’nin eserlerinde geçen bu tür ifadeler, şüphesiz *irade-i cüziye* ve *irade-i külliye*’ye işaret etmektedir. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla onun eserlerinde söz konusu kavramlar bulunmamaktadır. Bu durum onu otorite kabul eden Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin *Ehl-i Sünnet Akâid*’i Ebu’l-Muin en-Neseffî’nin *Tabsiratü’l-Edille*’si, Ömer en-Neseffî (537/1142)’nin *Akâidü’n-Neseffî*’si ve Sadüddin Mesut b. Ömer el-Taftazânî (797/1395)’nin *Şerhu’l-Akâid*’i gibi ilk dönem Mâturîdî eserleri için de geçerli-

22 *Faslün fi Usûli’l-İman*, v. 2b.

23 Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 343-514.

24 Mâturîdî’nin *Tevlâü’l-Kuran* ve *Kitâbü’t-Tevhîd*’inde, irade-i cüziyeye işaret eden pek çok ifade bulunmaktadır. Ancak bu konu ayrı bir çalışmayı gerektirdiği için burada geniş şekilde ele alınmamıştır. Mâturîdî, kulun fiilinde hem Allah’ın hem de insanın iradesini kabul eder ve insanın iradesini “ihtiyar” olarak tanımlar. Ona göre kul kâsib Allah Hâliktir. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 365, 380, 381; Mâturîdî, *Tevlât*, I/336. Bu konuda geniş bilgi için bkz Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 343-509; el-Mâturîdî, *Tevlât*, II/45, 115, 173, 174, 189, 190, 371, 372, IV/88, krş. Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İman Mâturîdî*, 275-334; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturîdî ve Ebu’l-Muin en-Neseffî’ye Göre İrade Hürriyeti*, 57-6, 102-105.

dir.<sup>25</sup> Bütün bunlar, *İrade-i cüziye* ve *irade-i külliye* kavramının, Mâturîdî'nin fikirleri doğrultusunda onun vefatından asırlar sonra kullanıldığını göstermektedir.<sup>26</sup>

**b) Ve'l-ba'sü ba'de'l-mevt:** Mâturîdî öldükten sonraya inanmayı ahirete iman konusu içerisinde değerlendirmektedir. *Faslün fi Usûli'l-İman'* da ise, durum bundan farklıdır. Nitekim söz konusu risalede ve Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Hz. Peygamberden nakledilen Cibril hadisine<sup>27</sup> yer verilmesine rağmen, risaledeki rivayette *ve'l-ba'sü ba'de'l-mevt* kavramı yer alırken, *Kitâbü't-Tevhîd*'te ki rivayette yer almamaktadır.<sup>28</sup> Konuyla ilgili ifade, *Kitâbü't-Tevhîd*'te şöyle geçmektedir:

“Cibril kıssasında rivayet edildiği üzere Cebrâil, Rasûlullah'a iman sorunca o, şöyle buyurdu: İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere; hayır ve şerrin Allah'ın yaratmasıyla olduğuna inanmaktır”.<sup>29</sup>

Bu konu, *Faslün fi'l-imân*'da ise şöyle geçmektedir: “Akâid sahibi Ebû Mansûr el-Mâturîdî rahmetullahi aleyh dedi ki, Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem iman sorulunca şöyle buyurmuştur: İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere; hayır ve şerrin Allah'ın yaratmasıyla olduğuna ve öldükten sonra dirilmeye inanmaktır (*ve'l-ba'sü ba'de'l-mevt*)”.<sup>30</sup>

Risalede öldükten sonra dirilmeye inanmak şu şekilde açıklanmaktadır: “Öldükten sonra dirilmeye inanmak, ahiret gününe inanmayı açıklayıp, haşrin muhakkak gerçekleşeceğini tekit etmektedir. İnsanlar dünya hayatındaki bedeninin bütün kısımlarıyla ve öldüğü andaki şekliyle kabirde haşr olunacaktır. Bu tefsir ve tekid dalalet ehline cevaptır. Çünkü onların bir kısmı cehennem azabını, bir kısmı kabir sualini, haşr sualini ve mizanı inkar ederler”.<sup>31</sup>

25 Bkz. Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 61-77; Neseffî, Ebû'l-Muîn, *Tabıratü'l-Edille*, 490-504; Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî (537/1142), *Akaidü'n-Neseffî*, İstanbul 1972, 4,5; Sadüddin Mesut b. Ömer el-Taftazânî (797/1395)'nin *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1973, 114-124.

26 Krş. Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, 300.

27 Bekir Tatlı'ya göre, Cibril hadisinin bütün rivayetlerinin ortak metni şöyledir: “İman, Allah'a, Meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe (Cennet-Cehennem, mizan, hesap... vs) ve kadere inanmaktır”. geniş bilgi için bkz. Tatlı, Bekir, “Buhârî (v.256) Öncesi Dönemde Cibril Hadisi ve Metin Tahlili”, *Dini Araştırmalar*, Cilt:8, s. 22, 237.

28 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 631; Krş. *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.1a.

29 Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 631; Krş. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 511.

30 *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.1a.

31 *Faslün fi Usûli'l-İman*, v.2a vd.

Yukarıdaki açıklamalardan, “öldükten sonra dirilmeye inanmak” anlamına gelen *ve'l-ba'sü ba'de'l-mevt* kavramının, ahirete iman etmeyi inkar edenlere cevap maksadıyla ve öldükten sonra dirilmeye inanmayı pekiştirmek için sonradan eklendiği anlaşılmaktadır.

### 3. Sonuç

*Faslün fî Usûli'l-İman* adlı eserde Mâtürîdî'nin imanın şartları ile ilgili fikirleri özet olarak verilmekle birlikte, Mâtürîdî'nin iman anlayışını tamamen yansıtmamaktadır. Bu nedenle *Faslün fî Usûli'l-İman* adlı risale için Mâtürîdî'nin iman konusundaki görüşünün eksik bir özeti olduğu anlaşılmaktadır.

İmanın şartları, risalenin başında<sup>32</sup> imanın asılları; sonunda ise<sup>33</sup> imanın sıfatları olarak isimlendirilmektedir. Bu şekildeki bir isimlendirmeyle asıllar ile sıfatların birbirine karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin iman anlayışından bahsedilmesine rağmen, imanın kalp ile tasdik etmek olduğundan hiç söz edilmeyişi, risalenin iyi bir alim tarafından yazılmadığına işaret kabul edilebilir.

Eserde, aklî hiçbir delile yer verilmemesi, Mâtürîdî'nin vefatından asırlar sonra kavramlaşan *irâde-i cüziye* ve *irade-i külliye*'den bahsedilmesi, iman risalesi olmasına rağmen imanın kalp ile tasdik şeklindeki tanımına ve iman amel ayırımına hiç temas edilmemesi gibi hususlar dikkate alındığında, bu risalenin Mâtürîdî'nin vefatından asırlar sonra aynı çizgi-deki bir alim tarafından imanın şartlarını öğretmek amacıyla yazıldığı söylenebilir.

Mâtürîdî eserlerinde, ele aldığı konuları ana hatlarıyla koyduktan sonra, görüşlerini aklî ve naklî delillerle desteklediği gibi muhalif fikirleri de yine aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî'nin fikirleri tamamen aklî ve naklî delillere dayanmaktadır. Risalede ise buna uymayan bir yöntem kullanılmıştır. Bununla yeni Müslüman olanların İslamı kolay anlamaları amaçlanmış olabilir. Ancak bu risalede olduğu gibi Mâtürîdî fikirlerin akli ve nakli deliller ortaya konulmadan aktarılması, zamanla onun akılcı, araştırmacı ve sorgulayıcı anlayışının unutulmasına ve terk edilmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

Risaledeki fikirlerin Mâtürîdî'ye isnat edilmesine rağmen, onun çok önem verdiği imanın kalp ile tasdik şeklindeki tanımı, iman-amel ayırımı

32 *Faslün fî Usûli'l-İman*, v.1a.

33 *Faslün fî Usûli'l-İman*, v.2b.



ve özellikle de aklî hiçbir delile yer verilmemiş olması, Mâturîdîliğin içi- nin Eş'arilik ile doldurulmaya başlandığına bir örnek kabul edilebilir. Zira hicri II. Asırdan itibaren Rey taraftarlarının aksine Hadis taraftarlarının nüfuzunun giderek arttığı ve Hadis taraftarlarının Ehl-i Sünnet'i derin- den etkilediği bilinmektedir.<sup>34</sup>

### Ek: 1

#### FASLÜN Fİ USÛL'L-İMÂN ADLI ESERİN TERCÜMESİ

Rahman ve rahîm olan Allah'ın ismiyle başlarız.

Akâid sahibi Ebû Mansûr el-Mâturîdî rahmetüllahi aleyh dedi ki: Pey- gamber (s.a.s.)'e imandan sorulunca o şöyle cevap verdi: "İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır olsun şer olsun her şeyin Allah'ın takdiri ile olduğuna ve ölümden sonra dirilişe inan- maktır". Bu sebeple her Müslim ve Müslime'ye Allah'ın şu beyanı üzere O'nun vahdaniyetine inanması gerekir: "Ey Allah'a iman edenler...".

Allah'a iman etmek sözü şu anlama gelmektedir: Her müslümanın Allah Teâlâ'nın birliğine, şeriki, benzeri, mekanı olmadığına ve O'nun her şeye kadir olduğuna, O'nun zıttının olmadığına, O'nun başlangıcı olmak- sızın ilklerin ilki, sonu olmaksızın sonların sonu olduğuna, O'nun ulûhiy- yetinde daima kayyûm olduğuna inanması gerekir. O, mahlukatın yaratı- cısıdır. O, hayat sıfatıyla "hayy", ilim sıfatıyla "âlm", semi' sıfatıyla semi'- (işitici), basar sıfatıyla "basîr", iradesiyle "mürîd", kudretiyle "kâdir", ke- lam sıfatıyla harf ve sese ihtiyaç duymaksızın "mütekellim"dir.

"Melâiketihî" sözü şu anlama gelir: Her müslümanın Allah Teâlâ'nın bütün meleklerinin O'nun kulları olduğuna ve onların Allah'a kullukların- da göz açıp kapayıncaya kadar bile isyan etmeyeceklerine, hepsinin yeme- den, içmeden ve evlilikten uzak olduklarına inanması gerekir. Yaratıkları koruyan ve onların iyilik ve kötülüklerini yazan Hafaza (melekleri) bu meleklerdendir. Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil'den müteşekkil olan mu- karrabûn onlardandır. Onlar, Allah'ın mahlukât ile ilgili işlerini görürler.

"Kütübihî" sözü şu anlamdadır: Her müslümanın Allah'ın peygamber- lere indirdiği bütün kitaplara inanması gerekir. Allah Teâlâ, Adem (a.s.)'a 10 sayfa, Şit (a.s.)'a 50 sayfa, İdris (a.s.)'a 30 sayfa, İbrahim (a.s.)'a 10 sayfa, Davud (a.s.)'a Zebûr'u, Musa (a.s.)'a Tevrat'ı, İsa (a.s.)'a İncil'i ve Muhammed (s.a.s.)'e Kur'an'ı indirmiştir. Kur'an, kitapların en üstünü-

34 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, 5, 75, 191.

dür. Çünkü Allah Teâlâ onunla İslam'ı kemale erdirmiş ve onun hükmü ile kendisinden önce inen bütün kitapların hükmünü ortadan kaldırmıştır.

“Birâsûlihî” sözü şu anlama gelir: Her müslümanın Allah'ın bütün peygamberlerine, onların ilkinin Adem (a.s.), sonuncusunun Muhammed habibullah (s.a.s.) olduğuna ve onun peygamberlerin sonuncusu olduğuna ve diğer peygamberlerin şeraitlerine inanması gerekir. Bununla birlikte diğer peygamberlerin şeraitleri yeni bir kitap ininceye kadar ve kendi dönemlerinde sona ermiştir. Fakat Muhammed'in şeriatı kıyamet kopana kadar devam edecektir. Şüphesiz bütün peygamberler yalandan emindirler ve onlar tebliğ görevlerini tam olarak.

“Ve'l-yevmi'l-âhiri” sözünün anlamı şudur: Her müslümanın ahiret gününe inanması gerekir. Bundan maksat, kabir suâli, ahvâl-i haşr, amel kitaplarını okuma durumu, mizan, cehennem ve cennet ahvalidir.

“Bi'l-kaderi hayrihî ve şerrihî” sözünün anlamı, her müslümanın iyi ve kötü her şeyin Allah'ın takdiri ve kulun kesbi ile olduğuna inanmasıdır. Yani Yüce Allah, kulların bütün fiillerini ezeli ilminde takdir etmiştir. Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey meydana gelmez. Önce Allah murad eder sonra O'nun kudretinin kalemiyle genel olarak (icmalen) kulunun durumunu “levh-i mahfuz” a yazar. O, yaratmadığı halde. İşte bu, kaza-i irâdî'dir. Sonra Allah kullarının kalbine cüzî iradeyi koyar ve kulların fiillerini onların istekleri doğrultusunda yaratır. Ondandır önce de sonra da yaratmaz. (eğer bu konuda bir soru sorulursa) şöyle cevap verilir: İradî teklif sadece ezeli ilmin takdiriyle caiz olmaz. Çünkü akıllar onu anlamada yetersizdir. Ezeli ilmin takdirini anlamaktan acizdir. Levh-i mahfuz'da herhangi bir değişikliğin olması caiz değildir. İlm-i ezeli konusu da aynen böyledir.

“Ve'l-ba'sü ba'de'l-mevt” sözü, “ve'l-yevmi'l-âhiri” ifadesini tefsir ve haşr'ın olacağını desteklemektedir. İnsanoğlu, dünya hayatındaki durumuna göre bedeninin bütün kısımlarıyla ve öldüğü andaki şekliyle kabirde haşr olunacaktır. Bu tefsir ve tekid, dalalet ehline cevaptır. Çünkü onların bir kısmı cehennem azabını, bir kısmı kabir sualini, haşr sualini ve mizanı inkar ederek, haşrı inkar ederler. Gerçekten de mümin, iyilik veya kötülükle karşılaşınca, onu sadece kendinden bilmesi doğru olmaz. Aksine o fiil, Allah'ın takdiri, yaratması ve kendisinin kesbiyle gerçekleşmiştir. Çünkü Mutezile, iyiliği Allah'tan kötülüğü kendinden bilir. Cebriye (Haberiyeye) iyiliği kendinden, kötülüğü Allah'tan bilir. Ehl-i Hidayet ise, ikisinin ortasında yürür.

İyi bil ki, mukaddimedede beyan ettiğimiz şekilde imanın sıfatları altıdır.

1. Yüce Allah'ın vahdaniyetine hakkıyla inanmaktır.
2. Yüce Allah'ın bütün meleklerine inanmaktır ki onların hepsi Allah'a kulluktadırlar.
3. Yüce Allah'ın bütün kitaplarına inanmaktır.
4. Yüce Allah'ın bütün resullerine inanmaktır.
5. Ahiret gününün ahvaline inanmaktır.
6. Hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olduğuna, mukadder olduğuna, levh-i mahfuzda yazılı olduğuna inanmaktır ki, Allah, onları (hayır ve şerleri) önce ve sonra değil, kulun fiili anında yaratır.

# Dinler Tarihi'ne İlk Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu (1918- 1992)'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri\*

**Mustafa ALICI\*\***

## **Abstract**

**The First Modern Turkish Contribution to the History of Religions: The Basic Themes of the Ethnographical Phenomenology in Hikmet Tanyu (1918- 1992).** *The History of Religions, along with its other functional features, is very interested in the religious ethnology, and so it is considered as "the science of the religious peoples" both in global and local perspectives. This article deals with Hikmet Tanyu (1918- 1992)'s ethnographical phenomenology who is the mentor of the Turkish tradition of the History of Religions and the founder of the environment called "Ecolè of Hikmet Tanyu" in the Republican Era. His approach is the original one, dating from the ancient historical roots of all Turkish nation as a whole and dealing with some certain ethnographic phenomena such as "the cult of Celestial Tengri", "devotional sacrifice", "stone", "mount", "tree", and "fire", which are still valid psycho-social facts, in some respect, continuing in the very religio-cultural values of Turkish nation. He also uses philology, comparative mythology and especially comparative historical approaches in order to "classify", "fix up" and "interpret" them well.*

**Key Words:** *History of Religions, Hikmet Tanyu, Ethnographical Phenomenology, Turkish Ethnology.*

"İki alemi gördüm uyanık, açık ve parlak  
Bir ayağım dünya üzerinde, yuvarlak  
Bir ayağım yıldızlardan ötelerde, enginlerde apak

\* Bu makaleyi hazırlarken gerek Hikmet Tanyu hocanın eserlerine ulaşmada gerekse yapıcı tenkitleriyle büyük desteklerini gördüğüm Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Baki Adam, Doç. Dr. Ali İsrâ Güngör, Yrd. Doç. Dr. Münir Yıldırım ve Yrd. Doç. Dr. Sami Kılıç hoca meslektaşlarıma şükranlarımı sunmalıyım (M. A.).

\*\* **Yrd. Doç. Dr.**, Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: mustafaalici@hotmail.com.

Birden kainatın sırrını anlayarak,  
Birden secdeye vardım Allah'ı anarak.  
Bir garip Dünya, bir gerçek Ahiret var.  
Gözlerde, gönüllerde, akılda parlar..."

(Hikmet Tanyu, *İnsan ve Dünya*, 46).

### **Giriş: İlahi Sırrı Anlamaya Adanmış Bir Hayat**

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Dinler Tarihi doktoru, mütefekkir, etnolog ve şair Hikmet Tanyu; resmî kayıtlarda 9 Ocak 1918 tarihinde -kendi ifadesi ile 1921 yılında- Ankara'da dünyaya geldi. Babası Kayseri Çivici Oğulları eşrafından emekli bir asker, annesi Kafkasyalı asker bir babanın kızı idi. Onun çocukluğu İstiklâl Savaşı'ndan yeni çıkmış genç Cumhuriyetin sıkıntılarla dolu ilk yıllarına rastlamıştı.

Tanyu, ilköğrenimini Ankara'da tamamladıktan sonra yüksek öğrenimine o dönemin gözde okullarından Ankara, Dil Tarih- Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde başlamıştı. Babasının vefatı üzerine öğrenimine bir süre ara vermişti. Bu sürede o, gazete yazarlığı yaptı, Fen ve Arşiv Memurluğu görevinde bulundu. Bu esnada ileride etnografik çalışmalara girişeceğinin ilk ipuçlarını vereceği Köycülük Bürosu'nun *Meskun Mahalleler Kılavuzu* adlı kitabının hazırlanmasına katkı sağladı. II. Dünya Savaşı'nın bütün şiddetiyle sürdüğü bir dönemde üç sene (1940- 1943) yedek subay olarak askerlik görevini yerine getirdi.

Askerlik dönüşünden bir sene sonra Tanyu, 28 Haziran 1944 tarihinde meydana gelen sözde "Turancılık" olayına karıştığı gerekçesiyle memuriyetine son verildi, altı ay kadar İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nde, yaklaşık beş ay da Üsküdar'daki Tophane Zindanı'nda hapsedildi ve işkence gördü. Bu tutukluluk hali, onun heyecanını ve iradesini güçlendirdi. Bu şevk ve heyecan ile milleti adına hissettiği özgürlüğü, 1945'de *Türkçülük ve Gerçek Demokrasi* adlı eserinde yansıttı. O, bir yıl sonra, 1946 yılında, siyasi içerikli *Özleyiş* Dergisi'ni çıkardı.

Tanyu, yarım kalan yükseköğretimine devam etti ve 1948 yılında Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yükseköğretiminden sonra bir süre Kayseri Merkez ve Pınarbaşı'nda ilkokul, Osmaniye'de ortaokul, Arifiye Köy Enstitüsü ve Arifiye İlköğretmen Okulu'nda Meslek Dersleri, Çocuk Edebiyatı ve Din Bilgisi Dersleri öğretmenliği yaptı.

O, Türk tarihine büyük ilgi duyuyor ve bu alanda kariyer yapmak istiyordu. Bunun için dönemin ünlü tarihçisi Zeki Velidi Togan'la çalış-

mak arzusundaydı. Almanca ve İngilizce gibi önemli Batı dillerini bilmesinden dolayı bizzat Togan tarafından Dinler Tarihi'ne yönlendirildi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Kürsüsüne asistan oldu ve Alman Dinler Tarihçisi Annemarie Schimmel (1922- 2003) ile birlikte çalıştı.

Profesör Annemarie Schimmel, Dinler Tarihi'nde *Marburg Ekolü* diye bilinen bilimsel çevrenin önde gelenlerinden Din Fenomenoloğu Friedrich Heiler (1892- 1967)'in gözde talebelerinden idi ve mistik fenomenolojiyi esas alan yaklaşıma sahipti. O, 1954 tarihinden itibaren beş yıl kadar Türkiye'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi okuttu ve asistanı Tanyu'nun katkıları ile 1955 yılında *Dinler Tarihi'ne Giriş* isimli Türkçe eserini hazırladı. Schimmel, bu eserinde, büyük bir akademik olgunluk göstererek, Müslüman bir ülkenin İlahiyat Fakültesi'nde ders verdiğinin bilinci ile İslâm Dinini hariç tuttu ve genel hatları ile diğer yaşayan dinlere yer verdi. Onun bu kitabı ve kitabın sonuna koyduğu sözlük bir süre Türkiye Dinler Tarihçileri için ilk başvuru eseri oldu.

Fenomenolog Schimmel'in talebesi ve asistanı Tanyu, 9 Ocak 1959 tarihinde *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* adlı etnografik fenomenolojiye ağırlık veren teziyle Türkiye'nin ilk Dinler Tarihi doktoru oldu. O, 1960'da bir süre Almanya'da Dinler Tarihi araştırmaları yaptı ve 1962-1963 yılları arasında ise Kudüs, *Ulpan Etsiyon* dil okulunda İbranice öğrendi.

Tanyu, 30 Kasım 1966 tarihinde *Türkler'de Taşla İlgili İnançlar* isimli araştırmasıyla doçent oldu. 1966 yılında Dinler Tarihi Kürsüsü Başkanı oldu ve emekli olduğu 1985 yılına kadar 17 yıl bu görevi sürdürdü.

Tanyu, 1971- 1972 yılları arasında Almanya, İngiltere ve Fransa'ya içine alan bir Avrupa seyahatine çıktı. Bu ülkelerdeki çeşitli üniversitelerde ve müzelerde araştırmalar yaptı, incelemelerde bulundu ve bilimsel kongrelere katıldı. Verimli Avrupa gezisinin ardından, 1972 yılında, Profesörlük takdim tezi olarak *Yehova Şahitleri* adlı monografi çalışmasını hazırladı ve 1973 yılında profesör oldu.

Genel Türk tarihine ve tarihî kültürel bağlarına ilgi duyan Tanyu, 1977- 1980 yılları arasında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'ndeki dekanlık görevi sırasında, Sovyet Müftüsü Ziyaeddin Babahonof'tan aldığı bir davet üzerine 1979 yılında Özbekistan, Azerbaycan ve Rusya'yı kapsayan bir geziye çıktı. Bu gezi sırasında Türk Dünyası'nın dinî, tarihî, coğrafi ve kültürel hayatını yakından inceleme imkanı bularak bu fırsatı verimli bir şekilde değerlendirdi.

1985 yılında yaş haddinden emekli olduğu tarihten vefat ettiği 1992 yılına kadar Türkiye'yi ilgilendiren etnoloji ağırlıklı bilimsel çalışmalarını sürdürdü. Türk Dinler Tarihi Ekolü'nün kurucusu Hikmet Tanyu, 11 Şubat 1992 tarihine rastlayan Salı günü ebedi hayata intikal etti ve 12 Şubat Günü İstanbul-Heybeliada'da öğrencilerinin de hazır bulunduğu bir merasimle defnedildi<sup>1</sup>.

Dindar ve vatansever bir akademisyen olan Tanyu; kendi kültürel değerlerini, İslâm dinini de kucaklayacak derinlik ve genişlikte bir Dinler Tarihi algısına sahiptir. Bu bağlamda doğal olarak çalışmalarının odağı da sonraki nesillere idealizm ve dinamizm aşılacak kadar çok boyutludur.

Ruhunun derinliğinin esinlendirdiği şevkle kaleme aldığı insan ve vatan sevgisine dönük şiirlerini<sup>2</sup> bir kenara koyarsak onun yayınlanmış kitaplarını iki kısma ayırabiliriz:

1. Bizim makalemizin de temelini oluşturan Tanyu'nun Türk Tarihi, Kültürü, Kadîm Türk İnançları, Türkçülük, Milliyetçilik, Filoloji, İnsan Sevgisi ve Demokrasi konularına yoğunlaşan etnolojik ve etnografik araştırmalarıdır. Onun bu konudaki çalışmaları şunlardır: *Türkçülük ve Gerçek Demokrasi* (1945), *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (1968, 1987); *Dinler Tarihi Araştırmaları* -özellikle II., III. ve IV. Bölümler-(1973), *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, I-II, (1976, 1979); *Türklerin Dini Tarihçesi* (1978); *İslâmlıktan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnanca* (1980, 1986).

2. Tanyu'nun doğrudan genel Dinler Tarihi (*Allgemeine Religionswissenschaft*) çalışmaları: bu bölümde dikkatimizi çeken en önemli husus, genel din çalışmalarını bile etnografyadan ayrı tutmaması ve onların mümkün oldukça kültürel bağını ortaya koymak istemesidir. Bu yönde

- 1 Tanyu'nun biyografisi için bkz; Mehmet Aydın, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları ve Prof. Dr. Hikmet Tanyu", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (1994), 17- 19; Osman Cilacı, "Hocam Hikmet Tanyu'nun Ardından", *age.*, 15- 16; Günay Tümer, "Hocamız Hikmet Tanyu", *age.*, 5- 10; Sami Kılıç, "Hikmet Tanyu'nun Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996), 225- 240; Abdurrahman Küçük, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları I: Sempozyum: 08- 09 Kasım 1996, Ankara*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998, 41- 51; Baki Adam, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", *age.*, 63- 72; Münir Yıldırım, *Hikmet Tanyu ve Türk Dini Tarihi Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1996, 9- 10; Abdurrahman Küçük, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI (1997), 499- 508; Baki Adam, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", *age.*, 509- 519; Mehmet Aydın, "Tanyu, Hikmet", *Ansiklopedik Dinler Tarihi*, Konya 2005, 743- 744.
- 2 Şiir kitapları üç tanedir; *İnsan ve Dünya*, Ankara 1987, *Cihan İçinde Cihan*, İstanbul 1980, *Atatürk İçin Şiirler*, İstanbul 1980.

*hocamız* kendi dinî geleneği olan İslâm dahil, Yahudilik ve Masonluk, Hıristiyanlık ve Türk insanına “yabancı” olan modern dinî fikir ve akımlar gibi konuları kuşatan araştırmalara girmiştir. Bu bağlamdaki eserlerini şöyle listeleyebiliriz; *Dinler Tarihi Araştırmaları*, (1973) [özellikle bu kitabın girişini (birinci bölümü) oluşturan, “Dinlerde Dağla İlgili İnançlar ve İlahi Dinlerde Kutsal Dağlar” kısmı]; *Yehova Şahitleri*, (1973, 1980); *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, I-II, (1976, 1979); *Ermeniler, Bütün Olayların İç Yüzü*, (1989)<sup>3</sup>.

Hikmet Tanyu da; Rudolf Otto'nun Marburg'da, Raffaele Pettazzoni'nin Roma'da, Gerardus van der Leeuw'un Leiden'de, Joachim Wach'ın Chicago'da kendi ekolünü kurup güçlü bir öğrenci halkası oluşturması gibi, kendi öğrencilerinden oluşan bilimsel bir “*Ekol*” oluşturmuş ve onları Türkiye'nin çekirdek Dinler Tarihçileri olarak yetiştirmelerine rehberlik etmiştir. Ankara İlahiyat Fakültesi'nde eğitimlerine devam eden bu ilk halka, sonraki yıllarda Türkiye'nin değişik üniversitelerinde ilk Dinler Tarihi profesörleri olmuşlardır. Bundan dolayı Türkiye'deki Dinler Tarihi kürsülerinde araştırma yapan 90'nın üzerindeki akademisyen, çoğunlukla Tanyu'nun oluşturduğu ilk bilimsel çevrenin yetiştirdiği öğrencilerdir.

Tanyu, hayatta iken, kendi öğrencilerinin çeşitli üniversitelerde Dinler Tarihi kürsülerinin başına geçmesini ve Dinler Tarihi'nin Türkiye'de önemli bir bilim dalı haline gelmesinin heyecanını ve hazzını tatmıştır.

Tanyu, Dinler Tarihi Kürsüsünde asistan olmak veya doktora yapmak isteyenlerde şöyle bazı temel kriterler aramıştır: 1- Şahsiyet, hayat tecrübesi, gerçekleri görebilen ve içyüzüne inebilen bir dünya görüşüne sahibi olmak. 2. Çalışkanlık ve bilimsel araştırmalarda gayretli olmak. 3. Dinî ve millî değerlere saygı duymak ve gönülden bağlılık<sup>4</sup>.

Bu bağlamda onun doktora tezi olarak öğrencilerine verdiği konular, genel olarak, Türk kültürüyle yakından ilgilidir. Bunlar arasında; *Hazar ve Karay Türkleri* (Şaban Kuzgun [Ö. 14 Mayıs 2000]), *Gagauzların Dinî İnanışları Üzerine Bir İnceleme* (Harun Güngör), *Sabatay Sevi ve Cemaati*

3 Tanyu'nun bibliyografyası için bkz; Kılıç; 225- 240; Küçük, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 41- 51; Adam, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları”, *age*, 63- 72; Yıldırım, 11- 16; Küçük, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI (1997), 499- 508; Adam, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları”, *age*, 509- 519; Mehmet Aydın, “Tanyu, Hikmet”, *Ansiklopedik Dinler Tarihi*, Konya 2005, 743- 744.

4 Küçük, “Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 43.



Üzerine Bir Araştırma (Abdurrahman Küçük), *Fener Patrikhanesi ve Türkiye* (M. Süreyya Şahin) ve *Eski Türklerde Şamanlıkla İlgili İnançlar* (M. Turan Özdemir) gibi doktora tezleri sayılabilir.

Diğer yandan Tanyu, yönettiği tezlerde genel Dinler Tarihi araştırmalarına da önem vermiştir. Mesela o, *Biruni'ye göre Dinler ve İslâm Dini* (Günay Tümer [Ö. 22 Ağustos 1995]), *Dinler Tarihi Açısından Şehristani ve el-Milel ve'n-Nihal* (Ömer Faruk Harman), *İlahi Dinlerde Şeytan* (Mehmet Aydın), *İlahi Dinlerde Dua* (Osman Cilacı, Ö. 2004), *Pali Kaynaklarına Göre Budizm* (Cenap Yakar) ve *Totemizmin Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma* (Ali Galip Erdican) gibi doktora tezlerinin yanı sıra Günay Tümer'in *Hıristiyan ve İslâm Dinlerinde Meryem*, Mehmet Aydın'ın *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* ile Ekrem Sarıkoçlu'nun *Dinlerde Mehdi İnanıcı ve Tasavvurları* gibi doçentlik tezlerine danışmanlık yapmıştır<sup>5</sup>.

Merhum Günay Tümer'in, Hikmet Tanyu'yu Anma Toplantısı'ndaki ifadesiyle "Tanyu Hocamızın gözde talebesi"(\*) ve aynı zamanda Ankara Üniversitesi'ndeki selefi olan Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'tür. 1994 yılında bizzat onun öncülük edip kurucu başkanı olduğu "Türkiye Dinler Tarihi Derneği" (TÜDDAD/TAHR), 22 Eylül 2004 tarihinden beri Avrupa Din Bilimleri Derneği'nin [EASR] ve 30 Mart 2005 tarihinden bu yana Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti'nin [IAHR] resmî üyesidir. Hocasının etnografik çalışmalarını etkin olarak devam ettiren Abdurrahman Küçük, din-kültür ilişkileri, Dönmelik/Sabataycılık, Ermeni Kilisesi gibi Türkiye'yi yakından ilgilendiren hassas ve bir o kadar önemli meseleleri çalışmıştır.

Tanyu Hocamızın diğer bir talebesi de Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin eski Dekanı ve Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mehmet Aydın'dır. Tarihsel fenomenolojik yöntem izleyen Aydın, ülkemizde ilk Ansiklopedik Dinler Sözlüğü'nü hazırlayan olmuş<sup>6</sup>; kendi kürsüsündeki talebeleriyle birlikte Konya merkez ilçesindeki manevi halk inanışlarıyla ilgili bir etnografik bir çalışma<sup>7</sup> yapmıştır. O, genel anlamda Türk dinî tarihi, Müslüman- Hıristiyan ilişkileri ve Hıristiyanlık gibi konu-

5 Adam, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'dan Günümüze Dinler Tarihi Çalışmaları", *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 65- 66.

\* Bkz. *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, 51.

6 Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Tarihi*, Konya 2005.

7 Mehmet Aydın, (Galip Atasagun, Ahmet Aras, Nermin Öztürk, Sami Baybal ile birlikte), *Konya Merkezdeki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, Konya 2006.

larla ilgilenecek Dinler Tarihi alanına çok sayıdaki çalışmaları ile katkıda bulunmuştur.

Prof. Dr. Ömer Faruk Harman ise Tanyu'nun derslerine İstanbul'dan (Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) takip eden bir diğer talebesidir. Harman, Norveç'li Dinler Tarihçisi William Brede Kristensen (Ö. 1953) gibi ampirik din çalışmalarından ziyade Yahudilik başta olmak üzere dinleri temel ve birincil kaynaklarına yönelerek inceleyen bir bilim adamıdır.

Kayseri'de (Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi) Dinler Tarihi Anabilim Dalı Başkanı bulunan Prof. Dr. Harun Güngör ise hocası Tanyu'nun Türk dini konusundaki çalışmalarını devam ettiren ve özellikle Gagauzlar konusunda uzmanlığıyla dünya çapında önemli bir din etnologudur<sup>8</sup>.

### A. Dinler Tarihi'nde Etnolojik Araştırmalara Genel Bir Bakış

Yunanca "halk" anlamına gelen *ethnos* sözcüğünden türetilen *etnoloji*, özellikle insanlığın başlangıcındaki ve "ilkel" diye nitelenen halkların tarihsel gelişimlerini göz ardı etmeden kültürler arası etkileşimler, farklar ve benzerlikler açısından incelerken, *etnografya* ise etnolojinin alt dalı olarak belli bir çağdaş toplumun hatta belli bir yerin kültürüne ait din, cemiyet, yaşam biçimi ve geleneklerini yani tüm geçerli, fiili kültürel değerlerin araştırılmasını konu edinir.

Bu doğrultuda bu iki bilimden faydalanan Dinler Tarihi disiplini, hem küresel dinler arası ilişkileri hem de yerel kültürleri kuşatıcı çok boyutlu bakış açılarına sahip önemli antropolojik meseleleri gündeminde barındırır. Dolayısıyla bu modern bilim, tarih, filoloji ve etnografya başta olmak üzere, sosyoloji, psikoloji, felsefe, teoloji, beşerî sanatlar gibi alanlarla yakın ilişki içinde çalışmalarını sürdürmektedir. Zaten bu disiplinin en önemli karakteristiği, hem küresel anlamda insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan tüm dinlere mukayeseli bir bakış açısıyla yaklaşması hem de araştırıcının kendi inancı dahil yerel kültürel araştırmalara ilgi duymasındır.

Dinler Tarihi, araştırma yaparken teolojik önkabullere dayanmaktan çok antropolojik (genel anlamda etnolojik özel anlamda etnografik) kazanımlara doğru hareket etmektedir<sup>9</sup>. Bunun yanında bazen Dinler Tari-

8 Bkz; Adam, 64- 65; Aydın, 744.

9 Bkz; Mustafa Alici, "Dinler Tarihi", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara 2006, IV, 516; Armin W. Geertz, "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Perspectives on Method and Theory in The Study of Religion- Adjunct Proceedings of*

hi içinde bir metot veya onun bir alt disiplini olarak görülen Din Fenomenolojisi, din olgusunun öz ve temel yapılarını incelerken aynı zamanda fiili durumlarına dolayısıyla daha fazla antropolojik verilerine önem vermekte bazen dinle ilgili önemli bir fenomeni, beşer kültürünün bir ürünü, önemli bir özelliği veya onu yansıtan bir çehresi olarak da inceleyebilmektedir<sup>10</sup>.

Bu bakımdan Dinler Tarihi gibi çok boyutlu bir disiplinde alan çalışmaları bitip tükenmez. Bu yüzden kişinin en çok bildiği yerlerden (söz gelişi kendi kültüründen) başlaması, az bilinen, gizemli, büyüleyici bir alana yönelmesinden çok daha kolaydır<sup>11</sup>. Bunun bilincinde olan bazı Dinler Tarihçileri, hem etnolojiyle hem de onun bir alt dalı olan etnografya ile çok yakın ilişki içinde çalışmaktadırlar. Onlar, Dinler Tarihi'nin din-dar insanın eylem ve karşılıklı ilişkilerini, bilhassa inançlarını ve inanç sistemlerini, bilgi alanını, dinî cemiyetlerini, dinî kurumlarını, uygulama, ritüel ve adetlerini anlamaya ve yorumlamaya çaba göstermektedirler<sup>12</sup>.

Antropolojik bilimlerde anahtar terim olan "kültür", "bir anlam sistemi olarak tarihsel açıdan bir milletin temel sembollerine yerleşik olan bütün etnografik anlam kalıplarını ifade ettiğinden"<sup>13</sup>, en başından beri Dinler Tarihi, bu konulardan uzak olmamıştır. Özellikle kurucuları arasında sayılan Friedrich Maximilian Müller (1823- 1900) için Dinler Tarihi, etnolojik açıdan, dinin tarihsel ve kültürel yönlerini ihmal etmeyen bir *halklar psikolojisi (völker-psikologie)* sunmaktadır. Bu bilim, teolojiden bağımsız bir disiplin olarak, tasvir edilmesi ve tanımlanması imkansız veya zor olan, doğasını, kökenlerini ve gelişmesini zaman ve mekan bağlamında ele aldığımız genel din olgusuna ait tüm insan eylem ve davranışlarının tezahürlerini konu edinir<sup>14</sup>.

*The XVIIth Congress of The International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, ed. Armin W. Geertz- Russell T. McCutcheon, Leiden- Boston-Köln 2000, 50- 68.

10 Bkz; Mustafa Alıcı, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Dergisi*, 5/3 (Temmuz/Ağustos/Eylül 2005), 73- 74; Claas Jouco Bleeker, *History of Religions 1950- 1975*, Lancaster 1975, 1- 16.

11 Michael Pye, "Participation, Observation and Reflection: An Endless Method", *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honour of Juha Pentikainen*, ed. Nils G. Holm, Abo 2000, 64- 79.

12 Helena Helve, "A Viewpoint Concerning the Study of Religions in Finland", *Unterwegs: Neu Pfade in der Religionswissenschaft Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag (New Paths in the Study of Religions)*, ed. Christoph Kleine- Monika Schimpf, München 2004, 226- 227; Juha Pentikainen, "Ethnography of Religion: Tracing Roots of an Early Finn-Ugric Fieldwork Paradigm", age, 231- 243.

13 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 89.

14 Max Müller, *Natural Religion- Part II*, London 1889, 42- 50.

Klasik dönem Dinler Tarihçilerinden ve Hollanda ekolünün önde gelenlerinden Chantepie de la Saussaye (Ö. 1920) idi. O, Dinler Tarihi'ne mukayeseli bir kültür çalışmasının (mesela mukayeseli antropolojinin) diğer bilimlerden daha fazla yardımcı olabileceğini ileri sürmekte ve adet, fikir, alışkanlık, hurafe, masal, mecaz gibi kültürel unsurlar açısından birçok millet arasında ve her medeniyet safhasında güçlü mukayeseler yapılabilmesinin, insanın din olgusunu aydınlığa çıkarabilmek açısından önemine işaret etmektedir<sup>15</sup>.

İtalyan Dinler Tarihi Ekolü'nün kurucusu Raffaele Pettazzoni (Ö. 1959), "kültür" ve "din" kavramlarını birbirleri yerini tutmayan, fakat birbirleri ile çatışmayan iki uyumlu kavram olarak görmektedir. O, bu anlamda, din olgusunu cemiyetin içkin hayatı için önemserken, kültürü ise toplumun tarihsel bilinci açısından değerli görmektedir. Bir başka deyişle kültür, kendi dinini inkar ederse, aynı zamanda halkını, medeniyetini, tarihini de anlamakta zorluk çeker<sup>16</sup>. Buradan hareketle o, özellikle etnolojiyi, mutlak tarihsel bir bilim olarak kabul etmekte ve Dinler Tarihi'ne kesinlikle katılması gereken bir alan olarak görmektedir. Çünkü ona göre kadim zamandan başlayarak günümüze kadar tüm kültürel çalışmalarını incelemek ve tarihsel medeniyetler ile etnolojik temele dayalı medeniyetler arasında bir ayrılık ve özü tehdit eden bir karmaşıklığın hiçbir zaman mevcut olmadığını ortaya çıkarmak için bu birliktelik zaruridir. Dahası hem Dinler Tarihi hem de kültürel çalışmalar arasında bir devamlılık söz konusu olduğundan insanlık adına en arkaik medeniyet formlarından en modern olanlarına kadar devam eden dinamik bir gelişme söz konusudur. Bu bakımdan Pettazzoni, din ve dinlerle ilgili çalışmalarını etnolojiden kopmadan tarihsel fenomenolojik boyutuyla ele almayı tavsiye eder<sup>17</sup>. Aynı doğrultuda Pettazzoni'nin gözde öğrencisi Roma Üniversitesi'nden Ugo Bianchi (Ö. 1995) de, din teriminin köken açısından kesinlikle sosyo-kültürel boyutlarla çevrili olduğunu bu yüzden de dinler ve kültürler arasında ampirik bir araştırma sürecine ihtiyaç duyulduğunu, dahası etnolojik ağırlıklı ve özellikle dinî olgular için analogik kıyasa dayalı bir tarih yaklaşımının daima geçerli olacağını savunur<sup>18</sup>.

15 Bkz. Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, London- New York 1891, 20- 23.

16 Raffaele Pettazzoni, "Religione e Culture", *Religione e Società*, Bologna 1966, 169- 172.

17 Mario Gandini, "Pettazzoni, Raffaele", *Encyclopedia of Religion*, (2. nd Edition), ed. Lindsay Jones, New York- London 2005, X, 7072- 7074; Guiseppe Mihelcic, "Raffaele Pettazzoni: Profilo e Contestualita'" *Una Religione di Liberta': Raffaele Pettazzoni e La Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003, 31- 58.

18 Ugo Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religi-

Bu arada din antropologları (mesela Clifford Geertz) *din olgusunu tamamen kültürel bir sistem*<sup>19</sup> olarak görme eğilimindedir. Dinler Tarihi'nde Chicago Ekolü'nün önde gelenlerinden Rumen asıllı Amerikan Dinler Tarihcisi Mircea Eliade (Ö. 1986) ise Dinler Tarihi'ni genel anlamda dindeki kültürel boyutu, önemli ve ihmale gelmez bir çehre olarak ele alan bir disiplin olarak kabul eder. Öyle ki ona göre "sade ve sıradan" reçberler bile bir takım eşyayı "kutsal" ve "ezeli" görebilecek derinlik ve keskinlikte maneviyat taşıyabilir ve dünyanın bizzat kendisini hayatın, ölümün ve yeniden doğumun kırılmaz döngüsü olarak algılayabilirler. Yine modern öncelerini veya kırsal kesimin halk kültürlerini kucaklayan *arkaik din*, Eliade'ye göre dünyanın pek çok yerinde her ırktan insanın paylaştığı en derin hayat perspektifi olup, Hindistan'dan Romanya'ya, oradan Orta Asya'ya ve Amerika'ya kadar her yerde her kültürel ortamda hatta her ilkel halkta nesilden nesile aktarılan ve iyi korunan çok değerli bir olgudur<sup>20</sup>.

Bir fenomenin gerçek anlamını kendi kültürü ve sosyo-ekonomik şartlarının dışında görmeyen Eliade'ye göre gene de her hangi bir din fenomeninin tam anlamını belli bir kültür içinde kavramak ve neticede onun mesajını elde etmek için onu deşifre etmek (her din fenomeni gizli bir şifreye sahip olduğundan) yeterli değildir. Bu anda devreye giren "tarih", ona göre dindar bir milletin derinden soluduğu her bir fenomenin aynı zamanda bir yönünü, kültürel anlamını bahşeder. Yapılması gereken şey, her fenomenin özgün psikolojik tarihini de çalışmak, anlamak ve bilimsel olarak betimlemektir. Bu objektif gayret, aynı zamanda fenomenin değişim ve gelişimlerini neticede onun insanlığa ait genel kültüre katkısını ortaya çıkarmayı kapsar<sup>21</sup>.

1950 sonrası Avrupa Dinler Tarihcileri arasında sırf etnolojiye vurgu yapanlar çoğunlukla *İskandinav Ekolü*'ne mensup bilim adamlarıdır.

---

on", Science of Religion- Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, 299-302; Bianchi, Saggi di Metodologia della Storia delle Religioni, Roma 1991, 285- 306.

19 Geertz, 89- 91.

20 Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversation with Claude- Henri Roquet*, Chicago 1978, 54- 56; Eliade, "History of Religions and Popular Cultures", *History of Religions*, 20 (Aug.- Nov. 1980), 1\2, 1- 26.

21 Mircea Eliade, "A New Humanism", *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion- A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London - New York, 1999, 98- 100; Eliade, "Yeni bir Hümanizm" *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*", çev. Mehmet Aydın, Konya 1995, 13- 15.

Bunlar içinde Fin asıllı din fenomenologu Juha Pentikainen olup özgün etnografik fenomenolojisiyle göze çarpmaktadır. Ona göre *etnografya, kısa bir tanımlamayla, başlı başına “derin bir rit” (heavy rite) sayılmalıdır*. Bunu biraz daha açarsak; dinleri, doğduğu kaynağın etnolojisini esas alarak fenomenolojik açıdan incelemenin gerekliliğine işaret eden Pentikainen, daha yerel bağlamda (etnografik açıdan) dinlerin etnik tabiatını, etnik karakterini ve etnik dilini önemli görür. Pentikainen, etnografik din fenomenolojisinin, aynı zamanda dinlerin gerçek tasniflerinin ortaya çıkarılmasında hayati görevler üstlenebileceğini savunur ve onun, özellikle özgün etnoloji biliminden destek alarak din, cemiyet, dinî gelenekler, zengin hayat tarzları, farklı insanların dinî alışkanlıkları gibi hayatın iç ve dış anlamlarını çıkarmada etkili olabileceğini iddi eder. Ancak Pentikainen, dinin doğasının yani özünün, ampirik açıdan tam cevaplanamayacağını ama onu konu edinen fenomenolojinin, çok pratik ve ampirik hale dönüştürülebileceğini şöyle birkaç açıdan açıklar: 1- Dine yapısal bakış açısıyla yaklaşmak. 2- Daha fazla istatistiksel mukayeseli metot gerektiren çapraz kültürel inceleme yolu benimsemek. 3- Dinin çevre ve yerleşim ile ilgili ilişkilerini öne çıkarmak. 4- Çok kapsamlı ama dağınık bir tarihsel, ekolojik veya sosyolojik bakış sunmak yerine, kullanışlı bir uygun bir din fenomenleri sözlüğüne sahip nispeten dar veya daha bölgesel bir fenomenoloji anlayışı geliştirmek. Ona göre sonuncu yöntem diğerlerine göre daha homojen bir kültürel bölgeye hitap edecektir<sup>22</sup>.

Aynı ekolden İsveçli Din Fenomenologu Åke Hultkrantz da kendi yaklaşımını *etnografiye dayalı fenomenoloji* olarak biçimlendirir. Onun fenomenolojisi, genel dinî verilerin mahalli kültürel bağlamları içinde sistematik bir şekilde değerlendirilmesi şeklinde özetlenebilir. Ona göre bu tür bir fenomenoloji, tipolojik/morfolojik bir yöntem olup, aynı zamanda dinî formların sistematik bir araştırma alanı olarak din adına ortaya çıkan kavram, ritüel ve mitsel adetleri mukayeseli bakış açısıyla “kendi çıktığı yerinde” tasnif edip algılar. Daha somut anlayıcı bir ifadeyle Hultkrantz, etnografik fenomenolojisinin mahiyetini şöyle bir sırayla açıklar. O, mahalli kültürle yoğrulmuş değişik fenomenleri bulup ortaya çıkarıcı, tanımlayıcı, tasnif edici, mukayese edici ve son olarak sistematikleştiricidir.

22 Juha Pentikäinen, “Etnography of Religion: Tracing Roots of an Early Finno- Ugric Fieldwork Paradigm”, *Unterwegs, New Paths in the Study of Religions- Festschrift für Michael Pye*, ed. Christoph Kleine, Monika Schrimpf, Katja Triplett, München 2004, 231-268.

Ona göre bu haliyle Din Fenomenolojisi, prensipte, daha eski bir isim olan “Mukayeseli Din” bilimiyle özdeşir<sup>23</sup>.

Hultkrantz, ideal açıdan Din Fenomenolojisi'nin perspektifinin evrensel olacak şekilde geniş olması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu yolla bilim, potansiyel olarak din olgusunun tüm form ve yapılarını kuşatabilecek bir bakış açısını yakalayabilecek bir yetkinliğe ulaşabilecektir. Ancak yine de günümüzde özgün bir fenomenolojik metot, hala tam olarak ortaya çıkarılmamış hatta ona uygun bir epistemolojik temel hala bulunmamıştır ve sadece genel bir perspektifle yetinilmektedir. Halbuki çağdaş Din Fenomenolojisi, artık din biliminde sürekli yardımcı roller üstlenmek yerine daha etkin ve araştırmalarda öncü görevler almaya başlamalıdır. Bu aktif ve dinamik görevler yoluyla fenomenoloji, yıllardır Dinler Tarihi'nin doldurmuş olduğu önemli yeri devralmış olacaktır<sup>24</sup>.

Hultkrantz, bu meselelerin üstesinden gelebilmek için fenomenolojik yaklaşımın öncelikle daha ampirik olması gerektiğini savunur. Buna yönelik olarak fenomenolojinin, çok daha aktüel dinî formları sistematik olarak incelemesi gerektiğini iddia eden Hultkrantz'a göre fenomenlerin değerlerini ortaya çıkarmak için objektif ve tarafsız kalmak ve doğrudan yerel antropolojilere (bilhassa etnografiye) ve folklorik kültürlere yönelmek gerekir. Böylece o, kültürel antropolojiye özel bir vurgu yaparak Din Fenomenolojisi ile Dinler Tarihi arasında yakın temasları sağlayacak özel bir araştırma alanı oluşturmak ister.

Son olarak Hultkrantz, kendi fenomenolojisinin üç temel amacını şöyle açıklar; 1). *Dinlerin form ve yapılarını araştırarak sonuçta genel din form ve yapılarını ortaya çıkarmak*; zira dinlerin gerçek özü, ancak kültürel, tarihsel, sosyal ve ekolojik önermelere bürünmüş dinî formlar incelenerek kavranabilir ve tahlil edilebilir. Fenomenologlar, bağımsız veya karşılıklı ilişki içinde olan din fenomenlerinin yapı ve fonksiyonlarının yanı sıra dinî malzemelerdeki katı ve statik unsurları tanımlamak zorundadırlar. Bu yüzden onların ısrarlı vurguları, genelde sınırlı değere sahip olan tipolojilerin gelişimine değil, dinî malzemelerin morfolojisinin incelenmesine dayanmalıdır. 2). Din Fenomenolojisi, dinin zengin içeriklerini tasnif etmenin yanı sıra fenomenleri anlamaya da çaba gösterir. Bu nok-

23 Åke Hultkrantz, “The Phenomenology of Religion: Aims and Methods,” *Temenos*, 6 (1970); 74- 75; Åke Hultkrantz, “Ecology of Religion: Its Scope and Method”, *Science of Religion: Studies in Methodology Proceedings of the Study of Conference of the IAHR, held in Turku, Finland, Aug. 27- 31, 1973*, ed. Louri Honko, The Hauge 1979, 221- 236.

24 Hultkrantz, “The Phenomenology of Religion: Aims and Methods”, 88.

tada hiç bir sezgi gücüne ihtiyaç yoktur. Aksine din dünyasının genel algılanışı ve bilhassa dindarın dış yansıttığı dinî kavram ve duygunun özel mantığının kavranması yeterli olacaktır. Bu tür bir anlama iki seviyede gerçekleşir; a. Bir dinin asli parçasının belli bir kültür içindeki yerinin tam olarak belirlenip tahlil edilmesiyle. Bir başka ifadeyle onun ait olduğu kültürel çevre içinde dindarlara ne veya neler ifade ettiğinin ortaya çıkarılmasıyla. b. Daha geniş bir bağlam ve daha teorik anlamda söz konusu dinî unsurun içerdiği genel anlamın ortaya çıkarılması ve nesilden nesile aktarılma sırasında yüklendiği karmaşık anlamların belirlenmesiyle. 3). Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi'ne, tutarlı ve sindirici bir şekilde doğru bir anlamlandırma yöntemi sağlamayı amaç edinir. Katı bölgesel bir sınıra sahip yalın bir tarihsel araştırma metodu, Dinler Tarihi'nin daha küçük parçalara ayrılmasına götürecektir ki bu durum onun bağımsız bir disiplin olarak işlemlerini belki zora sokabilecek veya onun diğer antropolojik ve filolojik araştırmaların içinde eriyip ortadan kalkmasına yol açabilecektir. Halbuki etnografyaya dayalı bir Din Fenomenolojisi, tüm Dinler Tarihçilerinin kullanabileceği ortak bir perspektif sağlayarak disiplinin bu ikilemden kurtulmasını kolaylaştıracak en önemli alandır. Dolayısıyla Hultkrantz'a göre sadece etnografik Din Fenomenolojisi'nin sağlayabileceği katkılarla bile Dinler Tarihi, tüm dinleri karış karış tarayarak, her dinî alana dinin solunduğu, her toprağa nüfuz edici bir disiplin haline dönüşebilecektir<sup>25</sup>.

## B. Tanyu'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temel Açılımları

Türk Dinler Tarihi ekolünün kurucusu Hikmet Tanyu, en az Avrupalı meslektaşları kadar güçlü ve sistematik teorik açılımlara sahiptir. O, metodolojik açıdan Türk kültürüyle ilgili yaptığı özgün araştırmalarının *dinî etnoloji* olduğunu açık bir dille belirtir<sup>26</sup>.

Tanyu'nun yaklaşımının temel prensiplerini teorik açıdan şöyle maddeleştirebiliriz:

1). Toplumun mensup olduğu din başta olmak üzere halkın öteden beri süregelen ve tektanrıcılığı esas alan muhtelif dinî kalıntı, psiko-mistik davranış ve batıl inançların yansısı, toplumda geçerlilik görmüş çok bariz psiko-sosyal olguların (kült, dinî adet ve dinî motifli folklor gibi),

25 Hultkrantz, 77- 81.

26 Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara 1973, 123- 124.



etnografik filoloji, mukayeseli mitoloji ve tarihsel mukayeseli bir yaklaşımla “tasnif”, “tespit” ve “tahlilini” yaparak ortaya çıkarmakla tam ve somut ifadesini bulur.

2). Bu yönüyle onun fenomenolojisi, dinden bahsetmeyen veya onu merkeze almayan her türlü masal, sırf edebi ve folklorik konuları içeren *genel etnolojiden*, olayların dinî-kültürel bağlamları göz ardı eden ve yüklü anlamlardan yoksun basit kronolojik ardışıklıklar sunan *katı tarihsellikten* hatta dinin ilahi (teolojik) boyutunu ihmal eden her türlü *kültürel indirgemecilikten* tamamen ayrışır.

3). Ona göre bir millete ait millî tanrılarla ilgili efsaneler, ayinlerde okunan dua ve ilahiler, kahramanların sergüzeşmelerini mısralara döken destanlar, sıradan olmayan mitoslar, geçmişteki milli halk felsefelerini yansıtan atasözleri ve uzmanı olmayanlar için hiçbir önemi olmayan hurafelere yönelik etnolojik araştırmalar, sadece belli bir milletin değil, tüm insanlığın düşünce tarihini ve onun gelişim safhalarını öğrenmek için de çok kıymetli malzemeler sunacaklardır.

4). Sadece etnolojik bir din araştırması yoluyla çok çetin ve bir o kadar sürekli emek isteyen bilimsel çalışmaların sonunda, ele alınan ve binlerce yıldır toplumların ruhunda yaşayan muhtelif eski inanç kalıntılarının kaynak, ortak ve benzer noktalar bakımından ilmi tahlilinin yapılabilmesi, ortaya çıkarılabilmesi ve olumlu bir ürün alınması mümkün olabilir. 5). Dolayısıyla bu çalışmalarıyla Türk tarihine mümkün olacak mükemmellikte Dinler Tarihi katkısını sunarken, Tanyu asla İslâm- öncesi eski Türk inançlarının diriltişi, yeniden yaşatılıp amel edilmesi gibi gizli gündem veya amaçlar kesinlikle taşımaz<sup>27</sup>.

Nitekim bu fenomenolojik yaklaşımda onun referans olarak kullandığı temel batılı Dinler Tarihi kaynaklarına baktığımızda çoğunlukla Almanca ve Dinler Tarihi'nde *Marburg Ekolü* (*Rudolf Otto Ekolü*) diye bilinen ve Kutsalın sosyo-psikolojik yönden dindardaki etkisini ele alan akademik çevreye ait olduğunu görürüz. Bu ekole ait olup Tanyu'nun sık sık faydalandığı dönemin bilim adamları arasında Friedrich Heiler, Edward Lehmann, Hans-Joachim Schoeps, Gustav Mensching, Annemarie Schimmel ve Alfred Bertholet sayılabilir. O, zaman zaman da Jan de Varies, Gerardus van der Leeuw, Chantepie de la Saussaye, Sabatino Moscati ve Mircea Eliade gibi diğer önde gelen batılı Dinler Tarihçilerine de atıflar yapmıştır. Böylelikle o, kendi dönemine ait Almanca eserler kaleme alan

27 Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara 1968, 4.

veya Alman diline çevrilmiş çalışmalara sahip olan batılı Dinler Tarihçilerden büyük ölçüde haberdardır.

Tanyu, kendi anlayışını ikame etmek üzere tarih bilimine ilave olarak arkeoloji, filoloji ve bilhassa Anadolu'ya ait etnolojik araştırmalara da ilgi duymuştur. Bilhassa Türk etnolojisine dair eserler konusunda Tanyu'nun faydalandığı Türk bilim adamları arasında Abdülkadir İnan, Ali Rıza Yalgın, Hamit Zübeyr Koşay, Mehmet Halit Bayrı, M. Şakir Ülkütaşır, Orhan Acıpayamlı ve Sedat Veys Örnek sayılabilir.

Tanyu için din, etnolojik karakterde olduğundan, derin tarihsel köklere sahip Türk toplumunun yaşam tarzında ve kültüründe vazgeçilmez, en hayati ve en derinlik bahşedici unsurdur. O, kültürü tanımlarken, her biri eşit unsurlardan oluşan ulusal bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, yasaları, gelenekleri ve bir toplumun üyesi olarak insanın edindiği bütün diğer eğilim ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütünlük olarak betimlemiştir<sup>28</sup>.

Tanyu, tarihsel araştırmalarını asla yalın Türkoloji araştırmaları şeklinde düşünmemiş, genel olarak İslâm Dinini ve Türk Milletinin kültürel problemlerinin çözümüne katkı sağlayacak hususları Dinler Tarihi'nin temel araçlarıyla etnolojik bir bakışla incelemiştir<sup>29</sup>. Onun başvuru kaynakları bile bunu bize açık bir şekilde göstermektedir. Ona göre Eski Türk Dini incelenirken; Hakan ve saray çevresi kişilerin inanç çevresi, bilginlerin gözetimi ve yönetimindeki büyük kentler ve düzenli topluluklar, merkezlere uzak alanlarda veya köylerde yaşayanlar, şarlatanlığa girişmeden Tek Tanrı inancında olan Şamanların (Kamların), yüksek bilgi sahibi ve gerçek dindarların saf inançları, yazıtlar, kitaplar, kalıntı ve diğer bulgular gibi "içerden gelen" malzemelerin yanında, Türk saraylarına sızan ve saray çevresine etki edebilen kozmopolit Çin mitolojileri, felsefeleri, güneyden gelen Hint- Tibet Budizmi, batıdan gelen Zerdüştlük, Yahudilik gibi "dışardan gelen inanç sitemleri" ve bunlarla yaşanan karşılıklı etkileşimler de dikkate alınmalıdır<sup>30</sup>.

Tanyu, Alman Dinler Tarihçisi Friedrich Heiler (1892- 1967) gibi<sup>31</sup>, dindarın saf (naive) imanını anlamaya önem verir ve onu öne çıkarır.

28 Tümer, "Hocamız Hikmet Tanyu", 5.

29 Harun Güngör, "Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dinî Tarihi Çalışmalarına Katkısı" *Dinler Tarihi Araştırmaları I: Sempozyum: 08- 09 Kasım 1996, Ankara*, Ankara 1998, 60.

30 Tanyu, *Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul 1976, 9- 10.

31 Heiler'e göre Dinler Tarihi'nin en önemli başlama noktası, dolayısıyla merkez konulardan biri *daima saf duyguları içeren halis din anlayışı* olmalıdır. Ona göre saf dindarın tecrübelerinde duygular kendiliğinden, özgürce ve yaratıcı fitrat dürtüsüyle ortaya çık-

Ancak bu önem vermede o, bir dinin derinliğine nüfuz edebilmek için gerçek inanç ile batıl düşünce ve itikatların birbirinden iyi ayrışması gerektiğini savunur<sup>32</sup>.

O, dinin kaynağı üzerinde dururken, Genel Türk Tarihini odak almıştır. Bundan dolayı Türklerin Dini Tarihçesi adlı eserinde Türklerin ilk dininin (*Ur-religion*) temel mahiyetini ortaya koyan Tanyu, eski Türk dinine (yani töresine), *Tenri (Tengri) dini* veya “Yüce ve Ulu Tanrı” anlamında *Gök Tanrı (Tengri)* inancı denilebileceğini, “Şamanizm” veya “Toyunizm” diye tanımlanamayacağını delilleri ile sergilemiştir. Ona göre günümüzdeki Altay ve Yakut halklarına ait inançlarını tüm tarihe teşmil ederek bütün eski Türk kavimlerinin dini olarak uyarlamak ve bir bakıma özdeş kılmak yanlış bir bakış açısıdır. Türk dinini ele alırken bütüncül bir bakışla tüm Türk kavimlerini, özgün tarihlerini, göz önünde bulundurarak incelemek gerektiğini öne sürmektedir. Bundan dolayı o, ilk dönem din araştırmalarında, Türk inançlarından başlamakta ve günümüze kadar gelen tarihsel bir çizgiyi izlemektedir. Tanyu, eski Türk dini (bilhassa etnolojik bir olgu olarak Türk *töresi*), katı tarihsel veya sırf antropolojik veyahut sübjektif teolojik temellere dayanılarak değil, ancak Dinler Tarihi gibi çok boyutlu teorik araçlara sahip bir disiplinin, tarihsel mukayese metoduyla mükemmel olarak incelenebilir<sup>33</sup>.

Ona göre ilk Türk yazıtlarından olan Orhun (Gök- Türk) Kitabelerinde bile bir Tanrı inancı bulunmaktadır ve yaratıcı, ezeli, ebedi, irade ve kudret sahibi bu tanrı<sup>34</sup> kadim Türk kültüründe yaşatılıp günümüze getirilmiştir. Türklerin manevi kültür ve inanç kökenlerini iyi saklayan atasözlerinde veya yazılı olmayan ulusal kaynaklardan daha eski sözlü edebiyatta Gök Tanrı inancına dair pek çok açık örnek mevcuttur<sup>35</sup>.

---

makta ve sürekli olarak güçlü ruhani tecrübelerden adeta fıskırmaktadır. Schimmel'in hocası Heiler, bu yaklaşımıyla daha düşük eğitilmiş veya sıradan dindarların dini meleke ve güçlerine meyleden ve onlara alabildiğine değer veren nadir Dinler Tarihçilerden biri olarak, “yaşayan halk dinine” vurgu yaparken, sadece rasyonelleştirilmiş din kavramına karşı olduğunu göstermekle kalmamış, aynı zamanda araştırmacının halkın arasına karışarak onların hayatlarındaki dinî ihtiyaçların mahiyetini de gözlemleyip öğrenmesini tavsiye etmiştir. (Bkz. Friedrich Heiler, “The Object of The Religion”, (Jacques Waardenburg), *Classical Approaches to the Study of Religion-I: An Anthology*, Berlin 1973, 466).

32 Tanyu, 14.

33 Tanyu, 7- 107; Tanyu, *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, İstanbul 1986, 1- 25 ve 130- 176.

34 Tanyu, *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, 28- 30.

35 Tanyu, 128- 170.

Tanyu filolojik tahliller yoluyla Mutlak Yaratıcı Kudreti ifade eden Türkçe'deki "Tanrı" kelimesinin her Türk lehçesinde fonetik açıdan aynı şeyi işaret ettiğini ortaya çıkarır ve kadim Türklerdeki maddi gökle özdeş olmayan *Gök Tengri (Yüce Tanrı)*<sup>36</sup> inancının, analogik açıdan İslâm öncesinde cahiliye devrindeki Haniflik ile benzeştiğini gösteren fenomenolojik değeri yüksek anahtar bir kelime olarak ona özel önem verir<sup>37</sup>.

Tanyu'nun naklettiğine göre eski Türklerde kutsal dağ, kutsal orman, kutsal kaynak, kutsal taş, kutsal ateş ve kutsal demirle ilgili inançlar bile bu Tanrı fikrini destekleyici özelliktedir. Bu varlıkların içinde koruyucu iyi ruhlar, periler, cinler etkili olarak bulunurlar. Ancak animizmde görüldüğü gibi bu ruhlara, kült olarak asla tapınılmamaktadır. Bu ruhlara saygı ve anma söz konusu olup tipolojik açıdan İslâm'daki mezar ziyaretlerinde ölmüşlerin ruhuna Fatıha veya Yasin okumaya benzetilebilir. Zaten kadim Türklere ait hiçbir etnolojik veri kaynağı, millet olarak bir puta tapma kültüründen bahsetmemektedir<sup>38</sup>.

Kadim Türk dinî konusunda çalışmaları aynı zamanda kadim Türk inancıyla ilgilenen batılı araştırmacılara ışık tutucu veya vardıkları sonuçları düzeltici mahiyettedir. Türklerin Gök- Tanrı'ya inandıklarını ve bir *ma'şeri şuur (kamu bilinci)* olarak Tanrı fikrinin, imparatorlukların parçalanmasına paralel olarak çoğaldığını iddia eden Amerikan Dinler Tarihçisi Mircae Eliade (ö. 1986) ve eski Türk dinini, "devlet dini" ve "halk dini" olarak ikiye ayırıp onu genel anlamda *Şamanizm* olarak kabul eden Jean Paul Roux gibi batılı akademisyenlerin araştırmalarını her türlü subjektiflerden arındırıp düzelterek. Aslında kadim Türk inançlarına yönelik subjektif bakış, uzun yıllar Türk ilim dünyasına da hakim olmuştu. İslâm'ı kabul ettiklerinden sonra Türkler arasında eski inanışlarının reddi ve inkarı meydana geldiğinden bu tür inanışlarla ilgilenmek gereksiz görülmüş hatta gerek Selçuklu gerekse Osmanlılar döneminde

36 Aynı görüşü kadim dinlerde tek tanrıcılığın izlerini süren İtalyan Dinler Tarihçisi ve din etnoloğu Raffaele Pettazzoni (Ö. 1959) de ortaya koymuştur. Tektanrıcılıkla ilgili *The All-knowing God- Researches into Early Religion and Cultures (Her Şeyi Bilen Tanrı- Erken Dönem Din ve Kültürle İlgili Araştırmalar)* adlı ünlü etnografik eserinde Pettazzoni, Ural Altay ve Sibiryalılarda tek bir Yüce Tanrı fikrinin izlerini sürmüş ve Türk ve Moğol kavimlerinin göksel ilahının (*Tengri, Tenri, Tengeri, Tangara, Tingir, Tegri*), göksel bir ilahi prensip ve evreni idare eden üstün bir kanun koyucu olarak algılandığını ve bilhassa Çin Tien, Zerdüşt Ahura Mazda, Müslüman Allah inancıyla çok benzer özellikler taşıdıklarını örneklerle geniş olarak nakletmiş ve Tanyu'yu teyit etmiştir. (Bkz. Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God- Researches into Early Religion and Cultures*, 261- 26).

37 Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, 12- 25.

38 Tanyu, 26- 29; Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, 188.

Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen dinlerin dışındaki inanç sistemlerine ilgi duyulmamıştı. Nitekim Hikmet Tanyu, kendisinden önceki Ziya Gökalp, Fuad Köprülü ve kendi çağdaşları Abdülkadir İnan, İbrahim Kafesoğlu ve Bahaeddin Ögel gibi bilim ve düşünce adamlarıyla beraber bu anlayışı yıkmayı başarmıştır<sup>39</sup>. Günümüzde ise Tanyu'nun öğrencilerinden Abdurrahman Küçük, Mehmet Aydın, Harun Güngör, Şaban Kuzgun eski Türk inançları konusunda bilimsel çalışmalar yapmıştır<sup>40</sup>.

O, aynı zamanda Türklerin Müslüman olmadan önceki diğer inançları konusuna da değinmektedir. Toba ve Karluk Türklerinden bazısının Budizm'e, Gagavuzların Hıristiyanlığa, Hazar Türklerinin Yahudiliğin Karai mezhebine, Şaş ve İlag yöresinin Türklerinin Maniheizm'e bağlı kaldıklarını ama yine de o dinlerde bile Gök Tanrı inancını koruduklarını açıklamaktadır<sup>41</sup>. Tanyu'ya göre İslâm haricindeki dinleri kabul eden Türkler'in millî benlik/kimlik ve kültürlerinde değişiklik oluşmuştur. Savaş ruhunu, mücadele gücünü söndüren dilenci hayat sürmek, et yememek, hayvan öldürmemek gibi emir veya pratiklere sahip olan Budist inanç sisteminin hiçbir zaman Türk etnografik yapısına uygun düşmediğini hatta bir anlamda millî bir felaket anlamına geldiğini vezir Tonyukuk'un dilinden aktarılmıştır<sup>42</sup>.

Türk milletinin etnografik yapısına en uygun kültürel dinî yapıları, İslâm dininde mevcuttur. Tanyu'ya göre Türkler, İslâmî inanç ve bilgi içinde ulusal varlıklarını koruyabilmişlerdir. Bu yönde, Tanyu'nun fenomenolojisi için genel anlamda din tarihi ile kültür tarihi aynı kategoride olup din (İslâm), kültürün önünde bulunan ve millî kimliğe anlam, ulusal birliğe maya katan en temel unsurdur<sup>43</sup>.

Tanyu, kendi fenomenolojisinde lengüistik biliminden ziyade kültürel çalışmalara ışık tutacak etnografik filolojiyi önemli bir metodolojik araç olarak kullanır<sup>44</sup>. Bu ekolde, dil, millî kültürel değerlerin aktarıldığı ve dinle beraber milletin en temel iki unsurunu oluşturur<sup>45</sup>. Bu bağlamda Tanyu, eski Türk diniyle ilgili araştırmalarında *anahtar terim* gördüğü

39 Mehmet Aydın, "Türklerin Dinî Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4 (1997), 2- 3; Harun Güngör, "Dinler Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Hikmet Tanyu ve Türk Dinî Tarihi Çalışmalarına Katkısı" *Dinler Tarihi Araştırmaları I: Sempozyum: 08- 09 Kasım 1996, Ankara, Ankara 1998*, 55- 56.

40 Aydın, 1.

41 Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, 17- 128.

42 Tanyu, 136- 137.

43 Tanyu, 139.

44 Sami Kılıç, "Hikmet Tanyu'nun Çalışmalarında Filolojik Metot", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Prof Dr. Şaban Kuzgun Armağanı)*, 5 (2000), 517- 525.

45 Küçük, *İslâm ve Günümüz Meseleleri*, 85 ve 251- 252.

“Tanrı” kelimesinin etimolojisiyle işe başlar. Böylece tıpkı Max Müller’in Hintçe “Tanrı” demek olan *dyaus* kelimesinin Aryan ırkına bağlı kavimlerdeki yansımalarına yaptığı etimolojik tahlillerin<sup>46</sup> bir benzerini Tanyu, *Tanrı* kelimesi için çeşitli Türk lehçeleri bağlamında yapar.

Ona göre bu kelime, Yakutça lehçesine ses ayırımı dolayısıyla *Tangara* olarak geçerken ortak kökenden olması güçlü olan Sümerce’de *Dingri* şeklinde bulunur. Böylece lehçenin bağlamı ve karakteristik özelliğine göre ve bilhassa Altay dil ailesinin ses uyumlarına dair bilgilere uygun olarak fonetik açıdan değişikliğe uğrayarak *tengir*, *tengere*, *tangrı*, *tangra*, *ture*, *tenegere*, *tenri*, *tongri* gibi söyleniş şekillerine büründüğünü ortay koyar.

Tanyu’ya göre “Tanrı”, en eski Türk kaynağı olan Orhun Kitabeleri’nde *Tenri* \ *Tengri* olarak ifadesini bulmuştur ve Moğolca “mukaddes mahlukat”, Çuvaşça ve Tuva lehçelerinde de “gök”, “gökyüzü” ve “Allah” ile özdeşir. Kelime, “azamet”, “enginlik”, “derinlik”, “büyüklük”, “yücelik” gibi ilâhî boyutları kucaklayarak Allah’ı işaret etmektedir. Bunu belgelemek için İslâm öncesi Türk edebiyatına yönelen Tanyu, Yenisey Mezar Yazıtları, Göktürk (Orhun) Anıtları ve Uygur Türklerine ait Turfan metinlerinden yola çıkarak “kök” kelimesinin günümüz Türkçesindeki “gök”, “Tengri” kelimesinin ise “yaratan, yaşatan, öldüren Yüce İlahi Varlık (Allah)” anlamında kullanıldığını ispatlamıştır. O, İslâm öncesi Türkler’de, bazan Tanrı yerine kullanılan *Uluğ-Bayat* (Kadim Ezeli Varlık) ve *Kayragan* (Koruyan, Esirgeyen) gibi kelimelerin Tanrının sıfatları olduğunu belirtir<sup>47</sup>.

Sonuçta Tanyu, İslâm’dan sonraki Türk edebiyatından pek çok eseri tek tek zikrederek Tanrı kelimesinin Müslüman Türkler tarafından Allah yerine kullanıldığını belgeler. Söz gelişi o, ilk Müslüman Türk edebiyatından sayılan ve XI. Asırda Kaşgarlı Mahmut tarafından kaleme alınan *Divan-ı Lugat-it Türk* adlı meşhur Türkçe sözlüğünde müellifin, eserine “*Esirgeyen ve Koruyan Tanrı’nın adıyla*” diye başladığını ve Tanrı kelimesini pek çok yerde Allah yerine kullandığını örnekler vererek açıklar<sup>48</sup>.

Tanyu’nun filolojik araştırmalarında “töre” kelimesi de etnolojik önemi olan ve etimolojik açıdan tarihsel araştırmaya tabi tutulan bir diğer kavramdır. O, bu kelimeye yoğunlaşırken sözlükleri, hatıraları, tarih metinlerini Göktürklerden başlayarak Osmanlılara kadar incelemiş neticede

46 Max Müller, *Natural Religion- Part II*, London 1889, 40- 42.

47 Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, 7- 48.

48 Tanyu, 68- 71.

bu kaynaklarda töre kelimesinin adet, akide, örf, görenek, kanun, usul, nizam, yasa anlamlarında kullanıldığını ancak sanılanın aksine bu kelimeyle Yahudilik'teki "Tora" kelimesi arasında hem tarihsel hem de etnolojik açıdan hiçbir bağlantının kurulamayacağını açıklamıştır<sup>49</sup>.

Onun bu filolojik çabalarının yanında dilin millet için hayati işlevi de öne çıkar. Bundan dolayı millî kültürün en önemli unsurlarından gördüğü Türk diline ilgi duymak, aynı zamanda onun İslâm dini ile milli hassasiyetlerini birbirlerine perçinleyen, bundan dolayı her türlü materyalist, kozmopolit, din karşıtı ideolojilerden uzak, din ile derin millet bilincini birbirine tamamlayan milliyetçiliğinin doğal bir sonucudur. Bundan dolayı, günümüzdeki kitle iletişim araçlarının arzulan millî kültür politikasından hayli uzakta olduğunu ve gençliği yozlaştırdığını ifade eden Tanyu, öteden beri Türk dünyasının bazı idareci tabakasında yabancı dile karşı bir zaafiyetin görüldüğünü ve zaman zaman özentî veya bilgiçlik olsun diye yabancı dil, kelime ve hatta gramer değiştirmeye yeltendiklerini vurgular.

Tanyu, son elli yıldan beri öz Türkçe'ye dönme uğruna birçok kelimenin dilimizden bilinçli olarak sökülüp atıldığını bunun yanında batılı kelime ve kavramların ise hiçbir denetime tabi tutulmadan Türkçe'ye sokulduğu çelişmesine işaret etmektedir<sup>50</sup>.

Tanyu'ya göre Türkiye, bulunduğu konum itibarıyla sadece jeopolitik açıdan değil Dinler Tarihi bakımından da çok önemli ve hayati bir yerdedir. İlk olarak Anadolu toprakları 1071 yılından beri Türkler tarafından baştanbaşa kültür ve sanat eserleriyle yurt edinilmiştir. Bu topraklar, hem bu uzun soluklu Türk tarihi hem de modern yönden fenomenolojik ve sosyolojik pek çok Müslüman kaynağa sahip olarak Dinler Tarihi'nin ilgisini çekmektedir. Bu doğrultuda Anadolu, Şiilik, Bektaşî-Alevilik dahil İslâm mezheplerinin yanı sıra, tasavvuf tarikatları, mistik şahsiyetlerin de anavatanıdır<sup>51</sup>.

Tanyu'nun dinler tarihçiliğinde en önemli odaklardan biri de "kadim Anadolu kavimlerinin bu disiplin açısından tarihsel dini durumudur". Bu açıdan Hikmet Tanyu fenomenolojisinin bir boyutu Türkiye'yi doğrudan ilgilendiren kadim Anadolu'nun dinî durumunu kuşatır. Ona göre dünyanın en eski inanç sistemleri, bu topraklarda tarih sahnesine çıkmıştır.

49 Tanyu, "Türk Töresi Üzerine Yeni Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII (1978), 97- 120.

50 Küçük, "Prof. Dr. Hikmet Tanyu'nun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri", 47- 48.

51 Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara 1973, 123- 125.

Bunlara ilave olarak en eski fosil insan ayaklarını barındıran ve en az M.Ö. 6000 yıllarına kadar giden canlı tarihiyle Anadolu, aynı zamanda Hitit, Hurri, Frig, Lidya, zaman zaman Pers, Süryani, Yunan, Roma medeniyetlerinin ve onların inançlarının temsilcilerinin barındığı, yaşadığı ve hala kalıntılarının bulunduğu önemli bir yerdir. Ona göre Trakya başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok bölgesi 1071'den önce de Hunlar, Hazarlar, Avarlar ve Peçenekler gibi Türk toplulukların etkisini derinden hissetmişti. Anadolu toprakları arkeolojik açıdan hala iyice kazılmış bir ülke olmadığından bu alanda son söz söylenmiş değildir<sup>52</sup>. Anadolu'nun kadim dinleriyle ilgili zengin ve önemli tarihi henüz tam olarak ortaya konulmadığı için onun kültürel yönlerini öne çıkaracak uzun ve sabırlı araştırmalara ihtiyaç duyulduğu kanaatindedir.<sup>53</sup>

Söz gelişi Tanyu, Konya ve güney çevresinde yapılan arkeolojik kazılarda Neolitik döneme ait *Ana Tanrıça (Magna Mater)* kültü, kadın heykelleri, büyütme, doğurma, yetiştirme, bereket ve bolluk tanrıçasına rastlandığını bu Anadolu inançlarının Hıristiyanlık'taki Meryem kültüyle ve İran ve Hindistan'a kadar etki ederek hükmünü sürdürmeye devam ettirdiğini belirtir. Hatta Alacahöyük ve Horoztepe gibi arkeolojik sitelerde yapılan kazılarda ise boğa ve geyik heykelciklerinin varlığından yola çıkarak kadim totem kültüne işaret eder. Yine ona göre kadim (bilhassa kalikalitik dönem) Anadolu halklarında (mesela Tilkitepe bölgesinde) ölülerin gömülürken başlarının belli bir yöne doğru konulması, yanlarında kapkaçak ve yiyecek ve hediyelerin bulunması, hatta "daima canlıymış" ifadesi vermek üzere ölülerin yüzlerinin kırmızı boya ile boyanması bu halklardaki ahiret inancının varlığına delildir<sup>54</sup>.

Tanyu'ya göre Anadolu, Önasya (özellikle Ortadoğu) inançlarının kadim Yunan'a bilhassa Ege kıyı ve adalarına (*İonia*) taşınmasında etkin rol oynamıştır. Mesela Boğazköy ve Efes'teki kazılarla ortaya çıkmıştır ki aslen Mezopotamyalı olan Kibebe (Kubba) kültü, kadim Anadolu kavimlerinden Frigler aracılığıyla Yunanlılara geçmiş, aynı şekilde boğa üzerindeki Teşub tasviri, Roma dönemine kadar hayat bulabilmiştir. Buradan yola çıkarak Tanyu, Helen medeniyetinin oluşmasında doğunun medeniyetlerinin büyük etkisinden bahseder. Bu yönde o, Anadolu'da yaşayan Hitit, Frig, Lidya ve Urartu gibi medeniyetlere ait Güneş Tanrısı, bereket

52 Tanyu, 83- 88.

53 Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara 1968, 6.

54 Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 89- 95.



ve zürriyet tanrıçaları, bayramlar, dualar, din görevlileri gibi fenomenlerin Anadolu'ya komşu (Asur, Pers gibi) yerlerle karşılıklı etkileşimlerini, özellikle Fenikelilerin yardımıyla Yunanlılara etkisinin tarihsel seyri ve kaynaklarını derinlemesine incelenmesini ister. Ona göre “yerinden yapılacak” böyle bir mukayeseli fenomenoloji, birçok inancın köken ve gelişmesini daha fazla aydınlığa çıkaracaktır<sup>55</sup>.

*Tanyu fenomenolojisi aynı zamanda birbiriyle bağlantılı etnolojik yapı tiplerine ilgi duyar.* Özel olarak “adak”, taş”, “dağ”, “ağaç” ve “ateş” gibi fenomen tiplerine ağırlık vererek halkın kültürel değerlerinde öne çıkan temel etnolojik unsurları anlamaya girişir. Bu yaklaşım, aslında fenomenleri anlamak (*verstehen*) maksadıyla yapısal tip (*structural type*) konusuna eğilen Leiden Ekolü'nün önderlerinden Hollandalı Dinler Tarihçisi ve Din Fenomenoloğu Gerardus van der Leeuw'ünkü (1890- 1950) ile örtüşmektedir<sup>56</sup>. Hatta diyebiliriz ki Tanyu fenomenolojisi, tarihi dışlayan Leew'ün fenomenolojinden farklı olarak daha “somut, tarihsel yapılara” ve daha modern “mahalli yapılara” ilgi duyarak açık bir şekilde kendisine “mekan” ve “zaman” boyutlarıyla derinlik ve genişlik vererek etnografik fenomenoloji şeklinde çok daha sistematik olarak ifade edebildiğini söyleyebiliriz. Bu teorik altyapı ışığında onun etnografiye vurgu yapan fenomen tipolojilerine rahatlıkla geçebiliriz.

Tanyu'nun 1959 tarihli *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* adlı eseri, Alman Profesör Annemarie Schimmel'in danışmanlığında hazırlanan, modern Türkiye'nin ilk Dinler Tarihi doktora tezi olarak aynı zamanda ilk dinî etnografya çalışması sayılabilir. Bu eser, temelde dindeki ritlerden kurban fenomeninin, *etnografik temelleri ağır basan adak formunu* ele almaktadır.

Çalışma, fotoğraflarla desteklenerek adak fenomeni konusunda kendi memleketi olan Ankara'dan başlayarak adım adım 45 Anadolu vilayetini kuşatır. Öncelikle ona göre adak kelimesi Anadolu kültüründe niyet, murat, dilek, istek, hacet anlamlarında kullanıldığını genel olarak yatır-

<sup>55</sup> Tanyu, 97- 114.

<sup>56</sup> Zira Leeuw'e göre geleneklerde bulunan belli başlı ve bariz fenomen yapıları, kültürel açıdan kendilerini ortaya koyarken aynı zamanda rasyonel açıdan da anlamamıza uygun bir şekilde ve *her bir parçası temel bir bütünün önceden varolan etkisiyle hareket eder. Dolayısıyla onlar, ancak kültürel bir bütünlüğe dayanarak anlaşılabilirler.* Bunun için halkın belli bir fenomeni nasıl anladığını ortaya çıkarmak için fenomenoloğa dönüşen temel görev, o fenomenin tam kalbine girmesi ve o fenomene alabildiğine yaklaşmasıdır. (Bkz. Gerardus van der Leeuw, “On Understanding”, (Jacques Waardenburg), *Classical Approaches to the Study of Religion: An Anthology*, Berlin 1973, 410- 411).

lar, erenler, evliyalar, dedeler gibi halk kültüründe öne çıkan şahısların yanı sıra ağaç, taş, kaynak gibi nesnelere de adak mahalli haline geldiğini açıklar. Bu yerler, çoğu zaman bir efsaneye karışmış veya bir evliya ile bağlantı kurmuş, onun hayatına girmiş veya bir veli yahut yatıra çok yakın olmak yoluyla kutluluk kazanması olarak anlaşıldığı gibi onların doğrudan mukaddes sayılması şeklinde de algılanacaktır<sup>57</sup>.

Bu temel sonuca ulaşmak için Tanyu, adak konusunu Dinler Tarihi, Din Fenomenolojisi ve Din Psikolojisi bağlamında ele alınması gerektiğinden yola çıkmaktadır. Söz gelişi ona göre adak, tarihsel açıdan aynı zamanda Şamanların sevk ve idaresinde bir takım ayinleri ihtiva eden belli dinî manzumelere, usul ve erkanlara sahiptir. Benzer örneklerle kadim Babil, Konfüçyüslük, Hinduzm, Budizm, Şintoizm ve Hıristiyanlık'ta da rastlandığını örneklerle açıklayan Tanyu, bu dinler ile İslâm dini arasındaki kesin ve keskin farklılığa şöyle işaret eder; bu dinler, bu tür uygulamaları teşvik ederken, İslâm, "dini ölümlerden niyaz etmeyiniz", "size ulaşan her nimet Allah'tandır" diyerek bu ritüellerle ilgili açık ve aydınlatıcı bakışını ortaya koyar. Dahası o, dilek ve ihtiyaçların yalnızca Allah'a yönelmekle ifade edilebileceğini belirterek bu tür ziyaretgahlara gelen insanların, İslâm'ın şartları, amelleri, şekilleri hakkında kulaktan dolma iptidai bilgilere sahip kişiler olduklarını tespit eder. Daha açık bir ifadeyle onlar, Kur'an-ı Kerim tefsiri, İslâm felsefesi gibi konularda derinlemesine inceleme yapacak bir bilgiye sahip bulunmadıkları anlaşılmaktadır<sup>58</sup>.

Tanyu, adak ritüelinin Dinler Tarihi'nin her safhasında rastlanan bir olgu olarak çoğu kez büyü ile din arasında bir yere sahip olduğunu açıklar. Tanyu'ya göre zaman zaman majik usullerle ilgili olarak tezahür eden adak fenomeninde kişinin kendisinden daha güçlü olan ve yaşarken maddi ve manevi kahramanlıklarla şöhret bulan ve her zaman bir mana gücüne sahip olabilen bir başka kişiyle bağ kurmak, onun manasından istifade etmek, toprağından, gömüldüğü yerden, onunla ilintili olan eşyalardan yardım beklemek ortaya çıkar. Ona göre çoğu zaman İslâm'ın ruhuna muhalif olan bu uygulamalar, dinî niyaz şeklinde insanın kayıtsız ve şartsız güvenip bağlanacağı Allah yerine böyle bir araca yönelip bir tür pazarlığa girişmesi adanan şeyi alıp başka bir şey vereceği inancı açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu anda adak, etnolojik bir kült haline bürünerek somut, alışkanlık yapıcı, kolaylık telkin edici, psikolojik unsurlar barındırdığın-

<sup>57</sup> Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, 299- 3001.

<sup>58</sup> Tanyu, 325- 332.

dan halka inmesi kolaylaşır. Zira adak kültü, aynı zamanda acı ve kederlerden kurtulma, dileklerine ulaşmak maksatların uygun olarak yapıldığı zaman animizm, animatizm, mana inancı, mahalli ilah kültleri, ecdada tapınma, ölü ve ölümler kültleri, ağaç, su, ırmak, kuyu, çeşme kültleri, dağ kültü, ateş kültü, büyü, fal kültleri ve hayvanlarla ilgili inançlarla kesin ve yakın bağlar kurar<sup>59</sup>.

Onun bu etnografik eseri, aynı zamanda somut adak tasnifi de yapmaktadır. Buna göre adak kültüründe sırasıyla;

*Adak yerleri;* (dede, yatır, türbe taş, kuyu, tekke, cami, ağaç [özellikle, ardıç, gül, yaban gülü, karaağaç, çam, çitlembik, çalı, kızılıçık, zeytin ağaçları], baca- ocak, dört yol, evin bir köşesi veya odası, mağara, hamam, yaşayan bir şahıs, dağ, göl, balık, at mezarı, murat köprüsü, kız kulesi, tutuşmaya elverişli toprak gibi)<sup>60</sup>.

*Adak niyetleri;* (söz gelişi, her nevi murt dilek ve niyet, çocuğu olmak, evlenmek, hastalıklardan (özellikle, sıtma, baş ağrısı, öksürük, akıl ve ruh hastalıkları, boğmaca, felç, cin çarpması ve saradan) kurtulmak, çocuğunun yaşamasını dilemek, huysuz, yaramaz, aksi çocukları uslandırmak, ev sahibi olmak, otomobil sahibi olmak, tehlikeden kurtulmak, sınıf geçmek, terfi etmek, zengin olmak, kayıp eşyasını bulmak, işinin düzelmesini istemek, kısmetini açmak, herhangi bir engelden kurtulmak, kolay doğum yapmak, davayı kazanmak, üzüntüden kurtulmak, kekeleyen, toplayanların iyileşmesi, hacı olmak, işe girmek, kocasının kötü huylarından vazgeçmesi, sevgi elde etmek, boşanmak)<sup>61</sup>.

*Adak objeleri;* (mesela Yasin Suresi, Oruç, dua, mum, süpürge, ampul, takunya, kurban [çoğunlukla koyun, keçi, sığır, kuzu, oğlak, koç, dana, tosun, inek, boğa, horoz, nadiren tavuk], su, öksüz ve fakir birine yardım veya sadaka, pide, ekmek dağıtmak, üç makaradan kesilen ve suya atılan ip, türbe eşyasını iade, helva, tülbent, süt, mevlit, mendile sarılı para, Zekeriya sofrası kurmak, bulgur serpmek, 7 veya 41 taşın her birine bir ihlas okuyup taşları saklamak ve murat olunca aynı yere bırakmak, mendil, gömlek, kravat, fanila sallama, çocuğun adını adama, başörtüsü, yazma, yemeni, eşarp, örtü, seccade, halı, para, şamdan, arp, buğday serpmek, testi kırmak, ciğer, şeyhe inek adamak, kuru üzüm, şal, tuz, lohusa şerbeti dökmek, tesbih, yazı levhası, havlu, bazlama, lokma dağıtma,

<sup>59</sup> Tanyu, 301.

<sup>60</sup> Tanyu, 302.

<sup>61</sup> Tanyu, 303.

mezara testi suyu dökme, balıklara yem, kaplumbağalara yiyecek, bayrak, testi, kuş yemi, çiçek, bez, iplik, yedi mahallenin yoksulunu doyurmak veya giydirmek, yedi dedeye mum dikmek, türbe yaptırmak, türbe onarmak, zeytin yağlı mercimekli bulgur pilavı, şeker, lokum dağıtmak gibi<sup>62</sup>.

Tanyu'nun *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* adıyla 1965 yılında sunulan ve 1968 yılında yayınlanan doçentlik eseri onun etnografik din fenomenolojisindeki ikinci önemli ögeyi oluşturur. Sosyo-psikoloji, tarih ve fenomenolojinin teorik araçlarından faydalanan bu çalışma, Türkiye'nin 45 il ve onların köylerindeki taşla ilgili halk inançlarının tarihsel kökenlerini irdeleyen bir alan araştırması hükmündedir. Bu çalışma yapılırken iki sene boyunca (1960- 1961) şehir ve köyler gezilmiş, fotoğraflar çekilerek konuyla ilgili efsane, dinî hikayeler bile değerlendirilerek tasnif, tahlil ve tespitleri yapılmıştır<sup>63</sup>.

Eserin giriş bölümünde Türkiye'deki taşla ilgili inançları mukayese etmede yararlı olacak bir tarihsel bir fenomenolojik yaklaşım izlenerek kadim Anadolu (Hitit, Frig gibi), Mısır, Sümer, Akkad, Babil, Yunan, Roma, Alman, Kelt, Fin, Slav kavimlerinde, ilkel toplumlarda etnolojik taş kültürü anlatıldıktan sonra, günümüzün yaşayan dinlerindeki (mesela Hinduizm, Budizm, Çin dinleri, Şintoizm, Yahudilik, Hıristiyanlık) taş kültürü hakkında tarihsel bilgi verilmiştir<sup>64</sup>.

Eserin araştırmasının temel sonucu olarak Tanyu, tipolojik açıdan taşla ilgili çok ayrıntılı ve halk inanışlarına kadar inebilen şu taş kültürü tasnifleri yapmaktadır;

*Muhtelif kutsal taşlar*; (boyalı çakıllar [büyü bağlamında Avrupa, Güney Amerika, Avusturalya halk inanışlarında], çakmak taşları [büyü ve totem bağlamında ilkel toplumlarda], sunak taşları [kadim Mısır], anıt taşı [kadim Mısır], muska ve tılsım taşı [kadim Mısır], uğur taşı [kadim Mısır], fal ve büyü taşı [Babil, Roma ve Kelt ve Cermenlerde], talih ve saadet için taşın taş kültürü [Babil], Huvaşi taşı [Hitit], yol kenarındaki taşlar [kadim Yunan], özel olarak Yahudilik'te kutsal taşlar [Yakub'un başının altında kutsallaşan taş, Yakup ile Laban'ın antlaşmalarına şahit olmak üzere dikilen taş, 12 İsrail kabilesi için 12 taş mühür, Kudüs'teki Kutsal Kaya, Süleyman Mabedi'ndeki dünyanın merkezi olduğuna inanılan taş,

<sup>62</sup> Tanyu, 304- 306.

<sup>63</sup> Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, 1- 5.

<sup>64</sup> Tanyu, 6- 33.

Kutsal taş levhalar] ve Hıristiyanlık'taki kutsal taşlar [kiliselerde bazı kutsal taş ve mermerler, Ayazma taş ve kayalar, Ruhani kaya ve köşe taşı olarak Mesih, Tanrının kutsal kaya olarak tasviri gibi temel kültlerin yanında, saygı duyulan, tedavi için kullanılan, ziyaret için kullanılan taşlar gibi]<sup>65</sup>.

*Müslüman Türkler arasında kutsal tanınan taşlar ve taşlarla ilgili adetler*; (Hacer-i Esved, Şeytan taşlama, Makam-ı İbrahim, Hacer-i İsmail, Hacer-i Esad, Hacer-i Mütekellim [konuşan taş], Hacer-i Mütteka, taşla ilgili mucizeler, kayadan deve çıkması, Hacer-i Muallaka, kutlu kaya, yağmur taşı, anıt taşları, taşlara selam, Balbal'lar hakkındaki inanç, Makedonya Yörüklerinde dilek, Babu, Hacatlar ve Delikli taşları, Yanartaş, kismet taşı, Satı taşı, türbe önlerindeki keramet taşları, taşla geleceği öğrenme, taş yapıştırma, delikli taş arasından geçme, iki taş sütun arasından geçme, iki taş, iki kaya arasından geçme, taş üzerine çıkma, durma, oturma veya yatma, mezara taş bırakma, kız kayası, Kazdağı'ndaki Alevilerce kutsal kabul edilen taş, çocuk kayası, Çingiraklı Kaya, Yeşil Mermer, Taşa çivi çakmak, Şehit olan taş, bereket taşı, taşlardan örnek ev yapma, ağaç altına taş atma, terleyen taş, Gelin Kaya, horoz kursağından çıkan taş, Niyaz Taşı, Gelin-Damat Taşı, Türbeye üç taş atmak, Yılan Taşı, Cami duvarına yapıştırılan niyet taşı, taş yastıklı beşik üzerine çocuk yatırmak, Şifa taşları [diş, göz taşları, korku taşları, sıtmadan ve başağrısından korunma taşları gibi]<sup>66</sup>.

Tanyu, aynı zamanda fenomenolojik açıdan tipolojilere ayırıp tanım ve tespit ettiği taş inancının sebeplerini tahlil etmektedir;

Tanyu, öncelikle Hacer-i Esved ile ilgili mükemmel bir *arketip fenomenoloji tecrübesi* örneği sunar; ona göre taş, tarih boyunca hiçbir zaman tapınma kültürünün bir parçası olmamıştır. Bu taş, tavafın başlama ve bitişinin işareti olup Tevhit (Hz. Adem ve Hz. İbrahim) devrinden kalma olduğunu, aynı zamanda Hz. Peygamberin gençliğinde müşrik kabileler arasında dürüstlüğü gösteren hakemliğini gerektiren bir olayda kullanıldığını ve cahiliye devrinde asla 360 puttan bir olarak görülmediğini açıklayarak onu kült olarak düşünüp söylentilerin etkisinde kalanların Kur'an ve hadislere yönelmesini tavsiye eder<sup>67</sup>.

Şeytan taşlamanın da Hz. İbrahim'den kalma bir sünnet olarak psikolojik ağırlıklı açık bir fenomenolojik eylem olduğunu izah eden Tanyu, burada temel maksadın, Tanrı buyruğuna tam uyuşla, her türlü şeytani

<sup>65</sup> Tanyu, 163- 166.

<sup>66</sup> Tanyu, 166- 172.

<sup>67</sup> Tanyu, 172.

kötülüğe nefretin somut bir fenomen haline dönüşmesi olduğunun altını çizer<sup>68</sup>.

O, aynı zamanda etnografik açıdan taşla ilgili niyetsel pratiklere yönelir. Buna göre, kutsal sayılan belli bir taşı ziyaret etme, çevresinde dolaşma, ona el sürme, vücuduna sürme, öpme, üstte taşıma, boyuna asma, evde saklama, gömme, birbirine sürme, sallayıp yerine koyma, dereye, ırmağa atma, ağızda tutma, yalama, taş üzerine dua (bilhassa Fatiha, İhlas, Yasin, Kelime-i Şahadet), okuyup üfleme belli mukaddes sayılarda (1, 3, 4, 5, 9, 10, 40, 41, 3.000, 4.000, 70.000, 71.000) taşla ilgili eylem ve duada bulunma, kutsal kabul edilen renkli taşlar (beyaz, siyah, yeşil, kırmızı gibi) kullanışlar görülebilmektedir<sup>69</sup>.

Taş inancının temellerini sorgulayan Tanyu, halkın, insanların taşlaştığına, kaya haline dönüştüğüne inanılan yerlerin, bizzat insanlar tarafından ziyaretgah olarak kabul edilip insanlara fayda sağlayan üstün faal bir “güç” barındırdıklarına kani olduğunu açıklar.

Tanyu, aynı zamanda Tanrı'nın “Kutsal” olarak “titretici”, “huşu verici” ve “azamet unsurlarının” (*Numinous tremendum fascinans et majestas*) yol açtığı ilahi cezalandırma korkusundan dolayı dindarların, bu taşlara dokunmaktan, kötü nazarla bakmaktan kaçındıklarını ve bu gerilimden dolayı varlıklara merhamet gösterdiklerini bildirir. Öyle ki ona göre bazen bu taş veya kaya, tılsımlı olarak inanılır ve ya onlardan faydalanmaya yahut tekin sayılmayıp zarar vermekten çekinilir. Ancak bunlara tapınmaktan ziyade derin saygı beslendiği açıklayan Tanyu, bazı kimselerin meseleyi derinliğine incelemek yerine bir adet, alışkanlık haline sokup ziyaret ettiklerini ortaya çıkarır<sup>70</sup>.

Ona göre mezar taşları ve onların üzerindeki resim ve kabartmalar bile sıradan olmayan aksine fenomenolojik (etnografik) değeri çok kıymetli sembolik nesnelere ve kökleri bazen eski Türk inançlarına kadar dayanırlar. Mesela bazen mezar taşları makamında anıt gibi dikilen taş heykellerin ellerinde kılıç, kuşaklarında çakmak, kav kesesi, muska, süslü levhacıklar taşıdıklarını aktaran Tanyu, bunların Altaylı Türk avcılarda görülen türden eşyalar olduklarını açıklar. Yine Gök Türklerin insan tasvirli taşlarına benzer Anadolu'da insan tasvirli mezar taşlarının bulunuşu hatta bilhassa Doğu Anadolu'da mezarlara hayvan heykellerinin (koç, at) dikilmesi gibi uygulamalar, Asya ölü kültü ile etnolojik köken birliğine

<sup>68</sup> Tanyu, 172.

<sup>69</sup> Tanyu, 172-174.

<sup>70</sup> Tanyu, 174.

işaret eder. Ancak mezarlarda bu tür temsil ve sembollerin varlığı kesinlikle bir totemizm kültürü olduğu anlamına gelmemelidir. Zira M.Ö. 5. asırdan beri hiç bir belge, Türkler arasında totem inancı tipinde bir sosyal kurum veya davranış biçimine şahitlik etmemiştir<sup>71</sup>.

Tanyu, taşlardaki sembol ve diğer temsillerin tam bir bilimsel tahlilinin yapılması için, din, büyü, mitoloji, halk inançları, destanlar, masallar, bireysel ve sosyal hayat biçimi gibi yardımcı malzemelere ihtiyaç duyulacağını belirtir<sup>72</sup>.

*Tanyu'nun incelediği bir başka etnografik fenomen "Türklerde dağla ilgili inançlardır". Onun Dinler Tarihi Araştırmaları (1973) adlı eserinin giriş (dinlerde ve özellikle ilahi dinlerde), birinci (eski Türklerde) ve ikinci bölümleri (Türkiye'de) dağla ilgili inançlara ayrılmıştır.*

O, eski ilkel dinlerden başlayarak Sümer, Mısır, Sami, Çin, Fenike, Babil, Hint, eski Yunan, Moğol, Japon, kadim Pers, Samiri, Cermen halklarında ayrı ayrı etnolojik açıdan dağ ile ilgili inançları özetledikten sonra<sup>73</sup>, İlahi dinlerde Kutsal dağlardan bahseder. Yahudilik, Hıristiyanlık<sup>74</sup> ve dinlerin sonuncusu İslâmiyet'in Dağ konusundaki verilerini aktaran<sup>75</sup> Tanyu, eski Türk inancında yer alan dağ fenomeni için özel bir etnolojik bölüm ayırır. Ona göre Türk efsanelerinde *Kuttağ* veya *Kutludağ*, farklı şekillerde seslendirilseler de ortak dağ fenomenini işaret ederler. O, anlatılan bir Uygur efsanesine dayanarak saadet ve bolluk sağlayan mukaddes dağlarına *Kuttağ* adı verildiğini, bu dağlardan birinin Çinliler tarafından kazınıp götürüldükten sonra Uygurların perişan olduklarını ancak bir kadın şamanın dağın bulunduğu yerde Tanrı'ya yakarıp saadet dağını geri getirmeyi başardığını aktarır. Bu ve benzeri dağ örneklerinden yola çıkan Tanyu şu sonuca varmaktadır; Eski Türkler, dağların Tanrı makamı olduklarına inanırlardı. Ona göre göklere uzanmış zirvelerin uzaktan mavi görünüşü bu inancın kökü olabilir<sup>76</sup>.

Müslüman Türkler de eski Şamanist inançların etkisiyle Orta Asya'da bazı dağlara kutsallık atfetmeyi sürdürmektedirler. Söz gelişi Özbek Türkleri günümüzde *Karatağ* adını verdikleri bir dağın Yer -Su denilen ruhlarına ve bazen Tanrısına önem vererek ziyaret ederler<sup>77</sup>. Hatta Tanyu

<sup>71</sup> Tanyu, 175- 177.

<sup>72</sup> Tanyu, 179.

<sup>73</sup> Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 5- 8.

<sup>74</sup> Tanyu, 9- 15.

<sup>75</sup> Tanyu, 15- 27.

<sup>76</sup> Tanyu, 28- 30.

günümüzdeki Müslüman olmayan Altay Şamanlarında kutsal dağ inancının köklü ve yaygın olduğunu açıklar. Ona göre Altaylılar, dağ ruhlarını şahıslandırarak mahalli hale sokup onların tamamen bağımsız bir zümre olduklarına ve hayvanların çoğalması, sağlık, genel emniyet ve kötü ruhların bertaraf edilmesi gibi nimetleri insanlara bahsettiklerine inanmaktadırlar. Öyle ki hala Altaylı her kabile, belli bir dağı, kendine koruyucu seçip ona arı ruh olarak tapmayı sürdürürler<sup>78</sup>. Son olarak ona göre Türklerin ata yurtlarında “Altay”, “Ötüken” ve “Tanrıdağı” gibi dağlar, bu gün bile halk arasında Tanrı’yı hatırlatan, O’na giden ve O’nunla ilgili isimler alan önemli birer hatıra ve tarihsel bağ olarak yükselmektedirler<sup>79</sup>.

Tanyu, aynı zamanda Türkiye’deki dağla ilgili inançlara yönelik etnografik bir bölüm açar ve kadim Anadolu mitolojisinde dağla ilgili malzemelere genel bir bakış yaparak Ege’deki Nif dağı, Edremit’teki Kazdağı, Bursa’daki Uludağ gibi yüce dağların tamamına “Olimpos” adının verildiğini nakleder<sup>80</sup>.

Onun etnografik fenomenolojisi, aynı zamanda günümüzde Türkiye’deki dağ inancına ışık tutacak olan dağla ilgili kelimeleri, Türkçe sözlüklerde, atasözlerinde, soyadlarında, şiirler ve romanlardaki etnolojik kullanım şekillerini de değerli görerek kapsar<sup>81</sup>.

Onun Türkiye’de dağla ilgili inançlardan çıkardığı özel fenomenolojik sonuçlardan ilki *dağla ilgi kurulan nesnelere ilgilidir*. Ona göre Anadolu’nun çeşitli yerlerinde dağ-yatır, dağ- ağaç, dağ- su-kaynak, dağ- mağara, dağ -tekke, dağ- namazgah, dağ- mabed, dağ- ateş, dğ- taşlaşmış insanlar, dağ- Şeytan taşlama, dağ niyet taşı atma, dağ- dua gibi bilişsel bağlar bulunmaktadır. Tanyu’ya göre eski Türklerde de var olan bu bağ, Türkiye’de İslâm’ın önemli etkisi sebebiyle gittikçe azalmaktadır<sup>82</sup>.

O, aynı zamanda Dinler Tarihi verileri ışığında, *dağı kutsallaştırma, on saygı ve ilgi duymanın sebeplerini şöyle tahlil eder*; dağda, ruh, peri ve devlerin bulunduğu; dağın canlı olduğuna; yerin ve çevrenin güç merkezi, göğün ortası ve direği olduğuna; yüksek bir dağın, büyüklüğünün de etkisiyle bir kudret, bir kuvvet ve mana gücü taşıdığına; ilahların top-

<sup>77</sup> Tanyu, 30.

<sup>78</sup> Tanyu, 34- 36.

<sup>79</sup> Tanyu, 43- 44.

<sup>80</sup> Tanyu, 45- 46.

<sup>81</sup> Tanyu, 46- 47.

<sup>82</sup> Tanyu, 74- 75.



lanıp görüştüklerine; Tanrı'nın oraya gökten inip çıktığına veya oraya ineceğine; orada vahiy geldiğine veya çile ve dinî derin düşüncelerin mahalli olmasına; dağın ağacından, suyundan veya taşından keramet, iyilik ve şifanın geleceğine; Tanrı'ya yakın olması dolayısıyla duaların daha kolay kabul olacağına; şimşek ve yağmur bulutlarının üzerinde belirlediği için duaların orada yapılmasına; sel, dere ve kaynakların orada doğması sebebiyle bereket ve yardım kaynağı olmasına; her yerden görülebilmesi sebebiyle azamet ve dehşetli etkisine; son olarak hayranlık içinde insanda büyüklük, azamet, mavileşen enginlik getirmesine inanmak<sup>83</sup>.

*Tanyu etnografik fenomenolojisinde bir diğer fenomen "ağaçtır". Ona göre pek çok milletlerde olduğu gibi eskiden beri Türklerde de ağaç, çeşitli faydaları, estetik özellikleri ve hayatın çeşitli safhalarını sembolize ettiği için kendisinde bir güç, kudret veya canlı ruhun bulunduğuna inanılan bir varlıktır<sup>84</sup>.*

*Tanyu'nun etnografik fenomenlerin sonuncusu "ateştir" Batı Türkçe'sinde yer bulan bu kelime Farsça "atış" kelimesinden alınmadır. Türkler, ateş anlamında "ot" (od) kelimesini kullanmışlardır. Tanyu, ateş fenomeniyle genel anlamda dinlerde kutsallaştırılan, manevi temizlik veya ceza unsuru kabul edilen ve dinlerin karakteristiğine göre farklı sembollerle anlatılan bir kavramı ifade eder<sup>85</sup>.*

*Antropolojiye hizmet etmeyi amaçlayan her büyük Dinler Tarihçisi gibi Tanyu da etnografik açıdan çok önemli, ideal ve yüksek bir ulusal medeniyet projesi sunmak istemektedir. Onun projesinin ana hatlarını vermek gerekirse;*

1- Her şeyden önce Türkiye'de asayiş, can ve mal güvenliği ve huzur sağlanmalıdır.

2- İslâm dinini esas alan bir ruh ve dinamizm ile İslami eğitim ve öğretimle gelişerek milli hedef doğrultusunda ilerlenmelidir.

3- Çağdaş ilim ve teknikler yurt genelinde yaygınlaştırılmalıdır.

4- Kapitalizm ve komünizm gibi yabancı ideolojilerin dışında milli ekonomiye dayalı, sömürü, soygun ve vurguna yer vermeyen, dış güçlerin açık pazarı gelmeyen milli bir çalışma düzeni sağlanmalıdır.

5- Milli bilinç, milli tarih ve milli dil benimsenmelidir.

<sup>83</sup> Tanyu, 75- 77.

<sup>84</sup> Tanyu, "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar", *Türk Folkloru Araştırma Yıllığı*, Ankara 1976, 129- 142; Tanyu, "Ağaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, I, 456- 457.

<sup>85</sup> Tanyu, "Ateş", *DİA*, IV, 52- 55.

6- Türk milletinin gerçek iradesine dayalı milli siyasetler yapan, beka ve bütünlüğünü koruyan ulusal rejim esas alınmalıdır.

7- Milli menfaatler uğrunda en verimli teşkilatlar kurma bilincine sahip olunmalıdır.

8- Bu verimli kurumları ortaya çıkarmayı kolaylaştıran milli bir hukuk sistemi bulunan aynı zamanda savaş sanayisini kurmuş, askeri, iktisadi, mali, kültürel, siyasi yönlerden tam bağımsız milliyetçi bir Türkiye hedef olmalıdır.

9- Köylüyü, işçiyi, esnafı dolayısıyla bütün milleti kardeş ve bir bütün olarak tanımalı, yeraltı ve yerüstü servetleri en kısa zamanda ve en verimli şekilde işletmelidir.

10- Türkiye’de bulunan Hıristiyan ve Yahudi azınlıklar arasında İslâm dinini yaymak ve tanıtmak gerekir. Mesela Hıristiyanlığa veya Yahudiliğe geçmiş Türklerin İslâm dinine kazandırılması için gereken çabalar gösterilmelidir.

11- Türk milliyetçiliğine, tarihine, Türk milletine gerçekten hizmet etmiş olanlar, saygı ile tanıtılmalı, milli ülkü ve milli siyasetin düşmanlarına karşı duran eserler ortaya konulmalıdır.

12- Diğer Müslüman ülkelere önyak olarak “İslam Milletleri Ortak Pazarı’nın” kurulması için çalışılmalı, dinî, ekonomik, mali, kültürel, teknik, ilmî, siyasi, askeri, dayanışma ve yakınlaşmalar sağlanmalı, yakınlaşırken millet olgusu ve kültür asla ihmal edilmemelidir.

13- Yeryüzünde yaşayan tüm Türkler arasında tek millet, tek bayrak, tek din ve tek millî devlet siyaset ve ülkü olmalıdır<sup>86</sup>.

## Sonuç

Dinler Tarihi, dinleri incelerken aynı zamanda kültürel yönlerine vurgu yaparak diğer halklarla tarihsel mukayese ederek ele alan bir disiplin olarak hem yerel hem de küresel fenomenlere yoğun ilgi duymaktadır. Bu bağlamda hem başlangıcından itibaren insanoğlunun etnolojik unsurlarına hem de çağdaş mahalli kültürel değerleri öne çıkararak etnografik fenomenleri araştırma konusu yapar. Bu yönde Türkiye’nin ilk Dinler Tarihi doktoru Hikmet Tanyu’nun fenomenolojisi, hem etnolojik açıdan Türk kültürüne hizmet etmekte hem de küresel Dinler Tarihi araştırmalarına modern Türk katkısı sunmaktadır. Tanyu’nun başlama nokta-

<sup>86</sup> Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, 143- 146.

sı olarak eski Türk inanışlarını kabul etmesi, tıpkı Alman asıllı Dinler Tarihçisi Max Müller'in Aryan köklerine yönelerek Hinduizm'e dalmasına veya İtalyan Dinler Tarihçisi Raffele Pettazzoni'nin İtalyan etnolojisine yönelerek "en iyi bildiği yerden" araştırmalarına girişmesine benzetilebilir. Buna ilave olarak 1950 sonrası artan kültürel yakınlaşmalar ve dinler arası ilişkilerin paralelinde Dinler Tarihi ekolleri içinde İskandinav (İsveç, Norveç, Finlandiya) Ekolü, İtalyan (Pettazzonien) Ekolü ve Türk (Hikmet Tanyu) Ekolü'nün genel anlamda etnoloji özel anlamda ise etnografik fenomenolojiyle yoğun olarak ilgilendikleri görülmektedir.

Hem doktora hem de doçentlik teziyle etnografik araştırmalar yapan Tanyu'nun anlayışında, her türlü sapkınlıktan uzak saf, halka ait ritüel ve kültürlerde "niyete bağlı dinî pratik yön" (*fide in intentio et praxi*) hemen kendini belli eder. Bu yüzden folklor, mukayeseli mitoloji, psikoloji, edebiyat, filoloji, etnoloji, etnografya gibi antropolojik bilimlerin katkısı mutlaka gereklidir. Bu yardımcı bilimsel alanlarla genel olarak eski Türk dini saydığı "Gök-Tanrı inancının" yanı sıra, yerel kültürel değerleri küresel anlamlarıyla fenomenolojik mukayeseye sokarak özgün bir yaklaşımla "adak", "dağ", "taş", "ateş" ve "ağaç" gibi belli başlı etnolojik fenomenlere odaklanan Tanyu için *Etnografik Dinler Tarihi*, en geniş anlamıyla "halkın gerçek ve halis (*naive*) dindarlığına değer veren, onları daima ön plana çıkaran bir disiplin olarak fiili sosyo-kültürel inanç değerlerini somut tipolojilerle "tasnif", "tespit" ve "tahlil" eden tarihsel bir araştırma alanı" hükmündedir.

Tanyu için İslâm dini de tıpkı diğer dinler gibi Türk Dinler Tarihçisinin araştırma odağında bulunmalıdır. Öyle ki Tanyu, "Dinler Tarihi, bilim adamının kendi inancı haricindeki her hangi bir dini çalışmaktır" şeklindeki görüşün eksikliğini ispat edercesine, tam bir objektiflik ve büyük bir olgunlukla kendi dinî inancını da incelemek lazım geldiğini göstermiş, bunu bizzat hem doktora tezi ve doçentlik çalışmasında (Ankara çevresinden başlayarak toplam 45 vilayeti kapsayan etnografik araştırmalar yaparak) hem de yönettiği çoğu tezle ispat etmiştir.

Bu çabalarıyla iyi bir model olan Tanyu'ya çağdaş Türk Dinler Tarihi geleneği, kendi ekolünü kuran ve onu -hocası Prof. Dr. Annemarie Schimmel yoluyla- Avrupa Dinler Tarihi geleneğine bağlayan Prof. Dr. Hikmet Tanyu'ya daima müteşekkir ve minnettardır. Bu noktada "Hikmet Tanyu Ekolü" mensubu geleceğin Türk Dinler Tarihçisine şu soru rahatlıkla sorulabilir; "genel Dinler Tarihi araştırmalarının yanında Türk milletinin lehine olmak üzere ne gibi etnolojik çabalar içine gireceksin?"

# Wittgenstein'in "Dil Oyunu" Nosyonu Bağlamında Kognitif ve Temel Önermeler Hakkında Bir Değerlendirme

**Hüseyin Subhi ERDEM\***

## **Abstract**

*In this paper; I aimed to evaluate fundamental propositions in the context of language game in Wittgenstein Philosophy. Wittgenstein regard as instruments that expresses the human acts and perception of fundamental propositions directly so, fundamental propositions exhibit direct understanding capability of human intellect and conscious. G. E. Moore discuss the term of fundamental propositions for first time in a study titled "A Defence of Common Sense". This paper has been published later Philosophical Papers in 1959 book. Moore stres the compulsory of acknowledgement of fundamental propositions by everybody in this paper. But Wittgenstein do not believe obligation of knowing of fundamental propositions. Conversely, we have definite opinion of fundamental propositions what is the righteousness rate of Wittgenstein claim about fundamental propositions? This paper will investigate both Wittgenstein claims and righteousness of this claim.*

**Key words:** Wittgenstein, Language Games, Fundamental Propositions, Human Intellect.

## **Giriş**

Wittgenstein'in felsefesi, *Tractatus* (TLP) ve *Philosophical Investigations* (PI) adlı iki temel eserindeki bakış açısıyla iki ayrı evre olarak değerlendirilir. Onun felsefesi bu iki ayrı evredeki görüşleriyle çifte felsefe olarak karşımıza çıkar: İlk dönem felsefesi, dilin mantığına bağlı olarak dil-dünya ilişkisi üzerine aşırı bir vurguda bulunarak dilin sınırını çizmek ister. İkinci dönem felsefesi ise, dili sadece gramer olarak değerlendirmez; bunun yanında dili gramerle birlikte, mantıksal ve anlamsal yapısı açısından da ele alır. Böylece dil, felsefe ve felsefi problemlerle ilişkilendirilir.

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: serdem46@hotmail.com.

dirilir. Bu çerçevede o, *Philosophical Investigations*'da, anlam, kavrayış, mantığın kavramları, matematiğin kuralları, bilinç durumları, önermelerin yapısal özellikleri ve ontolojik, epistemolojik değerleri, psikoloji, etik, estetik gibi felsefenin temel konuları üzerine değerlendirmelerini serimler. Ama Wittgenstein'i felsefi alanda en çok popüler kılan, onun dil, gerçeklik ve mantık bağlamındaki görüşleridir. Wittgenstein erken dönem felsefesinde anlamın resim kuramıyla (*picture theory*), dil-gerçeklik ilişkisini temellendirmeye çalışır.

Wittgenstein'in gerçekliği tespitine dayalı resim kuramı, Viyana çevresi filozofları (Mantıkçı Pozitivistler) için, doğrulama prensibini temellendirir görüldüğünden, büyük bir iştiyakla kabul görmüştür. Mantıkçı pozitivistlerin temel prensibi "doğrulama prensibi" olarak bilinir. Bu prensip Çevre'nin İngiliz kökenli temsilcisi A. J. Ayer tarafından şöyle ifade edilir: "Bir cümle ya da ifade, onun, ancak ve ancak ya analitik bir cümle; ya da deneysel yolla doğrulanabilir bir cümle olması durumunda -kelimenin tam anlamıyla- anlamlı kabul edilir"<sup>1</sup>. Cümlenin doğru ya da yanlış olmasına Ayer, "kelimenin tam anlamıyla" ifadesiyle vurgu yapar. Analitik bir cümle ya da önerme, sadece içinde kullanılan gösterim ya da terimlerinin tanımlarına başvurma yoluyla doğru ya da yanlışlığı gösterilebilen bir cümle veya önermedir. Analitik önermeler, eğer doğru iseler, birer totolojiden ibarettirler; eğer yanlış iseler, o zaman da çelişkili birer ifadedirler. Mantıkçı pozitivistler, matematik ve mantıkta kullanılan bütün önermeleri analitik önermeler olarak kabul ederler. Bu yüzden bu önermeler bize bilgi vermezler. Bu tür önermeler, eğer doğru ve totolojik yapıda iseler, herhangi bir durum ile, -bu durum ne olursa olsun fark etmez- bağdaşabilirler; ya da uygunluk içinde olurlar. Eğer yanlış ve çelişkili iseler, bu durumda da, ne tür bir durum olduğu fark etmeksizin hiçbir durum ile bağdaşamazlar. İşte *Tractatus*'da mantıkçı pozitivistlerin doğrulama prensibi ile uyuşan ve ona benzeyen bir şey buluruz.

Wittgenstein bir önermenin anlamının, bu önerme tarafından tasvir edilen atomik gerçek veya gerçeklerden ibaret olduğunu ifade eder. Bu tanımdan şu sonuç çıkar: "Bir önermeyi anlamak demek, bu önerme doğru olduğunda durumun ne olacağını bilmek demektir" (TLP 4.02); yani, önerme tarafından tasvir edilen şeyi bilmek demektir. Şu halde bir önerme, ancak ve ancak onu doğrulayacak olan şeyi bildiğimiz zaman anla-

1 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Gollancz, 1946, s. 9.

şılabilir; yani anlamlıdır. "...p'nin doğru yada yanlış olduğunu söyleyebil-  
mek için, p'ye hangi şartlarda doğru diyeceğimi belirlemiş olmalıyım; bunu  
yapmakla ben, sözü edilen önermenin anlamını belirlemiş oluyorum" (TLP  
4.063). Önermeyi doğrulayabilmek için, "onu gerçeklik ile karşılaştırmalı-  
yız" (TLP 2.223). Wittgenstein'in bu tespitleri, anlamın doğruluğunun be-  
lirlenmesi için, önerme düzeyinde, önermenin olgu durumunu karşılıyor  
olması sonucunu verir<sup>2</sup>. Bu ise Viyana çevresi düşünürlerinin temel iddia-  
larıyla çakışır. Wittgenstein'in gerçekliği tanımlarken kullandığı resim ku-  
ramı (*picture theory*), Viyana çevresinin görüşleriyle örtüşür görünmekte-  
dir. Wittgenstein'e göre, dil ile dünya arasında tam bir karşılıklık bulunur,  
dil'in yapısı dünyanın yapısını yansıtır ya da resmeder; dolayısıyla, o, dile  
ilişkin bir analiz yoluyla, gerçeklikle ilgili temel doğrulara ulaşabileceğimi-  
zi savunur. O, bu savunuyu da resim kuramı içinde gerçekleştirir.

Aslında *Tractatus*, Agustin'in resim kuramının yeni bir versiyonudur.  
Gösterimler, mantıksal işlemlerden farklı olarak, önermenin/cümlenin tam  
çözümlemesiyle oluşan adlardır (TLP 3.201). Bir ad, bir obje/nesne an-  
lamına gelir. Nesne, adın anlamıdır (*Bedeutung*) (TLP 3.203). Her öner-  
me/cümle, temel/öge önermelerin bir doğruluk işlevidir; yani önerme,  
temel önermeler vasıtasıyla inşa edilir (TLP 5). Ve bir temel önerme ad-  
lardan oluşur<sup>3</sup>. Sonuçta, önermeler hakkındaki mümkün durumlar şu kural  
üzerine temellenir: Gösterimler, nesnelere temsili yerine geçer. Çözüm-  
leme, uzaklaşan gösterime rağmen, Agustiniyen resim kuramı vasıtasıyla,  
her mümkün dilin uyumundaki gizli şeyleri ifşa eder. Her önerme,  
gerçekten adlardan oluşur ve mümkün bir olguyu resimler (TLP 3.144;  
4.01; 4.023; 4.024). Bu yüzden bir önermenin genel formu: Bu böyle  
böyledir (TLP 4.5) şeklindedir<sup>4</sup>.

Wittgenstein, temel önermeleri, olgu durumunun salt gösterimi ola-  
rak ele alıp, olgu durumunu çözümlemeye girişir. Bu çözümlemede bir  
önermeyi oluşturan olgu durumunun öğeleri ad'a karşılık gelir. Bir söz-  
cük ile yerine durduğu şey arasındaki ilişki, bir özel ad ile bu adı taşıyan  
nesne arasındaki ilişkiye benzer. Daha sonraları *Philosophical Investigations*'da Wittgenstein bu noktayı kendine eleştiri noktası yapmıştır<sup>5</sup>.

2 Bkz. Donald Hudson, *Wittgenstein Din Felsefesi*, Türkçesi: Ramazan Ertürk, A Yay., An-  
kara, 2000, s. 30.

3 Bkz. G. P. Baker & P. M. S. Hacker, *An Analytical Commentary on Philosophical Investi-  
gations*, Volume: I, Basil Blackwell, Oxford, 1980, s. 57.

4 Bkz. Baker, *a.g.e.*, s. 58.

5 Bkz. David Pears, *Wittgenstein*, Türkçesi: Arda Denkel, Afa Yay., İstanbul, 1985, s. 81.

Resim kuramı, Wittgenstein'in erken dönem felsefesinin anahtar kavramıdır. O, dilin, gerçekliği; cümlelerin de, gerçeklik durumunu temsil etmeleri için, cümle ile gerçek ya da olgusal durum arasında ortak bir şeyin olması gerektiğini düşünür. Gerçek durum ile bu durumu temsil eden cümlelerin ortak bir yapısı olması gerekir. Cümle bu anlamda mümkün bir olgunun, resmine benzer. O halde resimdeki öğelerin düzeni, gerçeklikteki nesnelere mümkün bir düzenine tekabül etmektedir. Benzer şekilde cümleler de dünyadaki nesnelere tekabül eden isimler içerirler. Dolayısıyla, isimlerin cümledeki düzeni dünyadaki nesnelere mümkün bir düzenine tekabül eder. İşte bu bağlamda cümlelerin gerçekte kılık değiştirmiş bir resim olduğu düşüncesi Wittgenstein'e bir tür kayda değer metafizik kaldıraç sağlar. Aslında Wittgenstein'in erken ve geç dönem felsefelerinde içkin bir metafizik bağlam görmek mümkündür. Wittgenstein, nesnenin hakikatine ilişkin geleneksel felsefi sorgulamanın yerine, insani bağlamda yüzleşilmesi gereken alanın töz, mahiyet değil de, dil bağlamı olduğunu öne çıkarır. Böylece o bütün bir felsefi geleneği karşısına alır. Onun bu değerlendirmesi, tartışmanın yönünü ve zeminini değiştirmesi bakımından özgünlük ifade eder. Bu yüzden, onun hem birinci dönem felsefesi hem de ikinci dönem felsefesi, resim kuramı ve dil oyunları nosyonuyla kendini belirginleştirirse de, felsefesinde asıl gözetilen hususun salt gerçeğin nasıl elde edileceğine dair çözümlenmeler olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

İkinci dönem felsefesinin merkez değinilerinden olan dil oyunları (*language games*) nosyonu, anlam kuramıyla alakalı olarak temellendirilir ve bu temellendirme, daha sonra önerme yapılarına da kaynaklık eder. Wittgenstein için anlam ya da bir sözü anlamak, o sözün nasıl kullanıldığını bilmek demektir<sup>6</sup>. Bu yüzden anlam (sözcüğün işaret ettiği gösterim) ile kural arasında bir karşıtlık vardır. Sözcükte asıl olan anlam, onun gösterimidir. Bu yüzden sözcük aynı gösterime sahip başka bir sözcükle yer değiştirebilir. Böylece cümlede gösterim için bir yer sabitleştirilmiş olur ve o gösterimi ifade eden bir başka sözcük, aynı görev için kullanılabilir<sup>7</sup>. Bu bağlamda cümle, alet olarak; gösterim (söz-

6 Bkz. G. K. Plochman, J. B. Lawson, *Terms in Propositional Contexts in Wittgenstein's Tractatus: An Index*, Southern Illinois University Press, Illinois, 1962, s. 229.

7 Bkz. J. Th. Price, *Language and Being in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, *Janua Linguarum, Series Minor*, No: 178, Gravenhage The Hague, Mouton, 1973, s. 122; Ayrıca bkz. D. Pole, *The Later Philosophy of Ludwig Wittgenstein*, University Of London Press, 1963, s. 132.

cük) ise, kullanım olarak görülebilir. Bunun yanında bazen bir cümleyi anlamak onu el-kol hareketlerine (vücut dili) çevirmekle de olur. Bir kimseye bir sözü sen nasıl kullanıyorsun, böylelikle sen ne yapmış oluyorsun diye sormakla, biz, onun bu sözü nasıl anladığını öğrenmek isteriz. Bunun üzerine o, ya başka bir söz söyler ya da vücut dilini kullanarak, el kol hareketi yapar veya şekiller çizer. Bu edimlerin birinde “ha evet anladım” deriz, peki, biz gerçekten şimdi mi anladık? Anlamanın kesin zamanını bildirme olanağımız olmasa da, onun, sözün ya da jestin bu kullanımıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Sözün, cümlenin ve jestin, kullanımı ile anlamının bir görülmesiyle yapılan özdeşleştirme, sadece dilsel işaretlerle sınırlı değildir. Söz, cümle ve jest olarak kullanılan bütün bu işaretler, toplumsal uzlaşımaya dayalı hareketlerdir ve bir anlam ifade ederler. Anlam ifade eden bu işaretler yekunu, yaşama biçimlerinin birer tezahürüdürler. Bizzat yaşama biçimleri içinde doğal olarak varolan bir zeminden kaynaklanırlar. Bu yüzden, bu anlamlar Wittgenstein bakımından behaviorist semiotik anlamında kullanılmaz.

Bununla birlikte Wittgenstein, anlamın imde/işarete içkin olduğunu savlayan gizemli metafizik bir anlayışı da reddeder. O, pek çok kişi tarafından, bizim söylemimizin karşılıklı olarak bir diğerine aktarılması ve birbiriyle kıyas edilmesi mümkün olmayan bir dil oyunları dizisi olduğunu gösterir. Biz içinde rasyonaltenin evrensel standartlarını barındıran ve her şeyin herkes için akledilebilir olduğu büyük bir dil oyununa değil, her biri kendi iç akledilirlik standardına sahip bir dizi küçük dil oyununa iştirak ederiz<sup>8</sup>. O halde anlam, uzlaşımaya dayalı ve işaretlerden elde edilebilir<sup>9</sup>. Böylece o, anlama doğal statüsünde bir yer açar. Wittgenstein, yaşama biçimlerinin uzlaşımaya dayalı olduğunu ve bunların, “dil oyunları” ile dile geldiğini öne sürer. Uzlaşımı bilmeyen “oyuna” katılmaz. Böylece “kullanım”<sup>10</sup> kavramının daha yakından incelenmesi isteği, bizi Wittgenstein’in ünlü “dil oyunu” nosyonuna götürür. Kullanım kuramı olarak, anlam kuramı, dil-oyunu kavramıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Wittgenstein daha önce, erken dönem düşüncesinde, anlam ile kulla-

8 Bkz J. R. Searle, *Mind, Language and Society, Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York, 1999, s. 12.

9 Çünkü bir ad bir önermeden yapılan bir soyutlamadır; öte yandan bir önerme bir semantik olgu olduğu için bir ad da semantik olgudan soyutlanmış bir ögedir.

10 Dilin konuşma esnasında vurgusu, tınısı, ya da anlam üreten vücut dilinin muhatapla oluşturulan ortak anlam sferini biçimlendirmesi vs. için “kullanım” sözcüğü daha özel bir vurgu için turnak içine alınmıştır.



nım arasında bağıntı kurar, ama dil oyunlarından bahsetmez<sup>11</sup>. Oysa ikinci dönem düşüncesinde “dil oyunları” nosyonu önemli bir işlev yüklenir.

### Dil Oyunları Nosyonu

Wittgenstein, doğrudan “dil nedir?” gibi bir soruyla, dili tanımlamanın mümkün olmadığını belirterek, bunun yerine, dil olgusuna yönelmeğe ve dilin pratikteki yansımalarının cetvelini tutmak gerektiğine işaret eder. O halde bir dil oyunu, normal koşullarda bir sıra dilsel ifadeden oluşur ve ekseriya bu ifadelere başka ifadeler eşlik eder. Eğer ona bir eylem eşlik etmiyorsa ve eğer o bir buyruk değilse, tek sözcükle, o bir dil oyunu değildir. Bu yüzden bir dil oyunu birden çok sözcüklerin kullanımını kapsar. Yaşanan bir olayın anlatılması, bir masal anlatmak, bir kitap okumak, bir odayı betimlemek, öğretmenin öğrencisine matematik öğretirken buyruk vermesi ve buyruğun yerine getirilmesi, fıkra anlatmak, toplumsal uzlaşımaya dayalı anlamlı el kol hareketleri yapmak ya da bunları şekiller çizerek göstermek, çocuk oyunları, briç gibi iskambil oyunları, bütün bu ve benzeri şeyler, dil oyunlarına örnektirler. Hayatın hemen her alanındaki pratikleri ifade eden, eylemleri anlam alanına taşıyan bütün ifade biçimleri, dil oyunları içinde örneklendirilir; fakat, dil oyununun bizzat kendisi Wittgenstein tarafından tanımlanmaz. Ama, Wittgenstein, örneklendirmeye devam ederek, dil oyunlarını daha sarıh bir biçimde ortaya koymaya çalışır. O, bir yerde, “Dil ile dilin iç-içe geçtiği etkinliklerin bütünü, ‘dil oyunu’ olarak adlandıracağım”<sup>12</sup> der. O halde, bir şeye dil oyunu demek için, o şeyin bir dil kullanımı veya dil kullanımı ile birlikte, bu kullanımda bir rol alan her hangi bir etkenlik olması gerekir.

Dil oyunları, dili oluşturan öğeleri ya da onun yapıcı parçaları olarak değerlendirilmemelidir. Wittgenstein böyle bir yanlış anlamayı mümkün kılacak her okumayı reddeder. O, “biz, dil oyunlarını ‘dil’in bir bütünü’nün parçaları olarak değil, tersine kendi içinde kapalı anlaşma sistemleri olarak, basit, ilkel diller olarak görüyoruz”<sup>13</sup> der. Wittgenstein, dili matematiksel bir toplam olarak değil, aksine üreyen canlı bir organizma olarak düşünür.

11 Bkz. R. G. Saisselin, “Language Game in Limbo Concerning a Certain Ludwig Wittgenstein”, *Scientific American*, c. 197, 1957, s. 251 vd.

12 Bkz. Soykan, a.g.e., s. 88.

13 Bkz. Soykan, a. g. e., s. 89.

Wittgenstein dil oyunlarının bir açıklaması ya da temellendirilmesi işine yanaşmaz. Çünkü, ona göre, dil oyunu, sözcükler ile şeylerin teşhis edilmesine dayanır. O, buna şöyle bir örnek verir: Bu dil bir yapı ustası ile çırağının anlaşmasına yarayan bir dil olsun. Usta, “tuğla!” diye seslendiğinde çırak, bu seslenmelerle götüreceğini öğrendiği taşları götürüyor. O halde, Usta-çırak dil oyununa baktığımızda, orada, ustanın duvar örmesi esnasında sadece “tuğla” demesiyle, bir nesnenin teşhis edilmesi söz konusudur. Çırak bu sözcükle bu teşhisi yapmasaydı bu oyun oynanmayacaktı. Ama bu teşhis ona daha önce öğretilmiştir. Ve yine bize ağaç öğretilmiştir. Biz buna yani ağaç diye bize öğretilen nesneye inanıyoruz. Eğer biz inanmasaydık bu nesnenin ağaç olduğunu öğrenemeyecektik. Bu durumda, ağaç diye oynanan bir dil oyununa katılamayacaktık. Burada “inanma”, temelde duran bir fenomendir. Bunun temellendirilmesi olmaz. Dil oyununun oynanması böyle ilksel bir temeldir. Dil oyununu başlatan ilksel tepki, bir bakış, bir el-kol hareketi ya da bir sözcük olabilir<sup>14</sup>. Dil oyunu, temellenmiş bir şey değildir. “O, buradadır, yaşamımız gibi”<sup>15</sup>. Bundan başka bir açıklama beklemek yanılğı olur. Biz deneyimlerimizle, yaşıntımızla bir dil oyunu açıklıyor değiliz, aksine o dil oyununu teşhis ediyoruz. Dil oyunlarını belirlemekten maksat, dilin bir kütüğünü hazırlamak değildir; fakat onlar bir karşılaştırma, benzetme nesnesidirler. Onlar, dilimizdeki karmaşık bağlantılara bir ışık tutmak için kullanılırlar, benzerlik ve ayrılıklar gösterilerek<sup>16</sup>. Ve bu akrabalıklar yüzünden onların hepsini dil diye adlandırırız. Dil, tıpkı çok çeşitli aletlerin bir arada tutulduğu, yekun olma durumu gibidir. Örneğin, bir çekiç, bir testere, bir ölçek, bir şakul, bir tutkal kabı ve tutkal, bütün olarak alet kutusunun içindedir. Birçok alet, biçim ve kullanımıyla birbirleriyle akrabadırlar. Aletler de akrabalıklara göre yaklaşık olarak, guruplara ayrılırlar. Ama bu gurupların sınırları ekseriya az-çok keyfi olur. Ve iç-içe geçen çeşitli tarzlarda akrabalıklar vardır<sup>17</sup>. Benzer şekilde dil oyunlarında da, -tıpkı alet kutusundaki aletlerin arasında olduğu gibi,- sözcükler gurubu içinde işlev benzerliği buluruz.

14 Bkz. R. N. Smart, *Philosophers and Religious Truth*, “Wittgenstein, Death and Last Judgement”, SCM Press, London, 1969, s. 176.

15 L. Wittgenstein, *Über Gewissheit/On Certainty*, Yayınlayan, G. E. M. Anscombe ve G. H. Von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1968, § 359, s. 47e.

16 Bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Trans., G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, U.K & Cambridge, USA, 1999, s.xi.

17 K. Stern, *Private Language and Skeptisizm*, *Journal Philosophy*, C. 60, no 24 yıl: 1963, s. 745 vd.

Wittgenstein dil oyunları bağlamında yaptığı açıklamalara önemli bir ayrıntı ekler. Ona göre olaylar, olduklarından başka türlü tasarımılandırığında bazı dil oyunları önemini yitirir, buna karşılık bazıları da daha önemli konuma geçerler. Bu değişim, zamanla ve yavaş yavaş olur. Dilin söz varlığının bu değişimine, her doğal dilde sayısız örnek bulunulabilir. Örneğin, “biz bize benzeriz”, sözüyle bir dönemde kahramanlık, yardımlaşma ve şecaat kastedilirken; sonraki bir dönemde, tembellik, aymazlık, suinayet gibi olumsuz özellikler kastediliyor olmuştur. Çünkü tasarım değişmiştir. Bu yüzden dil oyunu, önceden oynanan oyunun zıddı bir oyuna dönüşmüştür. Eski dil oyunu önemini yitirmiştir. Burada değişen sözcük ya da deyim değildir. Tersine söz hiç değişmeksizin aynı kalmasına rağmen, dil oyunu değişmiştir. Başlangıçta deyimle ortaya konan dil-oyunu, bugün aynı söz kullanıldığı halde, başka bir dil oyunu olmuştur. Çünkü tasarım değişmiştir. Dil oyunları değişince, kavramlar değişir ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları değişime uğrar. Bu bağlamda Wittgenstein sözün işlevini bir memurun işlevine benzetir. Memurun konumu değişince, işi nasıl değişiyorsa; sözün işlevi değişince de, anlam değişir. Demek ki, işlev değişince, anlam değişir. “Biz bize benzeriz” sözünün o zamanki işlevi, şimdi değişmiş; söz, bu hiciv işleviyle, yeni anlamıyla kullanılır olmuştur. Wittgenstein’in benzetmesiyle söylersek, memuru muza başka bir iş, işlev verilmiştir. Bunun yanı sıra Wittgenstein, sözün anlamını, onun kullanımı sayarak, kullanımı “yarar” terimiyle karşılar. Wittgenstein, kullandığı “yarar” terimini, pragmatizm anlayışı içinde kullanmadığını söyler. O, “Çünkü ben yararlı olan cümlenin doğru olduğunu söylemiyorum. Yarar, yani “kullanım”, kendi özel anlamını cümleye verir; yani, dil oyunu, onu, ona verir. Demek ki cümleye anlam veren kullanım (yarar)dır. Bunu sağlayan da dil oyunudur. Dil oyunu, en temel olandır”<sup>18</sup> der.

Görüldüğü gibi dil gerçeklik bağlamında Wittgenstein düşüncesi, aslında, gerçekliği serimlemeyi üç bağlam içinde ele almaktadır. Her ne kadar felsefesi genel hatlarıyla iki döneme ayrılıyor ise de, resim kuramı ve dil oyunlarının ötesinde bir de insanın bizzat yaşamı içinde gerçekle yüzleşmesini ve hissederek yaşamasını konu edindiği bir hattan bahsedebilir. Wittgenstein, bu hattı gerçeklik çözümlemesinde ilk hareket zemini olarak ele alır. Bu ilk hareket hattını mantık ilminin bildik önermeleri

18 N. A. Godfrey Vesey, “Wittgenstein on the Myth of Mental Processes”, *Philosophical Review*, c. 77, No: 3, 1982, s. 350-5.

bağlamında değerlendirmez ve gerçekliğe ilişkin ilk çıplak teması, dil bağlamında temel önerme biçiminde tanımlar. Gerçi temel önermeler, Wittgenstein tarafından resim kuramı içinde değerlendirilse de, göz önüne aldığı önerme tiplerinden başlı başına bir tip olarak sunulması, onun gerçeklik hakkındaki tanımlamasını üç hâle içinde görmeyi gerekli kılmaktadır. Temel önermeler onun bütün anlamlandırma girişiminin üçlü çerçevesinin ilkinin oluşturur. Böylece Wittgenstein felsefesi, resim kuramı ve daha sonra dil oyunları nosyonuyla, dil-gerçeklik bağlamında, kendi içinde, bütün bir resim sunan bir teze dönüşür. Bu yüzden Wittgenstein'in gerçekliği betimlemedeki bu üçlü hareket hattının ilk noktasını öne çıkararak değerlendirip, onun gerçekliğe ilişkin açıklamaları hakkında, bütün bir resim elde etmeye çalışacağız.

İmdi, Wittgenstein, resim kuramı ve dil oyunlarının ötesinde, mantıksal önermeleri nasıl değerlendirmektedir? Mantıksal önermelerin değeri ve işlevi, onun bakışından nasıl bir yapı arz etmektedir? Dilin anlamsal işlevi, dil oyunları bağlamında vaki oluyorsa, bu bağlama bağlı kalarak, mantıksal önermeler nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdırlar? Bu önermeler, mantık ilminin standartları içinde mi değerlendirilmektedir? Wittgenstein, bu önermeleri nasıl bir işlev içinde düşünmektedir? Bütün bu sorulara verilebilecek cevapları, onun, önermeler hakkındaki çözümlemesinde bulabileceğiz.

### **Dilde Mümkün Önermeler Tablosu**

Wittgenstein dili mümkün kılan tablolar sunarak dil çözümlemesine girişir. Bu tablolar dışarıdan içeriye doğru:

a) Fundamental (temel/öge) önermeler (Fundamental Propositions)<sup>19</sup>,

b) Gramer Önermeleri (Propositions of Grammar ),

c) Dil Oyunları (Languages Games), olarak karşımıza çıkarlar. Burada Wittgenstein'in "fundamental propositions" diye adlandırdığı önerme türlerinin, temel yapılarını ve diğer iki önerme türleriyle ilişkilerini ele alarak ve temel/öge önermeler diyebileceğimiz fundamental önermelerin değerini tartışacağız.

Dil oyunlarını mümkün kılan ve bunlara çerçeve oluşturan, temel önermeler ve gramer önermeleridir.

<sup>19</sup> Fundamental Önermeler: Herhangi bir kanıtlamaya gerek duyulmaksızın kendiliğinden bilinen önermeler.

Wittgenstein, *On Certainty* adlı eserinde, nehir analojisini kullanır. O, önermeleri oluşturan dil tabakalarını, nehir yatağı şeklinde düşünür ve açıklamalarını bu teşbihe göre, somut kılmaya çalışır. Bu önerme katları, organik yapılar olarak düşünülür. Tabakalar olarak düşünülen yapıların, sabit yapılar olarak düşünülmesi gerekir; Oysa Wittgenstein bakış açısında, sabit yapıda hiçbir dilsel yapı ve tabaka söz konusu edilemez<sup>20</sup>. Bu bağlamda temel önermeler ve gramer önermeleri de değişime uğrarlar. Dilsel yapıların değişime uğramasına ilişkin akıl yürütme ve gerekçeyi dil oyunu bağlamında görmüştük. Önermelerin yapısı ve statüsü hakkında bir açıklama, çalışmanın bu bölümünde dil oyunları ile ilişkisi gözetilerek ortaya konulacaktır.

Wittgenstein, dilsel yapı içerisinde mantıksal statüyü belirleyen önermeler sınıflamasında en temel tabakayı oluşturan önermeler olan kök/fundamental önermelerin, insanlar tarafından sessizce uzlaşım içerisinde kabul gördüğünü öne sürer. O temel önermeler diye sınıfladığı bu önermeleri, G. E. Moore'un *A Defence of Common Sense* adlı çalışmasından almıştır<sup>21</sup>. Moore, bizim, insanlık olarak, bazı önermelerin doğruluğunu kesinlikle bildiğimizi söyler. Wittgenstein ise, bu tür önermelerin doğruluğunun insanlar tarafından bilinebileceğini; ama, kesinlikle bilinmesine dair insanlar arasında bir mutabakatın söz konusu olamayacağı üzerinde durur ve böyle bir mutabakatı uygun görmez<sup>22</sup>. Peki, bu önermeler neler ihtiva ederler ya da nasıl bir gerçekliği karşılarlar:

Fundamental önermeler (temel önermeler), varolan şuurlu varlığın dünyada kendi varlığını doğrudan idrak etmesini sağlayan, dünyayı geçmiş, şimdi ve gelecek boyutunda kendi varlığıyla ilintilendirerek idrak eden, bu idrak etmesi durumunda da herhangi bir kognitif sürece bağlı kalmayan; bilgi elde etme, bilgi üretme gibi, aklın özel çıkarımında bulunmasını gerektirmeyen, varolan ve içinde bulunularak doğal olarak algılanan, gerçeklik durumuna işaret eder. Bu bağlamda, yaşayan ben, bana ait olan bedenimin geçmişte belirli bir zamanda doğmuş ve değişime uğramış olsa bile, varlığını sürdürdüğünü, herhangi bir karineye bağlı kal-

20 Bkz. Aydan Turanlı, Geç Wittgenstein'de Temel Önermelerin Niteliği, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 14, 1994, s. 13;

21 Bkz. Turanlı; *a.g.m.*, s. 12; Ayrıca Bkz. G. E. Moore, "Prof of an External World, 1939"; "A Defence of Common Sense 1925", *Philosophical Papers* içinde, George Allen and Unwin, London, 1959, s. 100.

22 Bkz. E. D. Klemke, *Reflections on The Metaphysics of G. E. Moore*, Humanity Books, 59 Gleen Drive Amherst, New York, 2000, s. 121.

maksızın bilmektedir. Doğumundan beri dünya zemininde yaşamıştır. Ve canlı nesnelere, sınırlı bir ömre sahiptirler, oysa dünya benden önce de vardı ve bu gerçek benim tarafımdan doğrudan bilinmektedir. Benden önce de dünya üzerinde insanlar yaşamaktaydılar ve insanların yaşamları sınırlı olsa da, nesiller birbirini takip ederek yaşıyorlar. Benim hayatımdaki deneyimlerim, rüyalarım, umutlarım, hayallerim, vb bunların tamamı temel önermelerdir<sup>23</sup>. Dikkat edilirse Wittgenstein'in temel önermeler hakkındaki açıklamaları insan eksenli olgu durumunu karşılamaktadır. O, bilinçli, var-olan bir varlık olarak, insanın kendi olgu durumu hakkında ayrıca bir analizi söz konusu görmemektedir. Bu yüzden kişinin kendine ait idrak ve algı durumunu temel hareket noktası olarak düşünmektedir.

Wittgenstein, günlük etkinliklerimizi sürdürmenin bile, bu kabul önermelere bağlı olduğunu söyler. Gündelik yaşam içinde kişinin muhatap olduğu ve içinde yaşadığı durumlar; örneğin, dışarıda ağaçların varlığı ve onlara özgü meyveleri, bunların doğasının dışında farklı doğadaki varlıkların ağaçlarla ilintilendirilmemesi, -örneğin kedilerin ağaçta yetişmediği gibi,- Avustralya kıtasının varlığına inanmamız, aile bireylerimin benim ailemi oluşturması, fiziksel nesnelere varlığını hissediyor olmam, bedenimin yok olmadığı, daima benimle varlığını hissediyor olmam, herkesin bir adının olduğu vb. gibi şeyleri kendi doğallığı ve açıkça bilinirliği içinde, açık, sarıh şekilde biliyoruz. Bizim bu bildiğimiz hususlar, bizde, onların varlığı ve durumları hakkında bir inanç oluşturuyor. Yani günlük bilgi dediğimiz sfer içinde olan şeylerin bilinmesi ve bundan kuşku duyulmaması; insanın, bilmesine konu olan alanda ya da reel varlık sferi içinde, doğal olarak, herhangi bir kanıtlamaya gereksinim duymaksızın, bilmesinin konusunu temel önermeler oluşturur.

Temel önermeler doğrudan bilinen şeyler olduğu ve üzerinde bilmeye yönelik bir kuşku oluşmadığı için, genel kabul gören önermelerdir. Bu önermelerin varlığa işaretleri üzerine kimse eleştiride bulunmaz ve onların aleyhine konuşamaz. Örneğin "bütün ömrümü dünya da geçirdim" önermesine, ne kendi hafızam; ne de diğer kişiler ve varlıklar itiraz edebilirler ve bu önermeyi yanlışlarlar. Böyle bir önermenin doğruluğu sarıhtır ve yanlışlanamaz. Benim dünyadaki varlığımı belirten bir cümle, doğal olarak, içinde bulunduğum ve yanlışlanması mümkün olmayan bir hale işaret etmektedir. Bu, benim kendimi ayrıca kendi nefsimin içinde

23 Bkz. Turanlı, a.g.m. s. 13.

bulduğu duruma iknasını gerekli kılmaz. Dünyadaki kendi gerçekliğini algılamaya ve varlığını hissetmeye dair bilgimin oluşması, ben ve benim gibi benzer durumda olanların -doğallıkla kendilerinin- içinde buldukları realiteye işaret eder. Bu ise, bize tevarüs etmiş bir çerçeveyi oluşturur<sup>24</sup>.

Temel önermeler, hipotetik önermelerden<sup>25</sup> farklıdır. Örneğin, “Güneşten şu kadar uzaklıkta bir gezegen vardır”, hipotetik bir önerme iken, “işte bir el” veya “çevremizde bir şeyler vardır” önermelerin hipotetik olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu önermeler hipotetik değildirler. Tekil varlıklara göndermede bulunmakta ve somut durumlara işaret etmektedirler. Biz bunlara belirli araştırmalar sonucu ulaşamıyoruz. Örneğin, dünyanın yaşı ve biçimi konusunda tarihsel araştırmalar yapılırken, dünyanın son bir yüzyıldır varolup-olmadığı konusunda bir araştırma yoktur. Bu, bizim bir araştırmaya gerek duymadan, kesinliğinden emin olduğumuz bir önermedir.

Wittgenstein’in temel önermeler dediği, kişinin bizzat yaşadığı ve muhatap olduğu ilişki, durum ve nesne algılaması gibi, duyuların ve algının doğrudan temas kurduğu şeyleri, Moore gibi, “doğruluğu kesinlikle bilinir” hükmü yerine, “ben bunların varlığı hakkında sarsılmaz bir inanç içindeyim” ifadesini kullanır. Çünkü gündelik hayatta karşılaşılan kimi durumlar, Wittgenstein bakımından, kendisinin öne sürdüğü *dictum* (olguyu gösteren önermenin ana kısmı) yapısını daha haklı kılıyor görünmektedir. Örneğin, ben bazı durumlarda, karşılaşma anında bildiğimi söyleyebilirim, sürekli bir bilme içinde kendimi hissetmem olanaklı değildir. Bu yüzden benim bilgiden bahsetmek yerine, bilginin olanağına dair kesin bir inanç içinde olduğumu söylemem daha mümkün ve munasip bir durumdur. O halde gündelik algı ve hissetmenin doğal iletişimi içinde, varlığını bildiğim durumlar temel önermeler olarak, “Gramer kitabından alıntı” olarak, sözel bir gerçeklik ifade ederler. Yani çevremde varolan bir ağaç hakkında, “bu ağacı biliyorum” ifadesi, “Gramer kitabı”ndan bir alıntı

24 Wittgenstein, *On Certainty*, § 94., s. 15e.

25 Hipotetik önerme: İki terim arasında hipotez-sonuç bağıntısını olumlayan veya olumsuzlayan önerme olarak tanımlanmıştır. Hipotetik önerme de yapısı bakımından bir basit önermedir. Ancak bu önermede özne ve yüklem konumundaki terimlerin her biri bir hipotezdir. Örneğin “Ahmet Ölümlüdür” önermesi basit/kategorik bir önerme iken, “İnsan Ölümlüdür” önermesinde insan öznesini soyut/genel bir kavram olarak ele alırsak, bu önerme hipotetik olur. Bu önermede “insan” aslında bir yüklemdir, tek tek insanların bir ortak özelliğidir; “Ahmet” gibi, somut tekil bir varlık değildir. Bkz. Doğan Özlem, *Mantık, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 146.*

olabilir<sup>26</sup>. Fakat bu ifade ancak gündeme gelmesiyle serimlenir. Böyle bir durum, kendi dil oyununun dışında bir anlam ifade etmez. Bu yüzden, “ağacı biliyorum” ifadesiyle gündeme gelen bilme durumu, belirli zamanlarla sınırlıdır. O halde, Moore’un kesin bilinirliğe dair vurgusu yerine, bunların bilinirliğine dair kesin inanç durumu gerçeğe daha uygundur<sup>27</sup>.

Temel önermelerin bilgi kategorisinde değerlendirilmemesinin nedeni, bu önermelerin dil oyunları içinde oyunun kuralları gibi işlemesidir. Bu önermeler pratikte öğrenilirler ve pratikte zaten hazırdırlar. Bu yüzden teorik olarak formüle edilmiş kurallar biçiminde karşımıza çıkmazlar<sup>28</sup>. Gündelik yaşamda varolan bir durumun zaten içindeyizdir ve bu durumu doğallıkla algılarız, biliriz. Sistemli bilgi daha sonra, ayrıyeten, bir vurgu ve fark etme sonucu oluşur<sup>29</sup>.

Temel önermeler, hipotetik önermeler gibi doğrulanmaya müsait ve gerekli görülen önermeler gibi değildirler. Daha çok bilimin konusuna giren önermeler hipotetik önermelerdir ve doğrulanmak, gözlenmek, analiz edilmek, sayılmak vb gibi işlemlerden geçirilirler ve sonunda bütün sınamalardan geçmiş, kanıtlanmış bir bilgi sunarlar. Hipotetik önermelerin yukarıda sayılan işlemlerden geçmesi, onların bir bilgi sunması bağlamında zorunludur da. Oysa temel önermeler, hemen, şimdi, burada, içinde bulunduğumuz ve özel bir farkında olma dikkati gerektirmeyen bir gerçeklik durumuna işaret ederler. Bu önermeler var olmanın ve Varlık’ı hissetmenin en temel ve ortak zeminine işaret ederler.

Temel önermelerin hipotetik önermelerden ayrı olarak sınıflandırılması, bunların hipotetik önermeler gibi bilgiye alt yapı oluşturan önermelerden sayılmamasının kıstası olarak, hipotetik önermelerin doğrulanabilir yapıda olması ve bu önermelerin bilgiye temel teşkil etmesi sebebiyledir. Bilgiye temel teşkil eden hipotetik önermelerin doğrulanma olasılığı, her zaman vardır ve mümkündür. Hipotetik önermelerin bir sınırı vardır ve bu sınırın ötesinde temel önermeler karşımıza çıkar. Temel önermelerin, beni ikna eden ve mantıksal temellendirmenin ötesinde bir kanaat ya da inanç oluşturan bir durumu vardır. Örneğin, “benim iki elim vardır” önermesi, doğrulanmanın ötesinde bir kesin kanı oluşturur ve bunun artık temellendirilmeye gereksinimi yoktur. Oysa “ben biliyorum”

26 Wittgenstein, *On Certainty*, § 94, s. 14e.

27 Bkz. Turanlı, *a.g.m.*, s. 15.

28 Wittgenstein, *On Certainty*, § 95, s. 15e.

29 Wittgenstein, *On Certainty*, § 538, s. 73e.



önermesinin doğrulanma olasılığı her zaman vardır ve mümkündür. O halde daha sonra göreceğimiz gibi, temel önermelerin de doğrulanma sürecine girebilecek zayıf bir yönüne şimdiden işaret etmek gerekir.

Wittgenstein, hipotetik önermeler sınırının ötesinde, kesin kanaat oluşturan, kişiyi artık doğrulama edimine yöneltme gereği hissettirmeyen açık-seçik önermeleri doğrudan bilgi/inancın ifşasını gerçekleştiren önerme türü olarak düşünür. O, temel önerme adını verdiği bu önermeleri, tekil olgu durumunu karşılayan ayrıca hem konu hem de yüklemine bilinmesi için analize gerek duyulmayan modal-kategorik önermenin karşılığı olarak düşünür. O temel önerme sınıflamasıyla hem kategorik hem de modal önermenin işlevini gören ama olgu/gerçeklik durumuna işaret eden bir önerme türü tasarlar. Bu önermeler, doğrudan bilgi sahibi olduğumuz tekil gerçekliğimizi ya da olgusal/eylemsel durumumuzu ifade ederler<sup>30</sup>. İçinde bulunduğumuz gerçeklik durumu dil oyunları kuramıyla örtüşür. O, "Dil oyununu, deyim yerindeyse, önceden görülebilir olmayan bir şey olduğunu düşünmelisin. Şunu kastediyorum: O temellenmiş değildir. Akılsal (veya akılsal olmayan) değil. O buradadır-yaşamımız gibi"<sup>31</sup> der.

Wittgenstein'in bilgi veren ve bilinen önermeleri: hipotetik ve temel önermeler olarak ayırt etmesi; bilgi veren sentetik yapıdaki önermeler hakkında doğru-yanlış hükmünün olacağına dair bir sınırlama ile ilgilidir. O halde, Wittgenstein, bilgi veren önermeleri (hipotetik), Kant'çı sentetik yapıdaki önermelerin karşısına koyar ve temel önermeleri de a priori önermeler formunda, bunların kendiliğinden bilinir olması nedeniyle, benzer yapı içinde düşünür<sup>32</sup>. Kant önermeleri mantıksal statüde, bilgi verme durumlarına göre epistemolojik bağlamda ele alırken; Wittgenstein, dilin imkan alanı içinde, dilin analizine dayalı, dilsel yapılar olarak, sözün delaletini olgusal durumla karşılaştırarak, dilin sınırı içinde, ama bu sınırı erken dönem felsefesindeki gibi daraltarak değil, sözün edimini ve karşıladığı olgusal ve insani gerçeklikle örtüştürerek serimler. Temel önermeler, bilinebilecek alanın zeminini, tabanını oluştururlar ve bu yüzden, bu taban bilmeye ilişkin hareket noktası olarak ele alınır. Bundan öte artık bilinebilecek ve bilgi verecek bir dayanak yoktur.

30 Bkz. Wittgenstein, *On Certainty*, § 192, s. 27e.

31 Wittgenstein, *On Certainty*, § 559, s. 73e.

32 Önerme, bir konu hakkında bir hükümde bulunmaktır. Basit/kategorik ve bileşik/hipotetik olmak üzere ikiye ayrılır. I. Kant (1724-1804), epistemolojik değerleri bakımından önermeleri a priori ve a posteriori (analitik ve sentetik) gibi iki temel ayrımla ele alır.

Temel önermelerin bilgi kategorisinde ele alınmamasının bir başka nedeni, bunların, dil oyunları içinde, oyunun kuralları gibi fonksiyona sahip olmasıdır. Bu yüzden bu önermeler, pratikte kendilerini dolaysız yansıtır ve bunlar için, kural formülasyonlarına gerek yoktur<sup>33</sup>. Bunlar doğal olarak bilinen şeylerdir. Bunlar, bilgi veren ya da bilgi üreten önermelerin delalet ettiği durumla, daha sonraları kendi bağlamlarında ortaya çıkarlar. Hipotetik önermeler ise, bilgi verme ve üretme özelliğine göre değerlendirilirler<sup>34</sup>.

Peki, dil oyunları bağlamında temel önermeler nasıl iş görürler? Temel önermelerle ilgili sözsüz bir uzlaşım söz konusudur. Temel önermeler, insan gerçekliğini doğrudan yansıtan ve insanın doğrudan şuuruna yansıyan, insanın gerçekliğini doğrudan algıladığı konuları temsil ederler. Bu yüzden temel önermelerin ifade ettiği varlık durumunu bilmek için özel bir gayrete gerek duyulmaz. Bu önermelerin konusu, varoluşun içindeki bir durumu ortaya koyan kendiliğinden bilinen halin yansımasıdır. Bu yüzden temel önermeler üzerine yapılacak bir uzlaşım ortak kabule dayanır. Bu ortak kabul “sözsüz öndayanak”lardır. Dil oyunlarında da, bizim yaptığımız şey, bu sözsüz ön-dayanaklar temelinden hareketle olur<sup>35</sup>. Bunlar eylemlerin temellendirilmeye gerek kalmayan en son ana dayanaklarıdır; dolayısıyla temellendirilmemiş eylem biçimidir<sup>36</sup>. O halde, Wittgenstein, temel önermelerin zemininde hareket ettirici ilk dayanağın eylem olduğunu ifade etmektedir. Eyleme dayanan ve pratikte doğrudan kendini herhangi bir temellendirmeye gerek kalmadan ifşa eden temel önermelerin üzerine yapılacak bir içsel analizde, bu bizi, önermelerin dayanağının eylem/hareket olduğuna götürecektir.

Temel önermeler hakkındaki kesin kanaat, bu önermelerin içsel yapısında varolan kesinliğe dayanır. Bu önermelerin yapısındaki içsel kesinlik, sözsüz-uzlaşım da kaynaklık eder. Kesinlik hayatın kendi tarzıdır (form of life)<sup>37</sup>. Bu yüzden doğrulanması ve yanlışlanması mümkün değildir. Çünkü yaşamsal bir şeydir ve canlılıkla ilgilidir<sup>38</sup>. Buna bağlı olarak bu önermelerin dayandığı zemin içgüdüyle alakalıdır. İçgüdü ise dilin varolmasının en temel kaynağıdır. Wittgenstein, bizim temel önermele-

33 Wittgenstein, *On Certainty*, § 95, s. 27e.

34 Wittgenstein, *On Certainty*, § 538, s. 71e.

35 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II. Kitap, s. 179.

36 Wittgenstein, *On Certainty*, § 110, s. 17e.

37 Wittgenstein, *On Certainty*, § 358, s. 46e.

38 Wittgenstein, *On Certainty*, § 359, s. 47e.

rin varlığından emin olmamız hususunu, kedinin fareden emin olmasına benzetir. Bu teşbihin dayanağı içgüdüsel bir zeminde vuku buluyor olmasındandır. Çünkü içgüdü, akıl yürütme ile elde edilen bir şey değildir. Doğrudan insan tabiatına verilmiş (*given*) bir şeydir. Canlıya ait özellikler, bütün canlılarda hareketin temelini oluştururlar. Canlılık ya da hayatiyetin temel olduğu eylemlerin, dışa yansımaya ya da tezahürü, canlı ortamı için (insan varlığı) örtük bir uzlaşmayı mümkün kılar. Uzlaşma sonucu eyleme, edime yönelik bir mantık gelişir. Bu mantık, eylemlerin dayanak olarak, en basite irca edildiği noktayı gösterir. Bu eylemlerin tezahürünün çeşitli kültürlerde farklı sentaks ve foneks bağlamında dışarı yansıyor olması, evrensel bir dil olduğu anlamı neticesini vermez. Yani evrensel bir önermeden söz edemeyiz. Ama yapıp etmelerimizin benzerliğinden söz edebiliriz. Temel önermeler bir sistem oluştururlar. Bu sistem tecrübe alanının zeminini oluşturur. Bu yüzden burada bahsi geçen, tek bir önerme değildir. Temel önermelerin tecrübeye zemin teşkil eden yapısından bahsedebiliriz. Bu yapı içinde önermeleri oluşturan konu ve yüklem birbirine destek verdiği daha büyük önerme sistemleri; yani akıl yürütme formundaki gibi, öncüllerin ve sonucun birbirlerine karşılıklı destek verdiği bir yapı söz konusudur. İç-içe geçmiş ve tecrübeye zemin teşkil eden önermeler, bir bütün oluştururlar. Bu bütüncül yapı içindeki sistemde bazı önermeler yapının sağlam öğeleri olarak dururken, kimileri de az-çok değişime açık daha naif bir yapı arzederler. O halde tam bir sağlamlıktan bahsedebilmek için sağlam önermelere destek olan diğer önermelerin de sağlamlığı söz konusu edilir<sup>39</sup>.

Dil oyunlarını oluşturan yaşam biçimlerinin serimlenmesinde, örnek olarak, biz, “dil oyunlarına hakim bir çocuk (*mastery of a technique*) bazı şeyleri bilmelidir” demekten çok, “bazı şeyleri yapabilmelidir” diyebiliriz ki, bu onun, “doğal tarih (*natural history*) bilgisini” edindiği anlamına gelir<sup>40</sup>. Bu önermelerle ilgili kesinlik tecrübeden gelmektedir, bu da bizim geçmiş tecrübemizdir. Ve bu önermeler sistemini “gözlem ve eğitim”<sup>41</sup> yoluyla ediniriz.

Temel önermelerin kesinliğinden emin olma kriteri kişisel deneyim ve kanaatten çok, insanların ortak tecrübesi ve kanaatıyla belirlenir. Bu bağlamda bir topluluğun ortak kanısı ve tecrübesi doğrultusunda, etik

39 Wittgenstein, *On Certainty*, § 114, s. 17e.

40 Wittgenstein, *On Certainty*, § 534, s. 71.

41 Wittgenstein, *On Certainty*, § 279, s. 36.

bağlamda, doğru ve yanlışın sınırı belirlenebilir. Örneğin birine “yanlış yapıyorsun” uyarısı sadece bir tek bireyin kanısıyla oluşan bir yargıya gönderme yapmaz. “Yanlış yapma” yargısına temel olan kanı, bireyi aşan ve toplumun ortak kanısı doğrultusunda oluşan, bir uyulaşım sonucudur. Bu durumda eğer birisine: “Yanlış yapıyorsun” yargısıyla uyarıda bulunuyorsak, bu durumda uyulaşma sonucu insanlara kesin kanaat oluşturan bir sisteme, aykırılıktan bahsediyoruz demektir.

Wittgenstein, tecrübeye ait temel alanı oluşturan, temel önermelerin oluşturduğu alanla ilgi serimlenecek kriterin işleyişindeki seçenekleri şöyle sıralar:

1. Eğer insanların ortak tecrübe zeminine uygun bir kanı ortaya konuluyorsa, bu, sistemin işleyişini ve doğasını gösterir.
2. Eğer sisteme uymayan bir eylem ve kanı durumu ortaya çıkıyorsa, bu sisteme uymayan ve yanlışlanan bir durum ortaya çıkarır.
3. Eğer ortaya konulan kanı ve eylem türü sistemle çelişiyorsa ve onunla hiçbir şekilde uyulaşmuyorsa, bu durumda da sisteme aykırılık söz konusudur.

O halde sistem içinde yanlış olma ile sisteme karşı aykırılık, farklı şeyler olarak değerlendirilmelidir. Temel önermelerin işleyişindeki seçenekler, bizi, temel önermeler hakkında şöyle bir sonuca ulaştırır: Temel önermeler, kendileriyle ilgili kuşku, mantıksal bakımdan, mümkün olmayan önermelerdir. Bu önermeler, kendileriyle ilgili kuşkunun akla uygun olmayacağı ve haklarında çelişiklik ve yanlışlık düşünülmeyen önermelerdir. Eğer bu önermeler hakkında kuşku varsa, o zaman çelişik bir durum ortaya çıkar. Çelişik önerme mantık bağlamında doğru ya da yanlış hükmü vermeyen önermelerdir. Bu durumda çelişik önermeler mantık bağlamında geçersizliği serimlerler. Bir diğer önerme türü de, haklarında doğru ya da yanlış hükmü verilen önermelerdir ki, bu önermelerin verdiği bilgi sınanabilir. Akla uygun olan bu önermeler bilimsel önermelerdir. Bu önermeler bilimsel olmayan şeylere inanmamayı gerekli kılarlar.

Wittgenstein bu ayrımı yaptıktan sonra akla uygun olan şeylerin zaman sürecinde değişime uğrayabileceği üzerinde durur<sup>42</sup>. O, bunun aksi durumunun da mümkün olabileceğine işaret ederek, temel önermelerin zamanla test edilebilir önermeler haline dönüşebileceklerini, test edilebilir önermelerin de, zamanla temel önerme haline dönüşebileceğini ifade eder.

42 Wittgenstein, *On Certainty*, § 336, s. 43.

Bu durumda, tecrübeye dayanak olan önermeler ve tecrübe içinde bilgi veren kognitif önermelerin arasında yapılan ayırım, çok kesin bir ayırım oluşturmadığı sonucunu doğuruyor görünür. O zaman, tecrübe alanına yönelik kesin ifadelerle çizilen farkı ifade etme karakteriyle sunulan her tanım, zayıf temellendirmeye dayanan bir çözümlemeye götürmektedir. Aslında temel önerme kavramıyla, tecrübe alanını: kendiliğinden bilinen ve sınamaya ve akıl yürütmeye dayanan, şeklinde kesin iki çizgiye ayırma girişimi, deneyim alanı ve insan gerçekliğine daha ayrıntılı bir perspektif sunuyor görünmektedir. Fakat bu değerlendirme biçimi tecrübe alanı hakkında ortaya konulan çözümlemenin açık ve seçik bir izahını vermekte çok başarılı görünmemektedir. Çünkü böylesi bir durumda yukardan beri serdedilmeye çalışılan temel ve ampirik önermeler tablosunu yeni baştan değerlendirmemiz gerekir.

### **Kant ve Wittgenstein'de Gerçekliğin Sınırları**

Wittgenstein'in realist perspektiften dil-dünya birlikteliğine dayalı erken dönem düşünceleri, dilin sınırıyla, dünyanın sınırını özdeşleştirme çabasına dayanır. Düşüncenin ve dilin sınırları yalnızca buldukları yerde kalmazlar; bunun yanında bu sınırlar belirlenmelidir de. Dolayısıyla tıpkı Kant'ın döşemiş olduğu sınırların ötesindeki kaygan ortamda düşüncenin zorunlu olarak durduğunu savunması gibi, Wittgenstein de, kendi çizdiği çizgide dilin zorunlu olarak durduğunu ve bu çizginin ötesinde yalnızca sessizlik olabileceğini savunmuştur. Kant'ın döşediği sınırlar olgusal bilgiyi, Wittgenstein'inkiyse, olgusal söylemi içine alan sınırlardır. Her iki durumda da kurgusal metafizikten çekiliş, din ve ahlaki savunmasız duruma getirmiştir<sup>43</sup>. Bu neden böyledir: Çünkü, insan düşüncesi dönüp de kendini incelediği zaman, bu incelemenin nereden başlayacağına dair bir soru kendiliğinden ortaya çıkar. Bu sorunun cevabı iki türlü olabilir: Birincisi, insan düşüncesine ilişkin araştırmada elde edilecek veriler, kavramlar, düşünceler ve düşünce biçimleri olarak psikolojik bağlamda ortaya konabilir. İkincisi, sözcükler, cümleler ve söylem tipleri olarak, dilsel bir biçimde ortaya konabilir. Kant'ın eleştirisi ilk tür veriden hareket eder. Mantuksal çözümleme taraftarları ise ikinci tür veriden hareket ederler. Her iki yaklaşımda da hareket noktasının gereğini görmek kolaydır. Bunun nedeni, anlamlı bir cümle bir düşünceyi dile getiriyor ve

43 Pears, a.g.e., s. 47.

gerçek bir düşünce de sözcüklerle dile getirilebiliyorsa, hangi almaşığın seçildiğinin temelde pek farkının olmadığıdır. Ancak seçilen çıkış noktası çözümlemenin biçimini belirlediği için varılan sonuçlarda önemli sapmalar olmaktadır. Bu bağlamda Kant, kurgusal metafizik düşüncelerin gerçek işlevi olarak, bunların olgusal bilgi dizgesini yönlendirmede kullanılabileceğini, ama asıl bunun dışında kalan kimi kavramsal gönderme noktaları olarak görev yapacağını hesaplar. Kant'a göre, metafizik düşünceleri oldukları gibi, yani insan düşüncesinin gelişimine yol açan kavramsal çizgilerden uzantılar olarak görmek yerine, onları olgusal bilgi dizgesinin dışında nesnel bir tabanları varmış gibi varsayış, yanılığa sebebiyet vermektedir. Wittgenstein'in hakkında konuşulamayacak konularda susmayı önermesi de benzer nedenler dolayısıyladır. O halde hakkında konuşulacak olan alan, bizzat yaşantının pratiğinin dayandığı alan olacaktır. Bu alan dünya ile sınırlıdır ve dünya hakkında da ancak dil vasıtasıyla doğrulamada bulunulabilir. Oysa doğrulamanın yapılacağı alan, önerme düzeyinde, Kant için, zihin ve fenomen alanı olmak üzere ikiye ayrılır. Bu yüzden a priori ve a posteriori önermeler, zihin ve yine zihnin etkinliğinde olgu dünyasının doğrulamasına yönelik bir işlev görürler<sup>44</sup>.

Kant ve Wittgenstein'in yaklaşımı birlikte alındıklarında, içeriği olan konularda zorunlu doğruluklar bulunduğu ya da sentetik a priori doğruluklar bulunduğu yadsınmasını gerektirirler. Bu yüzden, Kant'ın dizgesiyle, *Tractatus*'un dizgesi arasında belirgin farklılıklar vardır. Kant, olanaklı deneyin sınırları içinde geçerli, kimi içerik taşıyan zorunlu doğruluklar olduğunu savunmuştur. Ona göre "her olayın bir nedeni vardır" önermesi zorunlu bir doğruluk bildirir. O, bunun yanında başka zorunluluklar içeren doğruluklar da olduğunu bildirmiş ve bu doğrulukların hep birlikte, olgusal bilgi dizgesinin çatısını oluşturduklarını ileri sürmüştür. Kant ve Wittgenstein felsefi zorunlulukların varlığı konusunda anlaşır; fakat, doğrulukların doğası hakkında uzlaşamazlar. Yine Kant'a göre, olgusal bilgi, dizgesinin dışında geçersiz olup, ancak dizgenin içinde geçerlidir. Wittgenstein ise, çeşitli önerme biçimlerinin anlamlarını, onları açıklığa kavuşturmak için çözümlemek gerektiğini ileri sürer. Wittgenstein'in bu görüşü orijinal değildir, çünkü bu görüşün mimarları Moore ve Russell'dir.

Bütün bunlardan başka, hem Kant hem de Wittgenstein felsefe önermelerinin zorunluluk alanına özgü olduklarını düşünmelerine karşın, felsefi doğruluk ve onun yanı sıra zorunlu doğruluk konusunda çok değişik

44 Bkz. Pears, a.g.e., s. 33.

görüşler taşırlar. Wittgenstein, bütün zorunlulukların mantıksal zorunluluk olduklarını ve mantığın zorunlu doğruluklarının da totolojiler (boş eşsözler) olduğunu savunur. Wittgenstein'e göre bu, Russell'ın mantıkta gerçekleştirdiği büyük gelişimin dibinde sonuçlandırmadan bıraktığı sorunun çözümlüdür. Felsefi çözümleme, bir sözcüğün belirli bir anlamı varsa, onu içinde bulunduran önerme doğru olduğunda, nelerin zorunlu olacağını kesin olarak verebilir. Burada zorunluluk, ya totoloji; ya da tanımsal olacak ve çözümleme de olgusal içeriği olmayan ve bu anlamda boş olan bir önerme biçimini alacaktır. Örneğin "maddi nesne" deyişi, "Eğer herhangi bir şey maddi nesne ise, şu gerekler zorunlu olarak karşılanacaktır..." biçimini alacak ve bu totoloji (boş eşsöz) olacaktır<sup>45</sup>. Akıl yürütmenin doğurduğu sorun, anlaşıldığı kadarıyla, Wittgenstein'in sonuç da içinde olmak üzere her bir aşamayı, totolojiler olarak yorumlamaksızın, mutlak anlamda zorunlu olarak değerlendirmesidir. Bu sorun, dilin özsel doğasının Wittgenstein'ca nasıl kavranabileceğine ilişkin sorgulamada ortaya çıkar. O, muhtemelen bu konudaki açıklamasının totoloji olarak düşünülmesini istemez. O halde felsefenin bu bölümünde, zorunlu doğruluklar içerik de taşıyorsa, bunlar nasıl kavranılacaktır? Zorunlu doğruluklar içerikli iseler, bu halde durmaları gerekir; ama öte yandan Wittgenstein'in akıl yürütmesine göre, bunların zorunlu doğruluklar olarak söz konusu edilmemeleri gerekir. Bu konu, yukarıda bahsi geçen temel önermelerin Moore tarafından zorunluluk içerdiği; buna karşılık, Wittgenstein'ca zorunluluk değil de, kesine yakın kanaat oluşturdukları, tartışmasıyla da alakalıdır. Ama güçlük Wittgenstein'in ileri bir adım atarak, gerçekliğin yapısını, bütün dillerin temel yapısını oluşturduğuna inandığı başlangıç önermeleri örgüsünden çıkarsamaya çalışmasıyla daha da belirginleşir. Bu ontolojik sorun nasıl yorumlanmalıdır? Wittgenstein'in zorunlu doğruluk hakkındaki yaklaşımı, muhtemelen dilin örgüsü içinde kaldığı sürece gerçeklik üzerine bir totoloji (boş eşsöz) olarak düşünülmesini istemediği biçiminde olmalıdır. Bu durumda, herhangi bir dilin örgüsü içinde yer alabildiği sürece, gerçeklik üzerine içerik taşıyan bir zorunlu doğruluk olarak mı düşünülme durumundadır? Yoksa gerçeklik üzerine içerik taşıyan bir zorunlu doğruluk olarak böylece nitelemeksizin mi sunulmaktadır? Wittgenstein'in son iki seçenek hakkında bir tercih yapmış olduğunu söylemek güçtür. Oysa Kant, kendi dizgesini kurmak için içerik taşıyan zorunlu doğruluk fikrinden yararlanmakta özgürdü. Fakat Wittgens-

---

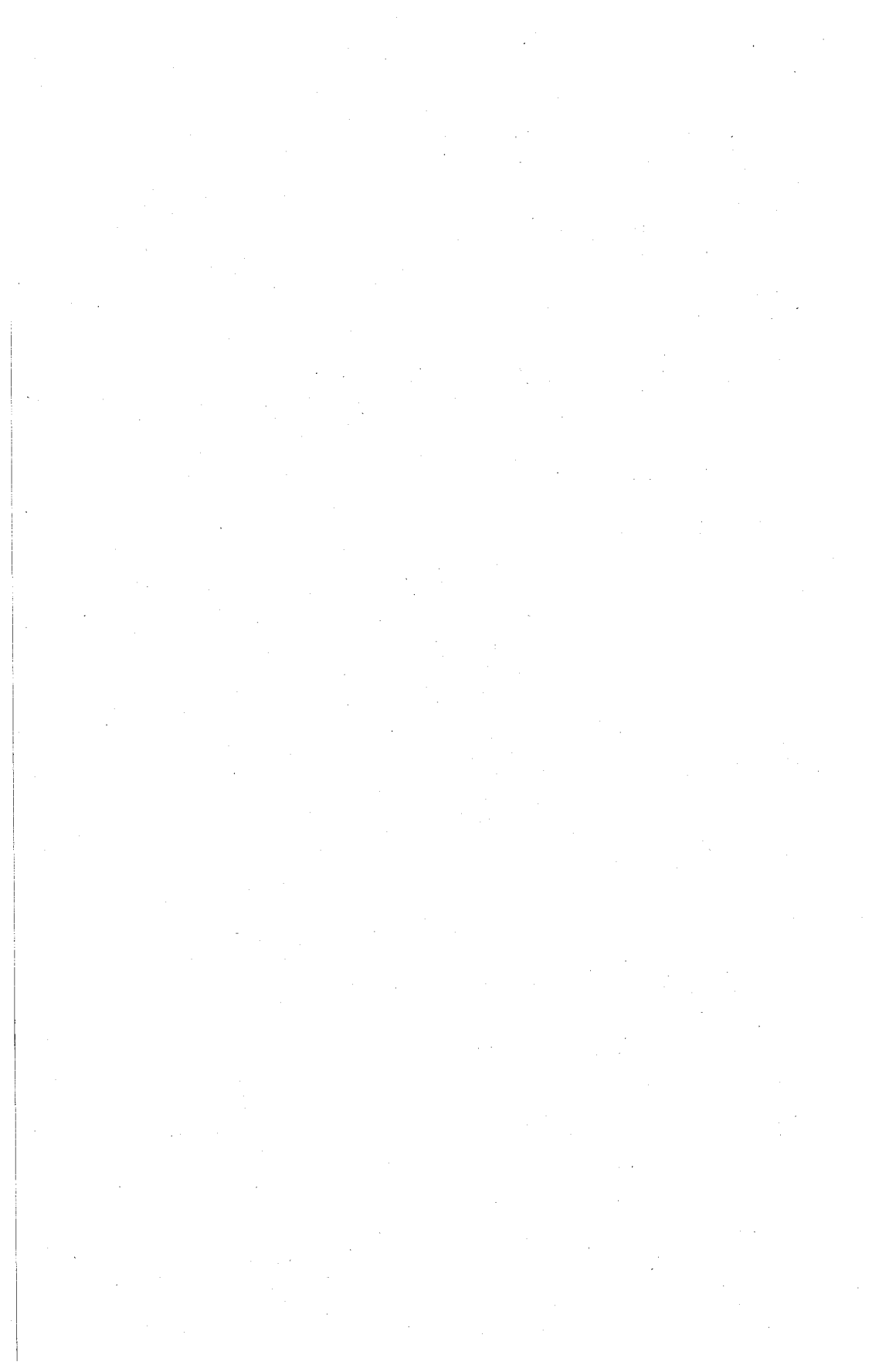
45 Pears, a.g.e., s. 49.

tein'in zorunluluk kuramı, onun Kant'ı bu noktada izlemesini önleyici niteliktedir. Bunun yanında Wittgenstein'in bu belirgin çözümsüzlüğü ya da tutarsızlığı gidermek için nasıl bir çözüm önerdiği açık değildir; bununla birlikte, bu konuda kendisine çözüm sunduğunu düşündüğü bir görüş *Tractatus*'da yinelenir. Buna göre, felsefe önermelerinin, dilin sınırları içinde yer almadığıdır. Dilin sınırları ötesinde bulunan, dil ile bildirilmez. Bu durumda Wittgenstein'in gerçekliğe ilişkin öne sürdüğü önerme türlerine yeniden dönmek ve olgu durumu içinde kendini belirginleştiren alanda konuşmanın imkanını yeniden fark etmek gerekir. Bu ise onun erken dönem düşünceleri içinde dolanmayı gerekli kılar.

### Sonuç

Wittgenstein'e göre, dünyanın gerçekliği ya da gerçeklik, ancak dil bağlamında serdedilebilir. İnsanın algılamasına ve idrakine dayalı olgu bağlamındaki gerçekliğin sınırını belirleme, dil-gerçeklik bağlamında analiz edilmek durumundadır. Gerçeklik dilde temsil ediliyorsa ya da dile yansiyorsa, bu durumda olgular ve insanın bizzat içinde bulunduğu dünyanın algısı, dile, temel önerme biçiminde, en ilk dayanak olarak yansıyacaktır. Gerçekliğin en ilk dayanağı ya da prensibi Wittgenstein bağlamında temel önermeler olacaktır. Bütün bu çabalar dünyayla sınırlı bir çerçeve içinde hareket etmenin gerektirdiği ya da zorladığı bir hareket hattını göstermektedir. Wittgenstein'in gerçekliği tekil bağlamda bilinir kılması, içine düştüğü solipsizm tehlikesine de işaret etmektedir. Bu problem daha sonra üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Ama temel ve hipotetik önerme ayrımıyla o, günümüze kadar gelmiş mantık ilmi dahilinde serimlenen önermelerin sınıflandırılmasında, kategorik ve modal önermelerin işlevlerini sentezleyen bir anlayış sunmaya çalışmaktadır. Bu durumda, şimdiye kadar önermelerin sınıflandırılmasında kategorik ve modal önermelerin ifade ettiği işlev yeterli görülmemekte midir? sorusu gündeme gelir. Ya da niçin Wittgenstein'in temel ve hipotetik önerme sınıflandırmasına gerek duyalım? gibi Nietzsche'ci bir soru sorulabilir. Ama Wittgenstein'in felsefi çözümlemesi burada odaklanmamakta daha sonraki "geç dönem" felsefesinde yukarıdaki sorunu başka bir bağlamda değerlendirerek, bir noktada kendi "erken dönem" düşüncesindeki problematiği gidermeye çalışmaktadır. Erken dönem düşüncesinde dilin sınırları dünyayı belirlerken, geç dönem düşüncesinde dünyanın sınırlarının dili belirlediğine tanık oluruz. Böyle o, birinci dönemde ele aldığı sorunları tersyüz ederek yeni bir formülasyon içinde muhataplarına sunar.





# Hicrî İlk Üç Asır Özelinde Sened ve Metin Kritiği Bağlamında *Gurabâ* Rivayetinin Değerlendirilmesi

**Murat GÖKALP\***

## **Abstract**

*The Evaluating of Guraba-Narrative in the Early Three Centuries A.H. in the Context of Isnad ant Text. While the resources of early three centuries A.H include rarely The Narrative of Guraba, it has been attracted attention that the later period resources contain it rather frequently. We have a opinion that this narrative - apart from its weak from the perspective of isnad- is not word of the Prophet in point of its text.*

**Key Words:** Stranger, Guraba, Hadith, Prophet.

## **I. Giriş**

Abdullah oğlu Muhammed'in Miladî 610 yılında Allah'ın elçisi sifa-  
tıyla Mekke'de başlattığı davet, zaman içinde bir avuç inananın türlü sı-  
kıntılara göğüs germek zorunda kalacakları bir tarih başlangıcını da ifade  
etmekteydi. Öyle ki işkenceler yetmiyor, Mekke'nin küçük bir mahallesin-  
de ambargo altında ağlığa mahkum ediliyor, psikolojik yıpratma taktikleri  
uygulanıyordu.<sup>1</sup> şüphesiz bu şartlar altında hayatlarını devam ettirmeye  
çalışan ilk inananların *garip* olduklarını söylemek, bir hakkı teslim etmek  
olsa gerektir.<sup>2</sup>

\* **Arş. Gör. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Faköltesi.

1 İbn İşhak, *Süretu İbn İşhâk*, nşr. Muhammed Hamidullah, Hizmet Kitabevi, Konya 1981, s. 139-140.; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-IX, Dâru Sâdur, Beyrut, t.y., I/208 vd.

2 Nitekim İbnu'l-Esîr de *غريب* maddesinin izahında *Gurabâ* rivayetini şahid göstermiş ve bizim de yukarıda belirttiğimiz mânâyı ifadelendirmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadîs ve'l-Eser*, I-V, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetu'l-İşlâmiyye, Beyrut, t.y., III/348.

Ne var ki, normal karşılanabilecek bu bakış açısı, Hz. Peygamber'e nispet olunan ve açık şekilde ilk başlangıç döneminde İslâm'ın ve bu hakikate inananların *garipliğini* telaffuz eden; "*İslâm'ın garip başladığı ve günün birinde tekrar başladığı gibi garip olacağını*" belirten bu ve benzeri rivayetler ile farklı bir mecraya kaymıştır. Öyle ki, Müslüman toplumun zihin dünyasında asırlar boyu, "*gelenin gideni aratacağı*", dolayısıyla da "*her dönemin bir öncekinden daha kötü olacağı*"<sup>3</sup> tarzında değişime uğrayarak gündelik yaşama yansımıştır. Zira İslâm'ın âdetâ aslî hüviyeti olarak telâkki olunan *garipliğe* tekrar avdet edeceği düşüncesi, Müslümanların kâhîr ekseriyetince, ilâhî takdir cihetinden değişmez, karşı konulmaz *sonları* şeklinde kabul görmüştür. Bu ise her hâlükârda, an be an su gibi akıp giden hayat içerisinde, geçmişte yaşama özlemini daha bir kamçulamış, içinde bulunduğu ânını, emanetine<sup>4</sup> talip olduğu Yaratan'ın *halifesi*<sup>5</sup> olmak keyfiyetiyle değerlendirmesi gereken Müslüman'ın, nostalji psikolojisiyle belirli bir tarih kesitine mahkumiyetini doğurmuştur. Bu noktada böylesi bir tavrın doğuşunun belki de başlıca müsebbibinin, toplumsal gerginlik ve huzursuzluğun had safhada yaşandığı Emeviler ile bu idarenin ardından gelen, Mu'tezilî düşüncenin resmî ideoloji olarak benimsenmesinin neticesinde *Mihne* hâdiselerinin cereyân ettiği Abbâsîler dönemi olduğunun da bilhassa altı çizilmelidir.<sup>6</sup> Buradan hareketle de, geçmişi olduğu kadar günümüzü ve hatta geleceği de kuşatan bir anlam boyutuna sahip oluşunu dikkate alarak, söz konusu rivayeti; farklı versiyonları, kaynakları, sened ve metninin sıhhat durumu ile muhtevasında taşıdığı, dolayısıyla muhataplarına sunduğu bilgi değeri bağlamında ele almaya çalışacağız.

## II. Rivayetin Farklı Versiyonları, Kaynakları ve İsnadlarının Keyfiyeti

*Gurabâ rivayeti* olarak ele aldığımız,

3 Örnek olarak bkz. Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Fiten 6.; İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul 1992, Fiten 24.

4 Ahzâb, 33/72-73.; Haşr, 59/21.

5 Bakara, 2/30.; En'âm, 6/165.; A'râf, 7/69, 74.; Yûnus, 10/14, 73.; Neml, 27/62.; Fâtır, 35/39.; Sâd, 38/26.

6 Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü - Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife (Mu'tezile Özel Sayısı)*, yıl.3, sayı. 3, 2003, s. 32-38.; Mihne süreci ile ilgili geniş bilgi için bkz. Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı - Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, I. Bsk., Ankara Okulu Yay., Ankara 1999

“İslâm garip başlamıştır ve nitekim (gün gelecek) tekrar başladığı gibi garip olacaktır. Ne mutlu o gariplere!”

şeklindeki rivayet, her ne kadar halk arasında bu mânâ ile yaygınlık kazanmış ise de, kaynaklar tarandığında metnin sadece bu hâliyle mevcut olmadığı, birbirinden farklı içerikler ile de kaydedildiği görülmektedir. Bunun ise, hiç şüphesiz zihinlerde daha farklı ve zengin açılımlara imkân vermesi açısından önemi inkâr olunamaz. Bu itibarla da, mânâyı etkilemeyen cüz’î farklılıklar içeren metinleri bir kenara bırakarak, mezkûr rivayetin tespit edebildiğimiz farklı versiyonlarını, kaynak ve ravilerini şu şekilde zikredebiliriz:

### A) Farklı Versiyonları

Rivayetin farklı versiyonlarını verirken, hicrî ilk üç asır sonrasındaki eserlerden de istifade ettik ki, bu sûretle mezkûr metnin ne şekilde bir gelişiminin olduğu daha rahatlıkla görülebilsin.

(1) إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ وهو يأرز بين المسجدين

كما تآرز الحية إلى جحرها

“Şüphe yok ki İslam garip başlamıştır ve (günün birinde) tekrar başladığı şekilde garipliğe avdet edecektir. Öyle ki, yılanın deliğine çekildiği gibi, iki mescid [Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi/Mekke ve Medine’ye] arasına çekilecektir (sıkışıp kalacak, bu bölgeye hapsolacaktır).”

Muslim, İman 146.

7 Anlamı etkilemeyen cüz’î farklılıklar ile rivayetin geçtiği kaynaklar arasında şunlar örnek gösterilebilir: Muslim, *Sahîhu Muslim*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul 1992, İman 145.; Tirmizi, *Sunenu’t-Tirmizi*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, İman 13.; İbn Mâce, Fiten 15.; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1991, III/340. no. 9064.; İbn Ebi Şeybe, *el-Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, nşr. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, I. Bsk., ed-Dâru’s-Selefiyye, Bombay 1983, XIII/237. no. 16214, 16216.; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, II. Bsk., Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1885, VI/256. no. 6147.; X/99. no. 10081.; XI/58. no. 11074.; *el-Mu’cemu’l-Evsat*, thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru’l-Harameyn, Kahire 1994, II/261. no. 1925.; III/156. no. 2777.; VII/205. no. 7283.; Ebu Ya’lâ, *Musnedu Ebi Ya’lâ*, thk. Huseyn Selim Esed, I. Bsk., Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, Dımaşk 1984, XI/52. no. 6190.; Bezzâr, *Musnedu’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah, I. Bsk., Muessesetu Ulûmî’l-Kur’ân, Beyrut 1988, III/323. no. 1119.; VIII/322. no. 3397.

(2) إن الإيمان بدأ غريبا وسيعود كما بدأ فطوبى يومئذ للغرباء إذا فسد الناس  
والذي نفس أبي القاسم بيده ليأرزن الإيمان بين هذين المسجدين كما تأرز الحية  
في جحرها

“Şüphe yok ki iman garip başlamıştır ve (günün birinde) tekrar başladığı şekilde garipliğe avdet edecektir. İşte o gün, insanların bozulduğu bir dönemde garip olanlara ne mutlu! Hayatım kudreti elinde olan Rabbim’e and olsun ki, iman yılının deliğine çekildiği gibi şu iki mescid arasına çekilecektir.”

Ahmed b. Hanbel, I/390. no: 1604.

Ebû Ya'lâ, II/99. no: 756.

(3) إن الدين ليأرز إلى الحجاز كما تأرز الحية إلى جحرها وليعقلن الدين من  
الحجاز معقل الأروية من رأس الجبل إن الدين بدأ غريبا ويرجع غريبا  
فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدي من سنتي

“Muhakkak sûrette din, yılının deliğine çekildiği gibi Hicaz’a çekilecektir. Kesinlikle bu din, dağ geçişinin dağın tepesine çekilip kaldığı gibi Hicaz’a hapsolacaktır. Bu din garip başlamıştır ve yine garipliğe avdet edecektir. Ne mutlu o gariplere ki, onlar; benden sonra insanların sünnetimden bozduklarını ıslah edeceklerdir.”

Tirmizî, İman 13.

Taberânî, el-Mu'cemu'l-Kebîr, XVII/16. no: 11.

(4) بدأ الإسلام غريبا ثم يعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء قيل يا رسول  
الله ومن الغرباء قال الذين يصلحون إذا أفسد الناس والذي نفسي بيده لينحازن  
الإيمان إلى المدينة كما يجوز السيل والذي نفسي بيده ليأرزن الإسلام إلى  
ما بين المسجدين كما تأرز الحية إلى جحرها

“İslâm garip başlamıştır ve ardından tekrar başladığı gibi garipliğe avdet edecektir. Ne mutlu o gariplerle! “Yâ Rasûlallah (a.s), bu garipler kimlerdir? denildi. O (a.s) da: “Onlar, insanların bozduklarını ıslah edenlerdir. Hayatım kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki iman, selin geçip gittiği gibi Medine’de toplanacaktır. [Burada, selin dağlardan akarak Medine’de toplanışının tasviri var.] Tekrar yemin ederim ki İslâm, yılanın deliğine çekildiği gibi, mutlak sûrette şu iki mescid arasına çekilecektir.”

Ahmed b. Hanbel, V/600. no:16690.

(5) إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء قال قيل ومن الغرباء

قال النزاع من القبائل

“İslâm garip başlamıştır ve tekrardan garipliğe avdet edecektir. Ne mutlu o gariplerle! “Yâ Rasûlallah (a.s), o garipler kimlerdir?” denildi. O (a.s) da: “Yakınlarından, evlâd u iyâlinden ayrı düşenlerdir” dedi.”

İbn Ebî Şeybe, XIII/236. no: 16213.

Ahmed b. Hanbel, II/55. no: 3784.

Dârimî, Rikâk 42.<sup>8</sup>

İbn Mâce, Fiten 15.

Bezzâr, V/433. no: 2069.

Ebû Ya’lâ, VIII/388. no: 4975.

Beyhakî, II/117. no. 206.<sup>9</sup>

(6) خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ونحن نتمارى في شيء

من أمر الدين فغضب غضبا شديدا لم يغضب مثله ثم انتهرنا فقال مهلا يا أمة

محمد إنما هلك من كان قبلكم بهذا أخذوا المراء لقلة خيره ذروا المراء فإن

المؤمن لا يماري ذروا المراء فإن المماري قد نمت خسارته ذروا المراء فكفاك

إثما أن لا تزال مماريا ذروا المراء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة ذروا

8 Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

9 Beyhakî, *Kitâbu'z-Zuhdi'l-Kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar, III. Bsk., Muessesetu'l-Kutub, Beyrut 1996.

إثما أن لا تزال مماريا ذروا المرء فإن المماري لا أشفع له يوم القيامة ذروا  
 المرء فأنا زعيم بثلاث آيات في الجنة في رباضها ووسطها وأعلىها لمن  
 ترك المرء وهو صادق ذروا المرء فإن أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة  
 الأوثان المرء وشرب الخمر ذروا المرء فإن الشيطان قد يهين أن يعبد ولكنه  
 قد رضي منكم بالتحريش وهو المرء ذروا المرء فإن بني إسرائيل افترقوا  
 على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلهم على  
 الضلالة إلا السواد الأعظم قالوا يا رسول الله ومن السواد الأعظم قال من كان  
 على ما أنا عليه وأصحابي من لم يمار في دين الله ومن لم يكفر أحدا من أهل  
 التوحيد بذنب غفر له ثم قال إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا قالوا يا رسول  
 الله ومن الغريباء قال الذين يصلحون إذا فسد الناس ولا يمارون في دين الله  
 ولا يكفرون أحدا من أهل التوحيد بذنب

Ebu'd-Derdâ, Ebû Umâme, Vâsile b. el-Eska' ve Enes b. Mâlik'ten gelen rivayette ise, öncelikle şöyle bir tablo çizilmektedir: Ashab, aralarında dînî bir meselede tartışmaya girmiştir. Bu esnada yanlarına gelen Hz. Peygamber, mevcut bu durum karşısında oldukça sinirlenmiş ve tartışan ashabı azarlamıştır. Bunun akabinde de Allah Rasûlü (a.s.); tartışmaya tutuşmanın, daha önceki ümmetlerin helâk sebepleri arasında yer aldığını; mü'min tartışmayacağını ve tartışmayı çokça sevenlerin ancak hüsrânlarının artacağını; tartışmayı sürdürmede ısrarın kişiye günah olarak yeteceğini ve tartışmacılara kıyamet gününde şefa'at etmeyeceğini; haklı olduğu halde tartışmadan çekilen için cennetteki yerine kefil olacağını; puta tapmak ve içki yasağından sonra Allah'ın ilk yasakladığı şeyin tartışma olduğunu ifade etmiş, bu sebeplere binâen de Allah Rasûlü (a.s.), gereksiz tartışmalardan şiddetle nehyetmiştir. Ardından da, tartışmaların ayrılıklara sebebiyet verdiğini izah sadedinde, İsrailoğulları'nın 71, Hıristiyanların ise 72 fırkaya ayrıldığını, bunların tümünün dalâlet üzere olduklarını, sadece "es-sevâdu'l-a'zam"ın dalâletten kurtulduğunu beyan etmiştir. Ashab: "Yâ Rasûlallah (a.s.), es-sevâdu'l-a'zam kimlerdir? diye sual edince de şöyle buyurmuştur: "Onlar, benim ve

ashabımın yolu üzere bulunanlar, Allah'ın dini hususunda gereksiz tartışmalara girmeyenler ve bir günah sebebiyle ehl-i tevhidden herhangi bir kimseyi tekfir etmeyip de mağfirete nâil olanlardır." Sonrasında ise sözlerine devam ile: "İslâm garip başlamıştır ve tekrardan garipliğe avdet edecektir." buyurdu. Ashab: "Yâ Rasûlallah (a.s), bu garipler kimlerdir?" diye sordular. O da. "Onlar, insanların bozulduğu bir dönemde dosdoğru kalanlar ile Allah'ın dini hakkında gereksiz tartışmalara girmeyenler ve bir günah sebebiyle ehl-i tevhidden hiç kimseyi tekfirde bulunmayanlardır" diye cevap verdi."

Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII/152. no: 7659.

Beyhakî, II/115. no. 199.

(7) إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء وإن بين يدي الساعة

فتنا كقطع الليل المظلم يمسي الرجل فيها مؤمنا ويصبح كافرا ويصبح مؤمنا

ويمسي كافرا يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا

"İslâm garip başlamıştır ve tekrardan garipliğe avdet edecektir. Ne mutlu o gariplere! Kıyamet öncesi günlerde, zifiri karanlık gece gibi bir takım fitneler zuhur edecektir. Kişi işte bu zamanda mü'min olarak akşamlar (ancak) kâfir olarak sabaha çıkar. Ve yine mü'min olarak sabahlar da, kâfir olarak akşamlar. Bir gurup insan ise dinlerini üç kuruşluk dünya menfaati için satıverir."

Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VI/65. no: 5806.

(8) إن الدين بدأ غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء فقل يا رسول الله

ومن الغرباء قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله

"Bu din garip başlamıştır ve başladığı gibi tekrardan garipliğe avdet edecektir. Ne mutlu o gariplere! "Yâ Rasûlallah (a.s), o garipler kimlerdir?" denildi. O (a.s) da: "Sünnetimi ihya edip de, onu Allah'ın kullarına öğretenerlerdir" buyurdu."

Kuzâî, II/137. no: 1051, 1053.<sup>10</sup>

Beyhakî, II/117. no. 205.

10 Kuzâî, *Musnedu's-Şihâb*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi, II. Bsk., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.



(9) إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء ألا لا غربة على

مؤمن ما مات مؤمنا

“İslâm garip başlamıştır ve başladığı gibi tekrar garipliğe avdet edecektir. Ne mutlu o gariplere! Dikkat ediniz! Mü'min, mü'min olarak öldüğü sürece onun için gurbet (gariplik) yoktur.”

Beyhakî, II/115. no. 200.

(10) إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا ألا لا غربة على مؤمن ما مات مؤمنا

في غربة غابت عنه فيها بواكيه إلا بكت عليه السماء والأرض

“İslâm garip başlamıştır ve tekrar garipliğe avdet edecektir. Haberiniz olsun ki! Mü'min, kendisi için arz ve semâdan başka ağlayanın bulunmadığı gurbette (de ölse) mü'min olarak öldüğü sürece onun için gurbet (gariplik) söz konusu değildir.”

Zeyla'î, III/269.<sup>11</sup>

(11) قال عبد الله بن أزيهر: يا رسول الله إن لي في قومي سطة ومكان

فاجعلني عليهم فقال رسول الله (ص): يا أخا دوس إن الإسلام بدأ غريبا

وسيعود غريبا فمن صدق الله نجا ومن آل إلى غير ذلك هلك، إن أعظم

قومك ثوابا أعظمهم صدقا ويوشك الحق أن يغلب الباطل.

“Abdullah b. Uzeyhir: “Ey Allah'ın Rasûlü! Kavmim arasında önemli bir statüye sahibim. Beni onlara yönetici yap.” dedi. Allah Rasûlü ise buna cevaben: “Ey Devs'in kardeşi! Şüphe yok ki İslâm garip başlamıştır ve garipliğe avdet edecektir. Kim Allah'ı tasdik ederse kurtulur ve kim de bundan başka bir noktaya kayarsa o da helâk olur. Sevap cihetiyle kavminin en büyüğü, sadakat bakımından en büyük olandır. Hakk'ın bâtıla galip gelmesi de çok yakındır.”

İbn Sa'd, I/353.

11 Zeyla'î, *Tahrîcu'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd, I. Bsk., Dâru İbn Huzeyme, Riyad 1993.

## B) Kaynakları

Öncelikle çalışmamıza konu teşkil eden rivayet metnini ele alalım:

إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ

Bu başlık altında, hicrî ilk üç asır içerisinde rivayete eser(ler)inde yer veren musanniflere vefat tarihlerini esas alarak işaret etmeye çalışacağız.

Müellif	Eser	Rivayet
1. İbn Sa'd (230/844)	et-Tabakât	+
2. İbn Ebî Şeybe (235/849)	el-Musannef	+
3. Ahmed b. Hanbel (241/855)	el-Musned	+
4. Muslim (261/875)	es-Sahîh	+
5. İbn Mâce (273/886)	es-Sunen	+
6. Tirmizî (279/892)	es-Sunen	+

Yukarıda, hicrî ilk üç asra ait eserler içerisinde rivayete yer veren kaynaklardan hareketle dikkat çekilmesi gerektiğine inandığımız bir nokta; rivayetin Kütüb-i Sitte'den Buhârî (256/870), Ebû Dâvûd (275/888) ve Nesâî (303/915)'de kayıtlı olmadığıdır. Bunu Kütüb-i Tis'a kapsamında söyleyecek olursak, bu saydıklarımıza Dârimî (255/869) ve Dârekutnî (385/995)'yi de dahil etmemiz gerekir.

Hemmâm b. Münebbih (101/719)'in *Sahîfe'si*, Ma'mer b. Râşid (152/769)'in *Câmi'i*, Şâfiî (204/819)'nin *Risâle'si*, Tayâlisî (204/819)'nin *Musned'i*, Abdurrezzâk b. Hemmâm (211/826)'in *Musannef'i*, Humeydî (219/834)'nin *Musned'i*, Saîd b. Mansûr (227/842)'un *Sunen'i* gibi ilk dönem hadis kaynaklarında yer almaması da mânidârdır. Zira mevcut durumu Kırbaçoğlu'nun da ifade ettiği üzere: “..bu ilk hadis kaynaklarının musanniflerinin, eserlerinde rivayetleri yeterince bir araya getirememiş, dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlere muttali olamamış olmaları ile..” açıklayabilmek de mümkün görünmemektedir. Öyle ki, hem Hz. Peygamber'den sâdır olmuş bir hadis olması hasebiyle, hem de insanoğlunda mevcut merak sâikinin etkisiyle *gayb*, *fiten* ve *melâhim* konularıyla alâkalı naklolunmuş yüzlerce rivayetin arasına *gurabâ* rivayetinin girememiş olması düşündürücüdür.

Sihhat ve şöhret itibarıyla hadis kitaplarını dört tabakaya ayıran Şah Veliyullah Dihlevî (1704-1762)'ye göre<sup>12</sup>, ilk tabakada yer alan *Muvat-*

12 Dihlevî, Şah Veliyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I-II, Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, çev. I/491.

ta' ile Buhârî ve Muslim'in *Sahîh*'leri arasından, rivayetin kayıtlı olduğu kaynak sadece, asıl itibariyle büyük ölçüde İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musan-nef*'ine dayanan, Muslim'in *Sahîh*'idir ki,<sup>13</sup> onun da senedi itibariyle za'fiyetle illetli bulunduğu aşağıda verilecek sened bilgisiyle görülecektir.

Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde konumuzla ilgili mevcut rivayetler ise, Ahmed b. Cafer el-Katî'i'nin (368/978) ziyadelerinden ibarettir. Malumdur ki Ahmed b. Hanbel, *Musned*'i için topladığı malzemeyi müsveddelere kaydetmiş, ancak bunları tekrar gözden geçirme imkânı bulamadan vefat etmiştir. Bu arada, vefatı öncesinde aceleyle aile efradına bu malzemeyi rivayetten de geri durmamıştır.<sup>14</sup> Dolayısıyla hem oğlu Abdullah (290/902)'in hem de onun talebesi Katî'i'nin ilâveleriyle Ahmed b. Hanbel'in mevcut malzemesi daha bir zenginleşmiştir. Her iki ravinin de, adalet cihetinden olsa dahi zabt itibariyle güvenilir olmamaları, ziyadeleri üzerinde asırlar boyu şüphe bulutlarının dolaşmasına sebep olmuştur.<sup>15</sup>

### C) İsnadlarının Keyfiyeti<sup>16</sup>

Cerh ve ta'dil alimlerinin rivayetin ravileri ile ilgili genel kanaatlerini ise kısaca şöylece belirtmemiz mümkündür:

**Abdullah b. İdris:** Fazilet sahibi, sika bir ravi olduğu rivayet edilmiştir<sup>17</sup>.

**Abdurrahman b. İbrahim:** Sika bir ravi olduğu noktasında görüş birliği vardır denilebilir<sup>18</sup>.

**Affân (b. Muslim):** Güvenilir bir ravi olduğu hususunda görüş birliği söz konusudur<sup>19</sup>.

**el-Alâ' (b. Ziyâd b. Matar b. Şureyh):** Sika bir ravi olduğu kaydedilmiştir<sup>20</sup>.

13 Bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Hz. İsa'yı (as) Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslâmiyat*, c.III, sy. 4, (2000), s.151.

14 İbnü'l-Cezerî, *el-Mas'adu'l-Ahmed*, th. Ahmed Muhammed Şâkir, s. 13-14. (*Talâiu'l-Musned li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* içinde, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire, t.y.,)

15 Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i nin rivayetinde ve nüshalarında görülen problemler hakkında bilgi için bkz. Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, I. Bsk., Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 305-321.

16 Cerh ve ta'dil ilmi ilkeleri doğrultusunda zayıf olduklarına kanaat getirilen raviler, *italik* olarak belirtilmiştir.

17 İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I-IV, nşr. İbrahim ez-Zeybek, Adil Murşid, I. Bsk., Muessese-tu'r-Risâle, Beyrut 1996, II/301-302.

18 İbn Hacer, II/484.

19 İbn Hacer, III/117 vd.

20 İbn Hacer, III/343-344.

**A'meş** (Süleyman b. Mihrân): Sika bir ravi olmakla birlikte tediste bulunduğu ifade edilmiştir<sup>21</sup>.

**Amr b. el-Hâris** (b. Ya'kûb): Sika bir ravi olarak tavsif olunmuştur<sup>22</sup>.

**Ebû Hâzim** (Selmân Ebû Hâzim el-Eşca'î el-Kûfî): Sika olarak tanınmaktadır<sup>23</sup>.

**Ebû İshak es-Sebî'î** (Amr b. Abdillâh b. Ubeyd): Sika olmakla birlikte tediste bulunduğu da kaydedilmiştir<sup>24</sup>.

**Ebû Kureyb** (Muhammed b. el-Alâ'): Sika bir ravi olduğu söylenmiştir<sup>25</sup>.

**Ebu'l-Ehvas** (Avf b. Malik b. Nadle el-Kûfî): Sika bir ravi olarak değerlendirilmiştir<sup>26</sup>.

**Hafs b. Ğiyâs** (b. Talk): İttifak ile A'meş'in en güvenilir ravilerinden biri olduğu zikredilmiştir. Bununla beraber tedliste bulunduğu ve A'meş'ten rivayetlerinde teferrüd ettiği de kayıtlara geçmiştir<sup>27</sup>.

**Harmele b. Yahya**: Sika olarak değerlendiren varsa da, zayıf bir ravi olduğu ve hadisleri yazılmakla beraber ihticâca elverişli olmadığı beyan edilmiştir<sup>28</sup>.

**İbn Lehî'a** (*Abdullah b. Lehî'a el-Mısri*): Cerh ve ta'dil alimlerinin hakkında hem cerh hem de ta'dil ifadelerini kullandıkları İbn Lehî'a'nın; tanımadığı kimselerden rivayette bulunduğu, şeyhinin zayıflığını gizlemek maksadıyla tedliste bulunduğu ve ömrünün sonlarına doğru ihtilâta maruz kaldığı dikkate alınarak, rivayetlerinin bütünüyle reddedilmeyip daha ziyade itibar ve mütâbaat amacıyla alınabileceği ifade olunmuştur<sup>29</sup>.

**Leys** (*b. Ebî Suleym*): Abid ve salih bir kimse olmakla birlikte, ömrünün sonlarına doğru ihtilâta maruz kaldığı, isnadlarda değişiklik yaptığı, mürselleri ref ettiği ve söylemedikleri hadisleri sikalara atfettiği ve rivayetine zayıflıkla hükmedileceği ifade olunur<sup>30</sup>.

21 İbn Hacer, II/109-111.

22 İbn Hacer, III/261.

23 İbn Hacer, II/69-70.

24 İbn Hacer, III/285-286.

25 İbn Hacer, III/667-668.

26 İbn Hacer, III/337.

27 İbn Hacer, I/458-459.

28 İbn Hacer, I/372.

29 İbn Hacer, II/411-414.; Ayrıca bkz. Dalgın, Nihat, "İbn Lehî'a", (TDV) İ.A., İstanbul 1999, XX/158-159.

30 İbn Hacer, III/484-485.

**Mervân b. Muâviye el-Fezârî:** Şemadan da görülebileceği üzere Mervân; Muslim, İbn Mâce ve (bir tarîkinde) İbn Ebî Şeybe'nin müşterek ravisidir. Genel itibariyle, güvenilir olduğu konusunda fikir beyân edilmiştir<sup>31</sup>.

**Sinan b. Sa'd** (*Sa'd b. Sinan*): el-Cûzecânî, Sinan b. Sa'd'ın hadislerinin vâhî olduğunu söylerken; İbn Sa'd ve Nesâî de munkeru'l hadis olduğunu belirtmişlerdir. Bununla beraber, sika olduğunu ifade edenler de yok değildir<sup>32</sup>.

**Sufyân b. Vekî'**: Telkîne maruz kalmasının yanı sıra, kizb ile de itham olunmuş, Ebû Dâvûd'un kendisinden hadis rivayet etmekten imtinâ ettiği belirtilmiştir.<sup>33</sup>

**Suveyd b. Sa'îd:** Kendisi hakkında daha ziyade olumsuz kanaat serdedilmiştir. Bu cümleden olarak; tedliste bulunduğu, ömrünün sonlarına doğru kör olduğu ve bundan dolayı da telkîne maruz kaldığı ifade olunmuştur. Hatta Yahya b. Maîn, "kanının helâl olduğunu" söyleyebilecek derecede ileriye gitmiştir<sup>34</sup>.

**Ya'kûb b. Humejd el-Kâsib el-Medenî:** Rivayetlerinin huccet olarak kabul edilemeyeceği kanaati ağırlık kazanmaktadır. Örneğin, kendisi hakkında *leyse bi-şey'* tabiri kullanılmıştır ki<sup>35</sup>, bu ifade, "çoğunlukla metrûk raviler hakkında şiddetli cerh ifade"<sup>36</sup> etmektedir.

**Yezîd b. Ebî Hubeyb:** Sika bir ravi olarak tanımlanmıştır<sup>37</sup>.

**Yezîd b. Keysân el-Kûfi:** Sika olduğu söylenmişse de, rivayetiyle ihticâc olunmayacağı da kaydedilmiştir. Rivayetinde hata ettiği ve sikaya muhalefette bulunabildiği dikkate alınarak, bu tarz kusurlarının olmadığı bilindiğinde makbul bir ravi olduğu belirtilmiştir<sup>38</sup>.

**Ziyâd b. Matar** (Abdullah b. Matar): Sika bir ravi olarak değerlendirilmekle birlikte, tedliste bulunduğu da söylenmiştir<sup>39</sup>.

Yukarıda *italik* olarak gösterdiğimiz za'fiyetle ma'lûl raviler nazarı dikkate alınır, mevcut rivayetin senedleri itibariyle *sıhhat* şartlarını ta-

31 İbn Hacer, IV/52-53.

32 İbn Hacer, I/692-693.

33 İbn Hacer, II/62.

34 İbn Hacer, II/133-134.

35 İbn Hacer, IV/440-441.

36 Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, Marmara Ü.İFAV., İstanbul 1998, s. 106 vd.; Aşıkutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkîdi*, Marmara Ü.İFAV., İstanbul 1997, s. 182.

37 İbn Hacer, IV/408.

38 İbn Hacer, IV/426-427.

39 İbn Hacer, II/434-435.

şımadığını söylememiz mümkündür. Buna ilâveten rivayetin kimi ravileri hakkında, nakillerinin ancak itibar ve mütâbaat kaydıyla alınabileceğinin söylenmiş olması, *Gurabâ* rivayetinin senedleri açısından da bir *illet* teşkil eder ki, bu da en iyi ihtimalle *zayıflık* ile telaffuz edilebilir.

### D) Metne Yönelik Değerlendirmeler

Toplumsal anlamda Müslümanları derinden etkileyen hâdiselerin belki de ilk fitilini ateşleyen Hz. Osman'ın şehid edilmesinin (35/656) ardından, Cemel (36/656) ve Sıffin (36 sonu/657) vak'aları zuhûr etmiş, binlerce Müslüman kanı akıtılmış ve nihayetinde siyasî iradeyi Muâviye b. Ebî Süfyân yönetimindeki Emevîler (41-132/661-750) almıştı. Bu arada Müslümanlar arasındaki *kardeşlik* duyguları da olabildiğince zedelenmiş, Hâricî ve Hz. Ali taraftarı Şîî guruplar ile ortaya çıkan Râfıza, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi yeni dînî anlayışlar da halkın düşünce ve gönül ufkunda menfî anlamda kıpırdanmalara sebebiyet vermişti<sup>40</sup>. Bu cümleden olarak; örneğin, Hâricî zihniyet kendisi dışındaki Müslümanları tekfîre yelteniyor, marjinal Şîî guruplar da Allah'ın yarattığı bir kulun ilahlığından söz ediyorlardı.

Hilâfetin kendisiyle birlikte saltanata dönüştüğü Yezîd b. Muâviye (26-64/647-683) döneminde (60-64/679-683) ise, Rasûlullah'ın torunu Hz. Hüseyin'in şehâdetiyle (61/680) sonuçlanan olaylar patlak vermişti.

Abbasîler dönemine (132/750'den itibaren) gelince, belki de kaydı en önemli hâdiselerin başında hiç şüphesiz Mu'tezile'nin devletin resmî anlayışı olarak kabulü gelmekteydi. Bunun neticesi olarak *Mihne* süreci baş göstermiş, halkın hüsn-i kabulüne mazhar olmuş değerli alimler işkencelerden geçirilmişti<sup>41</sup>.

Ortaya çıkan yeni kelâmî anlayışlar çerçevesinde, îmanî konular tartışma zeminine çekilmişti. İmanın artıp eksilmesi, iman-amel ilişkisi, büyük ve küçük günah işleyenlerin konumu, iman-İslâm ve din kavramlarının aynı anlamı ifade edip etmediği ve benzeri hususlarda tartışma zeminini oluşturan tavra karşılık ehl-i sünnet alimleri tedvin ettikleri eserlerinde bu konularla ilgili rivayetlere yer vermişler, Kitâb yahut Bâb başlıkları-

40 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, I-IV, Mısır 1903-1904, III/184-185.; Ortaya çıkan bu ve benzeri yeni kelâmî anlayışlarla ehl-i hadisin karşılaşmasına dair geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV.Yay., IV. Bsk., Ankara 1989

41 Bkz. Özafşar, s. 59-62.

nı özenle seçerek bunlara cevaplar vermişler, olabildiğince Müslümanlar arasındaki mevcut sürtüşmeleri asgari düzeye çekmek sûretiyle kardeşlik duygularının aşırı ölçüde yıpranmasına mâni olmaya gayret sarf etmişlerdi<sup>42</sup>. Nitekim “bunun en belirgin tezâhürü, III/IX. asırda altın çağını yaşayan genel tasnif faaliyetleri yanında, Kur’an ve Sünnet’e sıkça sarılmaya teşvik eden âyet, hadis ve selef ulemâsının sözlerini içeren ve genellikle *Kitâbü’l-Îman*, *Kitâbü’s-Sünne* veya *Kitâbü’l-Îtisâm* vb. adlar taşıyan müstakil çalışmaların aynı zaman diliminde yaygın bir telif türü olarak görülmesidir.”<sup>43</sup>

Ne var ki, hem dönemin (Emevîler ve Abbâsîler) siyâsî yönetimince de teşvik edilen bu tarz itikadi kamplaşmalar, hem de sürekli diğer kültürlerle ister fetihler, isterse ticaret ya da ihtidâ yoluyla gerçekleşen etkileşimler neticesinde, İslâm’ın Kur’ân-ı Kerîm’den sonraki aslı kaynağı olan sünnet/hadislere Allah Rasûlü’ne (a.s) ait olmayan ve olamayacak unsurların sokulmasının da yolları doğar olmuştur.

Dolayısıyla sosyal ve psikolojik faktörlerin etkisiyle, mevcut buhran dönemlerinden kurtulma arzusu taşıyan insanların, ya kendilerinin “güzel/en güzel” olarak tavsif ettikleri bir geçmiş dönemde yaşama isteklerinin kamçılanmış olması ya da aynı şekilde “gelecekte” böylesi bir günün olacağı ümidini taşıyor olmalarından daha tabii bir şey düşünülemezdi. Bu anlamda, mevcut *fiten* ve *melâhim* literatürünün gelişiminde rol oynayan muhtemelen en büyük pâyeyi de bu arzu ve ümitlere haml etmek kanaatimizce hata olmasa gerektir.

Buradan hareketle de, *Gurabâ* rivayetinde olduğu üzere uzak gelecek yani kıyamete yakın bir zaman diliminde meydana geleceği söylenen rivayetin ve bu tarz benzeri rivayetlerin, bilhassa ilk iki siyâsî idarenin hâkimiyetleri altında cereyan eden olayların Müslümanlar üzerinde bıraktığı derin acı, ümitsizlik ve karamsarlık duygularını yansıttığı söylenebilir<sup>44</sup>.

42 Meselâ, Buhârî’nin bâb başlıkları ve bu başlıklar altında kaydettiği rivayetlerin, dönemin kelâmî fırkalarına birer cevap niteliğinde olduğu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Çakın, Kâmil, “Buhârî’nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, *Ankara Ü.İ.F.D.*, 1992, XXXII/183-198.; Aşıkutlu, Emin, “Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahih’inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî’nin İman Yaklaşımı”, *Marmara Ü. İlahiyat Fak. Der.*, 19 (2000), s. 59-83.; Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 340-355.

43 Aşıkutlu, s. 61.

44 Hicri ilk üç asrın panoraması için bkz. Özafşar, s. 31-40.; Çelebi, İlyas, “İslâm Kaynaklarında Fiten, Melâhim ve Herc İnançları”, *Marmara Ü.İ.F.D.*, sy. 11-12., 1997, s. 164, 190.

Nitekim rivayetin farklı versiyonlarında yer alan malumat bizim bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Zira ilgili rivayetlerin muhtevâsından açıkça görülmektedir ki, gelecekte; Allah Rasûlü'nün sünnetinde tahrifât olacak, dîni konularda hakkı arama maksadı olmaksızın gereksiz tartışmalara girişilecek, işlediği günah sebebiyle insanlar tekfir edilecektir. İşte böylesi bir ortamda devreye *Garipler/Gurabâ* girmektedir ki; onlar, Sünnet'i ihyâ edecek, onu tahrifâttan temizleyecek, dîni konularda gereksiz atışma ve tartışmalara müdahil olmayacak, hatta haklı dahi olsa bu tarz bir tavırdan sarf-ı nazar edecek, *kardeşlik* bağlarını göz önünde bulundurarak ehl-i tevhidi günahı sebebiyle tekfire yeltenmeyecektir.

Rivayet, hicrî üçüncü asırdan sonra daha rahatlıkla kaynaklarımızda görülebilmekte, müstakil fiten kitaplarında yer almakta<sup>45</sup> ve hatta metinde zikri geçen *Gariplerden* kasdın ehl-i bid'at karşısında hadisi müdafaa gayretinde bulunan *ehl-i hadis* olduğu anlamı dahi çıkarılabilmektedir. Bu ise, adı geçen rivayetin olabildiğince spekülâtif yorumlara açık olduğuna, dönemin şartlarının gerektirdiği cihetle çok rahatlıkla anlam kaymalarını kabul ettiğine bâriz birer delil olarak kabul edilmelidir.

Örneğin, Hatîb el-Bağdâdî (392-463/1002-1071), *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs* adlı eserinde *Gurabâ* rivayetini, ashâbu'l-hadis'i şereflendirmek adına kullanmaktan çekinmemiştir<sup>46</sup>. Aynı şekilde Mağrib ve Endülüs'ün tanınmış muhaddisi Kadî İyâz (544/1149) da *el-İlmâ'* isimli hadis usûlü çalışmasında *Hadis İlminin ve Ehlinin Şerefi* adıyla açtığı bâbda *Gurabâ* rivayetine yer verenlerdendir<sup>47</sup>.

Dahası, rivayetin zaman içerisinde *meşhur* oluşu göz önünde bulundurularak *mütevâtir* derecesine de çıkarıldığını görebilmekteyiz<sup>48</sup>. Halbuki rivayet, mevcut varyantları da dahil, *âhad* haberler cümlesindedir. Dolayısıyla da aklın zann-ı gâlip üzere hakkında işlem yaptığı bir rivayetin, *kesin bilgi* ifade etmeyeceği de gün gibi âşikârdır.

45 İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, I-II, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ, Muhammed Hayr Ta'me Halebî, I. Bsk., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1998, I/27.; Ebû Amr Osman ed-Dânî, *es-Sunenu'l-Vâride fi'l-Fiten*, I. Bsk., Dâru'l-Âsime, Riyad 1416, III/633.; Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I/189. no: 507.

46 Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, thk. M. Said Hatiboğlu, II. Bsk., Diyanet İşleri Bş. Yay., Ankara 1991, s. 23-24.

47 Kadî İyâz, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâyeti ve Takyîdi's-Semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed sakr, I. Bsk., Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1970, s.17-18.

48 Kettânî, *Nazmu'l-Mutenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mutevâtir*, II. Bsk., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 60. no: 20.; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, thk. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, I-II, I. Bsk., Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I/253 no: 885.



### III. Sonuç

Sözün özü, sened itibariyle *merfû'an* nakledilen, en iyi ihtimalle *zayıf*<sup>49</sup> diyebileceğimiz rivayetin, metin açısından ise; yukarıda ortaya koyduğumuz dönemin genel panoraması dikkate alınır ve bu zâviyeden farklı varyantlarıyla bir bütün halinde değerlendirmeye tâbi tutulursa, kanaatimizin, *gurabâ* düşüncesinin mevcut rivayet(ler) ile müdafaasının oldukça zor görüldüğü gerçeği bir yana, bu rivayet(ler)in Hz. Peygamber (a.s)'in ağzından *sâdır olmaması hâlinin kuvvetle muhtemelliği* yönünde olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Bir diğer altı çizilmesi gereken nokta da; rivayetin farklı versiyonlarından hareketle *garip* olarak neyin başlamış olduğu ile ilgili bir soruya, rahatlıkla *İslâm*, *îman* ve *din* kavramlarıyla cevap verilebilme imkânının bulunabilmesidir. Bu ise bize, hicrî III. asır özelinde iman bağlamında tartışma zeminine çekilen *iman*, *İslâm* ve *din* terimlerinin aynı olup olmadığı sorusuna da, "*aynıdırlar*" diyebilme olanağını vermektedir. Nitekim Mu'tezile'nin cumhûru ile ameli imandan bir cüz kabul eden diğer fırkaların *iman* ve *İslâm* kavramlarının aynı anlama delâlet ettiğini benimstedikleri malumdur.<sup>50</sup> Buhârî'nin de *Sahîh*'inin *Kitâbu'l-Îman* bahsinde yer verdiği "*Yemek ikram etmek İslâm'dandır* (6. bâb)" ve "*Fitnelerden uzak durmak dindedir* (12. bâb)" tarzındaki bâb başlıkları, onun da bu yönde kanaat sahibi<sup>51</sup> olduğunu göstermesi yanında, bizim ifadelerimize de birer şahit olarak kabul edilmelidir.

49 Bkz. *Mevsû'atu'l-Ehâdis ve'l-Âsârî'd-Da'ife ve'l-Mevzû'a*, nşr. Hasen Ali el-Halebî, İbrahim Tâhâ el-Kaysî, Hamdî Muhammed Murad, I-XV, I. Bsk., Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1999, II/254 no: 3794; III/407 no: 7569.

50 Bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, II. Bsk, Mektebetu Vehbe, Kahire 1988, s. 707.; Aşıkutlu, s. 71-74., 81. Özpinar, s. 343.

51 Bkz. Dihlevî, Şah Veliyullah, *Risâletu Şerhi Terâcimi Ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî*, Haydarâbâd 1905, s. 9.

# Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi

Salih ÖZER\*

## Abstract

*The hadith activities of Sheikh al-İslam Kamal Pahsa-zadah (ö. 1534), his method of explanation of hadiths and the translation of his Risalah on hadith methodology. İbn Kamal, as one of the prominent ulema of the Ottoman Empire, has concerned with all of the Islamic sciences including hadith and written about all of them both books and booklets/Risalahs. As to hadith science he seems to have attached importance on the one hand to the methodological issues; on the other hand to the sharh activities on the canonical hadith compilations. Especially concerning on the hadith sharh, İbn Kamal has written sharhs both on particular hadiths and canonical hadith works as well. When explanating the hadiths, he has emphasised on the legal and the theological dimensions. Relating to the usûl genre, he generally has in common with the methodological books written in the other Islamic centers.*

**Key Words:** Kamal Pasha-zadah, Hadith, Ottoman, Sharh, Hadith Methodology.

## 1. Giriş

Bilindiği gibi XV ve XVI. asırlar, Osmanlı ilim ve fikir hayatında son derece önemli bir yere sahiptir; zira bu asırlar, genel olarak hem Osmanlı uygarlığının hem de onun ilim ve fikir hayatının zirvede olduğu asırlardır.<sup>1</sup> Bu dönemlerde birçok ilim adamı yetişmiştir. İbn Kemâl de bu silsilenin bir halkasını teşkil etmektedir denilebilir. Biz bu yazımızda birçok

\* Dr., Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Kütüphane Başkanlığı, Kültür ve Turizm Uzmanı.

1 Ahmet Yaşar Ocak, İbn Kemâl'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı, *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu* içinde (Tokat 26-29 Haziran 1985), Ankara 1986, s. 31.

ilmî yönü ele alınmış olan İbn Kemâl'in eserlerinden hareketle hadisçiliğini incelemeye çalışacağız.

## 2. Hayatı ve Hadis İlmine Yönelik Faaliyetleri:

İbn Kemâl nâmıyla maruf olan ve önde gelen bir Osmanlı âlimi olan Şemsüddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl<sup>2</sup>, Tokat'ta doğmuş ve İstanbul'da vefat etmiştir. İbn Kemâl'in hadis ilmiyle ilgisi ve bu alandaki faaliyetlerini, ancak kimi tabakât kitaplarındaki detay bilgilerden çıkarabilmekteyiz. O, başlangıçta askerlik sanatıyla uğraşmasına rağmen, II. Bayezid'in seferlerinden birinden dönerken dönemin seçkin âlimlerinden Tokatlı Molla Lütffî'nin gördüğü iltifat ve hürmetten ziyadesiyle etkilenecek ilimle uğraşmaya karar vermiş ve öncelikle kendisinden etkilendiği Molla Lütffî'den Edirne Dâru'l-Hadîs'inde dersler almaya başlamıştır.<sup>3</sup> İbn Kemâl, hocasının öldürülmesinin akabinde, dönemin meşhurları olan Hatîb-zâde, Maruf-zâde ve Mevlâna Kestellî gibi ünlü âlimlerin tedris halkasına katılmıştır.<sup>4</sup> Kendisi sonradan Edirne'de Taşlık medresesinde, sonra Üsküp'te İshak Paşa medresesinde, yine Edirne Halebî medresesinde, keza Üç Şerefeli medresesinde, peşinden bir süre İstanbul'daki Sahn-ı Semân'da ve daha sonra da Edirne'de II. Bayezid medresesinde müderrislik yapmıştır.<sup>5</sup> İbn Kemâl, bu ilmi kariyerin dışında birçok büyük devlet görevini de üstlenmiştir. Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı sonrasında Şeyhülislam olmuştur. O, ilmi kariyer noktasında kimi zaman Suyutî'nin (ö. 911/1505) bile fevkinde bir âlim olarak değerlendirilmiştir.<sup>6</sup> Bıraktığı miras konusunu göz önüne aldığımızda, bu noktada sırf Ebu's-Suud Efendi (ö. 1574) ismi bile sanırım yeterlidir. Öte yandan şüirden edebiyata, Kelam'dan Hadis'e birçok alandaki yüzlerce eseri de kendisine yönelik bu teveccühün bir kanıtı mesabesinde.

İbn Kemâl, genel olarak tüm aklî ve naklî ilimlerde birçok eser vermesine rağmen, kendisinin hadis ile ilgili eserleri nispeten sınırlı sayıdadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla onun birtakım hadislerin şerhine ilişkin ri-

2 Bk. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu'l-Müellifîn*, (Beyrut 1957), I. 238; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İst. 1333/1914), I. 223; *Mecdî Efendi Şakâik Tercemesi*, , İst. 1989, I. 381-385.

3 *Mecdî Efendi Şakâik Tercemesi*, I. 382.

4 *Mecdî Efendi Şakâik Tercemesi*, I. 382; Şemseddin Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, (İstanbul 1314), V. 3885.

5 *Mecdî Efendi Şakâik Tercemesi*, I. 382.

6 Bk. El-Leknevî, Abdu'l-Hayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, Mısır 1324, s. 22.

saleleri daha fazla yekûn teşkil etmektedir. Keza onun hadislerle teâmülü konusunda, -münhasıran bu alanda temâyüz etmediğinden olsa gerek- geçmişte herhangi bir değerlendirmeye rastlamadık. Tokat'ta 26-29 Haziran 1985 tarihleri arasında gerçekleştirilen *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu*'ndaki tebliğinde araştırmacı Mustafa Kılıç, özellikle tefsir bağlamında, onun hadis kaynakları bakımından oldukça zayıf olduğunun söylenebileceğini, zira naklettiği hadisleri ekseriyetle kaynak göstermeden kaydettiğini, kütüb-i sitte imamlarının veya eserlerinin isimlerinin yok denecek kadar seyrek geçtiğini belirtmektedir.<sup>7</sup> Keza Kılıç, İbn Kemâl'in hadis nakli geleneğine uyarak sırası geldikçe hadis naklinde bulunduğunu; fakat hadislerin senedini pek zikretmediğini söyler; hadisin ilk râvisini bazen verip bazen vermediğini, bu hususta hadis müsanefatına ve Selefin hadis kritiğindeki gayretine itimat ettiğinin anlaşıldığını söyler. Yazara göre onun tefsirinde kullandığı rivayetlerin sayısı, eserlerin ilerleyen bölümlerinde gittikçe azalmaktadır.<sup>8</sup>

### 3. İbn Kemâl'in Hadisle İlgili Eserleri

Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşa-zâde birçok alanda mühim eserler vermiş olmasına<sup>9</sup> rağmen, hadis ilmiyle ilgili çalışmaları diğer alandaki faaliyetlerine oranla oldukça az gözükmektedir. Eserlerinin çoğu, "Risâle" denilen küçük eserlerdir ve bunların büyük bölümü de bir iki sayfalık makaleler şeklindedir.<sup>10</sup> Örneğin tercümesini yaptığımız Hadis Usûlü eseri de bu tarz bir çalışmadır. Bilindiği gibi o, kariyerinin ortalarında Edirne Dâru'l-Hadis'inde hocalık yapmıştır, hatta burada müderris iken Sahih-i Buhârî'ye bir şerh yazdığı söylenmektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla birçok alanda olduğu gibi Hadis alanında da birtakım eserler veren Kemâl Paşazâde, Sahih-i Buhârî şerhi dışında *Şerhu Ehâdisi'l-Erba'in* adlı bir eseri ve es-Sağânî'nin

7 Mustafa Kılıç, İbn Kemâl'in Tefsirdeki Metodu, *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu* içinde, s. 159.

8 A.y.

9 Bk. Kehhâle, I.238; *Osmanlı Müellifleri*, I. 223. Bu mavzuda Nihal Atsız'ın hazırlamış olduğu bir çalışmaya değinmek gerekmektedir, *Kemal Paşa-oğlu'nun Eserleri*, Şarkiyat Mecmuası-VI (1965)'den ayrı basım, İstanbul 1966; ayrıca bk. Fayda, Mustafa, İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri, *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu* içinde, Ankara 1986, s. 59-60. Onun eserlerinin tam sayısı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan 36'sı Ahmet Cevdet tarafından iki cilt halinde (İkdam Matbaası) *Resâil-i İbn Kemâl* ismiyle 1316 yılında basılmıştır; krş. *Osmanlı Müellifleri*, I. 223, dp. 2.

10 Bk. *Türk Ansiklopedisi*, (Ank. 1974, MEB basımevi), XXI. 480.

11 Bk. *Mecdi Efendi Şakâik Tercemesi*, I. 385.

(ö. 1255) *Meşariki'l-Envâr* adlı eserine şerhi vardır.<sup>12</sup> Ayriyeten Kehhâle, onun *Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* adlı bir şerh yazdığından da bahsetmektedir.<sup>13</sup>

### 3.1. İbn Kemâl'in Hadis İlimine İlişkin Eserleri

Bu mümtaz âlimin Hadis ilmine dair eserlerini beş başlık altında toplayabiliriz:

#### 3. 1. 1. Hadis Usûlüne İlişkin Risalesi

1. *Risâle Ma'mûle fî Mustalahâtü'l-Muhaddisîn/ Mustalahâtü Ehli'l-Hadis*: Bu çalışmanın birkaç elyazma nüshası mevcuttur.<sup>14</sup>

#### 3. 1. 2. Büyük Eserlere İlişkin Şerhleri

1. *Şerhu'l-Câmi'is-Sahîh li'l-Buhâri*<sup>15</sup>

2. *Şerhu Meşâriki'l-Envâr*<sup>16</sup>

12 Şemseddin Sâmî, *Kâmusu A'lâm*, V. 3886.

13 Kehhâle, I. 238. Bu eserlere ulaşamadık.

14 Süleymaniye: Esat Efendi 3652 (*Risâle Ma'mûle fî Mustalahâtü'l-Muhaddisîn*), 48 a-b vrk; Laleli 3682 (*Mustalahâtü Ehli'l-Hadis*), 189-190 vr. Öte yandan Milli Kütüphane koleksiyonunda (Milli Kütüphane: (A) 1075/3) müellife atfedilen bir de *Kavâidu'l-Ehâdis en-Nebeviyye* adlı bir risale mevcuttur; fakat buradaki tanımların, mutad hadis usûlü kitaplarındaki tanımlarla hiçbir ilgisi olmadığı gözükmektedir. Keza bu eser yukarıdaki *Mustalahâtü Ehli'l-Hadis*'teki tanımlamalarla da hiçbir ilgisi olmadığından bunun müellife hataen atfedilen ve ona ait olmayan bir eser olduğu kanaatindeyiz. Fakat yine de ilgili varakların çevirisini kanaatimizin teyidi mahiyetinde buraya aldık: “Mürsel, genç sahabilerden rivayet edilendir. Müsned, yaşlı sahabilerden rivayet edilendir. Kavî, Peygamberimizin veya kurra'nın, Kur'an'dan söyledikleri bir ayettir. Hasen, herkesin anladığı rivayetlerdir. Merfu, sahabeden birine ref edilen rivayettir. Muhkem, teville ihtiyaç duymayan rivayettir. Muttasıl, maruf olmayan birinden gelen veya yapılması yasaklanan; fakat sonradan yapılması emredilen rivayetlerdir. Munfasıl, (Peygamberimizin) söylediği veya yaptığı; fakat sonradan nehyettiği şeylerdir. Mütevatir, rivayeti yönünü bilmeye gerek olmayan haberlerdir. Müteşâbih, teville muhtaç olan rivayetlerdir. Sakim, Kitab'a (Kur'an) uygun olmayandır. Zayıf, bilinen bir râvîsi olmadan rivayet edilenlerdir. Münferid, sikalardan birinin teferrüd ettiği rivayetlerdir. Munkatı, bir kez söyleyip ondan ikinci kez duyulmayan rivayetlerdir. Mevzu, âsâra hiçbir şekilde benzemeyen şeylerdir. Garîb, sahabe dışında birinden rivayet edilendir. Mevkûf, imamların kendisinde ihtilaf ettikleri şeylerdir. Meşhûr, herkesin duyduğu veya çoğu kişinin duyduğu rivayetlerdir. Nâsih, Peygamberimizin âhur ömründe söylediği şeylerdir. Mensûh ise yaşamının başında söyledikleridir. Âmm, tüm insanlara yönelik olması amaçlanan iken, Hâs, insanlardan yalnızca birinin amaçlandığı rivayetlerdir. Merdûd, açık olmayan, bir anlamı ve açık bir rivayeti de olmayan haberlerdir. Şâz, kendisine fer'in müdâhil olmadığı rivayetlerdir. Âhâd, tek kişiye isnad edilen rivayetlerdir. Mu'tezel, Müseyleme'nin söylediği şeylerdir.”

15 Bk. Osmanlı Müellifleri, I. 223; *Mecdî Efendi Şakâik Tercemesi*, I. 385; Şemseddin Sâmî, *Kâmusu A'lâm*, V. 3886.

16 Şemseddin Sâmî, *Kâmusu A'lâm*, V. 3886. İsmet Parmaksızoğlu bu eserin ismi olarak *Hadâiku'l-Ezhâr* ifadesini kullanmaktadır, *İslam Ansiklopedisi*, İst. 1952, VI. 565. Oysa bu eser, Vecihüddin Ömer b. Abdulmuhsin el-Erzincânî'ye aittir.

Kâtip Çelebî, İbn Kemâl'in bu eseri mükerreren şerh ettiğini; fakat bu şerhlerin pek meşhur olmadıklarını söylemektedir.<sup>17</sup>

### 3. Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih<sup>18</sup>

Kaynaklarda belirtilen bu eserlerin matbu nüshası olmadığı gibi el-yazma nüshalarına da ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

#### 3. 1. 3. Kırk Hadis Şerhleri

Müellifin iki tane Kırk Hadis Şerhi bulunmaktadır<sup>19</sup> :

1. *Risâle fî Şerhi'l-Ehâdîsi'l-Erba'în*:<sup>20</sup> Bunun da birçok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>21</sup> Müellifin bu eseri matbudur.<sup>22</sup> Bu eser, 19 Şaban 933'te (21 Mayıs 1527) telif edilmiştir, eser 979'ta Âşık Nitâ'î tarafından Türkçeye çevrilerek İstanbul'da basılmıştır.<sup>23</sup>

2. *Risâle fî Şerhi'l-Ehâdîsi'l-Erba'în*: Bunun da birçok elyazması vardır<sup>24</sup> ve bu eser de matbudur.<sup>25</sup>

#### 3. 1. 4. Kırk Dışındaki Sayılarda Hadis Derlemeleri ve Şerhleri

1. *Şerhu'l-Hadisi's-Sêbi' ve'l-İşrîn min Şerhi'l-Erba'în*<sup>26</sup>

2. *Selâsüne Hadîsen ma'a Şerhihâ*,<sup>27</sup>

3. *Şerhu'l-Ehâdîs es-Selâsîne*<sup>28</sup>

4. *Şerhu Erba'u ve İşrîne Hadîsen*<sup>29</sup>

5. *Manzum Yüz Hadis-i Şerif Tercemesi*, (müstensih: Salih er-Rüşdi),<sup>30</sup>

#### 3. 1. 5. Değişik Konulardaki Hadis Şerhleri

1. *Risâle fî Şerhi Hadîsi Se-Uhbirüküm bi-Evveli Emrî*<sup>31</sup>

17 Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru'l-Fikr 1982, II. 1689.

18 Kehhâle, I. 238

19 Bk. Atsız, Nihal, a.g.e., 91.

20 Bk. *Keşfu'z-Zunûn*, II. 1036; *Osmanlı Müellifleri*, I. 223

21 Milli Kütüphane: Şerhu Erba'ine Hadîsen, Sam. Yz. 144; Sam. Yz. 800/2; Köprülü: 1585/1 (Köprülü kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, İst. 1986, II. 245); krş. Atsız, Nihal, age, 92

22 Bk. *Resâil-i İbn Kemâl*, 41-60.

23 Bk. Atsız, Nihal, a.g.e., 91-92.

24 Bk. Atsız, Nihal, a.g.e., 92-93.

25 Bk. *Resâil-i İbn Kemâl*, 61-86.

26 Köprülü: 1014/5 (Katalog: I. 516).

27 Köprülü 1585/3.

28 Köprülü: 1580/8.

29 Köprülü: 1580/7.

30 Milli Kütüphane: Mf 1994 A 464; krş. İsmet Parmaksızoğlu, *İslam Ansiklopedisi*, Kemâl Paşa-zâde maddesi, VI. 565

31 Köprülü: 1580/5. Bu eser *Resâil-i İbn Kemâl*'de, s. 102-107'de bulunmaktadır. Keza

2. *Risâle fî Beyâni Hadisi İzâ Tahayyartum fî'l-Umûr*<sup>32</sup>

3. *Risâle fî Tefsiri ba'dî'l-Ehâdis*<sup>33</sup>

4. *Risâle fî Enne'l-Fakra Sevâdü'l-Vech fî'd-Dâreyn*<sup>34</sup>

Müellifin hadis ilmine dair çalışmalarından -kaynaklar ve elyazma kütüphanelerinden hareketle- tespit edebildiklerimiz bu kadardır. Şeyhülislam İbn Kemâl'in hadisle ilgili bunların dışında da birtakım çalışmaları olabilir; fakat onlar genel olarak bilinmediklerinden dolayı, mevcutsalar bile meşhur olamadıkları rahatlıkla söylenebilir.

### 2. 3. İbn Kemâl'in Hadis Şerhçiliği

Yukarıda ortaya konulan eserlere bakıldığında çoğunluğunun hadis şerhleri olduğu görülecektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi büyük eserlere ilişkin olarak yaptığı belirtilen şerhlere ulaşılammıştır. Yukarıdaki listede görüldüğü üzere Şeyhu'l-İslam İbn Kemâl'in Kırk Hadis Şerhleri yanı sıra müteferrik konulara ilişkin birtakım hadis şerhleri de vardır ki, bizce bunlar da, kendisinin hadis şerhçiliğini yansıtmak bakımından önem arz etmektedir. Kısacası İbn Kemâl'in hadis faaliyetlerinde özellikle hadis şerhçiliği önplana çıkmaktadır; bu açıdan bu konu, üzerinde biraz durulmayı hak etmektedir.

#### 2. 3. 1. Hadis Şerhinde Kullandığı Kaynakları ve Yöntemi

Öncelikle İbn Kemâl'in birinci *Şerhu Hadisi Erba'în*'i<sup>35</sup> üzerinde durmak gerekirse, müellifin hadis şerhlerinde kimi zaman Aristo<sup>36</sup> ya da Eflatun<sup>37</sup> gibi felsefecilerden bile alıntı yaptığı görülmektedir. Bu husus muhtemelen kendi ilmi birikimiyle ilişkilendirilebilir; yine de bu bilgilerin hadis şerhinde kullanılması kendine özgü bir tavidir.

---

Tunus Milli Kütüphanesinde de bulunmaktadır: bk. *Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu* içinde, Ankara 1986, s. 303.

32 Matbu formu *Şerhu Hadisi Erba'în*'de var bk. *Resâil-i İbn Kemâl*, 62-64.

33 Köprülü: 705/18 (Katalog: III. 328)

34 Köprülü: 1580/29. Bu eser de Tunus Milli Kütüphanesinde bulunmaktadır; bk. *Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu* içinde, Ankara 1986, s. 302; krş. Atsız, Nihal, age, 95: Müellif burada Peygamberimizin fakirliğiyle övündüğünü belirten hadisi ile fakirliğin yüz karası olduğu şeklindeki hadisın arasını telif etmeye çalışmaktadır.

35 Müellifin bu eseri Ahmet Cevdet'in derlediği *Resâil-i İbn Kemâl* mecmuasında, s. 41-60'da mevcuttur. Milli Kütüphane koleksiyonu içindeki elyazma nüshası, Samsun Yazma, 800/1 sıra numarasında, 146 b-154 a varakları arasında bulunmaktadır.

36 *Resâil-i İbn Kemâl*, 63.

37 *Resâil-i İbn Kemâl*, 42.

Genel olarak hadis şerhlerinde rivayetlerin fikhî uzantıları üzerinde duran İbn Kemâl, bu bakımdan şerh yaparken de hadis şerhlerinden ziyade fıkıh kitaplarını kullanmaktadır: Onun Kırk Hadis Şerhi'nde sıklıkla kullandığı kitapları sıralamak gerekirse;

- a) Merginânî (1117–1197), *Hidâye*<sup>38</sup>
- b) Kudûrî (-1036), *Takrîb*<sup>39</sup>
- c) el-Mavsılî (ö. 683/1284), *İhtiyâr*<sup>40</sup>
- d) Şemsü'l-E'imme Serahsî (483/ 1090), *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*<sup>41</sup>
- e) Şemsü'l-E'imme Serahsî, *el-Mebsût*<sup>42</sup>
- f) Radiyyüddin Serahsî (ö. 571/1175), *Muhîr*<sup>43</sup>
- g) Ebu'l-Hasen el-Kerhî, *Muhtasar*<sup>44</sup>
- h) Burhaneddin Zernûcî, *Ta'limu'l-Müte'allim*<sup>45</sup>

Görüldüğü üzere bu liste, ağırlıklı olarak Hanefî fikhına ilişkin eserler ve Osmanlı fıkıh dünyasında ağırlık olarak kullanılan kitaplardan oluşmaktadır.<sup>46</sup>

Öte yandan seçilen hadisler ise özellikle birinci Kırk Hadis Şerhi'nde genellikle adeta bir formül gibi kısa ve kafiyeleli bir yapıya sahip olan rivayetlerdir. Bu Kırk Hadis Şerhi'ndeki hadislerin içerik olarak ortak bir yönü olmayıp genel olarak ahlak, tasavvuf, fıkıh ve cihadla ilgili rivayetlerden oluşmaktadır.<sup>47</sup> Nitekim kendisi de girişte, lafız olarak fasih ve anlam olarak zahir (açık) olan hadisleri seçtiğini söylemektedir.<sup>48</sup>

Ele aldığı rivayetlerin sahihliği mevzuunda ise müellif, birinci Kırk Hadis Şerhi girişinde, bu hadislerin ilgili bazı konularda kendilerine içtihad isnadıyla ve kendilerinden ahkâm istinbatıyla isnadları konusunda açık bir delil olduğunu belirtmekte, kaldı ki, Peygamberimizin şu sözünden dolayı *bir hadisin dirayet olarak ispatı gerçekleştiğinde illa rivayet olarak ispatının da gerekmediğini* söylemektedir: “Size benim hadisim olarak

38 Resâil-i İbn Kemâl, 43, 44, 46, 49, 53, 70, 86.

39 Resâil-i İbn Kemâl, 42.

40 Resâil-i İbn Kemâl, 56.

41 Resâil-i İbn Kemâl, 49, 51, 67.

42 Resâil-i İbn Kemâl, 76.

43 Resâil-i İbn Kemâl, 45, 83.

44 Resâil-i İbn Kemâl, 56.

45 Resâil-i İbn Kemâl, 51.

46 Ergün, Mustafa, ders Programları ve Ders Kitapları Tarihi I (Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları), *Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1, Afyon 1996, s. 28–33.

47 Bk Resâil-i İbn Kemâl, 54–56.

48 Resâil-i İbn Kemâl, 41.



rivayet edilen doğru bir sözü duyduğunuz zaman, onu ben söylemiş olayım ya da olmayayım kabul ediniz; bunu Dârekutnî ve diğerleri Ebu Hureyre'den rivayet etmiştir.<sup>49</sup> Dolayısıyla İbn Kemâl aslında rivayetlerin sahihliği noktasında onların fikhî bağlamlarda kullanılmasını bir ölçüt olarak görmekte, dile getirdiği rivayet dolayısıyla da hadislerin rivayet yönünden ziyade dirayetiyle ilgili yönünü öncelediği görülmektedir.

Özellikle birinci Kırk Hadis Şerh'inde hadislerin kaynaklarını ve sa-habe ismini vermektedir. İkinci Kırk Hadis Şerh'inde ise genel olarak kaynakları belirtmemektedir.<sup>50</sup> Hadis şerh ederken rivayetlerin sahihliği üzerinde neredeyse hiç durmayan İbn Kemâl, çok nadiren râvî değerlendir-mesi yapmaktadır.

İbn Kemâl'in dil konusundaki yeteneği ve bu konuda bir otorite oluşu malum bir husustur. Nitekim o, birçok sözlük yazmış ve diller arasında karşılaştırmalar yapmıştır.<sup>51</sup> Bu bakımdan o, hadis şerhinde ağırlıklı olarak dil analizleri yapan müellif, sıklıkla şu kaynakları kullanmaktadır:

a) Zemahşerî (417/1074–538/1143), *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-Hadîs*<sup>52</sup>

b) Zemahşerî, *Esâs*<sup>53</sup>

c) Zemahşerî, *Rabî'u'l-Ebrâr*<sup>54</sup>

d) Cevherî (ö. 393/1003), *Sihâh*<sup>55</sup>

e) Nasr b. Abdu's-Seyyid el-Mutarriżî (ö. 610/1212), *Şerhu'l-Ma-kamât li'l-Harîr*<sup>56</sup>

f) Nasr b. Abdu's-Seyyid el-Mutarriżî (ö. 610/1212), *el-Muğrib*<sup>57</sup>

g) El-Merzûkî (ö. 1030), *Şerhu'l-Hamâse*<sup>58</sup>

Bu listede de Zemahşerî'nin ağırlığı hissedilmektedir. Bu bakımdan Zemahşerî'nin, İbn Kemâl'in hadis şerhlerinde uyguladığı başlıca yöntem-

49 *Resâil-i İbn Kemâl*, 41. Bu rivayet ve eleştirisi için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, Mısır trhsz., I. 199–200.

50 Nitekim İbn Kemâl Sempozyumundaki tebliğinde Mustafa Kılıç da İbn Kemâl'in tefsir yaparken naklettiği hadisleri ekseriyetle kaynak göstermeden kaydettiğini söylemektedir. Bk. Kılıç, Mustafa, İbn Kemâl'in Tefsirdeki Metodu, *Şeyhulislam İbn Kemâl Sempozyumu* içinde, s. 159.

51 Örneğin Arap dili ve Fars dilini karşılaştırması için bk. *Resâil-i İbn Kemâl*, 210–216; Arapça'yla ilgili kimi yaklaşımları için bk. *Resâil-i İbn Kemâl*, 201–207.

52 *Resâil-i İbn Kemâl*, 48, 49, 54, 68, 70, 72, 81.

53 *Resâil-i İbn Kemâl*, 48, 59, 82.

54 *Resâil-i İbn Kemâl*, 65, 86.

55 *Resâil-i İbn Kemâl*, 48, 52, 53.

56 *Resâil-i İbn Kemâl*, 50, 62, 74, 85.

57 *Resâil-i İbn Kemâl*, 65.

58 *Resâil-i İbn Kemâl*, 56.

lerden dil analizlerinde en çok kullandığı kaynakların başında geldiği söylenebilir.

Her ne kadar İbn Kemâl, ağırlıklı olarak hadis şerhlerini pek kullanmasa da yine de kimi zaman şu şerhleri ve eserleri kullanmaktadır, bu kaynakları da genellikle tam ismiyle değil, yazarının ismi, lakabı ya da eserin bir kısmını belirterek vermektedir:

- a) Tahâvî (ö. 321/933), *Müşkilu'l-Âsâr*<sup>59</sup>
- b) Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*<sup>60</sup>
- c) Zemahşerî, *Keşşâf*<sup>61</sup>
- d) Ebu Hafs Ömer b. Muhammed en-Neseî (ö. 537/1142), *et-Teysîr fi't-Tefsîr*<sup>62</sup>
- e) Kurtubî (ö. 671/1273), *Tefsîr*<sup>63</sup>
- f) Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), *Tefsîr*<sup>64</sup>
- g) Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), *el-Metâlibu'l-Âliye*<sup>65</sup>

İbn Kemâl, rivayetlerin lafzı konusunda pek değerlendirme yapmasına rağmen bazen kaynaklardaki lafız değişikliği hakkında bilgi vermektedir.<sup>66</sup> Keza bazen de fıkıh kitabındaki varyantın lafzını eleştirip, doğrusunun hadis kitaplarındaki gibi olduğunu söylemektedir.<sup>67</sup> Kendi görüş farklılığını kimi zaman “*kultü*” girişinden sonra vermektedir.<sup>68</sup>

## 2. 3. 2. Hadis Şerhi Örnekleri

### 2. 3. 2. a. Birinci Kırk Hadis Şerhi

Birinci Kırk Hadis Şerhi'ndeki yorum örneklerine gelince o, mesela “Kadınlar, avrettir” rivayeti<sup>69</sup> bağlamında buradaki avret kelimesinin, insanın kötü tarafı ve utandığı her şey olduğunu söylemektedir; bu kelime de kadının yukarısının/başının örtünmesine yönelik bir kinâye olduğunu söyleyen İbn Kemal, bu bakımdan aslında bunun emir anlamında ihbar

59 *Resâil-i İbn Kemâl*, 76.

60 *Resâil-i İbn Kemâl*, 79.

61 *Resâil-i İbn Kemâl*, 45, 67, 75, 78.

62 *Resâil-i İbn Kemâl*, 48, 50, 65, 75.

63 *Resâil-i İbn Kemâl*, 83.

64 *Resâil-i İbn Kemâl*, 65. Bu eserden kasıt, müellifin *Müfredât*'ıdır.

65 *Resâil-i İbn Kemâl*, 63.

66 *Resâil-i İbn Kemâl*, 57, 58.

67 *Resâil-i İbn Kemâl*, 53.

68 *Resâil-i İbn Kemâl*, 56.

69 Tirmizî, *es-Sahîh*, İstanbul 1992, Kitabu'r-Radâ (10), b (18), no: 1173, III. 476; buradaki rivayetin devamında “...dışarı çıktığında ona Şeytan eşlik eder” ifadesi geçmektedir.

olduğunu söylemeye gerek olmadığını ifade etmektedir; *Hidâye* ve benzeri fıkıh kitaplarında geçen ziyadeliğin, yani *müstevratün* kelimesinin hadis kitaplarında geçmediğini, sabit olanın burada naklettiği ve Tirmizî'nin zikrettiği lafız olduğunu eklemektedir. Müellif daha sonra Cevherî'den avret kelimesine ilişkin değişik açıklamalar aktarmakta ve bunlarla hadiste geçen kelimenin mecâzî bir içeriğe sahip olduğunu kast etmektedir.<sup>70</sup>

Keza o, "Sünnetimi terk edene (*dayya'a*) şefaati haramdır" rivayetini<sup>71</sup> şerh ederken de burada sünnet ile kastın, aslında İslam sünneti (Sünnetü'l-İslâm) olduğunu belirtmekte; zayi etme lafzında da 'Her doğan kişi İslam fitratı üzerine doğar' rivayetine gönderme olduğunu söyler. Bu hadisi böyle yorumlama nedeni olarak ise, Müslüman büyük günah işlese de Peygamberimizin şefaatiinden mahrum olmadığını belirterek bir anlamda metinler arasında bağlantı kurarak enteresan bir yaklaşım ortaya koymaktadır.<sup>72</sup>

Diğer bir örnek olarak ise "Allah zevk peşinde koşan ve sürekli boşanan kişiye lanet etsin" hadisinde<sup>73</sup> İmam Şâfiî'den her türlü talakın meşru olduğu, zira bunun meşru bir tavır olduğu, meşruiyetin ise sakındırma ile birlikte olmayacağı görüşünü aktardıktan sonra bu görüşü tartışmaktadır. Zira İbn Kemâl'a göre bu hadiste talak konusunda öncelikle böyle bir şeye ilişkin ihtiyacın ortada olması gerektiği ifade edilmektedir. Şâfiî'nin, meşruiyetin bir sakındırma ile birlikte olamayacağı görüşünü de tartışan İbn Kemâl, buna delil olarak kötü bir fiile ilişkin yeminin bozulmasını veya bir iyiliğin terk edilmesini örnek gösterir.<sup>74</sup>

### 2. 3. 2. a. İkinci Kırk Hadis Şerhi

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Kemâl'in Kırk Hadis Şerhi dışında müteferrik sayıda hadisler üzerine şerhleri de vardır. Bunlardaki şerhçiliğinde, genellikle mutad kaynakları kullanmamakta, şerhlerinde şiir vs. kullandığı gibi ağırlıklı olarak dil analizi ve mantıksal açıklamalar yapmaktadır. Bunlarda zaman zaman isnadın sahihliğini de sorgulamaktadır.<sup>75</sup> Hadis şerhlerinde çoğunlukla kendi fikhî birikimini kullanmakta ve

70 *Resâil-i İbn Kemâl*, 53.

71 Bk. Seyyid Ali-zâde, *Şerhu Şir'ati'l-İslam*, İstanbul 1315, s. 8.

72 *Resâil-i İbn Kemâl*, 44.

73 Rivayet biraz farklı lafızlarla İbn Ebi Şeybe'nin Musannaf'ında geçmektedir, Riyad 1409, IV. 187.

74 *Resâil-i İbn Kemâl*, 59.

75 *Resâil-i İbn Kemâl*, 64.

bu noktada ciddi ve derin analizler icra etmekte, mezhebi kıyaslamalar yapmaktadır.

Örneğin kendisi bunlardan bir eserinde, “Ben mezâmiri kırmak için gönderildim” rivayetini<sup>76</sup> ele alırken bunun zahiri üzere gerçek değil, sırf yasaklığındaki mübalağayı vurgulamak için bu şekilde ifade edildiğini söyler.<sup>77</sup> Burada İbn Kemâl’in hadis şerhinde aslında lafza çok fazla takılıp kalmadığını, İslam’ın makâsıdını da göz önüne alarak bir yorum cihetine gittiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, dil konusunda behresi olan bir âlim olduğundan olsa gerektir kimi zaman iyice lügavî açıklamalara dalmakta ve sık sık Zemahşerî ve Cevherî gibi dil âlimlerine atıfta bulunmaktadır.<sup>78</sup> Bu, ondaki hadis şerhini en azından metindeki akışı bozabilmektedir ve konu dışı uzun istitratlara yol açabilmektedir. Fakat bu tarz dil analizleri, aslında metni tarihsel bağlamı dışına çıkardığı için, bazen hoş açıklamalara da neden olabilmektedir: Örneğin “İnsanların en yalancuları boyacılar” rivayetini açıklarken, -rivayetin kaynağını pek de sorgulamadan<sup>79</sup> - bununla kastın, elbise vs. boyacılar olmadığını; bilakis sözleri süsleyenler veya onları bu şekilde değiştirenler olduğunu söylemektedir.<sup>80</sup> Bu örnekte İbn Kemâl’in aslında, Kırk Hadis Şerhi girişinde de söylediği üzere, kendisi bir rivayetin anlamını çelişkisiz şekilde yorumlayabildiği sürece işin teknik yönü olan rivayet cihetini ihmal ettiği görülmektedir.

Diğer bir örnek olan “Tedbir, kader karşısında bir işe yaramaz” rivayetini<sup>81</sup> açıklarken, bu rivayet ile evindeyken deprem olan kişinin dışarıya kaçmasının mekruh olmadığı; nitekim Peygamberimizin de yıkılmak üzere olan bir duvardan uzağa kaçtığı mevzuu arasındaki ihtilaf konusunda şunları söylemektedir: “Bunun nedeni Peygamberimizin ‘Allah’ın kazasından mı kaçyorsun?’ diye soran kişiye verdiği şu cevap üzerinde düşününce açıklık kazanmaktadır: ‘Benim kaçışım da zaten Allah’ın kazasından.’... Tedbir kader karşısında bir şey ifade etmez; fakat insanı hayır ve şerden oluşan mukaddere iter. Nitekim Tirmizî’nin *Câmi*’sinde merfu olarak ‘Allah bir kişiye bir yerde ölüm takdir etmişse oraya ilişkin olarak o kişide bir ihtiyaç yaratır’ rivayeti aktarılmaktadır”<sup>82</sup> Açıklamaların devamında eğer

76 Bk. Kurtubî, *Tefsiru’l-Kurtubî*, Kahire 1372, XIV. 53.

77 *Resâil-i İbn Kemâl*, 84.

78 *Resâil-i İbn Kemâl*, 102–103.

79 Bk. Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara trhsz., 184.

80 *Resâil-i İbn Kemâl*, 85.

81 Bu rivayet Heysemî’nin *Mecma’u’z-Zevâid*’inde geçmektedir, Kahire 1407, VII. 209.

82 *Resâil-i İbn Kemâl*, 77.

Kuran'da geçen ve ölümden-katlden kaçışın fayda vermeyeceğine ilişkin ayet delil getirilerek yapılacak bir itiraza karşı da, buradaki anlamın bu iki işten kaçışın bir fayda sağlamayacağını; çünkü herkesin herhangi bir zamanda ya eceliyle ya da katl sonucu öleceğini; fakat bunun nedeninin önceki kader olmadığını, zira kaderin maluma tabi olan ilme, ilmin de tabi olduğu iradeye tabi olduğunu söyler; bu mukadderdir; dolayısıyla onun nedeni olamaz. Dolayısıyla bu hadiste (ölümcül bir şeyden) kaçışın bir şey ifade etmediği anlamı olmadığını; zira Kuran'da nefsin tehlikeye atılmasına ilişkin uyarılar olduğu gibi sünnette de zararlı zan yerlerinden nehiy bulunduğunu söyler.<sup>83</sup> Bu yorumların, ortaya konulan mantığın ve ayetler ile hadisler arasında kurulan bağların, oldukça isabetli olduğu ve hadis yorumu açısından iyi bir örnek teşkil ettiği kanaatindeyiz.

Öte yandan "Mercimeğe özen gösterin, çünkü o, mübarek ve mukadderdir" rivayetini<sup>84</sup> açıklarken müellif, kaynak olarak Kurtubî tefsirini göstermekte, Taberânî rivayetinde<sup>85</sup> ise mercimeğin yetmiş nebi lisanınca kutsandığı, sonuncusunun da Hz. İsa olduğu ifadesinin geçtiğini belirtmektedir. Daha sonra Ebu Nuaym'ın isnadında ziyade olduğunu belirterek bu ziyadenin mercimeğin kalbi yumuşatıp kan akışını hızlandırdığı olduğunu belirtir ve bunun dışında bir açıklama yapmamaktadır.<sup>86</sup> Burada müellif kanaatimizce ne rivayetin sahihliğini sorgulamamak, ne de metniyle ilgili her hangi bir açıklama yapmamak suretiyle diğer rivayetler konusunda gösterdiği ilmi tavrının dışına çıkmaktadır.

Sadaka ve sıla-i rahmin beldeleri âmir kıldığı, ömürleri de ziyadeldirdiği rivayetinin<sup>87</sup> yorumunda ise, bunu Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ta *Kabu'l-Ahbâr*'dan aktardığını belirtmekte, bu noktada ecelin değişmezliğini ele alarak kişi için mukadder olanın sınırlı günler ve uzun yıllar olmadığını, bilakis sayılı nefesler olduğunu belirtmekte ve günler içinde sağlık, hastalık, yorgunluk gibi şeyler dolayısıyla artan ve eksilen miktarda nefes olduğunun malum olduğunu söylemektedir. Müellif eğer bu çok önemli sırrı anlarsan, bazı grup insanların nefeslerini neden tutmaya çalıştıkları-

83 *Resâil-i İbn Kemâl*, 77-78.

84 Bu rivayet Şireveyh b. Şehrdâr ed-Deylemî el-Hemedânî'nin (ö. 509) *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*'ında geçmektedir, Beyrut 1986, III. 29.

85 Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, Beyrut 1984, I. 264.

86 *Resâil-i İbn Kemâl*, 70-71.

87 Bu rivayet, sadaka maddesi hariç sıla-i rahim ve güzel ahlak gibi terimlerle birlikte geçmektedir, Abdullah b. Muhammed Ebu Bekr el-Kuraşî (ö. 281), *Mekârimü'l-Ahlâk*, Kahire 1990, I. 103.

nın, böylelikle de sadaka ve sıla-i rahmin ömrün uzamasına nasıl sebep olduğunun anlaşılacağını belirtmektedir.<sup>88</sup>

İbn Kemâl, “İşler konusunda tereddüde düştüğünüzde kabirdekilerden yardım isteyiniz” rivayeti<sup>89</sup> bağlamında da enteresan açıklamalarda bulunmakta, ruh ile beden arasındaki kopmaz bağa ilişkin malumatlar vererek, kabir başına gelen kişiyle kabirdeki arasında bir iletişimin olduğunu belirterek kabir ziyaretinin gerçek meşruiyet nedeni olarak da bu manevî bağı göstermektedir. Hatta o, Aristo'nun bazı arkadaşlarının, çözemedikleri sorunları Aristo'nun mezarına gelerek çözdükleri gibi bir anekdot da aktarmaktadır.<sup>90</sup>

Son bir örnek olarak, Yahudilerin Peygamberimizin yanına gelerek O'na “*Sânullâhi aleyküm*” demeleri akabinde Hz. Aişe'nin “*Bel Aleykumu's-Sâm*” demesi üzerine Rasulullah'ın “Ey Aişe küfretme!” dediği şeklindeki rivayeti<sup>91</sup> açıklarken de *Muhît* müellifinin, bunun Rasulluha sövme olduğunu, Peygamberimizin de bu olay üzerine onları öldürmediğini aktarır. Bu noktada İbn Kemâl, zimmînin Nebi'ye (as) sövmesi nedeniyle öldürülemeyeceğine ilişkin bir hüküm çıktığını, Kurtubî'nin tefsirinde Ebu Hanife'nin bu görüşte olduğunu belirttiğini söyler. İbn Kemâl bu konuda doğru olanı açıklama sadedinde, o kişi eğer sövmesini açıkça belirtirse öldürülmesi gerektiğini belirtir, bunun *Kitabu's-Siyer*'de açıkça belirtildiğini söyler: Nitekim Amr b. Adi Esmâ binti Mervan'ın Rasulullah'a eziyet ettiğini duyunca geceleyin onu öldürdüğünü, Rasulullah'ın da bundan dolayı onu övdüğü rivayet edilmiştir, der<sup>92</sup>

Öte yandan müstakil konulu hadis şerhlerine örnek olarak da Peygamberimizin, risaletinin başlangıcı noktasında Hz. İbrahim'in davetini, Hz. İsa'nın kedisini müjdelemesini ve validesinin kendisine doğurduğunda gördüğü rüyayı gösterdiği habere<sup>93</sup> kısaca ele alırsak: öncelikle müellif girişte Hz. İbrahim'in davetiyle ilişkilendirilen kısım konusunda metindeki bilgiyi teyit etmekte, daha sonra özellikle müjdelemek ile ilgili olarak, epeyce dil analizi yaptıktan sonra netice olarak Hutbelerde Peygamberimizin Tevrat, İncil ve Zebur'da geleceğinin müjdelendiği şekilde nite-

88 *Resâil-i İbn Kemâl*, 79.

89 Bu rivayetin eleştirisi için bk. İbn Teymiyye, *et-Tevessül ve'l-Vesîle*, Beyrut 1981, 157.

90 *Resâil-i İbn Kemâl*, 62–63.

91 *Sahih-i Muslim*, Beyrut trhsz., IV. 1706, hd. No: 2165.

92 *Resâil-i İbn Kemâl*, 83–84.

93 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Mısır trhsz., Müessesetu Kurtuba, IV. 128.

lenmesinin birçok hatalı yönleri ve yanlış kısımları olduğunu belirtmektedir.<sup>94</sup>

Bu birkaç örnekte de görüldüğü üzere İbn Kemâl, hadis şerh ederken isnâdlar ve rivayetlerin kaynakları ve sahihliği konusunda pek bir gayret içine girmeyerek daha çok metin üzerinde yoğunlaşmakta, metni analiz ederken de belirli tutarlılıkları takip etmekte, diğer rivayetlerle ve İslamî prensiplerle uyumluluğunu araştırmakta ve sık sık da dil analizleri yapmaktadır. Bu bakımdan onun hadis şerhlerinde bu metinsel eğilim dolayısıyla kimi zaman sürpriz açıklamalarla karşılaşmaktadır ki, bu noktanın kendisinin ilmi birikimiyle de bağlantılı bir husus olduğu söylenebilir. Öte yandan hadislerin rivayet yönünden ziyade dirayet yönü üzerinde vurgu yapması da bizce manidardır; bu eğilim her ne kadar rivayetlerin teknik yönünün ihmeline yol açıyorsa da yine de sonuç itibariyle hadis metinlerinin dikkate alınmasını gündeme getirmektedir. Bu bakımdan da ister istemez müellif rivayetleri ayetlerle, diğer hadislerle karşılaştırmaya çalışarak bir anlamda metinlerarasılık da denilen günümüz anlama yöntemlerinden bir hususu uygulamaktadır. İbn Kemâl'in dil yönünden analizleri de çoğunlukla yararlı olmakla birlikte kimi zaman anakonunun epeyce dışına çıkılmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak İbn Kemâl hadis şerhlerinde sıklıkla fikhî boyutu dikkate alan, dil analizlerine ve özellikle Zemahşerî referansını kullanan, hadislerin kaynak tenkidi dışına çıkarak rivayet tekniklerinden ziyade dirayet/anlamayla ilgili hususlarda yoğunlaşan bir eğilim içindedir denilebilir.

### 3. Hadis Usûlü Risalesi

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Kemal'in Hadis Usûlüne ilişkin bir risalesi vardır. Bu Risalenin daha önce de belirttiğimiz üzere birden çok elyazması bulunmaktadır. Metindeki tanımlarda mutad klasik hadis usûlünden farklılıklar olduğunda, bunları dipnotta belirtmeye çalışacağız. Şimdi metindeki tanımları sırasıyla görelim.

94 *Resâil-i İbn Kemâl*, 102-107.

95 Metni çevirirken daha detaylı olması dolayısıyla Laleli nüshasını esas aldık, yeri geldikçe farklılıkları vurgulamaya çalıştık. Laleli nüshası risalenin sona ermesiyle birlikte bitmesine rağmen Esat Efendi nüshası sonunda tevbe-i nasûhla ilgili açıklamalar mevcuttur, 48 b.

### 3. 1. MUSTALAHÂTÜ EHLİ'L-HADİS<sup>95</sup>

- **Mevkûf**: İsnadı Nebî'ye kadar ulaşmayan; bilakis sahabede duran rivayetlerdir.

- **Mürsel**: İsnadı tâbî'î'ye ulaşan ve tâbî'î'nin '*kâle Rasûlullah*' veya '*fe'ala Rasûlullah*' lafzıyla rivayet ettikleri hadislerdir.

- **Munkatı'**: Üç türdür: Birincisi bir kimsenin hadis işitmediği bir şeyhten yaptığı rivayettir, bu durum, o isnad tâbî'î'ye ulaşmadan önce olur; ikincisi râvîlerden birinin müphem olmasıdır, örneğin '*haddesenî raculün an fülânin*' denmesi gibi; üçüncüsü ise râvîlerin (Esat Efendi: Râvîlerden birinin diye geçiyor) bir tarikten meçhul diğer bir tarikten ise maruf olması; yani o meçhul râvînin rivayet konusunda hatalı olması durumunda ona ikinci değil de birinci tarikten ulaşmanın rivayeti munkatı' olur.

- **Mu'dal**:<sup>96</sup> Tâbî'î'nin Rasûlullah'tan ve meşhur sahabîlerden rivayet ettikleri hadistir<sup>97</sup>; Mu'dal-müsned durumu ise tebe-i tâbî'î'nin Rasûlullah'tan rivayet ettiği bir şey, -oysa o, tâbî'î'den rivayet eder, tâbî'î sahabi-den sahabi de Rasûlullah'tan- başka bir kez de isnadı Rasûlullah'a muttasıl olarak rivayet edildiğinde, bu durumda o, mu'dallıktan çıkar.

- **Müddrec**: lafzında sahabî veya tâbî'î'nin sözünden bir şeylerin vaki olduğu hadislerdir; işiten bunun hadisin asli sözleri cümlesinden olduğunu zanneder, oysa kendisinden rivayette bulunulan bu râvîden o sözün Rasûlullah'ın değil de kendi sözü olduğuna ilişkin (itiraf) başka bir râvînin tasrihiyle bilinir.

- **Garîb**: Tek bir râvînin rivayet ettiği hadistir.

- **Azîz**: Üç kişiden fazla topluluğun rivayet ettiği muttasıl hadistir.<sup>98</sup>

- **Meşhûr**:<sup>99</sup> Üçten fazla kişinin rivayet ettiği hadislerdir.<sup>100</sup>

- **Marîz**:<sup>101</sup> Kendisine ta'n edilmiş hadistir, üç türdür: Mevzû, Makt-

96 Bu terim, Esat Efendi nüshasında yok; bunun yerine yanlışlıkla Muttasıl terimi kullanılmaktadır, 48 a. Siyaktan ve sondaki ifadeden de tanımlanmaya çalışılan şeyin mu'dal olduğu ortadadır. Bu ve ileride belirttiğimiz kimi yanlışlıklar, muhtemelen nasihlerin yazım hatalarıdır.

97 Oysa mu'dal, isnadından iki ya da daha fazla ravinin düştüğü bir rivayet türüdür, Bk. es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, Beyrut 2002, I. 111.

98 Laleli nüshasındaki tanımda sorun vardır; nitekim Esat Efendi nüshasında azîz terimi için, iki ya da üç ravinin rivayet ettiği hadis geçmektedir (48 a) ki, bilindiği gibi doğru olan da budur, krş. Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, Beyrut 2002, II. 106.

99 Bu terim de Laleli nüshasında geçmemekte; Esat Efendi nüshasında geçmektedir.

100 İbn Hacer, en az üç turuku olan; fakat mütevatir derecesine ulaşmayan hadislere meşhur demektir, bk. Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara 1987, 124, krş. İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, Çev: Talat Koçyiğit, Ankara 1971, 25.

101 Bu terim de hadis istihlaları arasında pek duyulmuş bir kavram değildir.



ûb ve Meçhûl. Mevzu, Nebi'den (as) menkûl olmadığı, bilakis herhangi biri tarafından uydurulduğu Ehl-i Hadis'ten sahih şekilde nakledilen rivayetlerdir. Maktûb, kallâbûnun metni ve isnadı ya da metnin/lafzın anlamını kalbettiği rivayetlerdir. Meçhûl ise medârı, hadis ricali arasında asla bilinmeyen birisi olan rivayetlerdir.

- **Münker:** (Esat Efendi'de yok) Bundan kasıt ise maktûb ve meçhûllerdir.<sup>102</sup>

- **Merfû:** Mevkûfun hilafına Rasûlullah'tan rivayet edilen hadislerdir.

- **Zayıf:** Zayıflık, ya irsâl, ya inkitâ ya da tedlîs dolayısıyla olabilir: Bu, bir muhaddisin kendisinden hadis duyduğu zannedilen; oysa gerçekte kendisinden hadis duymadığı birinden hadis rivayet etmesidir; veya seneddeki ızdırâb dolayısıyla olur, şöyle ki, muhaddisin bir hadisi önce bir şeyhten, sonra o şeyhin üstündeki ya da altındaki birinden rivayet etmesidir, ya da hadisi bir merfû olarak bir de mevkûf olarak rivayet etmesidir.

- **Şâz:** Diğer râvîlerin rivayetlerine ters olan hadistir.

- **Müsned:** İsnadı, Rasullullah'a kadar muttasıl olan hadistir<sup>103</sup>, buna, garîb, azîz, meşhûr ve senedi Rasullullah'a kadar muttasıl olan diğer rivayetler de girer.<sup>104</sup>

- **Müsel:** Rasullullah'a kadar tek bir (edâ lafzı) türüyle muttasıl olan hadistir, örneğin muhaddisin '*ahbarânî fülânün*' dediği ve sahabîye kadar tüm râvîlerin aynı şekilde '*ahbarânî*' dediği, ya da sahabîye kadar hepsinin '*haddesenî*' veya '*semi'tu*' ifadesini kullandıkları rivayetlerdir.

- **Muhtasar:** Bir kısmı rivayet edilirken, bir kısmı terk edilen hadislerdir.

- **Müstaksâ:** Herkesin mezkûr rivayetten hiçbir şey terk etmeden bütünüyle rivayet ettiği hadislerdir.

- **Nâsîh ve Mensûh:** Mütenâkız iki hadis olup biri diğerine göre öncedir; önce olan mensûhtur, sonra olan ise nâsihtir.

- **Hisân/Hasenler:**<sup>105</sup> Ebu Davud es-Sicistânî'nin, Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî'nin, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî'nin

102 Bu tanım da genel olarak münker tanımından farklıdır.

103 Burada tam olarak okunmayan ve bir anlam oluşmayan bir kelime vardır.

104 Bu noktada el-Hatîbu'l-Bağdâdî'nin müsnedi tarif ederken genel olarak ittisal üzerinde durması dolayısıyla merfu, mevkuf ve maktu hadisleri de içine aldığı hatırlanmalıdır, es-Suyutî, *Tedribu'r-Râvî*, I. 93.

105 Esat Efendi nüshasında el-Müsenân ifadesi geçmektedir (48 b) ki muhtemelen bununla sünenlerin bulunduğu yerler anlamı kastedilmiştir.

'nin, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman ed-Dâ-rimî es-Semerkindî'nin, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce'nin kitaplarına aldıkları (ahracahû) hadislerdir.<sup>106</sup>

Allah'ın yardımını ve hüsn-i tevfiğiyle bitti.

## Sonuç

Osmanlı'nın ilim ve fikir dünyasının zirvede olduğu bir dönemde yetişen mümtaz ilim adamlarından birisi olan Kemâl Paşa-zâde'nin Hadis ilmiyle münasebetini kısaca ele aldığımız bu çalışmada, kendisinin hem Usûl-i Hadis konularıyla ilgilendiği hem de dönemin belirleyici eğilimi olan şerh geleneğine uyarak birtakım ürünler verdiğini müşahede ettik. O, Buhârî'nin *Sahîh*'i, el-Bağavî'nin *Mesâbih*'i ve es-Sağânî'nin *Meşârik*'i gibi Osmanlı dönemi medrese ve Dâru'l-Hadis'lerinde okutulan standart üç esere yönelik olarak şerh yazmıştır. Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir nokta da, belki de kendisinin fakihliğiyle de bağlantılı şekilde o, hadis edebiyatı konularıyla ilgili olup gündelik hayatta cereyan eden kimi tartışmalara cevaben Peygamberimizle ilgili bir de risâle yazmıştır: Nitekim Hz. İsa'nın Peygamberimizden üstün olduğunu savunanlarla yapılan tartışmalar çerçevesinde Hz. Peygamber'in üstünlüğünü vurgulayan bir risâle yazmıştır.<sup>107</sup>

Öte yandan o, hem Osmanlıdaki Kırk Hadis geleneği çerçevesinde hem de tek tek kimi konularda hadis yorumları da yapmıştır; burada kendisinin hem naklî ilimlerdeki birikimini hem de dilciliğini kullanmıştır. Hadisleri şerh ederken genel olarak fikhî boyutu dikkate alan müellif, metin üzerinde anlama eksikli bir fikir imalinde bulunmaktadır. Bu noktada diğer hadisleri ve ayetleri de anlama faaliyeti içinde kullanan İbn Kemâl, hadis metinlerini anlamaya çalışırken aklı da kullandığını hissettirmektedir. İbn Kemâl birinci Kırk Hadis Şerhi'nde kaynak konusunda daha titiz olurken, diğerinde hadislerin rivayet tekniklerine ilişkin yönü üzerinde pek durmamaktadır. Hadis şerhlerinde genel olarak olumlu açık-

106 Bilindiği gibi Hasen hadislerin Sünen'lerde bulunduğunu el-Bağavî belirtmiştir ve bu konu tartışmalı bir husustur, bk. es-Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I. 84. Bu arada İbn Kemâl'in bu noktada el-Bağavî'nin görüşünü kullanmış olması, Osmanlı hadis faaliyetlerinde el-Bağavî'nin önemli orandaki etkisiyle de açıklanabilir, zira onun *Masâbihu's-Sünne*'si üzerine birçok şerh yapılmıştır. Bu bakımdan bu tanım tercihinde bu husus kanaatimizce makul bir açıklama gibi gözükmektedir.

107 Bk. *Türk Ansiklopedisi*, XXI. 479. Bu risalenin yazmaları da mevcuttur.

lamalar yaptığı söylenebilir; bu husus özellikle fikhî ya da kelâmî uzantıları olan hadislerde daha net olarak hissedilmektedir.

Müellifin Hadis Usûlü risalesi bağlantılı olarak da söylenebilir ki, o, hadis terimlerini tanımlarken, genel olarak mevcut hadis usûlü kaynaklarına bağlı kalmakla birlikte kaynağı kimi zaman nasihlerin de olabileceği tanım belirsizlikleri ve karışıklıklar söz konusudur. Yine de İbn Kemâl'deki hadis usûlü kültürünün özünde İslam dünyasında mevcut hadis eserlerine bağlı bir nitelik taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Keza hasen hadisin tanımını bu tür hadislerin bulunduğu yerlerden hareketle yapmasının, el-Bağavî gibi Osmanlı hadis faaliyetlerinde ağırlığı olan muhaddislerle bağlantılı olduğu söylenebilir.

## Kadı Abdölcebbâr'ın Teklif Anlayışı

**Mustafa BOZKURT\***

### **Abstract**

**Qadi Abd al-Jabbar's Understanding of Proposal.** Qadi Abd al-Jabbar's understanding of proposal has been studied by an appeal to the definition of the term itself. The main concepts which Qadi Abd al-Jabbar offered as the main constituents of proposal has been taken into account one by one. Qadi Abd al-Jabbar identified proposal as coming from two different sources, namely from reason and divine revelation. Seeing the reason based proposal under the ability of human being, this understanding has brought about a significant expansion to the realm of religious thinking.

**Key Words:** Qadi Abd al-Jabbar, Kadi Abdulcebbâr, Proposal, reason revelation, divine revelation.

### **Giriş**

İnsanı diğer varlıklardan ayıran önemli hususlardan biri, şüphesiz onun eylemlerinden sorumlu bir varlık olmasıdır. İnsanın Tanrı'ya, insanlara ve diğer tüm varlıklara karşı sorumlu oluşu, felsefi, teolojik, etik ve sosyolojik bakımdan değişik boyutlarıyla ele alınır. Bu nedenle teklif konusu birçok ilmin konusunu oluşturmaktadır. Her ilimde değişik açılardan konu tartışılmaktadır. Dînî düşüncede, sorumluluğu yükleyen ve onu yüklenen taraflar başta olmak üzere ne ile sorumlu tutulduğu ve teklif edilen şeyin amacı ve sonucu bakımından konu hakkında zengin bir tartışma alanı mevcuttur. Kelamda konu, bir taraftan ilâhî adâlet boyutu, diğer taraftan insan sorumluluğunun temellendirilmesi bağlamında tartışılmıştır. İnsan eylemi, akıl, nübüvvet ve istitaa gibi konular tartışılırken teklif ile olan ilişkileri üzerinde hep durulmuştur.

---

\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: mbozkurt46@yahoo.com.

Bu sorumlulukta yaratıcı tarafından insana verilen donanımın nasıl olması gerektiği tartışılmıştır. Bu bağlamda insan aklının yeterliliği ve teklif edilen şeyleri anlamadaki rolü üzerinde durulmuştur. Sünnî düşüncede teklif ile genelde Tanrı'nın vahiy yolu ile bildirdiği *emirler* ve *nehiyeler* anlaşılmaktadır.<sup>1</sup> Fakat vahiy olmadan, insana “mükellif” olan Tanrı tarafından verilen “akıl” ile insanın sorumlu tutulduğu da kelimada kabul gören bir anlayıştır. Bilhassa Mutezilî düşüncede öne çıkan bu “aklî teklif” konusu insan sorumluluğu açısından önemlidir. Kâdî Abdülcebbar, teklif konusunda insan aklına önem veren bir düşünürdür. Şüphesiz Müslüman düşüncesinde akla önem veren tek düşünürün Kâdî Abdülcebbar olduğu söylenemez. Fakat teklifi iki kısma ayırmak suretiyle akli teklifler konusunda kula tam bir sorumluluk yüklemesi açısından Kâdî Abdülcebbar, dikkat çekici olmuştur. Kendisinden önce gelen bazı Mutezilî düşünürlerin teklif tanımını yetersiz göyerek kendi yaklaşımlarını ortaya koyması onun özgünlüğü olarak değerlendirilebilir. Yine “teklif eden” ve “kendisine teklif olunan” kimselerin ne tür özelliklere sahip olması gerektiği yönündeki tercihlerine baktığımızda “mükellif olma” ve “Tanrı olma” arasını belirgin bir şekilde ayırması ve teklif konusunda gerçek anlamda “teklif edenin” sadece Allah olduğunu söylemesi onun dikkat çeken yönleri olmuştur.

Tartışma alanının geniş olması nedeniyle konu Kâdî Abdülcebbar'ın teklif anlayışının ana hatlarının belirlenmesi ile sınırlandırılmıştır. Daha ziyade tasvirî bir yöntem benimsenerek Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.<sup>2</sup>

## I. Teklifin Tanımı

Meşakkat anlamına gelen (بَأَلٍ) kökünden alınmış<sup>3</sup> olan “teklif” lügatte; bir kimseye sıkıntı, zahmet, eziyet ve meşakkatli bir işi yapmasını emretmek<sup>4</sup>, muhataba külfet yüklemek<sup>5</sup> yapılmasında veya yapıl-

1 Bk. Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usulî'd-Din*, Beyrut 1981, s. 207.

2 Konu işlenirken Kâdî Abdülcebbar'ın (320/932-415/1024-25) kendi eserleri esas alınmıştır. Diğer kaynaklara tâlî derecede yer verilmiştir. Çalışmada ağırlıklı olarak Kâdî Abdülcebbar'ın “*el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*” isimli kitabının tamamen teklif konusuna ayrılan XI. Cildi, yine aynı müellifin “*el-Muhit bi't-Teklif ve 'Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*” isimli kitaplarından yararlanılmıştır.

3 İbn-i Manzur, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, 1994, IX/307; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif* (thk. Ömer es-Seyyid Azmi) Kahire ts. (El-Dârül-Misriyye) s. 11.

4 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, (thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccar) Kahire 1965, XI/293; Tahânevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istilâhâtü'l-Funûn*, Beyrut 1996, I/504; İsfahânî, Râgıp, *Müfredât* (thk. Muhammed Seyyid

mamasında zorluk olan şeye itmek, teşvik etmek<sup>6</sup> anlamlarına gelmektedir.

Teklifin terim anlamı değişik anlayışlara göre farklılık arz eder.<sup>7</sup> Mutezile'den Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin teklif tanımları olarak şunlar nakledilir. Teklif, "kişiye külfet getiren bir emir", "kendisinde külfet ve meşakkat olan bir eylemi mükelleften istemek" ve "mükellef kimseden, kendisinde külfet ve meşakkat olan bir şeyi yapmasını emretmek ve gerekli görmektir."<sup>8</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu Hâşim'in yaptığı tanımları eksik olarak görür ve bu eksiklikleri tamamladığını ifade ederek "teklifi" şu şekilde tanımlar: Teklif, "zorla yaptırma sınırına varmamak şartıyla, kendisine ulaşacak olan zorluğa rağmen, fayda ya da zarar olduğu için, yapma ya da yapmama konusunda sorumluluğunun olduğunu mükellifin mükellefe bildirmesidir."<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tanımında dikkat çeken yönler olarak "teklifte zorlama (icbar) olmaksızın yapılması veya yapılmamasının kulun kendi ihtiyarına bırakılmış olması," "teklif yerine getirilirken mükellifin gücü nispetinde bir zorluk, meşakkat ve külfetin bulunması," "teklife uygun hareket edildiğinde bir menfaat veya bir zararı def etmenin hedeflenmesi" ve "mükellefe teklifin bildirilmesinin gerekliliği" gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır. Tanımına bu hususlar eklenerek teklife kavramsal bir anlam yüklenmiştir. Bunun da yerine getirilmesi vacip olan bir anlam olduğu söylenebilir. Dil açısından, küçüğün büyüğünden bir şey istemesine de teklif denilmektedir. Fakat teklifin bu tür kullanımı mecazî bir kullanımdır. Kavramsal anlamda buna teklif denilemez.<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebbâr, teklifi bu şekilde kavramsallaştırıyor ve eserlerinde bu anlamda kullanıyor.

Geylânî) Beyrut ts., s.439; Ahmed Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1304-1305, III/725 (Bu eser aslında Fîrûzâbâdî'nin "*Kamusu'l-Muhît*" isimli eserinin tercümesidir. Fakat eser tercüme ile kalmayıp arasına oldukça fazla ilaveler yapıldığından doğrudan mütercim adıyla verilmiştir.)

5 Cürcani, Seyid Şerif, *Kitâbü't Târifât*, İstanbul ts. S. 19.

6 Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't Teklif Ârâü'l -Kâdî Abdülcebbârî'l Kelamiyye*, Beyrut 1971, s. 19.

7 Teklif konusunda yapılan tanımlar ve ayrıntıları ile ilgili geniş bilgi için bk. Dugaym, Semih, *Mustalahâtü İlmî'l-Kelamî'l-İslamî*, Beyrut 1998 I/351-366; Yar, Erkan, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ 2001, s. 22-25.

8 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhit*, s.11; Ayrıca bk. *el-Muğni*, XI/293

9 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhit*, s. 11; *Şerhu'l Usulî'l-Hamse*, (Thk. Abdülkerim Osman), Abideyn 1988, (Mektebetü'l Vehbe), s. 510; Krş. A. Kerim Osman, a. g. e., s. 10.

10 Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI/293.

## II. Teklifin Unsurları

Kâdî Abdülcebbar'ın yapmış olduğu teklif tanımı irdelendiği zaman teklifin bazı unsurları taşıdığı görülür. Bu unsurları beş ana başlık altında toplamak mümkündür.<sup>11</sup>

Teklifi oluşturan temel unsurlar:

- A. Mükellif (teklif eden) bulunmalıdır
- B. Mükellef (kendisine sorumluluk yüklenen) bulunmalıdır.
- C. Teklif edilen (ne ile sorumlu tutulduğu) şey bulunmalıdır.
- D. Teklifin amacı bulunmalıdır.
- E. Teklifin bir sonucu bulunmalıdır

Bu unsurlardan birisi bulunmazsa yerine getirilmesi gerekli bir tekliften bahsedilemez. Kâdî Abdülcebbar'ın teklif anlayışını daha iyi tespit edebilmek için onun bu unsurlara yüklemiş olduğu anlamları irdelememiz yararlı olacaktır.

### A. Mükellif/Sorumlu Tutan

“Mükellif” kavramı, teklif eden, sorumluluğu yükleyen<sup>12</sup> kimse anlamında kullanılmaktadır. Konu “dinî sorumluluk” olduğundan burada “teklif eden” kavramıyla Tanrı kastedilmektedir. Mükellif kavramının Tanrı'nın dışında olan varlıklar için kullanımının gerçek kullanım olmadığını ancak mecazî bir kullanım olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar “Mükellif-i hakiki”nin ancak Allah olduğunu söyler.<sup>13</sup> Bir insanın başka bir insanı sorumlu tutması, bu anlamda bir teklif olmayıp, sadece maslahat icabı teklif olarak nitelendirilebilir. Çünkü “teklif edenin” özellikleri ve “teklifin tanımı” birlikte incelendiğinde bunu görmek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbar, bir teklifin ıstılahî anlamda teklif niteliği taşıyabilmesi için “teklif edende” bulunması gereken şartlar olarak şunları belirtir. Bu şartları birkaç maddede özetlemek mümkündür.

1. Teklif eden, mükellefin halini, onun durumunu iyi bilmeli, aklını, teklifi anlayabilecek olgunluğa erişirmeli ve onda teklif için gereken bütün donanımları yaratmalıdır. Ancak bu donanımdan sonra bir kimse mükellef kılınabilir. Allah bizatihi alim olduğu için bilgi objesi olan her şeyi bilir. Eğer bir kimse teklifi yerine getirecek durumda değilse Allah ona teklifi yüklemes.<sup>14</sup>

11 Benzer bir tasnifin ayrıntıları için bk. A. Kerim Osman, *a. g. e.*, s. 18.

12 Bk. Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *Tercüme-i Şihâhü'l-Cevherî* (Van Kulu, trc. Muhammed b. Mustafa el-Vânî), 1218 İstanbul, II/138

13 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Mühit*, s. 12; *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse*, s. 510.

14 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/406 vd.; *el-Muhit*, s. 17.

2. Teklif eden, mükellefe teklifi doğru anlayıp ona uyması için, kendisini teklife uymaya götürecektir olan delilleri ve bu delillerin metotlarını öğretmelidir. Mükellef de bu deliller yardımıyla teklif edenin muradını anlayıp ona göre hareket edebilsin. Fakat aklın deliller getirilmeden anlayabileceği bazı teklifler vardır. Daha sonra geniş olarak ele alınacağı gibi, Kâdî Abdülcebâr, teklifi iki temel kısma ayırır ve bunlardan birinin “aklî teklif” olduğunu söyler. Akıl yönünden sorunu olmayan tüm mükelleflerin bu teklifi anlayabileceklerini belirtir. Bu tür aklî olarak nitelendirilen teklifler konusunda mükellif olan Allah’ın – bazı deliller getirmiş olabilir – delil getirme zorunluluğu yoktur.<sup>15</sup>

3. Teklif edenin teklif etmekte bir maksadı, bir gayesi olmalıdır. O, mükellef tuttuğu kimseye teklifin karşılığında bir nimeti, sevabı veriyor olmalıdır. Teklifi yerine getiren bu sevaba ulaşmalıdır. Bu fayda ve sevap mükellef açısından, yoksa mükellifin kendisinin teklifte bir fayda sağlaması muhaldir.<sup>16</sup> Zaten Allah’ın faydası olmayan bir şeyi teklif etmesi düşünülemez.

4. Teklif eden, teklifin neticesinde mükafat veya ceza vermeye kadir olmalıdır. Hatta mükafatı ve cezayı artırıp eksiltebilmelidir. Böyle bir güce de ancak Allah sahiptir.<sup>17</sup>

5. Teklif eden, teklif kapsamına giren eylemlerin durumlarını iyi bilmelidir.<sup>18</sup> Onların yapılabilir veya yapılamaz olduğunu bilemezse yapacağı teklifte hata etmiş olur ki böyle bir zatın mükellif olması doğru olamaz.

Bütün bu özellikleri gerçek anlamda mükellif olan kimsenin taşıması gerekir. Bu özelliklerden biri veya birkaçı olmadığı zaman ona mükellif denilemez. Sadece Tanrı tüm bu özellikleri kendisinde bulundurduğu için “mükellif-i hakiki” olarak isimlendirilmiştir. Kâdî Abdülcebâr’a göre Teklifi oluşturan ana unsurlardan birisi olan “mükellif”in işte bu temel özelliklere sahip olması gerekir.

Bu konuda “mükellif” ile Tanrı kastedildiğinden, Tanrı’nın diğer özelliklerinin de teklif konusunda aktif olması ihtimal dahilindedir. Fakat Kâdî Abdülcebâr, mükellif olmak için yukarıda sayılan özelliklerin bulunmasının yeterli olacağını kabul eder. Tanrı’nın diğer özelliklerini mükellif olmanın şartı olarak görmez.

15 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI/407 vd.; *el-Muhit*, s. 17.

16 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI/409 vd.

17 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, XI/415 vd.

18 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, XI/420.



Kâdî Abdülcebbar, mükellif için yukarıda sayılanlardan başka şartların da ileri sürüldüğünü belirtir. Bu şartların mükellif olmak için zorunlu olarak bulunmasını kabul etmez. Yani bu özelliklerin bulunabileceğini fakat mükellif olmak için bunların şart görülmemesi gerektiğini düşünür. Bu özellikler Tanrı olmanın bir gereği olabilir veya Tanrı'nın özelliklerinden olabilir. Fakat Kâdî Abdülcebbar, burada Tanrı'nın özelliklerini değil "mükellif" in özelliklerini saydığı için bu sayacağımız özellikleri mükellif olmak için şart kabul etmez.

Kâdî Abdülcebbar'ın teklif konusunda, mükellif için böyle bir ayırım yapması ve Tanrı ile mükellifi ayrı olarak değerlendirmesi üzerinde durulması gereken önemli bir yön olarak nitelendirilebilir.

Mükellifin şartlarından sayıldığı halde Kâdî Abdülcebbar'a göre mükellifin şartlarından olmayan hususlar şunlardır:

1. Mükellif, mükellefin teklife uyacağını veya uymayacağını bir müddet sonra ne yapacağını bilmesi mükellifin sıfatlarından sayılmamalıdır. Yine mükellefin isyan edeceğini ve cezalandırılmayı hak edeceğini önceden bilmesi mükellifin sıfatlarından olmamalıdır.<sup>19</sup> Mükellif için böyle bir bilginin şart olamayacağını belirten Kâdî Abdülcebbar Allah'ın bilgisinin niteliği konusunu burada değerlendirmez. Çünkü ilâhî bilgi konusu kelimacılar ve filozoflar tarafında değişik şekillerde ele alınıp farklı şekillerde tartışılan bir konudur.<sup>20</sup>

2. Mükellifin, akıl bakımından güzel olmayan fiilleri yaratması onun sıfatlarından değildir.<sup>21</sup> Yani mükellif olan zat, güzel olan şeyleri yaratmak zorundadır şeklindeki bir anlayış mükellif olmanın şartı değildir. Bu şartta ortaya konulan durum Mutezile'nin "Husun-Kubuh" görüşündeki<sup>22</sup> temel anlayışı yansıtır.

3. Mükellif her konuda aktif ve kadir olmalıdır denilmektedir. Kâdî Abdülcebbar bunun şart olamayacağını belirtir. Ona göre Teklif eden, teklife ilişkin konularda aktif ve kadir olmalı, bunun dışındaki konularda aktif ve kadir olması gerekmez.<sup>23</sup>

19 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/421.

20 Konunun ayrıntıları için bk. Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi) A.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Ankara 2006, s. 146-162.

21 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/421.

22 Mutezile'nin "Husun-Kubuh" görüşünün ayrıntıları için bk. Arslan, Hulusi, *Mutezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, (Basılmamış Doktora Tezi) E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1999, s. 129-168.

23 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/421.

4. Teklif eden, mükafat ve cezayı mutlaka daha önceden murat etmesi gerekir denilmiştir. Fakat Kâdî Abdülcebbar, bunun önceden murat edilmesinin gerekmediğini belirtir. Ancak sevap ve cezanın vericisi kendisi olduğundan bunların ne olduğunu bilmesi gerekir der.<sup>24</sup>

5. Kâdî Abdülcebbar aksini söyleyenlere karşı, teklif eden, teklif ettiği şeyi bir defa murat ettiği zaman onu tekrar tekrar murat etmesi gerekmez. Bir defa murat etmesi yeterlidir der.<sup>25</sup> Mesela: Namaz kılınz emri, müminlerin namaz kılmalarının farz olması için yeterlidir. Her namaz vaktinin girdiğinde Allah'ın "namaz kılınz" emrini tekrar etmesine gerek yoktur. Bir kere emretmiş olması yeterlidir.

6. Teklif edenin, mükellefe teklifi nasıl yerine getireceğinin teferruatını -bildirmiş olabilmekle beraber- bildirmesi gerekmez diyerek aksini şart koşmanın yanlışlığını vurgular.<sup>26</sup>

## B. Mükellef/Sorumlu Olan

Mükellef: Kendinden ne istenildiğinin bilincinde olan, kendisinden istenileni anlama donanımına sahip ve istenilen şeyde de külfet olduğunu bilendir.<sup>27</sup> Kâdî Abdulcabbar mükellef olmayı sadece insana tahsis etmiştir. İnsanın dışındaki varlıkların bu anlamda mükellef olamayacaklarını belirtir.<sup>28</sup>

Kâdî Abdulcabbar'a göre mükellefin yani teklif olunan kimsenin şu özelliklere sahip olması gerekir.

1. Mükellef teklif olunan şeyleri yapabilecek güce sahip olmalıdır. Fiili yerine getirebilmesi için de bu gücün fiilden önce mükellefte bulunması gerekir.<sup>29</sup> İnsanın, gücünün yetmediği şeyle teklif olunması (teklifi mâlâyutak) caiz değildir.<sup>30</sup> Allah ne zaman ki, ne istediğini delilleriyle, göstergeleriyle belirtmiş, teklifin diğer şartlarını da tamamlamış, işte ondan sonra insanı mükellef kılmıştır. Bunlar olmaksızın Allah, insanı mü-

24 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/422.

25 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/422.

26 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/422.

27 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/400.

28 Geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/310, vd.

29 Kelamda istitaa olarak isimlendirilen bu konu Mutezilî anlayışta "Kulun teklifi yerine getirecek gücünün, fiili yapmadan önce bulunması gerekir şeklindedir" Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/301; *Şerhu'l- Usûli'l- Hamse*, s. 390. Diğer kelâmî anlayışların ayrıntıları için bk. Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 124-141.

30 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/367; *Tenzilü'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Beyrut ts., s. 55; Bazı

kellef tutmaz.<sup>31</sup> Eğer tutarsa teklifin alt yapısını tamamlamadan mükellef tutmuş olur ki, bu mükellefler için güç yetirebilmenin dışında bir olaydır. Allah ise “ancak kulun gücünün yettiğini ona teklif eder.”<sup>32</sup>

Güç yetirilemeyen şeyin teklifi kabihdir. Fiili yapmaya başlamadan önce, o fiili yapabilecek kudretin bulunması gerekir. O zaman mükellefin teklif olduğu fiili yapmadan önce onu yapmaya gücünün yeter olması icap eder ki onu teklif olduğu minval üzere yapabilsin.<sup>33</sup> Kısaca teklif ve istitaa amelden önce olmalıdır.<sup>34</sup>

2. Mükellefin teklif olunanı yapabilmesi için, teklifi yerine getirecek aletlerin sağlam ve yerinde olması gerekir.<sup>35</sup> “Aletler” ifadesi ile sadece organlar kastedilmeyip, teklifi yerine getirmek için gerekli olan tüm şartlar kastedilmektedir.<sup>36</sup>

3. Mükellef ne ile teklif olunduğunu bilmelidir. Teklif olduğu şeyi diğerlerinden ayıran hususun ne olduğunu bilmelidir veya bilme imkanına sahip olmalıdır.<sup>37</sup>

4. Teklif olunan şeyler akılla bilindiğinden dolayı mükellefte akıl da bulunmalıdır.<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebbar bir kimsenin mükellef olabilmesi için onun her şeyden önce hususi (özgün) ilimlerden oluşan sağlam bir akla sahip olması gerektiğini söyler. Böylesi bir akıl bir kimsede bulunduğu zaman o kimsenin bir takım çıkarımlarda bulunması, düşünmesi ve teklifi yerine getirmesi mümkün olur.<sup>39</sup>

Aklı ikmal eden Hususi İlimler nitelikle sınırlandırılmışlardır. Çünkü bu hususta söz konusu edilen akıldan maksat salt aklın kendisi olmayıp aksine fonksiyonel bir akıldır. Yani kendisiyle bilgi elde edilen, kendisinden istenileni yerine getirme bilinci olan bir akıldır.<sup>40</sup>

Kâdî Abdülcebbar, akli teklife hazırlayan özel bilgilerin neler olduğunu şöyle sınıflandırır.

anlayışlarda “teklif-i mâlâ yutak” caizdir. Ayrıntılar için bk. Cüveynî, İrşad, Kahire 1950, s. 226-227; Gölcük, Şerafeddin, Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri, s. 292-295.

31 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/298.

32 Bk. Bakara, 2/286.

33 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/367 vd.

34 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/301.

35 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/370.

36 Ayrıntılar için bk. Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s.161 vd.

37 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/371 vd.

38 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/375.

39 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/375.

40 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/379.

*Mebâdi-i Aklîyye* (Salt aklî deliller): Birtakım mantıki prensiplerdir ki, cisimler hâdistir, cisimler bir anda iki ayrı yerde bulunamaz, akıl, görüne bakanak görünmeyen hakkında hüküm vermek gibi birtakım genel hükümler verebilecek nitelikte olmalıdır. Ayrıca akıl; fiil, fail ve meful gibi birtakım kavramları da bilmelidir.<sup>41</sup>

*Mebâdi-i Ahlâkiyye* (Etik İlkeler): Teklif için öngörülen, aklî olgunluk için birtakım ahlaki ilkelerin de elde edilmesi öngörülmektedir. Mesela: Akıl, çirkin sayılan şeylerin bazılarını bilmek; güzel kabul edilen şeylerin bazılarını bilmek; ferdî ve toplumsal görevlerin bazılarını bilmek durumundadır. Böylece zulmün, nankörlüğün, yalancılığın çirkinliğini; gönüllü olarak yapılan iyiliklerin ve ikramın iyiliğini; yine kendisine layık görülen bir nimete karşı teşekkürün gerekliliğini; vicdan sahibi olmayı bilmelidir. Bu bağlamda “akıl” yine çirkinliğe karşı tavır almanın iyiliğini; sorumluluğa halal getirmenin yerilmesi gerektiğini bilmelidir. Bu bilgilerin elde edilmesi gerekir. Eğer bunlar bulunmazsa o zaman mükellefte, akletmediği (düşünmediği) zaman mesul olacağı korkusu hasıl olmaz. Halbuki teklifin başlangıcı bu tür bilgilerin gerekliliğiyle ilgilidir. Nitekim Adl-i İlahiyi bilmek ancak onunla mümkündür. Çünkü kişi iyi ile kötü olan arasındaki farkı bilmediği zaman ezeli olan Allah’ı olası çirkinliklerden tecrit etmeyi beceremediği gibi, güzel olanları da O’na nispet etmeyi bilemez. Halbuki birçok ilahi lütuf, insanlığın yararları ve çıkarları bunun bilinmesiyle mümkün olabilir. Yani kişi güzeli ve çirkinini bilmekle, aklen ve naklen kastedilen sair çirkinlikleri ancak bilebilir, böylece başkalarını da (diğer hükümleri) bu temel üzerine kıyas edebilir.<sup>42</sup>

*Mebâdi-i Halkiye* (Doğal İlkeler): Bir kimsede içgüdülerin ve dürtülerin bulunması gerekir. Çünkü fayda ve zarar dürtülerle içgüdüsel olarak bilinir.<sup>43</sup> Yani insanı, doğası gereği bir şeylerin hareketlendirmesi gerekir ki teklife muhatap olabilsin.

*Nakil* (Haber İlkeleri): Hangi tür haberler delil olur, hangi tür haberler delil olamaz bunun ilkelerini bilmelidir.<sup>44</sup>

Özet olarak diyebiliriz ki, Kâdî Abdülcebbar’a göre bu sayılan ilkelere tamamı bir kimsede bulunursa o kimse teklife yatkın, âkil kişi olarak

41 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/384.

42 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/384.

43 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/385.

44 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/385 vd.

nitelenebilir. Mükellef olmanın diğer şartları da bulunduğu zaman bu kimsenin bazı şeylerle sorumlu tutulması yani mükellef kılınması uygun hale gelmiş olur. Bu ilimlerin, Aklın olgunluğu olarak adlandırılması dilsel olmayıp kavramsalıdır.<sup>45</sup> Yani Kâdî Abdülcebâr böyle isimlendiriyor ve bu anlamı yüklüyor.

Kâdî Abdülcebâr'ın "aklın özgün ilimleri" olarak saydığı şeylere baktığımız zaman bu dört hususun Kelamcıların bilgi elde etmenin yolları olarak belirlediği ve insan için kesin bilgi veren temel kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kelamcılar bilgi kaynaklarını; akıl, duyular ve haber olarak belirtirler. Hatta doğal ilkeler olarak ele aldığı şeyler de iç idrakler olarak nitelendirilebilir. Kâdî Abdülcebâr'ın bu yaklaşımı bazı kelamcılarının ve filozofların kesin bilgi elde etme anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Böylece Kâdî Abdülcebâr, bir kimsenin sorumlu tutulması için, onun kesin bilgi elde edebilmesini şart koşmuş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman mükellefi teklife hazırlayan şeylerin başında onun doğru ve kesin bilgiyi elde edebilme özelliklerine sahip olması gerekir. Kâdî Abdülcebâr bir kelamcı olması dolayısıyla burada "haber ilkelerini" bilmesi gerekir derken kesin bilginin kaynakları arasında, kelamcılarının kabul ettiği haberi de belirlemiştir. Çünkü ilâhî vahyi de içerisine alan doğru haber, kelimada önemli bir bilgi kaynağıdır.<sup>46</sup>

Teklif, böyle bir akla sahip olan insana yüklenmiştir. Bu özellikte bir akla sahip olmayan diğer varlıklar sorumlu değildirler.<sup>47</sup>

5. Mükellefin yaratılıştan doğal olarak, bir şeylere karşı arzu duyma veya nefret etme-tiksinme kabiliyetine sahip olması gerekir. Eğer bir şeye karşı doğal olarak arzulu değil de o şeyin yapılmaması kendisinden isteniyorsa, bunu zaten tabii olarak yapmıyor. Böyle bir teklifin yerine getirilmiş olması bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü teklifin unsurlarından olan zorluk burada söz konusu değildir. Onun için mükellef yaratılış itibarıyla bazı şeylere karşı arzu duymalı, bazı şeylere karşı da duymamalıdır. Arzu duyduğu halde teklifin gereği olarak bir şeyi yapmaması, arzu duymadığı halde yine teklifin gereği olarak bir şeyi yapması bir anlam ifade eder.<sup>48</sup> Mesela: Bir şeyler yemek ve su içmek, canı istemesine kar-

45 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, XI/386.

46 Haberin bilgi kaynağı oluşu ve ayrıntıları için bk. Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, s. 120-133.

47 Krş. A. Kerim Osman, *a.g.e.*, s. 27.

48 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI/387.

şın Ramazan ayının gündüzlerinde Allah'ın "oruç tutunuz" teklifini yerine getirmek için yeme ve içmeden uzak durmak, bu anlamda teklifi yerine getirmek demektir.

6. Mükellefin teklifi yerine getirmesine mani bir durum olmama-  
lı.<sup>49</sup> Mesela, ayağı olmayan bir kimseye abdestte, "ayak yıkama" teklifi  
caiz değildir. Çünkü ayağı yok ki yıkasın. Bir şeyi yapmaktan aciz olma-  
sı da bunun gibidir. Mükellefin teklif olunanı yapmaya gücünün olması  
gerekir eğer gücü yetmiyorsa (teklif-i mâlâyutak) onunla sorumlu ol-  
maz.<sup>50</sup>

7. Kendisinden istenilen fiili yerine getirme hususunda zorlamanın  
ortadan kalkması lazım. Eğer mükellef, bir şeyi yapmaya mecbur bırakılmış  
ise onda bir övgü olamaz. Övgünün olabilmesi için bir şeyi yapma veya terk  
etmenin zorunlu olmaması gerekir. Yani mükellef hem yapma hem de terk  
etme imkanına sahip olmalıdır. Mükellef bir zararı defetmek veya menfaati  
elde etmek için bir şeyi zorunlu olarak yapıyorsa bu övgüye layık olamaz.  
Fakat aklen tefekkür edip bir şeyi yapıyorsa o övgüye layıktır. Mesela yırtıcı  
bir hayvandan kaçınmak teklifin konusu değildir. Çünkü bu kaçınmada,  
hayvanın vereceği zarardan kurtulmak için bir zorunluluk vardır. Bu övgü  
konusu olamaz hâlbuki teklifte bir övgü olmalıdır.<sup>51</sup>

8. Mükellefin şartlarından birisi de teklif olunan şeyin birtakım amaç-  
larının bulunması ve teklifi yapmaya sevk eden birtakım saiklerin yani  
motive edici unsurların olması gerekir.<sup>52</sup> Teklifin eğer bir amacı yoksa ve  
onu yapmaya mükellefi sevk eden birtakım sebepler yoksa bu durumda  
teklif olmaz ve insan böyle bir şeyle teklif olunmaz. Mükellef onu yerine  
getirdiği zaman bir şeyler elde edebileceğini bilmelidir. Yerine getirmedi-  
ği zamanda cezalandırılacağını bilmelidir. İşte bu bilinç mükellefi teklifi  
yerine getirme konusunda motive edecektir.

Kâdî Abdülcebâr, mükellefin şartlarını saydıktan sonra aynen mü-  
kellif konusunda olduğu gibi mükellef konusunda da onun şartıymış gibi  
görülüp fakat esas şartlarından olmayan hususları belirtmektedir. Bunla-  
rın mükellefte bulunabileceğini fakat bunlar olmadan da mükellef oluna-  
bileceğini söyler.<sup>53</sup>

49 Kâdî Abdülcebâr, a.g.e, XI/391.

50 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI/391; Ayrıca bkz. XI/367 vd.

51 Kâdî Abdülcebâr, a.g.e, XI/393.

52 Kâdî Abdülcebâr, a.g.e, XI/400 vd.

53 Gemiş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, a.g.e, XI/401-406.

Bu şartlar:

1. Mükellefin, teklif olunduğu fiili işlemeden önce onu yapmakla mükellef olduğunu bilmesi gerekir.<sup>54</sup>
2. Mükellefin teklif esnasında, kendisine yöneltilen hitabı bilebilmesi için akıllı ve bilgili olması gerekir.<sup>55</sup>
3. Mükellef, emre mutlaka uyması gerektiğini bilmelidir.<sup>56</sup>
4. Mükellef birtakım şeylerle mükellef kılındığı zaman, mükelleflik niteliği devam ettiği müddetçe, kendisinden teklifin kalkmayacağını bilmelidir.<sup>57</sup>
5. Mükellef, kendisini mükellef kılan mükellifin varlığını bilmelidir.<sup>58</sup>
6. Mükellefin, kendisini mükellef kıldığı şeyde, mükellifin rızasını talep etmesi gerekir.<sup>59</sup>
7. Mükellefin, mükellefiyetini yerine getirdiği zaman karşılığında alacağı yararların, gerçek hayattaki yararlar gibi hâsıl olması veya hasıl hükmünde olması gerekir. Yaptığı ibadetin karşılığının hâsıl olması gerekir.<sup>60</sup>
8. Mükellefin, vaat edilen sevaba bir gün nail olacağını bilmesi gerekir.<sup>61</sup>
9. Mükellefin, her an üzerine düşeni eda ettiğini bilmesi gerekir.<sup>62</sup>
10. Mükellefin, kendinden istenilen, yani teklif olunduğu fiili, istiyor olması gerekir.<sup>63</sup>
11. Mükellefte, kendisinden istenilen her teklife karşı doğal bir isteksizlik olması gerekir.<sup>64</sup>

### C. Teklif Edilen Şey

Teklifin tanımı yukarıda yapılmıştı. Bir yerde “teklif eden” ve “teklif olunan” kimse varsa orada zorunlu olarak “teklif edilen şey” de var demektir. Kâdî Abdülcebbar’ın yaklaşımından hareketle teklifin mahiyetinde bulunması gereken üç öğeden bahsedilebilir. Eğer bu öğelerden biri

54 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/401.

55 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/402

56 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/402

57 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/403.

58 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/403.

59 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/404.

60 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/405.

61 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/405.

62 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/405.

63 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/407.

64 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/406.

veya birkaçı bulunmazsa, ona göre teklif, teklif olarak nitelendirilemez ve ortada teklif diye bir şey olmaz.

## 1. Teklifin Öğeleri

- a) Emir
- b) İrâde
- c) Meşakkat<sup>65</sup>

Burada emirle kast olunan nakil, yani vahiydir. Teklifte emir sığasının kullanılıp kullanılmadığı önemli olmayıp, emrin kastedilmiş olması önemlidir. Yani mükelleften işaretle veya davranışla bir şeyi yapması istenebilir. Bu da teklif kapsamına girer ve vücut ifade eder.<sup>66</sup> Teklif edenin mürid olup olmaması önemlidir. Eğer Allah bir şeyi irade ediyorsa o teklif kapsamına girer, yani sadece emir lafzı teklifi gerekli kılmayıp mükellifin mürid olup olmadığına bakılır. Hatta bir kimse emir sığasıyla konuşur fakat, onun mürid olup olmadığı bilinmese, halinden de anlaşılamiyorsa gerçek anlamda onu mükellif olarak nitelendiremeyiz.<sup>67</sup>

İrade ile kastolunan ise aklî anlayış ve yorumdur.<sup>68</sup> Böylece teklifte ilahi vahiy olacak, bu olmadan mükellif olan Allah'ın neyi teklif ettiğini anlayamayız. Bu olduktan sonra da onu anlayıp yerine getirecek olan bir akıl lazımdır. Eğer akıl yoksa bu teklifi anlamak ve yapmak mümkün olmaz. Böyle bir akla sahip olmayan kimse zaten mükellef değildir.<sup>69</sup> Bu akıl kendisinde bulunan kimsenin kendisine yapılan teklifi yapıp yapmama konusunda iradesinin olması gerekir. Eğer irade dışı bir şey yapılıyorsa bunu teklif olarak isimlendirmek yanlış olur. Ayrıca teklif edilen şeyde yapan kimse için bir meşakkat olmalıdır. Yapacak kimsenin kendi doğal eğilimlerine hep uygun teklif olursa bu durumda mükellefin kendisini zorlayarak o teklifi yapmaması gerekirdi. Halbuki teklif edilen şey mükellef için bir külfet getirmelidir. Bu külfete rağmen teklif olunduğu için onu yapmakla teklifi yerine getirmiş olsun. Böylece emir, irade ve meşakkatten oluşan üç öge teklifin esasları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kısaca, mükellef kendisine teklif olunan şeyleri ister yaratılıştan, ister sonradan elde etmek suretiyle herhangi bir şekilde bilmelidir.<sup>70</sup> Mü-

65 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/293 vd.

66 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/295.

67 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/300

68 Kâdî Abdücabbar, *a.g.e.*, XI/299.

69 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/375 vd; A. Kerim Osman, *a.g.e.*, s. 27.

70 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/371 vd.



kellefin bu bilgiye zan veya katiyetle ulaşmış olması önemli değildir; ulaştıktan sonra teklifin gereğini mutlaka yapmalıdır.<sup>71</sup> Mükellef bunu (teklifi) ne zaman bilmelidir konusuna gelince; niyet etme imkanı olabilmesi için eyleme kalkışmadan önce bunu bilmelidir. Bunun süresi ise her fiilin kendine özgüdür. Bazılarının süresi uzun, bazılarının kısa olabilir. Bütün bunlarla birlikte eyleme kalkıştığı zaman, bilincin devam etmesi gerekir.<sup>72</sup> İstenileni bilen fakat bilineni yapacak donanıma sahip olmayan kimseyi teklif bağlamaz.<sup>73</sup> Diğer bir ifadeyle teklifi yerine getirecek gücün de mükellefte bulunması gerekir. Sadece bilincin bulunması teklifi yerine getirme konusunda yeterli değildir.

## 2. Teklifin Kısımları

Kâdî Abdülcebbar, teklifi; akli ve şer'i olmak üzere iki kısımda mütalaa etmektedir. Fakat bunlar birbirinin tamamlayıcısıdır. Yani sadece akıl verilmeyle, sem'iyyat olmasa da, insan zaten mükellef kılınmıştır diyenlerle<sup>74</sup> insan sadece sem'i ile mükellef kılınmıştır, akılla kılınmamıştır,<sup>75</sup> diyenlerin her ikisinin dediklerini birleştirmek suretiyle Kâdî Abdülcebbar teklifin bir kısmının akli, bir kısmının da şer'i olduğunu söyler.<sup>76</sup>

Kâdî Abdülcebbar, "akli teklif" konusunu önemli bir asıl olarak ele alır. Bu Mutezile'nin de önemli usul konularından birisidir. Hatta diğer anlayışların bazılarında bu yönü ile ayrılmıştır.<sup>77</sup>

a) Akli Teklif: Akli olan teklifle kasıt, onu bilen şeyin akıl olmasıdır. Sem'i olanla kasıt ise onu bilmeye götüren şeyin, "sem'i" yani vahiy olmasıdır. Bunların her ikisinde de istidlal gereklidir ki bu da akılla olur.<sup>78</sup> Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, aklın mükemmel olması ne istendiğinin delil gösterilerek belirtilmesi; Teklifin aklen kabul edilebilmesinin ön

71 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/374.

72 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/374 vd.

73 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e*, XI/298.

74 Bu yaklaşım daha ziyade "tabi kelimcilerin" genel eğilimini yansıtan bir anlayıştır. Geniş bilgi için bk. Düzgün, Ş. Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s.60 vd.

75 Bk. Gazzâlî, *el-İktisât fi'l-İtikat*, Beyrut 1993, s.183.

76 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/299.

77 Mutezile'nin diğer fikri düşüncelerden ayrıldığı en önemli usul konusu olarak "akli teklif" konusu görülmektedir. Bu konunun ayrıntıları için bk. Macit, Yüksel, "Mutezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi" Marife (Mutezile Özel Sayısı), yıl 3, say. 3. Konya 2003, s.74 vd.

78 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit*, s.23.

şarttır. Fakat teklifin kendisi bu demek değildir.<sup>79</sup> Çünkü tanımlar şart kabul etmezler, şart mahiyette yer almaz.

*Aklliyyat* iki kısımdır: Birincisi; mükelleflerin, sebeplerinde müttefik olmalarından dolayı kendisinde ittifak ettikleri şeylerdir. Bunlar akıl yoluyla zorunlu (bil-ızdırar) olarak bilindiğinden bunlara aklın zorunlu olarak bildiği şeyler de denilmektedir.<sup>80</sup> Bunlar da kendi içerisinde ikiye ayrılır. Bunlardan birisi yapılması gerekenlerdir. Allah'ın nimetlerine karşı şükretme, insafılı davranma gibi yapılması gereken aklîyâtın olan şeylerdir.<sup>81</sup> Diğeri ise ittifakla yapılmaması gerekenlerdir. Bunlar zulüm, yalan ve cehalet gibi şeylerden sakınmadır.<sup>82</sup>

Aklîyâtın ikincisi ise mükelleflerin, sebeplerinde farklılık olduğu için üzerinde ihtilaf ettikleri şeylerdir. Bunlar aklın zorunlu olarak değil istidlal ile ulaşabildiği aklîyattır.<sup>83</sup> Emaneti yerine getirme, borçları ödeme ve hakkı yerine getirme (adalet) gibi hususlardır.<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebbâr, aklîyâtla alakalı tüm kısımların vahye ihtiyaç duyulmadan, özellikleri daha önce anlatılan sağlam bir akılla bilinebileceğini ifade etmektedir.<sup>85</sup> Böylece kendisine ilâhî vahiy gelmeyen kimselerin de aklî teklifler ile mükellef sınıfına gireceği belirtilmiştir.

b) Sem'î Teklif: Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara bildirdiği, Hz. Muhammed ile son bulan peygamberlerin getirmiş oldukları tekliflerdir. Yani ilâhî vahiydir. Sem'î teklifler de kendi arasında iki kısma ele alınmaktadır.

1. İnsanlar, vaz oluş sebebinde ihtilaf etmeyip ittifak ettikleri; anlamakta farklı olmadıkları sem'iyattır ki, abdest, namaz, oruç gibi her ne kadar bazı durumlarda hastalık, hayız, sefer gibi mükelleflerin durumu bir diğerinden farklı olsa da bunların sebebi sem'idir. Bu tür tekliflerin hikmeti bilinemediğinden bunlar üzerinde ihtilaf yoktur. Ne şekilde emredilmişlerse o şekilde yerine getirilirler.

2. Vaz oluş sebebinde ihtilaf ettikleri sem'iyattır ki bunların hikmeti üzerinde, insanlar bir şeyler anlayıp ortaya koydukları için bunların hikmetinde ihtilaf olmuştur. Mesela, zekâtın Allah'ın emri olduğunda ihtilaf yoktur. Fakat hikmeti hususunda ihtilaflar vardır.<sup>86</sup>

Şer'î teklifin sebebi "nas" dır. Yani bir şeyin şer'î teklif olması onun emredilmiş veya nehyedilmiş olmasına bağlıdır. Niçin emredildiğinin veya nehyedildiğinin hikmeti bilinebilir. Fakat bu hikmetler, hiçbir zaman şer'î

79 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI/298.

80 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muht*, s.23.

teklif için sebep olamazlar. Kısaca teklif, vacib bir illet öyle kıldığı için teklif değil; bizzat mükellif öyle istediği için tekliftir.<sup>87</sup>

Teklifin yerine getirilmesi, mükellifin istediği şekilde olursa ancak gerçekleşmiş olur. Teklif edilen şeklin dışına çıkılarak yapılan bir uygulama teklifin yerine getirilmesi anlamına gelmez.<sup>88</sup>

Mükellef, ömür boyu teklifin muhatabıdır ve kendisinden teklifin ne zaman kalkacağını bilmesine imkân yoktur.<sup>89</sup> Bununla beraber teklif bazen düşer. Mesela, teklifin zıddını yapmaya zorlanmakla, teklif düşer. Çünkü zorlanmanın olduğu yerde teklif olmaz. Bazen de aklın gitmesiyle veya güzeli çirkinden mutlak olarak ayırt edememe durumunda teklif düşer. Ölmek ve yok olmakla da teklif düşer. Kâdî Abdülcebbar'ın açıkladığı gibi bu durumlarda teklifin düştüğüne sem'iyat (vahiy) delalet etmektedir.<sup>90</sup>

Teklifi akî ve şerî olarak iki kısımda ele alan Kâdî Abdülcebbar, kendisine şu iki muhtemel soruyu soruyor:

1. Şeriat ve aklın alanları nedir?

2. Kendisinde akıl bulunduğu halde, şeriat kendisine ulaşmamış kimsenin durumu ne olacaktır?

Bu soruları da şöyle cevaplandırıyor: Birinci soruya cevabı, doğruluğu akılla bilinen şeyler vardır, Allah'ın hakim olduğunu, kötülüğü tercih etmeyeceğini, tevhidini ve adaletini bilmek gibi bunlar akıl ile bilinirler.<sup>91</sup> Fakat Allah'ın bizden istediği ibadetler gibi bazı hususlar da vardır ki, bunlar akılla bilinemeyip sadece şeriatla bilinirler.

İkinci soruya cevabı ise, kendisine şeriat ulaşmamış kimseler akîl vacibat (teklifler) konusunda mazur olmayıp şer'î vacibat (teklifler) konusunda mazurdurlar şeklindedir.<sup>92</sup>

81 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 23.

82 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 25

83 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 23.

84 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit*, s. 25.

85 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 23.

86 Şer'i teklifin kısımlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 25.

87 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/299.

88 Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, XI/298.

89 A. Kerim Osman, *a. g. e.*, s. 26.

90 A. Kerim Osman, *a. g. e.*, s. 26.

91 Mutezile'nin temel prensipleri olarak bilinen beş asılın bazıları akli teklif kapsamında değerlendirilmektedir.

92 Muhtemel sorular ve cevapların ayrıntıları için bkz. A. Kerim Osman, *a.g.e.*, s. 26.

Kâdî Abdülcebâr'ın aklî ve şer'î teklif konusundaki bu yaklaşımı, alanı biraz daha dar olsa da *maturîdî anlayışta*<sup>93</sup> da vardır. Kâdî Abdülcebâr'a göre aklî teklifleri yerine getirmekle bu kimseler sorumludurlar. Fakat şer'î teklifleri yerine getirmekle sorumlu değildirler. Çünkü şer'î teklifin ne olduğunu vahiy olmadan akıl tespit edemez. Eş'arî anlayışta ise böyle kimselerin hiçbir sorumluluğu yoktur. Kendisine vahiy ulaşmamış, davet gelmemiş kimseler, kendi akılları ile mükellef değildirler. Bunların dîni bir sorumlulukları yoktur. Dini sorumluluk vahiy ile başlar.<sup>94</sup>

#### D. Teklifin Gayesi

Teklifin gayesi mükellefi doğruya sevk etmek, onu sevaba kavuşturmak ve mükafatlandırmaya hazırlamaktır.<sup>95</sup> Bir kimsenin donanımı tamam ve Allah da o kimseye ne yapacağını bildirmiş ise O'nun bu bildirisi bağlayıcıdır.<sup>96</sup> Yani insan yaratılıp öylesine başıboş bırakılmış her istediğini yapan bir varlık değildir. Eğer bir insanda teklifin şartları oluşmuş ise o kimse mükelleftir. Teklifi yerine getirmediği zaman sorumludur. Ayrıca bu insana teklifin olması onun için bir nimettir. Zira mükellef, kendisine ancak teklifle erişilebilecek sevaba, teklif sayesinde ulaşabilmektedir. Teklif olmamış olsa böyle bir sevaba ulaşma imkânı olamazdı.<sup>97</sup>

“Allah Taala insanı yaratmış, canlı kılmış, kudret vermiş ve aklını tamamlamıştır. Allah bazı şeyler yaratmış ve bu şeyleri insanın yapmasını istememiş. İnsanın bunları yapması durumunda cezalandırılacağını belirtmiştir. Aynı zamanda da bunları insanın yapması için onda bir arzu ve istek yaratmıştır. Onu yapabilecek güç vermiştir. Yine insana pek güzel görünmeyen ve ilk etapta yapmayı istemediği şeyleri yaratmış, bunları yaptığında insanın mükafatlandırılacağını belirtmiştir.” Şeklinde bir tespitten sonra Kâdî Abdülcebâr, İnsanda onu yapmaya karşı büyük bir arzu ve istek yaratıldığı halde o şeyi yapması kendisinden istenmemektedir. Bazı şeylere karşı da istekli olmadığı halde kendisinden o şeylerin yapıl-

93 Bu konuda tam bir benzerlikten bahsedilemese de, Maturîdî anlayışla bir benzerlik söz konusudur. Maturîdî anlayışın ayrıntıları için bk. Maturîdî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhid*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi) Ankara 2003, s. 351 vd. Karşılaştırmamız Ak, Ahmet, *Maturîdî ve Maturîdîlik*, (Basılmamış Doktora Tezi) A.Ü. Sosyal Bilimler Enst. Ankara 2006, s. 61.

94 Eş'arî anlayışın ayrıntıları için bk. Taftazanî, Ebu'l-Vefa, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (Trc. Şerafeddin Gölcük) İstanbul 1980, s.186 vd.

95 Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI/387 vd.

96 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, XI/299

97 Bk. A.Kerim Osman, *a.g.e.*, s. 17.

ması istenmektedir. Durum böyle olunca Allah'ın insan için bu istek ve isteksizlikleri yaratmasının bir amacı bir hikmeti olmalıdır. "Eğer Allah'ın amacı insanı canının çektiği bazı şeylerle aldatmaksa ki, teklifin amacının bu olması imkânsızdır, o zaman teklifin amacı nedir?" Diye bir soru sorar ve yanıtını verir. Teklifin amacı, insanın bu eğilimlerine rağmen teklifi yerine getirmek suretiyle ancak ulaşabileceği derecelere ve sevaba ulaşmasına zemin hazırlamaktır. İşte teklifin amacı insanı istediği veya istemediği halde, teklif edildiği şeyleri sadece teklif edildiğinden dolayı yaparak elde edeceği derece ve mükafatlara ulaştırmaktır der.<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebâr, teklifin amacı ile ilgili bu tespitleri yaptıktan sonra bazı itirazların ve soruların sorulabileceğini farz ederek şu açılımı getirir. Madem ki teklifin amacı sevaba kişiyi ulaştırmaktır. O halde Allah kâfirin teklifi yerine getirmeyeceğini bildiği halde ona teklifte bulunmasının ne amacı olabilir? Bunda ne gibi bir güzellik var? Kâdî Abdülcebâr, teklifin teklif olabilmesi veya nimetin nimet olabilmesi, onun kabul edilir olup olmasının ön şartı değildir der.<sup>99</sup> Bunu şöyle bir örnekle anlatır. Bizden birinin yemeyeceğini bildiği halde birine yemek vermesi, suya batmakta olan birisine tutmayacağını bildiği halde ip uzatmasında nasıl çirkinlik yoksa, aynen bunun gibi, böyle bir teklifte de çirkinlik yoktur der.<sup>100</sup> Allah kâfirin iman etmeyeceğini biliyordu, o halde teklif etmekle kâfire artı bir zarar vermiş olmuyor mu? Şeklindeki farazî bir soruya ise şöyle cevap verir: Burada kafir kendi eylemiyle kendine zarar vermiştir. Nitekim nefesine uygun olanı seçmekte kötü davranmış ve imanı seçmemiştir. Halbuki küfür yerine imanı seçebilirdi.<sup>101</sup>

### E. Teklifin Sonucu

Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah teklifte bulunmuş ve bu teklifi yerine getirmekle insanı sevaba ulaştırmıştır. İnsan teklifi istenilen tarzda yapmakla ondan bir sonuç (sevap) elde etmektedir. Yapmadığı zaman da bir sonuç (günah) elde eder. Eğer Allah kulu bir şeyle mükellef kılıp sonunda da ona artı veya eksi bir şey vererek değerlendirmeyecek olursa o zaman Allah amacı ve gayesi olmayan boş bir şeyle uğraşmış olur ki Allah bundan uzaktır. Kısaca teklifin, mükellefin lehinde veya aleyhinde mutlaka

98 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 510.

99 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 513.

100 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 513

101 Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 513.

bir sonucu vardır.<sup>102</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımının temelinde “el-vad ve'l-vaîd” anlayışı bulunmaktadır. Ona göre eğer her türlü zorluğa rağmen insan, teklif edilen şeyi yerine getirmiş ise o zaman Allah'ın o insana sevapla, mükafatla muamele etmesi gerekir. Yoksa Allah sözünde durmamış, zulmetmiş ve abesle meşgul olmuş olurdu.<sup>103</sup> Teklifin amacının, mükafata ulaştırmak<sup>104</sup> olduğu dikkate alındığında bunun sonucuna insanın ulaşması gerekmektedir. Teklifi yerine getirmeyen için de aynı şekilde bir cezanın verilmesi gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın bu yaklaşımını onun “ilâhî adalet” anlayışının da bir sonucu olarak değerlendirilmez. Eğer böyle bir sonuç ile teklife uyan veya uymayan kimseler karşılaşmayacak olsa bu Allah'ın adaletine uymazdı.<sup>105</sup>

### Sonuç

Kâdî Abdülcebbar teklif etme yetkisini, sadece Allah'a vermektedir. Allah'ın dışında hiçbir varlığın mükellef kılma yetkisinin olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. İnsana gerek akıl vermesiyle gerekse peygamberler göndererek şer'î konularda teklifte bulunmasıyla teklif edenin gerçek anlamda yalnız Allah olduğunu belirtir. O'nun dışında olan varlıklar için mükellif kavramının ancak mecazen kullanılabileceğini söyler. Mükellif olmanın şartlarını belirterek “Teklif eden” olma ile Tanrı olmayı birbirinden ayırır. Bazı düşünürlerin bunları birbirine karıştırdığını söyler. Bir şey Tanrı olmak için şart olabilir; fakat mükellif olmak için şart olmayabilir der. Bu nedenle mükellifin şartlarını belirlerken Tanrı olma ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular.

Mükellefin kim olabileceği konusunda Kâdî Abdülcebbar'ın niteliklerini saydığı varlığa baktığımız zaman onun insandan başkası olmadığı anlaşılır. Teklif konusunda sorumluluğu yüklenenin insan olduğunu belirtir. Bu insanın, kendisine donanımlı bir akıl verilmiş gücü ve kudreti verinde, organları sağlam birisi olması şart koşulur. Bu temel niteliklerden bazıları kendisinde olmayan insanın mükellef olamayacağı; gerek akli teklif gerekse şer'î teklif konularında sorumlu tutulamayacağı belirtilir.

Eş'ari'nin, Allah'ın mutlak kudreti açısından olaya bakarak, “Allah'ın, kulun gücünün yetmeyeceğini de kula teklif etmesi caizdir” görüşüne

102 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/409, vd.; A. Kerim Osman, a. g. e., s. 21.

103 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 614 vd.

104 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI/409, vd.

105 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, (et-Tadil ve't-Tecvir), VI/177; *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 301.

karşın Kâdî Abdülcebbar kulun gücünün yetmeyeceği bir şeyi, Allah'ın teklif etmeyeceğini belirtir. Burada Kâdî Abdülcebbar, ilahî adalet ve kulun sorumluluğunu dikkate alarak konuyu bu temel anlayıştan hareketle şekillendirir. Teklifte bir zorluğun bir meşakkatin bulunduğu, fakat bunun insanın gücü dâhilinde olduğunu söyler. İnsan gücünü aşan konularda ise aklen ve şeran bir sorumluluktan bahsetmenin ilahi adalet ile bağdaşmayacağı üzerinde durur. Teklifin bir gayesinin ve yapıldığında bir yararının olması gerektiğini vurgular. Yapamayacağı bir şeyi insana teklif etmekte her hangi bir gaye olamayacağından, Allah'ın böylesine anlamsız bir şeyi yapmasının mümkün olmayacağını belirtir.

Eş'ari, teklif olunan şeylerin hepsinin Allah tarafından Peygamber aracılığı ile insanlara yapılacağını, kendisine peygamber gelmemiş, dolaşısıyla ilâhî vahiy ulaşmamış kimselerin, teklifle sorumlu olamayacağını belirtir. Kâdî Abdülcebbar ise teklifi iki kısma ayırır. Şer'î teklifler konusunda Eş'ariler'den farklı düşünmez. Fakat aklî teklif ayrımı yaparak kulun sorumluluğuna değişik bir boyut kazandırır. Eş'arî'nin teklif anlayışı onun tasnifinde teklifin bir kısmını oluşturur. Şer'î teklif olmasa da kulun sorumluluğunun devam ettiğini, akıl ile anlaşılabilen konularda insanın mükellef olduğunu belirtir.

Maturîdî, kendisine davet/Peygamber ulaşmamış kimselerin Allah'ın varlığını ve birliğini akıllarıyla bulmaları gerektiğini söyler. Böylece Şer'î teklifin yanına aklî teklifi de insan için bir sorumluluk olarak görür. Maturîdî'nin bu yaklaşımı insana aklî bir sorumluluk yüklemektedir. Böylece Maturîdî, teklif konusunda insana Eş'arî'nin ötesinde bir sorumluluk getirmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın aklî teklif konusundaki açılımı ise Maturîdîlerin de ilerisinde olup sadece Allah'ın varlığı, birliği ile sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Bazı konularda neyin güzel neyin çirkin olduğunu aklın anlayabileceğini ve bunun için mutlaka şer'î teklifin yani vahyin olmasının zorunlu olmadığını belirtir. Böylece Maturîdî anlayıştan daha geniş bir aklî sorumluluk anlayışına ulaşır.

Kâdî Abdülcebbar, aklî teklif anlayışı ile dînî düşünceye önemli bir açılım getirmiştir. İnsanların farklı din ve kültürlerle iç içe yaşadığı günümüz dünyasında bu rasyonel temelli sorumluluğun öncelenmesi önemlidir. Belki dînî sorumluluk açısından birçok konuda, insanlar anlaşamaya-bilirler. Fakat aklî temellere dayalı sorumluluklar üzerinde insanlar daha çabuk anlaşabilirler. Bu nedenle toplumsal ahlakın şekillenmesinde akla verilen bu önem değerlendirilmelidir. En azından birlikte yaşayan farklı din ve kültürden olan insanlar aklî sorumluluk ve onun oluşturduğu ev-

rensel ahlak konularında uzlaşabilirler. Bu açıdan Kâdî Abdülcebbar'ın akla verdiği sorumluluk, üzerinde durulması ve geliştirilmesi gereken bir konu olmalıdır.

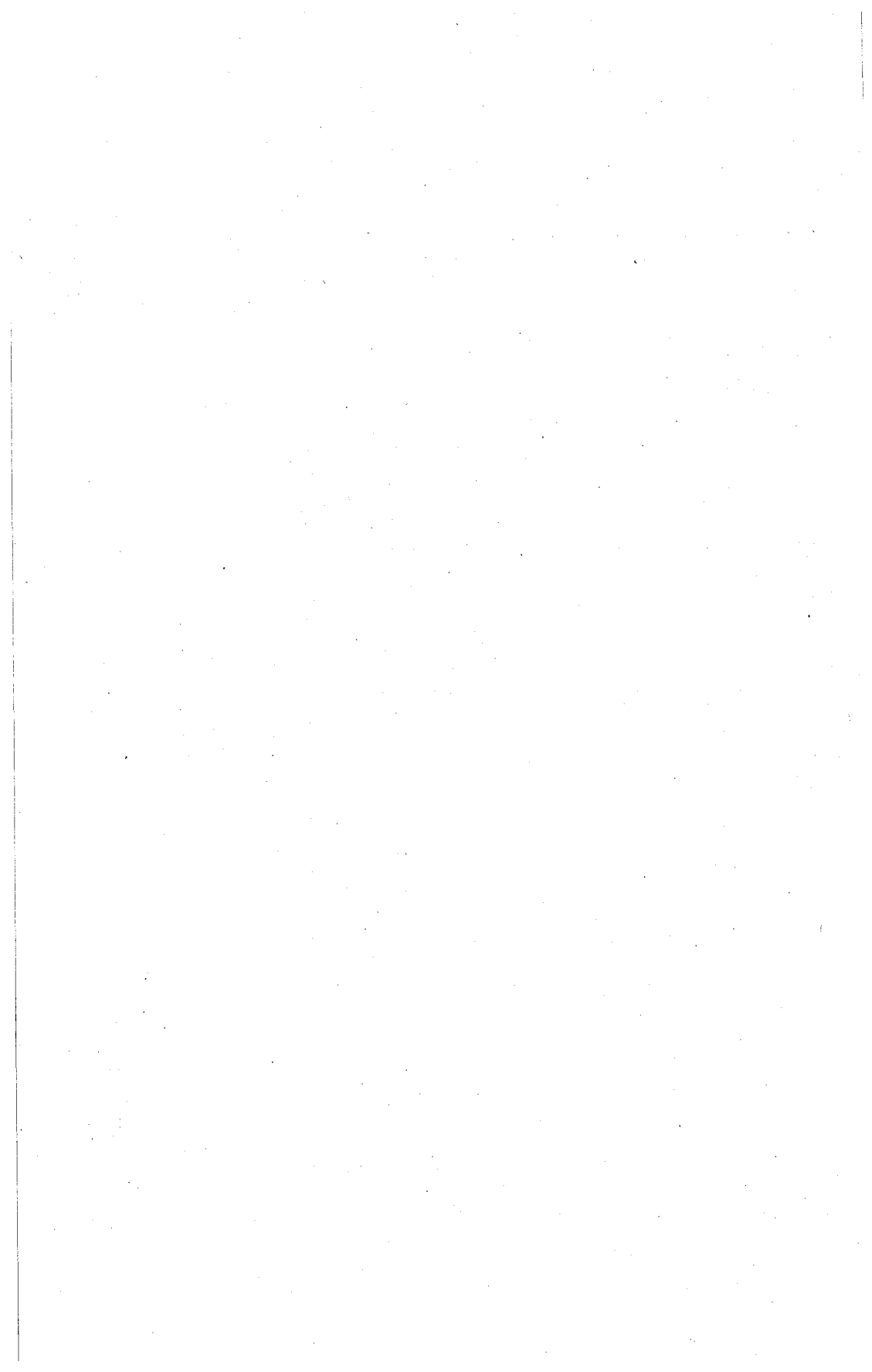
Teklifin ancak husûsî ilimlerle donatılmış bir akla sahip olan kimsele-re yapılabileceğini belirten Kâdî Abdülcebbar böylesi bir akla sahip olmayanların mükellef olamayacağını, teklif karşısında bunların bir sorumluluğunun olmadığını vurgulamaktadır. Eş'arî ve Maturîdî anlayışta da akli olmayan insanların mükellef olamayacağı belirtilmektedir. Bu konuda ana hatlarıyla bir farklılık söz konusu olmamıştır.

Kâdî Abdülcebbar, teklif konusunda salt bir akıldan değil fonksiyonel bir akıldan bahseder. Bu anlamda akli değerlendirirken, onu olgunluğa eriştiren hususî ilimlerden bahseder. Bu ilimlerin bulunduğu bir aklın insanı sorumlu yapabileceğini bu bilgilerin kendisinde olmadığı aklın sorumlu tutma için yeterli olamayacağını belirtir. Böylece Kelamcılarının bilgi elde etmede temel kaynak olarak belirledikleri akıl duyu ve haber konusunu Kâdî Abdülcebbar, burada farklı bir kombinasyonda değerlendirir.

Mükellef kılınan kimsede yaratılışı itibarıyla bazı şeylere karşı arzu bazı şeylere karşıda nefret duygularının olması gerektiğini, bu duygulara rağmen kişinin istediği halde teklife uymak için bazı şeyleri yapmamasının, yine istemediği halde teklife uymak için bazı şeyleri yapmasının ancak bir anlam ifade edeceğini belirten Kâdî Abdülcebbar, eğer bir kimse doğası gereği bir şeyden nefret ediyor o şey de teklif olarak yasaklanmışsa mükellefin bunu yapmamasının bir anlam ve kıymeti yoktur. Çünkü o şeyi zaten yapmak istemiyor. Teklifin tanımını yaparken teklifte bir zorluğun olmasını da bu anlamda değerlendirmektedir. Eğer teklifte böyle bir zorluk olmasa idi o zaman teklifin yapılıp yapılmamasının bir kıymeti olmazdı. Yani kişinin doğası gereği bir şeyi yapması veya yapmaması teklif açısından bir değer ifade etmez. Teklifin değer kazanması için zıttına karşı bir istek olmakla beraber teklif gereği o şeyin yapılmış olması kıymet ifade eder. Böyle bir teklif yerine getirildiği zaman mükellef, bu teklifi yerine getirmesinin bir karşılığı olarak Allah'ın vaat ettiği uhrevî nimetleri ümit eder. Böylece mükellef bütün zorluklara rağmen teklifi yerine getirmeye çalışır.

Kâdî Abdülcebbar, mükellef özelliği taşıyan insanın başıboş olarak bırakılmadığını, yaratıcısına karşı onun emirlerini yerine getirmenin bir görev olduğunu, bu emirleri yaptığı zaman mesuliyetten kurtulup mükâfata layık görüleceğini, yapmadığı zaman sorumlu olup cezaya muhatap olacağını açıkça ortaya koymaktadır.





# İslâm Hukukunda Yoksullar Yararına Kullanılabilecek Bazı Mali Kaynaklar

**Şevket TOPAL\***

“Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi? Ama o, sarp yokuşu aşmadı. O yokuş nedir bilir misin? Köle âzad etmek, veya açlık gününde yakını olan bir yetimi, yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır.” (el-Beled, 90/8-16).

## **Absract**

**Use of the Certain Fiscal Sources for the Benefit of Destitutes in İslamic Law:** *In this article, use of the certain fiscal sources for the benefit of destitutes in islamic law are examined on the base of İslamic codes and texts. Actually every period in history, communities are possess poor humans. On the other hand, protection of poor humans in societies are sustained with different supports at level of individual and community. in the same way, protection of poor individuals and desruction of poverty are also taken into consideration in main sources of İslam. For the protect of those peoples, many regulations are introduced in İslamic law and these regulations are taken into consideration and practised through vary institutions by İslamic societies.*

**Key Words:** *Fiscal Source, Destitutes, Protection of Poor Individuals, Desruction of Poverty.*

## **Giriş**

İnsanlık tarihinde kadîm bir problem olarak süregelen yoksulluğun nedenlerine yönelik geçmişte ve günümüzde tespitlerde bulunan, çözüm önerileri getiren ekonomik/siyasi sistemlerin daima var olageldiği bilinmektedir. Ne var ki, konunun tarihî arka planına değinen araştırmalar; refah toplumlarında dahi yoksulluğun ortadan kaldırılamadığını, aksine kimi dönemler daha da yaygınlaştığını;<sup>1</sup> ancak günümüz gelişmiş ülke-

\* **Dr.**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: stopal28@hotmail.com.

<sup>1</sup> Demirci, Emin Yaşar, *Yoksulluğun Tüketilmesi* (Yoksulluk İçerisinde), Deniz Feneri Yayınları, İstanbul, 2003, I, 17-20.

lerinde yoksul kesimin nisbî oranının gelişmemiş ülkelerdeki yoksullara oranla daha az olduğunu, gelişmiş ülke insanının yoksulluk oranındaki azalmanın ise zaman içerisinde gerçekleştiğini<sup>2</sup> ortaya koymaktadır. İlähî kaynaklı olsun ya da olmasın bütün dinlerin, hatta siyasî ve ekonomik sistemlerin yoksullukla mücadeleye özel önem vermelerine ve söylemlerinde yoksulluk problemine güçlü atıflar yapmış olmalarına rağmen; toplumun farklı kesimlerinin aynı zaman ve mekân dilimi içerisinde hayatın bir yandan meşakkatlerini diğer yandan güzelliklerini bir arada yaşamış olmaları, insanlık tarihinin belki de en temel gerçeklerinden (daha doğrusu çelişkilerinden) birisidir. Nitekim kölelerle efendilerin aynı ortamı ve fakat oldukça farklı imkanları paylaşmaları bunun en açık göstergelerindendir. Hal böyle iken, yoksullukla mücadeleye dönük dînî/hukûkî ve sosyal düzenlemeler konusunda İslâm, başka sistemlerle kıyası gayr-ı kâbil pek çok düzenlemeler getirmiştir. Bu anlamda, âyetlerde, hadislerde, İslâm hukûkunun (doğrudan ya da dolaylı) pek çok hükmünde; ilâveten ilk dönemden başlayarak günümüze değin süregelen İslâm kültür ve medeniyetindeki sayısız tatbikat içerisinde, yoksul insanların durumunu iyileştirmeye yönelik (teşvikler ve emirler tarzında) maddî-manevî pek çok yaptırımlar mevcuttur. Bu makalede İslâm hukûkündeki mevcut bazı hükümlerden hareketle, İslâm'ın yoksullara yönelik maddî iyileştirmeleri konusunda bazı tespitlerde bulunulmaya çalışılacaktır.

## I. KUTSAL METİNLERİMİZDE YOKSULLUK

Toplum içerisinde herkesin kendi kazancıyla geçimini temin edecek bir gelir düzeyine erişmiş olmasını arzu etmek güzel bir temenni olmakla birlikte, hakikatte bunun pek de mümkün olmadığı tarih boyunca müşahade edilen temel olgular arasındadır. Bu sebepten olsa gerek, ilâhî kaynaklı bütün dinlerin kutsal kitapları (ve dolayısıyla son ilâhî kitap Kur'an-ı Kerim), yoksullukla ve yoksul kimselerle ilgili çok sayıda âyet içermiştir.<sup>3</sup>

Kur'an-ı Kerim'de konuyla alakalı yer alan ayetler incelendiğinde yoksul, yoksulluk, fakir, fakirlik gibi kavramların sıklıkla kullanıldığı; bunlar-

- 
- 2 Bağdadioğlu, Necmiddin/Çakmak, Orhan, *Yoksulluk ve Kapitalizm: Türkiye'deki Yoksulluk Meselesinin Çözümünde Devlete Düşen Görevler* (Yoksulluk İçerisinde), Deniz Feneri Yayınları, İstanbul, 2003, I, 234.
  - 3 Muhtelif ayetlerinde fakirlik problemini de ele alan Üç Kutsal Kitab'ın (Tevrât, İncil ve Kur'an), yoksulluk tasavvuru ve almış olduğu tedbirleri içeren mukayeseli bir analiz için bkz.: Yaman, Ahmet, *Üç Kutsal Kitabın Yoksulluk Tasavvuru ve Aldığı Önlemler* (Yoksulluk İçerisinde), Deniz Feneri Yayınları, İstanbul, 2003, II, 214-220.

dan bir kısmının tavsiye niteliğinde, önemli bir kısmının ise hukûki düzenlemeye esas teşkil edecek üslupta olduğu görülür. Ayetlerden bazıları şu şekildedir: “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (de geri alacaklar) diye o malları israf ile ve tez elden yemeyin. Zengin olan (veli) iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan da (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun. Hesap sorucu olarak da Allah yeter.”<sup>4</sup> “Zengin eden de yoksul kılan da O’dur.”<sup>5</sup> “Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek oranın halkını, (peygambere baş kaldırdıklarından ötürü bize) yalvarıp yakarsınlar diye mutlaka yoksulluk ve darlıkla sıkılmışızdır.”<sup>6</sup> “Andolsun ki, sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) sabredenleri müjdele!”<sup>7</sup> “De ki: Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Sizin de onların rızkını biz veririz; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah’ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allah’ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız.”<sup>8</sup> “Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”<sup>9</sup> “Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfü ile onları zenginleştirir. Allah, (lütfü) geniş olan ve (her şeyi) bilendir.”<sup>10</sup> “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah’ın rızasını gözeterek) yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmış-

4 Nisâ, 4/6.

5 Necm, 53/48.

6 A’raf, 7/94.

7 Bakara, 2/155.

8 En’am, 6/151.

9 Bakara, 2/184.

10 Nûr, 24/32.

lara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Muttakîler ancak onlardır!”<sup>11</sup> “Zekâtlar; Allah’tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan memurlara, kalpleri Müslümanlığa ısındırılacak olanlara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolda kalanların uğrunda sarf edilir. Allah bilendir, hakimdir.”<sup>12</sup> “Sana (Allah yolunda) ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: Maldan harcadığınızı şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir.”<sup>13</sup>

Ayetler içerisinde varlıklı kimselerin yoksul duruma düşmelerini önlemek için uyarı niteliğinde olanlar yanında,<sup>14</sup> yardımın ne şekilde yapılması gerektiğini öğütleyenler de mevcuttur.<sup>15</sup> Öte yandan konuyla alakalı hadislerde fakirlik teşvik edilmemiş; aksine “alan el veren elden üstün”<sup>16</sup> tutulmuştur. Bununla birlikte toplum gerçeği de göz ardı edil-meyerek, “komşusu açken tok yatan bizden değildir.”<sup>17</sup> buyrulmak suretiyle, toplumun yoksul kesimlerinin de unutulmaması gerektiği hatırlatılmıştır. Fakirliğin sebepleri üzerinde de birkaç söz söylemek gerekirse; pek tabii olarak fakirliğin ne gibi faktörlere bağlı olarak ortaya çıktığı üzerinde herkesin söyleyebileceği bir takım şeyler vardır. Bunlar arasında en çok dile getirilenler olarak; (bireysel ya da ulusal ölçekte) kaynakların ve emeğin sömürülmesi, insanların çok az bir ücret karşılığında çalışmak zorunda bırakılmaları, bolluk dönemlerinde israf derecesinde aşırı harca-

11 Bakara, 2/177.

12 Tevbe, 9/60.

13 Bakara, 2/215.

14 “Bir de akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma.” (İsrâ, 17/26); “Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.” (İsrâ, 17/29).

15 “O halde sen, akrabaya, yoksula, yolda kalmışa hakkını ver. Allah’ın rızasını isteyenler için bu, en iyisidir. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Rûm, 30/38); “Mallarını Allah yolunda harcıyıp da arkasından başa kakmayan, fakirlerin gönlünü kırmayan kimseler var ya, onların Allah katında has mükâfatları vardır. Onlar için korku yoktur, üzüntü de çekmeyeceklerdir.” (Bakara, 2/262); “Ey iman edenler! Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki, sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak pürüzsüz kaya haline getirivermiştir. Bunlar kazandıklarından hiçbir şeye sahip olamazlar. Allah, kafirleri doğru yola iletmez.” (Bakara 2/264); “Yaptığın iyiliği çok görek başa kakma.” (Müddessir, 74/6).

16 Buhari, zekat, 18; Müslim, zekat, 97; Nesai, zekat, 52.

17 Suyutî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Camiu’s-Sağir*, Dimeşk, 1986, II, 228.

malari, kıtlık, doğal afetler, salgın hastalıklar, savaşlar... sayılabilir. Bütün bunlara bir de, verilen nimetler karşısında yapılan nankörlüğün bir sonucu olarak ilâhî ceza şeklinde karşımıza çıkan yoksulluğu ilâve etmek gerekir. Nitekim Allah'ın koymuş olduğu sınırların aşılması, O'nun vermiş olduğu nimetlerin küçümsenmesi ve nankörlük edilmesi, (geçmişte Yahudiler'in yaptıkları gibi) haksız yere kan akıtılması, peygamberlerin katledilmeleri...<sup>18</sup> gibi pek çok yasak eylemler neticesinde, toplumların hem ahirette azaba çarptırılacakları hem de dünya hayatında yoksulluğa ve zillete duçar olacakları kaynaklarda açıkça yer almaktadır.<sup>19</sup>

## II. İSLÂM HUKÛKU KAYNAKLARINDA YOKSULLUK

İslâm hukûkunun değişik bölümlerinde doğrudan ya da dolaylı olarak yoksulların lehine yönelik hükümler yer almaktadır. Bu hükümlerin bir gereği olarak, yoksul insanlar kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı olarak, maddi anlamda desteklenmektedir. En bilinen şekliyle, zekâtın dağıtılması gereken yerleri tek tek sayan ayette<sup>20</sup> zikri geçen fakir ve miskin kelimeleri,<sup>21</sup> klasik dînî kaynaklarımızda "fakir, yaşamı için gerekli maişeti teminde zorlanan, miskin<sup>22</sup> ise hayatını devam ettirmede kendisine maddi olarak destek olabilecek bir şeyi olmayan kimse"

18 "Hani siz (verilen nimetlere karşılık): Ey Musa! Bir tek yemekle yetinemeyiz; bizim için Rabbine dua et de yerin bitirdiği şeylerden; sebzesinden, hıyarından, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bize çıkarsın, dediniz. Musa ise: Daha iyiyi daha kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz? O halde şehre inin. Zira istedikleriniz sizin için orada var, dedi. İşte (bu hâdiseden sonra) üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vuruldu. Allah'n gazabına uğradılar. Bu musibetler (onların başına), Allah'n âyetlerini inkara devam etmeleri, haksız olarak peygamberleri öldürmeleri sebebiyle geldi. Bunların hepsi, sadece isyanları ve taşkınlıkları sebebiyledir." (Bakara, 2/61); "Onlar (Yahudiler) nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah'ın ahbine ve insanların (mü'minlerin) himayesine sığınmadıkça kendilerine zillet (damgası) vurulmuştur; Allah'ın hismine uğramışlar ve miskinliğe mahkum edilmişlerdir. Çünkü Onlar, Allah'ın ayetlerini inkar ediyorlar ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı. Bu da Onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır." Âli İmrân, 3/112.

19 Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk.: Muhammed Sâdik Gamhâvî), Beyrut, 1405, IV, 324.

20 Tevbe Suresi 9/60.

21 Esasında bugün ekonomi endekslerinde ortaya konulan fakirlik ve yoksulluk sınırlarına ilişkin iki farklı rakamın ilan edildiği dikkate alındığında, bu ayırımın Kur'an-ı Kerim'de ve klasik fıkıh/tefsir kitaplarında başından beri yer aldığına dikkat edilmelidir.

22 Muhammed Hamidullah, klasik kaynaklara dayanarak yapmış olduğu değerlendirmesinin de, "bazı alimlere göre 'fakirin Müslüman yoksulları', 'miskinin ise gayrimüslim ihtiyaç sahibi kimseleri' ifade etmede kullanıldığına" dikkati çeker. (Bkz.: Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (Çeviren: Salih Tuğ), İstanbul, 1990, II, 971.)

olarak tanımlanır ve bunlara zekattan pay ayrılır.<sup>23</sup> Öte yandan pek çok kimse, İslâm'da yoksullara yardımın (bu amaca hizmet eden gelir kalemlerinden sadece ikisini oluşturan) zekât ve fitır sadakası yoluyla yapıldığını zannetse de, hakikatte İslâm hukûku kaynaklarında yer alan pek çok hükmün içerisinde yoksullara yönelik çeşitli düzenlemeler mevcuttur. Bu bakımdan zekât ve fitır sadakası yanında, diğer gelir gruplarının da verimli ve yerinde kullanılabilmesi yoksulluk probleminin halli açısından oldukça önemlidir. Bu anlamda, İslâm hukukunda doğrudan ya da dolaylı olarak yoksullara kaynak oluşturabilecek belli başlı gelir kalemlerinden bazıları şunlardan oluşmaktadır: Fidyeye, hac esnasında işlenen yasak fiiller karşılığı ödenen şer'î cezalar (cinâyât), adaklar, keffâretler (zihâr, hataen adam öldürme, ramazan'da kasten oruç bozma, yeminler), kurban, zekât, fitır sadakası ve devlet tarafından sağlanan yardımlar. Bunları üç ana kategoride ele değerlendirebiliriz.

## A. Bazı İbadetlerin İfası Gereği Yoksullara Ödenen Mali Yardımlar

### 1. Zekat

Sözlükte; temizlik, artma, çoğalma, bereket anlamlarına gelen zekat<sup>24</sup>, bir fıkıh terimi olarak; dinen zengin kabul edilen kimselerin, havaic-i asliyesinden<sup>25</sup> başka, nisap miktarına ulaşan ve artıcı özelliğe sahip olan mallarının belli bir bölümünün ihtiyaç sahiplerine verilmesini ifade eder.<sup>26</sup> Bu yönüyle zekat mâlî bir ibadettir. Zekatla yükümlü olan kimse- nin; Müslüman, akıllı, hür, büluğ yaşına erişmiş aynı zamanda dinen zengin olması gerekir.<sup>27</sup> Zekâtın farz olmasına engel olan akıl hastalığı (delilik) konusunda ise fakihler farklı düşünmüşlerdir. Çocukluktan itibaren deli olanların hastalığı devam ettiği müddetçe, kendilerine zekât gerek-

23 İslam alimlerinden bazıları bu kavramlardan miskini fakir anlamında, fakiri de miskin anlamında kullanmışlardır. (Tanımlar için bkz.: Cevheri, *Muhtarû's-Sihâh*, I, 213; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, V, 60).

24 Serahsi, *el-Mebsut*, II, 149; Konevî, Kasım b. Abdullah b. Emîr Ali, *Enisü'l-Fukahâ* (thk. Ahmed b. Abdullah er-Rezzâk el-Kübeysî), Daru'l-Vefâ, Cidde, 1406, s. 130.

25 Havaic-i Asliye: Temel ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli olan mesken, ev eşyası, yazlık ve kışlık elbise, gerekli araç-gereç, binit ve bir aylık ya da yıllık süre ile yetecek kadar erzak gibi şeylerdir. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1998, s.145.

26 Serahsi, *el-Mebsut*, II, 149.

27 Merğînânî, Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Beyrut, 1990, I, 103.

mez. Ancak erginlik çağına geldikten sonra sıhhatte kavuşacak olurlarsa, o tarihten itibaren kendilerine zekât farz olur. İmam Muhammed'e (ö.189/805) göre, sene içerisinde bir iki gün gibi az bir zaman için de olsa sıhhat bulana, o senenin zekâtı farz olur. Ebû Yusuf<sup>28</sup> (ö.182/798) göre senenin çoğunu sıhhatli geçirmeyen akıl hastalarına o senenin zekâtı gerekmez. Toprak mahsullerinde ise, hem çocuklara ve hem de delilere zekât (öşür) gerekir.<sup>28</sup>

Zekata tabi olan mallar başlıca iki kısımdır: birincisi altın ve gümüş gibi değer olarak (hükmen) artıcı özellikte olan mallar. İkincisi ise ticaret malları ile saime<sup>29</sup> hayvanlar gibi (hakikaten) artıcı özellikte olan mallardır. Toprak mahsulleri de bu kısma dahil olup, onlar da üretim şekline göre (onda ya da yirmide bir oranında) zekata (öşür) tabi olurlar. Bu nitelikleri taşımak koşuluyla belli bir orana (nisaba)<sup>30</sup> ulaşan malların, üzerinden kameri takvim esas alınmak suretiyle bir yıl geçmesi (havlü'l-havelân) durumunda, değişik oranlarda zekat verilir. Ancak toprak mahsullerininin zekatında, havlü'l-havelân şartı aranmaz.<sup>31</sup> Zekatla ilgili olarak fıkıh eserlerinde oldukça detay bilgiler mevcut olmakla birlikte, konumuz açısından yukarıda vermiş olduğumuz genel bilgilere ilaveten şunları da ifade etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Zekat yükümlüsü şahıs, bakmakla yükümlü olduğu kimselere (hanımına, usûlüne ve fûrû'una zekatını veremez. Bunların dışında, zekat almaya ehil olmak<sup>32</sup> kaydıyla, Müslüman olsun ya da olmasın, herkese zekat verilebilir.

Müslümanların topluluk oluşturmaya başladıkları ilk zamanlardan itibaren, henüz zekat farz olmadan evvel de, Kur'an-Kerim'de yardımlaşma ve paylaşmaya işaret eden ayetler yer almaktaydı. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de; tasadduk etmek, infakta<sup>33</sup> bulunmak kavramları yer alır. Bu

28 Kasani, *Bedaiu's-Sanâi*, II, 5-6; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 104.

29 Doğuracağı yavrusu yanında, etinden, sütünden ve yününden faydalanmak amacıyla senenin yarısından fazlasında mübah meralarda ve kırlarda otlatılan erkek ya da dişi hayvanlara verilen genel addır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 394.

30 Nisap oranlarının başlıcaları şu şekildedir: altın yirmi miskal, gümüş ikiyüz dirhem, koyun ve keçi kırk adet, sığır ve manda otuz adet, deve beştir. Tarım ürünlerinde ise beş vesk (yaklaşık bir ton) nisap miktarı olarak kabul edilmiştir. Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, s. 490.

31 Kasani, *Bedaiu's-Sanâi*, II, 2.

32 Zekat gelirinden faydalanabilecek sekiz sınıf Ayet-i Kerîme'de şu şekilde belirtilmiştir: "Sadakalar (zekatlar) Allah'tan bir farz olarak ancak yoksullara, düşkünlere, (zekat toplayan) memurlara, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerin satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, yolcuya mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir." Tevbe, 9/60.

33 İnfak kavramının zamanla anlamı genişlemiş; ticari ve zirai ürünlerden alınan zekatla-



kavramlar, esasında gönüllü bağıışı ifade etmekten ziyade Müslümanlara sorumluluklarını hatırlatan, ihtiyaç sahibi kimselere yapılması gereken iyiliğin gönüllü bağıştan daha öte bir şey olduğunu anlatmaktaydı. Bu türden yükümlülükler Medine devrinde zekat şeklinde zorunlu bir mükellefiyet haline getirilmiş; ödemeyenler hakkında maddi ve manevi müeyyideler getirilmiştir.<sup>34</sup> Bununla birlikte zekatın farz olmasından sonra, Müslümanlardan bu dini vecibeye sıkı sıkıya bağlanmaları talep edilmiş; bu yolla hem kendilerini, hem mallarını temizlemeleri istenmiştir.<sup>35</sup>

Zekat mükellefi bir Müslüman'ın manevi alanda büyük mertebeler elde etme yanında, kendi malından sarf edebilme yeteneğinin gelişmesi sayesinde kişilik gelişimi açısından da büyük kazanımlar elde edeceği muhakkaktır. Öte taraftan hakkıyla ödenen zekat sayesinde bundan asıl faydayı yoksul kesimlerin sağlayacağı muhakkaktır. Zira zekat gelirleri devlet tarafından da toplansa, şahıslar tarafından bizzat eda da edilse, onun sarf edileceği kesimlerin başında yoksullar (fakirler, miskinler) gelmektedir. Bu yolla fakirlerin aç ve açıkta kalmaları önlenmekte, toplumsal barışın tesisine katkıda bulunmaktadır. Zekat, İslam'ın en önemli rükünlerinden birisidir. Bu yönüyle zekat, aynı zamanda zenginden yoksula transfer edilen en önemli mali kaynağı oluşturur. Bu kaynağın hakkıyla kullanılabilmesi durumunda, toplumun yoksulluk probleminin büyük ölçüde sorun olmaktan çıkacağı rahatlıkla ifade edilebilir.

## 2. Fıtır Sadakası

Sözlükte iftar etmek, orucunu açmak anlamlarına gelen “f-t-r” kelimesinin masdarı olan “fıtır”, yaratılış anlamına gelir. Sadaka ise sevap elde etmek gayesiyle ihtiyaç sahiplerine yapılan bağıştır.<sup>36</sup> Henüz zekat farz kılınmadan evvel, hicretin ikinci yılında, ramazan orucunun farz kılındığı yıl içerisinde meşru kılınan fıtır sadakası (fitre) ise, Yüce Allah'a karşı yaratılışın bir tür şükran ifadesi olarak, ramazan ayının sonuna kavuşan ve havaic-i asliyesinden<sup>37</sup> başka en az nisap miktarı mala sahip

rı da kapsayacak şekilde bütün dini vergileri ve bağışları kapsayan bir içeriğe bürünmüştür. Bkz.: Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 963.

34 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 965 vd.

35 “Ey Muhammed! Mallarının bir kısmını kendilerini temizleyip artacak sadaka olarak al.” (el-Tevbe, 9/193).

36 Konevî, *Enîsü'l-Fukaha*, s. 135; Behûtî, Mansur b. Yûsuf, *er-Ravzu'l-Mürbi'*, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyad, 1390. I, 387.

37 Temel ihtiyaçlarının karşılanması için gerekli olan mesken, ev eşyası, yazlık ve kışlık

olan hür ve Müslüman olan herkesin vermesi gereken vacip<sup>38</sup> sadakadır. Fıtır sadakası, tıpkı zekât gibi mâlî bir ibadettir.<sup>39</sup>

Fıtır sadakasını ödemekle yükümlü kişinin akıllı, bülüğ çağına girmiş ya da fiilen oruç tutmuş olması şart değildir. Bu nedenle akıl hastası olan kimseler, şayet dini ölçüler içerisinde zengin kabul ediliyorsa, onun fitresi, velisi ya da vasisi tarafından ödenir.<sup>40</sup> Fıtır sadakasının meşruiyeti sünnete dayanır ve bu konuda fıkıh kitaplarında konuya detaylı yer verilir. Bu bağlamda bahsi geçen rivayetlerden birisinde Sa'lebe b. Saîr el-Uzrî demiştir ki, Rasulullah @ bize konuşmaktaydı. Konuşması esnasında "hür, köle, büyük ya da küçük (her kim olursa) onun için, buğdaydan yarım sa',<sup>41</sup> hurmadan bir sa' ve arpadan bir sa' (fıtır) ödeyiniz."<sup>42</sup> buyurmuştur. Benzeri bir rivayette Abdullah b. Ömer tarafından nakledilmiştir: "Rasulullah @ fıtır sadakasının ramazan bitmeden (bayram namazına çıkmadan) evvel; erkek, kadın, hür, köle, büyük ya da küçük (her bir kimse) için hurmadan bir sa', arpadan bir sa' verilmesini emretmiştir."<sup>43</sup> Burada amacımız fıtır sadakası hakkında detaylı bilgi vermekten ziyade onun yoksullar lehine icra etmiş olduğu fonksiyona dikkat çekmek olduğundan, daha ayrıntılı bilgi vermeyi gereksiz görmekteyiz. Ancak şu kadarına işaret edelim ki, her fırsatta yoksulları ve kimsesizleri korumayı ön planda tutan dinimiz, malî ibadetlerde mükellefin eda<sup>44</sup> ehliyetinin olup olmadığını dikkate almamış; bu konuda ihtiyaç sahiplerinin menfaatini gözetmiştir. Bu kapsamda yer alan fıtır sadakasının, ödemekle yükümlü kişilere manevi anlamda pek çok yararı söz konusu ol-

elbise, gerekli araç-gereç, binit ve bir aylık ya da yıllık süre ile yetecek kadar erzak gibi şeylerdir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 145.

38 Buradaki vacip terimi, Hanefiler dışında kalan diğer mezhepler tarafından farz anlamında kullanılmaktadır. Bkz.: Şirazi, Ebu'l-İshak Cemaluddin İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, İsa el-Babi Matbaası, Mısır, ty., I, 163; Düstüki, Şemsüddin Muhammed, *Hâşiyetü'd-Düstüki ala's-Şerhi'l-Kebîr*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, ty., I, 504; Behûtî, *er-Ravzu'l-Mürbi'*, I, 388.

39 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, II, 69; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Bahru'r-Râik alâ Kenzi'd-Dekâik*, el-Matbaatü'l-İlmiyye, yy., ty, II, 270; Şirazi, *el-Mühezzeb*, I, 163.

40 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, II, 271.

41 Sa': Bin kırk dirhem buğday ya da arpa alan bir ölçü birimi. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 390. Bir dirhem yaklaşık olarak 2,7 gr. geldiği dikkate alınacak olursa, bin kırk dirhem bugünkü ölçülerde 2,8 kg'a karşılık geldiği söylenebilir.

42 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, II, 69.

43 Müslim, *Zekât*, 12.

44 Eda ehliyetinin esasını akıl teşkil eder; aklın mevcut olmadığı durumlarda eda ehliyeti de söz konusu olmaz. Bkz.: Hudari Beg, Muhammed, *Usulü'l-Fıkıh*, Beyrut, 1987, s. 90; Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü'l-Fıkıh) Tercüme: İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 250.

makla birlikte, bu yardımdan asıl faydalananlar ihtiyaç sahibi kimselerdir. Bu yolla yapılan maddi yardımlar sayesinde ihtiyaç sahibi kimseler bayram öncesinde hem sevindirilmekte ve hem de acil ihtiyaçları karşılanmaktadır.

## **B. Bir Kısım İbadetlerin Terkinden ya da İhmâlınden Kaynaklanan Dînî Cezalar Gereği Yoksullara Ödenen Mali Yardımlar**

Müslümanların, gerekli şartları taşımaları halinde ibadetle yükümlü oldukları dini metinlerde açık bir şekilde belirtilmiştir. Bununla birlikte, kişilerin bu yükümlülüklerini herhangi bir sebepten ötürü yerine getirememeleri durumunda, kendilerine yine dini ölçüler içerisinde hatalarını ya da eksikliklerini telafi etme imkânı tanınmıştır. Hatayı telafi yollarından birisi de, bu hatalar karşılığında yoksullara ödenmesi gereken mali cezalardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

### **1. Hac ibadeti kapsamında**

İslâm'ın beş temel farzlarından birisi olan hac ibâdeti esnasında; dînen yasak bir takım fiillerin (cinâyât) yapılması durumunda<sup>45</sup> kişiye ceza gerekir. İhramlı halde bulunan şahısların bu süre içerisinde, bir takım davranışlardan kaçınmaları, aksi halde yapılmaması gereken bir fiili yaptıklarından dolayı davranışın şekline göre, *kurban kesmeleri*, oruç tutmaları ya da *sadaka vermeleri* gerekir.<sup>46</sup> Buna göre bir kimse; Arafat'ta vakfesini yaptıktan sonra ve fakat ihramdan çıkmadan önce eşiyle cinsî münasebette bulunursa *büyükbaş kurban kesmesi* gerekir.<sup>47</sup> Buna karşılık dikişli elbise giyen, başını örten, başının dörtte birini veya bir uzvundaki kılları tıraş eden kimse *küçükbaş hayvan* kurban eder.<sup>48</sup> Öte yandan yapılan fiil; şayet bir uzva kısmen koku sürmek, sakal ya da başın dörtte

45 İhramlı iken; dikişli elbise giyme ya da başını örtme, tırnak kesme, bir uzuvda bulunan kılları kısmen veya tamamen tıraş etme, eşi ile her türden cinsî yakınlık içerisine girme, avlanma ve bitkileri telef etme gibi fiilleri işleyen kimse karşılığında maddî ceza ödemek zorundadır. (Bkz.: Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 173-177.)

46 "Hacci ve umreyi Allah için yapın. Eğer hacdan men olunursanız, size gücünüzün yettiği bir kurban gerekir. Kurban yerine varmadan başınızı tıraş etmeyin. Sizden kim hasta olur veya başında bir rahatsızlık bulunursa tıraş olabilir. Bunun için oruç tutmak veya sadaka vermek yahut kurban kesmek suretiyle fidye verir..." (Bakara, 2/196).

47 Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 178.

48 Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 173-177.

birinden daha azını tıraş etmek, günün veya gecenin tamamında değil, sadece bir bölümünde dikişli elbise giymek, bir eldeki parmakların tamamının değil de bazısının tırnağını kesmek, şeytan taşlamada eksik taş atmak, ihramlı kimsenin başka birisini tıraş etmesi, harem bölgesinde bulunan çekirge, pire... gibi haşerâtı öldürmek *sadaka vermeyi* gerektirir. İlâveten avlanan veya bitkilere zarar veren kimsenin vermiş olduğu hasar kurban meblağına ulaşmamışsa, kişi bu tutar miktarınca *yoksullara sadaka* verir.<sup>49</sup> Ancak verilen zarar kurban miktarı veya daha fazlası kadarsa, bu durumda kişi *kurban kesme, fakirlere yiyecek dağıtma* ya da oruç tutma arasında muhayyer olur.<sup>50</sup> Yukarıda saymış olduğumuz hususlara, hac ile ilgili yapılabilecek detaylı bir çalışmada, başkalarının da ekleneceği muhakkaktır. Ancak burada vurgulanmak istenen husus, hac ibâdeti esnasında kişinin yapmaması gereken bir davranışı yapması sebebiyle vermek zorunda kaldığı *maddî nitelikli şer'î cezalardan*, bir şekilde *fakirlerin yararlandırılmış* olmasıdır.

## 2. Adak/nezir kapsamında

İslâm hukûkunda nezrin (adak) hukûkî niteliği ile ilgili tartışmalar bir yana, onun dînen meşruluğu konusunda pek çok delil mevcuttur.<sup>51</sup> Bu sebeple herhangi bir sebebe binaen adakta bulunan kimsenin bu adağını yerine getirmesi gerekir. Adakta bulunulan şey dinen meşru, aynı zamanda Allah'a yaklaşıtııcı türden ve yerine getirilmesi mümkün şeylerden olmalıdır.<sup>52</sup> Meşru ya da dinen caiz olmayan bir şeyin adanması durumunda, böyle bir adak geçerli olmamakla birlikte; bu gibi durumlarda adakta bulunulan şeyin yerine başka bir şeyin lazım olup olmadığı tartışmalıdır. Burada bir örnek vermek gerekirse, bir kimse abdestsiz namaz kılmaya nezretse; 'bir şey gerekmez' diyen fakihler yanında, Ebû Yûsuf (ö.182/798) gibi 'o kişinin nezrettiği namazı abdestli olarak kılması gerekir' diyenler de vardır.<sup>53</sup> Benzer şekilde, dinen hiçbir şekilde caiz görülemeyecek olan, ancak nadir de olsa toplumda görülme olasılığı bulunan, 'kişinin herhangi bir insanı katletme şeklindeki' adağı da dinen geçersiz olup, bu durumda Hanefilerden Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve Züfer (ö.158/775),

49 Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 183.

50 Mâide, 5/95.

51 Bkz.: Mâide, 6/1; İsrâ, 17/34; Hac, 22/29; İnsan, 76/7. Ayrıca bkz.: Mavsili, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l Muhtar*, İstanbul, 1987, IV, 76 vd.

52 Mavsili, *el-İhtiyar*, IV, 76.

53 Mavsili, *el-İhtiyar*, IV, 78.

'kişi dinen günah olan bir şeyi adadığı için böyle bir adak geçerli olmaz' derken Ebû Hanife (ö.150/767) ve İmama Muhammed (ö.189/805) 'buna karşılık kişinin bir koyun kurban etmesi gerekir' derler.<sup>54</sup> Fıkhi görüş farklılıkları bir yana; dinen meşru, yerine getirilmesi vacip olan adaklar, kişinin adama şekline göre *fakirlerin maddi olarak istifade ettiği kaynaklar* arasında yer alır. Adakta genellikle; fakirleri doyurma, onlara sadaka türünden maddi yardımda bulunma veya kesilen kurban etlerini bir şekilde onlara döndürme tarzında davranışların yapıldığı göz önüne alınırsa; dinen meşru olan *adağın, yoksulların lehine hatırı sayılır bir katkı olduğu* söylenebilir.

### 3. Zihâr kapsamında

Cahilliye dönemi Arap toplumunda bir tür boşama şekli olan zihâr,<sup>55</sup> İslâm'ın gelmesinden sonra da aslı itibarıyla ortadan kaldırılmamış, ancak farklı bir hükme tabi tutulmuştur. Buna göre böyle bir fiilde bulunan kimse, hanımını boşamış sayılmamakla birlikte, kendisine *kefâret ödeme* zorunluluğu getirilmekte; yükümlülüğünü yerine getirmediği de kendisine eşiyile ilişkiye girmeme yasağı konmaktadır.<sup>56</sup> Esasında *Arap toplumuna has bölgesel bir uygulama karakteri arz eden zihâr*; kişinin hanımına karşı, 'sen bana annemin sırtı gibisin (mecazi olarak annem bana nasıl haramsa sen de bana o şekilde haramsın)' demek suretiyle yapılmaktaydı.<sup>57</sup> Konu hakkındaki İslâm'ın hükmü, kocası Evs. b. Sâmit (r.a.) tarafından kendisine zihâr yapılan Havle b. Sa'lebe'nin (r.a.) çaresizliğini Rasulullah'a @ arz etmesiyle gündeme gelmiş<sup>58</sup> ve bu sorunla alakalı olarak vahiy inmiştir: "Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah, sizin konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, bilendir. İcinizden zihâr yapanların kadınları onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce *bir köleyi hürriyete kavuşturmaları* gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberi olandır. (Buna imkan) bulamayan kimse, hanımını-

54 Mavsîlî, *el-İhtiyar*, IV, 78.

55 Esasında İslâm tarafından kaldırılmayan ancak farklı bir hükme tabi tutulan bu câhiliye adetini, tam bir boşamadan ziyade, kadınlar için zulüm ve baskı aracı olarak kullanılan bir tür terk etme olarak anlamak daha doğru olsa gerektir.

56 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 223.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 224.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 224.

la temas etmeden önce ardı ardına iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, *altmış fakiri doyurur*. Bu (hafifletme), Allah'a ve Rasûlü'ne @ inanmanızdan dolayıdır. Bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır.”<sup>59</sup> Ayette, kadınlarına karşı bu türden bir işlem uygulayan kimselerin hakikatte öyle olmayan (yani, zihâr yapanların kadınları onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır.’ şeklinde) gerekçeyi kullanarak bir tasarrufta bulunmaları sebebiyle bu işlemlerin geçersiz sayılacağı, ancak buna karşılık kendilerine bir takım cezalar yüklenacağı açıkça beyan edilmektedir. Zihar kefareti ile ilgili cezalar; (mümkünse) bir *köleyi hürriyete kavuşturma*,<sup>60</sup> (hanımıyla temas etmeden önce) ardı ardına iki ay oruç tutma,<sup>61</sup> (buna da gücü yetmeyenler için), *altmış fakiri doyurma*<sup>62</sup> şeklinde sıralanmakta olup, bu sıralamaya uymak zorunludur. Görüldüğü üzere, her ne kadar bizim toplumumuzda görülmesi de, zihâr yapan kimseye verilen cezalardan ‘*köle azadı veya altmış fakiri doyurma zorunluluğu*’ doğrudan fakir/yoksul kimseleri hedef almaktadır.

#### 4. Hataen adam öldürme kapsamında

İslâm hukûkuna göre, hatalı fiil sonucunda Müslüman bir kimsenin ölümüne yol açan kimse, diyet yanında keffaret vermekle de yükümlüdür.<sup>63</sup> Buna göre hata neticesinde bir kimsenin ölümüne yol açan kimse, kefarete olarak bir *köle azat* eder, buna gücü yetmezse peş peşe iki ay oruç tutar.<sup>64</sup> Burada görüldüğü üzere kefarette öncelikle, *yoksul kesimin önde gelen temsilcilerinden köle azadı tercih edilmiş*; oruç ise buna gücü yetmeyenlere alternatif bir ceza olarak konulmuştur.

#### 5. Oruç ibadeti kapsamında

İslâm'da bireysel ibadetler sınıfından kabul edilen orucun, şer'î bir mazeret olmaksızın kasten terk edilmesinin caiz olmadığı<sup>65</sup> malumdur. Bu emre aykırı şekilde; yeme, içme ya da hanımıyla cinsel ilişkiye girme (cimâ) gibi yollardan herhangi birisiyle ramazan orucunu kasten bozan

59 Mücâdele, 58/1-4.

60 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 2.

61 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 12.

62 Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 14.

63 “... Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir...” Nisâ, 4/92.

64 Merğînânî, *el-Hidâye*, IV, 522-523.

65 Bakara, 2/183-184.

kimseye keffaret gerekir.<sup>66</sup> Özellikle ramazan ayında oruçlu iken hanımıyla cinsel ilişkiye giren (cimâ) kimseye keffaret gerektiği hususunda görüş ayrılığı yoktur. Nitekim bu şekilde bir fiil işleyen ve perişan şekilde halini anlatan bir a'rabîye cevaben Rasûlullah @: "Bir köle azat et" buyurmuştur.<sup>67</sup> Oruç kefareti de, zihar ayetinde geçen keffaret ile aynı olup (yani köle azat etme, ardı ardına iki ay oruç tutma, *almış fakiri doyurma* şeklinde), belli bir sıra takip edilerek yerine getirilir.<sup>68</sup> Öte yandan İslam Dini'nin temel farzları içerisinde yer alan oruç ibadetinin yerine getirilebilmesi için, kişinin ruhen ve bedenen bu ibadeti yerine getirebilecek nitelikte sağlıklı bir bedene sahip olması temel şartlardandır. Sağlığı geçici olarak oruç tutmaya elvermeyen hasta ya da seferî kimseler, gerekli şartlara kavuşacakları zamana kadar bu ibadetlerini ifa etmeyi erteleyebilecekleri hususunda kendilerine dinimizce ruhsat tanınmıştır. Bu nedenle, kasten oruç bozma cezasının keffaret olduğunu açıklayan Kur'an-ı Kerim'de, ilaveten mazeretleri sebebiyle oruç tutamayan kimseler içinse farklı bir çıkış yolu yer alır: "Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere *bir fakir doyumu kadar fidye* gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır."<sup>69</sup> Bu ayetin lafzından hareketle fakihler, yaşlı ve âciz/hasta kimsele- rin; oruç tutma yerine, her bir günkü oruca bedel olarak, *günlük bir fakiri doyurma* (fidye) yükümlü olduklarını hükme bağlamışlardır.<sup>70</sup>

Yukarıda oruç ibadeti hakkında söz konusu olan fidye ve keffârete dayalı maddî yaptırım, dinî-mâli içerikli bir ceza olarak karşımıza çıkmakta ve bu mali ceza yoksullar lehine kullanılmaktadır.

## 6. Yemin keffareti kapsamında

Sözlükte; güç, kuvvet, sağ el<sup>71</sup> gibi anlamlara gelen yemin, bir fıkıh terimi olarak Allah'ın isimleri veya zâtî sıfatlarından birisini zikrederek ha-

66 Kasani, *Bedaiu's-Sanâi*, II, 97; 98.

67 Kasani, *Bedaiu's-Sanâi*, II, 98.

68 Kasani, *Bedaiu's-Sanâi*, II, 98.

69 Bakara, 2/184.

70 Meydâni, Abdulğani el-Ğanîmi, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb* (thk. Mahmut Emin en-Nevavî), Beyrut, ty, I, 180.

71 Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât* (İbrahim el-Ebyârî), Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405, s. 332.

beri kuvvetlendirmeyi ifade eder. Bununla birlikte farklı lafızlarla yeminin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği fakihler arasında tartışmalıdır.<sup>72</sup> Yeminin, akitler esnasında ya da davalarda sözü te'kid için söylenmesi meşrudur.<sup>73</sup>

Yeminler Allah adına edilip edilmemesi nazar-ı itibara alındığında bu açıdan iki kısma ayrılır.<sup>74</sup> Fakihler Allah'dan başkası adına yemini caiz görmezler.<sup>75</sup> Allah adına edilenler yeminlere gelince bunlar; ğamûs, lağv ve mûn'akide olmak üzere üç çeşittir; Ğamûs yemini; bir olayla ilgili olarak bilerek yalan yemin etmektir. Böyle bir yemin büyük bir günahdır. Bu türden bir yemini söyleyen kişi Allah'tan af dilemelidir.<sup>76</sup> Lağv yemini; söylenen söz hakikate aykırı olmakla birlikte, söyleyen kişi tarafından doğru olduğu zannedilerek yapılan yemindir. Bu yeminden ötürü kişiye günah ya da keffaret terettüp etmez<sup>77</sup> Mûn'akide yemini; bir şeyi yapmak ya da yapmamak hususunda edilen yemindir. Bu yemin gelecek ile ilgilidir. Bu türden bir yeminin gereğini yapan kişi yemininden kurtulmuş olur. Yeminini yerine getirmeyen kişiye ise keffaret gerekir. Mâide sûresinin 89. âyetinde sorumluluk getiren yeminin mûn'akide yemini olduğu ifade edilmekte, yeminlere riayet emredilmekte ve yeminini bozanların nasıl keffaret ödeyecekleri beyan edilmektedir. Buna göre yemini bozmanın keffareti; gücü yeterse bir köle azad etmek veya on fakiri sabahlı akşamı doyurmak ya da on fakiri alışılmış biçimde giydirmektir. Kişi bu üçü arasında muhayyerdir. Ama bunlara gücü yetmezse, peşi peşine üç gün oruç tutar.<sup>78</sup> Görüldüğü üzere, yemininin hilafına hareket eden kimselerden ceza olarak öncelikle, toplumun en mağdur kesimleri olan kölelerin azadına yönelmeleri ya da fakirleri yedirmeleri ve giydirmeleri istenmiştir.

### C. Devlet ya da Hayır Vakıflarınca Yapılan Mâli Yardımlar

Hız. Peygamber döneminden itibaren, Müslüman toplumlarda yardımlaşma ve paylaşma duygusu geliştirilmeye çalışılmış; bu çabalar zamanla kurumsal yapılanmalara dönüştürülmüştür. Hız. Peygamber @ pek

72 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, III, 2.

73 Bkz.: Nahl 16/38; 92; 94; Âl-i İmran 3/77; Mâide 5/53; 108; En'am 6/109; Tevbe 9/12; 13; Nur 24/53; Fâtır 35/42; Mücâdele 58/16; Münafıkûn 63/2.

74 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, III, 2.

75 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, III, 8.

76 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, III, 15; Şevkani, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Kahire, ty., VIII, 264.

77 Kasani, *Bedaiu's-Sanâf*, III, 17. Ayrıca bkz.: Maide, 5/89.

78 Maide, 5/89.



çok vesile ile devletin, yoksullara ve kimsesizlere bakma yükümlülüğüne dikkat çekmiş; müminlerin sıkıntısını giderenlerin kıyamet günü Allah tarafından sıkıntılarını giderileceğini beyan etmiştir.<sup>79</sup> Hz. Peygamber @ döneminden itibaren toplumun mağdur olan pek çok kesimine hizmet götürülmüş; hasta ve yaşlıların bakım giderleri yanında tedavi masrafları da devlet tarafından karşılanmıştır.<sup>80</sup> Benzer şekilde, suffa örneğinde olduğu gibi, eğitim ve öğretimle işgal edenlerin masrafları da yine bütçeden karşılanmıştır.<sup>81</sup> ve

Hz. Ömer döneminde, hangi dinden olursa olsun ihtiyaç sahibi yoksullar ve kimsesizler için beytü'l-maldan ödenek ayrılmıştır. Bu kapsamda fakirlere, yetimlere, dullara beytü'l-maldan aylık ve yıllık tahsisatlar ayrılmıştır.<sup>82</sup> İlaveten, dönemin yöneticileri tarafından toplumun mağdur kesimlerinden olan özürlü kimseler de unutulmamış; kendilerine hem maddi yardımda bulunulmuş ve hem de kendilerine bakıcı tutulmuştur.<sup>83</sup> Yeni doğan ve fakat aileleri tarafından sokağa terk edilen bebekler için de bakım giderleri ayrılmıştır. Öte yandan ailelerinin yanında yetişmekle birlikte ihtiyaç sahibi ailelerin bebeklerinin masraflarında kullanılmak üzere aylık 100 dirhemden başlayan ve gittikçe artan miktarlarda maddi ödenekler ayrılmıştır.<sup>84</sup> Hz. Ömer uygulamış olduğu ekonomi politikalarını herkese sosyal güvenlik ve darda kalanlara yardım esası üzerine kurmaktaydı.<sup>85</sup> Bu uygulamalar asırlar boyunca Müslüman toplumlara örneklik teşkil etmiştir. Sözcüleri; Osmanlı ülkesinde parası olmadığı için Müslim-gayrimüslim hiçbir kimse aç ve açıkta bırakılmamış, hiçbir yoksul hasta sokakta bırakılmamıştır.<sup>86</sup> Benzer şekilde vakıflar<sup>87</sup> yoluyla

79 Geniş bilgi için bkz.: Yeniçeri, Celal, *İslam'da Devlet Bütçesi*, İstanbul, 1984, s.352 vd.

80 Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, s.325.

81 Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, s.317.

82 Afzal-ur-Rahman, M.A., *Economic Doctrines of İslam I*, Vol.7, İslamic Publications Ltd., Lahore, pg. 136. 136.

83 Afzal-ur-Rahman, M.A., *Economic Doctrines of İslam II*, Vol.7, İslamic Publications Ltd., Lahore, pg. 141-142.

84 Matti, J. Moosa, *The Diwan of "Umar b. Al-Khattab"* Encyclopaedic Survey of İslamic Culture - Studies in İslamic Economics, (Edited by Mohamed Taher), Vol. 8, New Delhi, pg. 216; S.M. Imamuddin, *Bayt al-Mal and Banks in the Medieval Muslim World*, İslamic Culture, Vol. 34/1 (1960), pg.26.

85 Afzal-ur-Rahman, *Economic Doctrines of İslam I*, Vol.7, pg. 141.

86 Öztürk, Nazif, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara, 1995, s. 28.

87 İslamiyetten önce de vakıf türü yapılanmalar görülmekle birlikte hukuki boyutuyla vakıf müessesesi İslam'a aittir ve İslam medeniyeti tarih boyunca adeta bir vakıf medeniyeti şeklinde gelişmiştir. Bkz.: Tuncay, Aydın, *Eski Vakıf Hükümlerimiz ve Vakıflarla İlgili Bazı İnceleme ve Sorunlar*, İstanbul, 1984, s. 18-19.

la fakirlerin rahat ve onurlu yaşamalarına dönük aynî ya da nakdî çeşitli yardımlar yapılmıştır.<sup>88</sup>

## Sonuç

İslâm hukukunda pek çok vesile ile yoksulların kalkınmasına dönük iyileştirici hükümlere yer verilmiştir. Özellikle İslam hukukunun zekat ve fitır sadakası gibi doğrudan yoksullara yardımı hedefleyen mali ibadetlere ilaveten, dini ibadetlerin ihmalinden ya da eksikliğinden kaynaklanan durumların affını kimi zaman maddi yaptırımlara dönüştürerek yoksullar lehine kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte İslam hukukunun düzenlemeleri “alan el değil veren el olmaya” teşvik edici nitelikte bulunduğundan yoksulluk geçici bir durum olarak kabul edilmiş; her bir insanın zamanla “veren el” konumuna erişmeleri hedeflenmiştir. Bu anlamda, darda kalan ya da yoksul olan kimselere gerektiğinde borç para verilmesi oldukça önemsenmiştir. Ancak her şeye rağmen ödeme güçlüğü çeken borçlulara, yeniden ek süre tanınması (mümkünse alacağın bağışlanması),<sup>89</sup> öğütlenmiştir. Her şeye rağmen, insanlardan bir kısmı yaratılışları gereği veya başka meşguliyetleri sebebiyle bir iş yapmak suretiyle geçimlerini temin edebilecek durumda olmayabilirler. Böylesi durumlarda, o insanların tespit edilerek yardımına koşmak da Müslümanların görevlerinden<sup>90</sup> kabul edilmiştir. İslam hukukunda yetim malları, vakıf malları ve henüz rüştüne erişmemiş çocuklara terekeden kalan malların idaresi ile ilgili hükümler, yoksulların himayesine yönelik önemli düzenlemelerdendir.<sup>91</sup>

İslâm'ın ana kaynaklarında var olan ve pek çok hukûkî düzenlemeye mesnet oluşturan yoksullukla mücadeleye dönük bu türden hükümler, gerek bireysel yükümlülükleri yerine getirmek şeklinde ve gerekse ku-

88 Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, s. 44.

89 “Eğer (borçlu) darlık içerisinde ise, eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek (gerekir). Eğer (gerçekleri) anlarsanız bunu sadakaya (veya zekata) saymak sizin için daha hayırlıdır.” (Bakara 2/280).

90 “(Yapacağınız hayırlar,) kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşmayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler Yaptığımız her hayrı Allah muhakkak bilir.” (Bakara, 2/273).

91 Menfaatleri mal kapsamında kabul etmeyen Hanefiler, söz konusu vakıf mallarının, yetimlerin mallarının ya da kiraya yönelik bir yerlerin gasp edilmesi durumunda, bunların menfaatlerinin tazminine hükmetmeleri önemlidir. Bkz.: Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 431; Mecelle, Mad. 596.

rumsal kimlik kazanmak biçiminde, İslâm toplumunun pratik uygulamalarında da yoğun bir şekilde kendini göstermiştir. Bu ilkedен hareketle, İslâm coğrafyasında farklı dönemlerde farklı milletler, İslâm'a hizmet etmeye gayret etmişlerdir. Pek tabii ki, her bir milletin İslâm'a hizmeti kendi gayretleri ve anlayışları çerçevesinde olmuştur. Aynı dînî kaynaktan beslenmekle birlikte farklı müesseselere ve hizmetlere öncülük eden değişik milletlerin elinde İslâm, bir anlamda kendi medeniyetini ve kültürünü de oluşturmuştur. İnsana hizmeti esas alan İslam hukukunun temel prensiplerini kendine dayanak kılan Müslüman toplumlar, bu anlamda daima bir hizmet yarışı içerisinde olmuşlardır. Bu bağlamda, ecdâdımız da kurmuş olduğu müesseseler ve toplumda yerleştirmeye çalıştığı zihniyet<sup>92</sup> ile yoksul kesimlerin mağduriyetinin giderilmesine yönelik önemli hizmetler görmüşlerdir.

---

92 Sözelimi vakıflar yoluyla bir yandan yoksullukla mücadele edilmiş, öte yandan hayatın her veçhesine yönelik pek çok kamusal alanda vatandaşlara hizmet verilmiştir. (Tarihi süreç ve hizmet kolları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Yüksel, Ahmet Turan, *Türk-İslâm Medeniyetinde Vakıfların Önemi ve Fonksiyonları* (Yoksulluk İçerisinde), Deniz Feneri Yayınları, İstanbul, 2003, III, 23-29).

# Liberal Cinsellik Anlayışı Karşısında Liberal ve Muhafazakar Şii Yazarlara Göre Kadın-Erkek İlişkileri

**Ali DUMAN\***

## **Abstract**

*Understanding of liberal sexuality which meaning freedom of sex had grown up in West and had started to effect in Muslim society gradually. Today, the Shii scholars claim that Islamic sexual opinion can prevent liberal sexual thought effects from Muslims. But their claims don't reflect İslâmîc opinion about sexuality itself. Because they are a Shii authors and they reflect Shii opinion about sexuality. For example mut'a is not a marriage contract all other Muslim scholars, but Shiis maintain that mut'a is a regular marriage contract and it can be a solution thorugt the liberal sexuality. In this article, we try to examine Shii authors opinions aobut liberal sexual thought.*

**Key Words:** *Sexuality, Liberal Sexuality Thought, İslâmîc Sexuality Thought, Shia, Marriage, Marriage of mut'a, Abortion, Artifical Pregnancy, New Reproduction Tekniquies of Human Being.*

## **Giriş**

Toplumların varlıklarını sürdürebilmesinin ön şartı sağlıklı bir aile yapısı ve dolayısıyla sağlıklı bir cinsel yaşamdır. Din ve ahlak ile yakından irtibatlı konulardan biri olan cinsellik, bütün toplumlarda, konuşulmaktan daha çok yaşanan bir fenomendir. İnsanın doğasının bir gereği olan cinsellik ve bununla yakından irtibatlı ahlak, bugünün toplumlarında giderek büyüyen bir sorun olma niteliğini kazanmış durumdadır. Çünkü Hıristiyan Batı dünyasında, kilisenin ve mevcut İnciller'in cinsellik konusundaki insan doğasına aykırı baskıcı tutumu sebebiyle adeta buna bir isyan olarak ortaya çıkan *liberal cinsellik anlayışı*<sup>1</sup>, hızla gelişen iletişim

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

1 Genellikle özgür cinsellik (sexual freedom) olarak da kabul edilen liberal cinsellik: "sex konusunda evet ya da hayır demede serbest olmak, yemek, içmek, uyumak gibi insan

teknolojisinin de katkılarıyla, bütün dünyayı sarmış, bütün ülke ve milletleri etkisi altına almış durumdadır<sup>2</sup>.

“Zevk için cinsellik (sex)”, “kendin için cinsellik”, “sınırsız hürriyet ve sınırsız cinsellik” gibi sloganlarla bilhassa gençler üzerinde etkili olan liberal cinsellik anlayışı, cinselliğin bütün toplumlar ve dinler açısından yeniden ele alınmasını ve cinsel ahlak üzerinde düzenlemeler yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Hıristiyanlığa bir tepki olarak ortaya çıkmış olan liberal cinsellik anlayışının yeni bir cinsel ahlak olarak nitelendirilmesi konusu tartışmalı olsa da, çağdaş batılı düşünür ve filozofların bu anlayışı bir ahlak sistemi olarak ele alma eğiliminde oldukları görülmektedir. Mesela B. Russell: “Cinsiyet ahlakının günümüzdeki bu durumu, aslında iki sebebe dayanıyor; biri gebeliği önleyen şeylerin ortaya çıkması; öteki, kadınların haklarına kavuşması...”<sup>3</sup>, ifadeleriyle, liberal cinsellik anlayışını yeni bir ahlak sistemi olarak değerlendirenler arasındadır.

Evlilik kurumunun gerekliliğinin bile tartışıldığı<sup>4</sup> liberal cinsellik anlayışına İslâm dünyasından da destek gelmiyor değildir. Nitekim Faslı feminist Fatıma Mernissi, Fas toplumu özelinde yapmış olduğu araştırmasını genelleştirerek İslâm toplumlarında kadının ikinci sınıf bir vatandaş olarak görüldüğünü söylemektedir. Ona göre kadın, İslam toplumunun sosyal düzeni için bir tehlike yani fitne olarak düşünülmekte, dolayısıyla cinselliğinden korkulmaktadır. Mernissi, İslâm sosyal düzeninin dışardan kâfirler, içerden kadınlar tarafından tehdit edildiği psikozunda olduğunu iddia ederek İslâmî anlayışı eleştirmekte<sup>5</sup>; müslümanların cinsellikte de-

---

davranışlarında olduğu gibi hoşlandığı ve dilediği kadar cinselliği yaşamak” şeklinde tanımlanmakta ve kişisel cinsellikten, grup cinselliğine, açık ve gay cinselliği gibi bütün kadın-erkek, kadın-kadın ve erkek-erkek cinsellik türlerine kadar geniş bir yelpazede ele alınmaktadır. Geniş bilgi için bkz. <http://www.sfc.org.uk/sexualfreedom.html>; <http://www.woodhullfoundation.org/SexPolitics/defa-ult.aspx>; <http://www.freedomsex.org/index.htm>

- 2 Nitekim cinselliği kendisine konu olarak seçmiş aylık veya haftalık magazin dergileri yanında, internet dünyasındaki akıl almaz cinsel serbestlik, inancı ne olursa olsun bütün gençleri bir veba gibi sarmış durumdadır. Normal hayatta insanların konuşurken bile yüzlerinin kızardığı konular, internetin chat ortamında olağanlaşmış bir haldedir.
- 3 Russell, Bertrand, *Evlilik ve Ahlak*, çev. Ender Gürol, İstanbul, 1999, 57.
- 4 Nitekim açık evlilik konusundaki çalışmasında O’Neilller “...hayal kırıklığına uğranışların büyük çoğunluğu sadece evliliğe kızmakla kalmaz, daha da ileri giderek onun gerekliliğini inkar ederler” tespitinde bulunmaktadırlar. Bkz. O’Neill, Nena-George O’Neill, *Open Marriage*, New York, 1973, 13-15.
- 5 Mernissi, Fatıma, *Beyond The Veil, Male-Female Dynamics Modern Muslim Society*, reviewed by Ayse G. Yesilyurt, Revised Edition, Addison-Wesley; New York, 1987, 37, 39, 40,

ğer verdiği unsurlardan biri olan bekareti hafife alarak, günümüzde kızlık zarının basit bir operasyonla yenilenebilmesini örnek göstererek, bekârete önem verenlerin kolaylıkla kandırılabilceğini söyleyerek, liberal cinsel ahlakın böyle saplantılardan insanları koruduğunu dile getirmektedir<sup>6</sup>.

Bir diğer liberal ahlak destekçisi olan Leila Ahmed de, Arap toplumunda kadının durumunu konu edindiği yazısında, Kur'an ve hadislerde doğum kontrolüne izin verildiği halde fukahanın buna müsaade etmediğini ileri sürerek yaşadığı toplumu eleştirmekte ve liberal cinsellik anlayışının böyle konulardaki avantajlarını göstermeye çalışmaktadır<sup>7</sup>.

Ülkemizde kadın üzerinde araştırma yapan İpek İlkcaracan ve Gülşah Seral, kadın ve cinselliğin bir tabu olduğunu iddia etmektedirler. Daha çocukluktan itibaren kızların baskı altında yetiştirildiğini söyleyerek; kadının cinsel yönden tatmininin bir insan hakkı olduğuna, bekârete verilen büyük değerın "töre cinayetleri"ne bile sebep olabildiğine işaret eden yazarlar, liberal cinsellik anlayışının sağladığı hürriyet ve demokratikleşme ortamında bu tür problemlerin en aza indirilebileceğini savunmaktadırlar<sup>8</sup>.

Liberal cinsellik anlayışına taraftar olanların argümanlarına bakılırsa kadın hakları, cinsellikte kadının rolü, doğum kontrolü, kadının sosyal düzen içerisindeki yeri vb. konuları problem olarak görmekte oldukları tespiti yapılabilir. Bu noktada; eğer bu liberal cinsellik anlayışı bir ahlak sistemi ise, nasıl bir sistemdir? Neyi esas alır? İlkeleri, faydaları, zararları nelerdir? Ortaya çıkardığı yeni konular ve sorunlar nelerdir? Liberal cinsellik anlayışı İslâm ile uyuyor mu, yoksa çelişir mi? soruları akla gelmektedir.

Gerçekten de cinsel ahlak meselesi, özellikle Müslüman toplumlar da, kişilerin, kurumların ve hatta bilim adamlarının bile yorum getirirken oldukça temkinli davrandıkları bir alandır. Dünün olduğu gibi bugünün Müslümanlarında da cinsellik konusunun bir tabu olarak görülmekte olduğu söylenebilir.

Öte yandan Müslüman toplumlarında evlilik ve cinsellikle ilgili olarak genellikle kadının giyimi, çok kadınla evlilik ve boşanma gibi, artık

42, 45, 107, 113; Mernissi, Fatıma, "The Muslim Concept of Active Female Sexuality", *Women And Sexuality in Muslim Societies*, edit. Pinar İlkcaracan, İstanbul, 2000, 19-35.

6 Mernissi, Fatıma, "Virginity and Patriarchy", *Women And Sexuality in Muslim Societies*, edit. Pinar İlkcaracan, İstanbul, 2000, 203.

7 Ahmed, Leila, "Arab Culture and Writing Women's Bodies", *Women And Sexuality in Muslim Societies*, edit. Pinar İlkcaracan, İstanbul, 2000, 57-59.

8 İlkcaracan, İpek, Gülşah Seral, "Sexual Pleasure as a Woman's Human Right: Experiences From a Grassroots Training Program in Turkey", *Women And Sexuality in Muslim Societies*, edit. Pinar İlkcaracan, İstanbul, 2000, 187-196.

klasikleşmiş, konular tartışılırken; Hıristiyan Batı toplumlarında hemen her şeyde olduğu gibi cinsellik konusunda da, sunî döllenme, tüp bebek, kürtaj, kısırlaştırma, doğum kontrolü, flört, eşcinsellik, homoseksüellik, lezbiyenlik, mastürbasyon, vekil annelik, vekil babalık, farklı cinsel pozisyonlar, oral-anal cinsellik gibi çok farklı konular gündemde yer almaktadır.

Hızla gelişen iletişim ve küreselleşme sayesinde küçülen dünyada bu konular artık İslâm dünyasının da gündeminde yer almaya başlamıştır. Doğal olarak cinsellikle ilgili bu farklı ve yeni konular, bunların İslâm dine göre durumunun ne olduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir. İslâm'a göre tüp bebeğin hükmü nedir? Kürtaj dinen caiz midir? Evlilik öncesi kız-erkek ilişkileri konusunda İslâm'ın hükmü nedir? Doğum kontrolü İslâm'da var mıdır? Eşcinsellerin ve travestilerin dindeki durumu nedir? Vekil annelik ya da vekil babalık dinen caiz midir? vb. yüzlerce soru cevap bekliyor vaziyette ortada durmaktadır<sup>9</sup>.

Günümüz İslâm bilginlerinin bu tür soru ve sorunları çözmek konusunda genellikle takip ettikleri yöntem ya klasik fıkıh kitaplarında benzer konularla ilgili hükümleri taşımak (*kıyas*) ya da susmak (*sükût*) biçimindedir. Üçüncü yol olan içtihat'a ise başvurulmaktan kaçınıldığı görülmektedir. Bunun sebepleri arasında, özellikle Ehl-i Sünnet anlayışında, içtihat kapısının kapalı olduğu<sup>10</sup>, kapalı olmasa bile bugün içtihat yapabilecek yeterli niteliklere sahip şahısların bulunmadığı gibi gerekçelerin ileri sürüldüğü görülmektedir<sup>11</sup>. Bu tür konularda çözüm önerileri ise genel-

9 Bu konulardan bazıları üzerinde bireysel anlamda çalışmalar, (mesela Doğum kontrolüyle ilgili olarak bkz. Abdurrahim Umran, *İslam Kültüründe Aile Planlaması*, çev. Fahri Demir, Ankara, 1997) yapılmış olsa da, bütün İslam dünyasının cinsellikle ilgili problemlerine çözüm önerisi olailecek nitelikte çalışmalar ortaya konulabilmiş değildir.

10 Teoride, Ehl-i Sünnet alimlerinden hiçbir kimse içtihat kapısının kapalı olduğu iddasında bulunmamış olmasına rağmen, içtihadın hicri VI. yüzyıldan sonra yerini taklide bıraktığı şeklinde görüşler bulunmaktadır. İbn Kayyim gibi alimler, bütün mezheplerde, belli şahıslardan sonra içtihad kapısının kapandığı yolunda rivayetlerin olduğunu nakletmektedirler. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Alemîn*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1977, II.256-257; ayrıca geniş bilgi için Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB yay., Ankara, 1990, I.71-75; Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, Kayıhnan Yay., İstanbul, 1985, 223-227; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, DİB yay., 3. baskı, Ankara, 1985, 184; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil yay., İstanbul, 1989, 250-257.

11 Manastırlı İsmail Hakkı, içtihat kapısının açık olup olmadığını tartıştığı makalesinde, içtihat kapısının kapalı olduğu iddiasında bulunanların, alimler içinde içtihat şartlarının tamamına sahip olan bir kimse kalmadığı gibi bundan sonra da böyle bir kimse ortaya çıkmayacağı düşüncesinde olan bir takım taklitçiler olduğunu söylemektedir. Ona göre içtihat kapısının kapalı olduğu yolundakiler iddialar tamamen siyasidir ve

likle, içtihat kapısının kapanmamış olduğunu savunan Şii bilginlerden gelmektedir.

Bu araştırmanın konusu liberal cinsellik anlayışını tartışmak değildir. Bu çalışmada Hıristiyan Batı'da gelişip dünyaya yayılan liberal cinsellik anlayışına ve onun ortaya çıkardığı soru ve sorunlara cevap vermeyi amaçlayan günümüz Şii bilginlerinin yaklaşımlarını ve mut'a, vekil anne-lik, vekil babalık, sun'î döllenme gibi konularda cinsellikle ilgili olarak ileri sürdükleri önerilerini değerlendirmeyi ve bu önerilerin liberal cinsellik anlayışının olumsuz etkilerine çözüm olup olamayacağını tartışmayı amaçlamaktayız.

### 1. Çağdaş Şii Bilginlerin Kadına Bakışı

Çoğunluğunu İranlı ve Hint alt kıtasından oluşan çağdaş Şii yazarların cinsellik ve kadın konusunda, temel ilkeler açısından klasik Şia anlayışından pek de farklı olmayan bir yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir<sup>12</sup>. Ancak modern dünyanın kadın ve cinsellikle ilgili yeni açılımları karşısında üç farklı anlayışın ortaya çıktığı gözlemlenmektedir.

Birincisi, Murtaza Mutahharî, Muhammed Cevad el-Muğniyye, Syed Muhammed Rizvî, Asghar Ali Engineer gibi yazarlardan oluşan, liberal cinsellik anlayışının dünyaya yayılmasıyla, farklı cinsel tavırların ve ilişkilerin, çeşitli yollarla İslam dünyası üzerinde de etkili olmaya başlamasından sonra, genelde müslümanları, özelde de Şiileri bu zararlı akımdan korumak üzere harekete geçen muhafazakar anlayıştır.

İkincisi, 1979 İran devrimi sonrası Avrupa ve Amerika'ya yerleşmiş ve orada eğitim almış olan, Shahla Haeri, Hammed Shahidian, Homa Hood-

içtihat kapısı hiçbir zaman kapanmamıştır. Bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, "Bab-ı İctihad mesdûd müdür?" *Sırat-ı Müstakim*, C. II, S. 31, 65. (Manastırlı'nı bu makalesi *Sırat-ı Müstakim*'in II. Cildinin 31, 32 ve 33. sayılarında yayınlanmış olup, Ali Duman tarafından sadeleştirilerek yayınlanmıştır. Bkz. Ali Duman "Hukukun Siyasete Alet Edilmesinin Sakınca ve Sonuçları: İctihat Kapısı Kapalı mıdır?", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 3, S. 2, 2003, ss. 80-91)

12 Şii anlayışına göre İslâm, insanın cinsel ihtiyaçlarını kabul eder ve bastırılmamasını tavsiye eder. İslâm'da cinsellik, Hıristiyanlığın tersine, ne kötülük ne de günah olarak algılanmaz. Kur'an, Sünnet ve Ehl-i Beyt kaynaklarında bunun bir iyilik olarak ortaya konulduğu görülür. İslâm'da evlenmemeye karşı çıkılır, manastır hayatı onaylanmaz. Evlilik Allah'la kul arasında bir engel değil, kulu Allah'a yaklaştırıcı bir vasıta. İslam'da evlilik, kişinin maneviyatını güçlendirdiği için, en üst düzeyde tavsiye edilir. Bu yönüyle Şi'a'nın evliliğe bakışıyla, Ehl-i Sünnet'in ve diğer mezheplerin bakışı arasında fark olmadığı söylenebilir. Geniş bilgi için bkz. Murtaza Mutahhari, *Sexual Ethics in Islam and in the Western World*, İng. Çev. Muhammed Hurşid Ali, Foreign Department of Bethat Foundation The Islamic Republic of Iran, ts., 2; Syed Muhammed Rizvi, *Marriage and Morals in Islam*, Scarborough, Ontario, Canada, 1993, p. 13-18.



far, Deniz Kandiyoti, Ziba Mir Huseini gibi bazı İranlı yazarların temsil ettiği, İran'da oluşturulan rejimin dayattığı kadın ve cinsellik anlayışına karşı, kadın hakları ve feminizm taraftarlığına dayanan modernist anlayıştır.

Üçüncüsü de, Azam Talaghani gibi, İran devrimi yanlısı olmakla birlikte, kadın hakları ve kadının toplumdaki rolü konusunda modern yaklaşımlarla İslamî öğretileri bir arada ve İslamî metinleri kadın merkezli olarak yorumlamaya çalışan, orta yolcu anlayıştır.

Bu farklı anlayışları savunan yazarların kimi zaman birbirleriyle, kimi zaman sünni ve batılı yazarlarla polemiğe girdikleri görülmektedir. Çağdaş Şii araştırmacıların kadın ve cinsellik konusunda üzerinde yoğunlaştığı konular İslam'ın kadına bakışı ve kadın hakları merkezinde şekillenmektedir. Ayrıca yeni ortaya çıkan kadın ve cinsellikle ilgili problemlerin çözümünde, sahip oldukları anlayış çerçevesinde çözüm önerileri getirdikleri söylenebilir. Yani liberal cinsellik anlayışından müslümanları korumak amacıyla hareket eden yazarlar, muhafazakar bir tutum sergilerken; modernistler, Şi'a geleneğinin düşünsel alt yapısına karşı eleştirel bir tutumla ortaya çıkmakta ve liberal cinsellik anlayışı taraftarı olarak belirginleşmektedirler. Üçüncü gruptakiler ise dini hükümlerle modern oluşumlar arasını telif etmeye çalışmaktadırlar.

## 2. Liberal Cinsellik Anlayışına Karşı Alternatif Çözüm Önerileri

Muhafazakar Şii yazarları liberal cinsellik anlayışının ortaya çıkardığı kadın ve cinsellik tutumlarının özellikle gençler üzerindeki etkilerinden hareketle, bu etkileri en aza indirmek ve mümkünse yok etmek için çeşitli çözüm önerileri geliştirmişlerdir.

Liberal cinsellik anlayışının, cinselliği ahlaki bakımdan sorgulanmaz bir şekilde sokmaya çalıştığını düşünen muhafazakar Şii yazarlar, liberal cinsellik yanlıları ve feministler tarafından İslâmî cinsel ahlaka yöneltilen saldırılara cevap verirken, onların düşüncelerin bir takım yanlış fikirlerle dayandığını ileri sürerler. Onlara göre bunun iki sebebi vardır: Birincisi İslâmî cinsel ahlaka saldıranlar bazı batılı sosyal teori ve modelleri esas alarak bu yorumları yapmaktadır; ikincisi orijinal İslâmî kaynakları yeterince sağlıklı değerlendirebilme donanımlarına sahip değillerdir<sup>13</sup>.

13 Rizvî, 18-19; Bu konudaki tezini ispatlamak için Fatma Mernissi'nin *Beyond The Veil* adlı kitabındaki görüşlerini ele alan Rizvî, Mernissi'nin Freud ve Gazali arasında bir mukayese yaptığı "Aktif Kadın Cinselliğinin Müslüman Bağlamı" başlıklı bölümdeki

### a) Evlilik

Liberal cinsellik anlayışının evliliğe olumsuz yönde tesiri olduğu açıktır. Özellikle kadının ekonomik bağımsızlığını kazanmasının ardından, kadınların evlenmek yerine cinsel ihtiyaçlarını diledikleri şekilde tatmin edebilmelerini empoze eden bu anlayış, evliliğin ve evliliğe bağlı ahlaki toplumsal yapının büyük oranda zedelenmesine yol açmaktadır.

Liberal düşüncüyü savunan çağdaş Şii yazarlar, İslam'ın öngördüğü evlilik düzeni ve geleneksel Şii anlayışın yorumlarını eleştirerek, tamamen evliliğe olmasa bile, kadının toplumdaki sosyal statüsünü olumsuz etkilediği için evlilikle ilgili düzenlemelere karşı tez geliştirmişlerdir. Özellikle İran devriminin ardından *Aileyi Koruma Yasası*'nda<sup>14</sup> yapılan değişikliklerle, kadının sadece çocuk doğurmak ve cinsellik için bir obje haline getirildiği tezini savunan bu yazarlar, yasanın en önemli olumsuz neticesi olarak, kadınlarda evlilik yaşının on üçe kadar inmesini göstermektedirler<sup>15</sup>.

Bu iddialara karşı muhafazakar şii yazarlar, bütün İslam alimleri<sup>16</sup> gibi, büluğa ermiş, yani cinsel dürtüleri uyanmış bir kimsenin, bu cinsel dürtülerini tatmin etmesinin yegâne yolunun evlilik olduğunu söylerler<sup>17</sup>.

- görüşlerini teferruatıyla tartışır. Mernissi'nin buradaki, İslâm'da kadının cinsel konuyla ilgili: (a) İslami bakışa göre kadınlar cinsellik açısından aktif/faal olarak düşünülür; (b) bu yüzden, kadınlar sosyal düzen için zararlıdır. (c) Kadında duygusallık olmamalıdır; buna göre bir erkek karısını sevmemelidir. (d) İslâm'da aşk sadece Allaha verilmelidir; şeklindeki tespitlerinin doğru olmadığını söyleyen Rizvî, Mernissi'nin bu hükümlere ulaşmakta ki metodunun tamamen batılı sosyal teorileri esas almasına bağlı olarak hatalı olduğunu ve İslâmî kaynakları, bilerek veya bilmeyerek, yanlış yorumladığını söylemektedir. Çünkü Rizvî'ye göre Mernissi, hem konuyla ilgili zayıf hadisleri esas almış, hem de mukayesede bulunduğu Gazali'nin bazı yorumlarını dikkate almayarak, bir bilim adamının objektifliğinden uzaklaşmıştır. Bkz. Rizvi, 19-24
- 14 Aileyi Koruma Yasası hakkında geniş bilgi için bkz. <http://fis-iran.org/index.php/familylawredirect>.
- 15 Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, London, 1989, 78; Homa Hoodfar, *The women's Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization*, WLUML (Women Living Under Muslim Laws), France, 1999, 12-13; Nikkir Keddie, "Women in Iran Since 1979", *WLUML*, Dossier, 23/24, London, July, 2001, 85; Hammed Shahidian, *Women in Iran: Gender Plitics in The Islamic Republic*, Greenwest Press, Westport, London, 2002, 49 vd.; Ziba Mir Hussein, "The Construction Of Gender In Islamic Legal Thought And Strategies For Reform", *Koninklijke Brill NV* Leiden, 2003, 4-5.
- 16 Şemsüddin es-Serahsî, *el-Mebcut*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1989, V.152 vd.; Muvaffakuddin Ebi Muhammed Ahmed ibn Kudame, *el-Muğni*, tah. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru Alemi'l-kütüb, Riyad, tsz., VI.644; Abdurrahman el-Cezeri, *Kitabu'l-Fikh Ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, Çağrı yay., İstanbul 1986, IV.90; Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Komisyon, Risale yay., İstanbul, 1989, IX.53.
- 17 Allame el-Hillî, *Tabsiratü'l-Müteallimîn fi Ahkami'd-Din*, tah. Seyyid Ahmed el-Huseynî-Şeyh Hadî el-Yusufî, Müessesetü'l-Alem, Beyrut, 1984, 171-172; Rizvî, 19-20; Shahe-

Onlara göre bülüğün hemen ardından evlenilmesi mümkün olmakla birlikte, sadece fiziksel olgunluk evlilik için yeterli değildir, düşünsel olgunluk denilen rüşt de aynı oranda önemlidir. Ancak günümüz hayat şartları hem ekonomik, hem sosyal yönden bülüğ ile rüşt arasında boşluğa sebep olduğu için evlilik konusunda karmaşaya yol açmıştır<sup>18</sup>. Çağdaş muhafazakar Şii yazarlar bu karmaşayı ortadan kaldırmak için çeşitli öneriler sunmaktadırlar. Mesela Syed Muhammed Rizvî, fiziksel olgunluğa ulaşmalarına rağmen çeşitli sebeplerle evlenemeyen gençlerin ne yapması gerektiği konusunda dört öneri sunmaktadır:

a) Ailelerinin desteklerini alarak evlenmek, yani ekonomik açıdan evliliğin gerektirdiği yükün, gençler ekonomik hürriyetlerine kavuşunca ya kadar, aileler tarafından sağlanması,

b) Toplumun desteğini alarak evlenmek, yani evliliğin ekonomik boyutlarıyla ilgili olarak devletin ve diğer bir takım toplumsal kurumların yardımcı olması,

c) Çok basit bir hayat tarzına razı olarak evlenmek,

d). Finansal yükün ortadan kaldırılabilmesi için evlenecek gençlerin, cinsel ihtiyaçları zamanında bir araya gelmelerine müsaade eden, fakat diğer normal zamanlarında ebeveynlerinin yanlarında kalmalarını öngören bir evlilik biçimi.

Bu yöntemlerden herhangi biriyle ergenliğe ulaşır ulaşmaz evlenecek gençlerin, ekonomik bağımsızlığını elde ettikten sonra evlenme niyetinde olan gençlere oranla daha şanslı olduğunu düşünen Rizvî, günümüz şartlarında, evlenmeden önce ekonomik hayat standartlarını sağlamaya çalışacak bir kimsenin otuzlu yaşlarından önce evlenmesinin mümkün olmadığı görüşündedir. Ayrıca evliliğin ekonomik boyutları konusunda ailesi ve toplum tarafından desteklenmeyen gençlerin, batı cinsel

en Serdar Ali, *Conceptualising Islamic Law, CEDAW and Women's Human Rights in Plural Legal Settings: A Comparative Analysis of Application of CEDAW in Bangladesh, India and Pakistan*, Adopted at New York on December 18, 1979; Entered into force on 3 September 1981. UN GA Res. 34/180, 34 GAOR, Supp. (No.46) 194, UN Doc. A/34/46, at 193 (1979), 2 U.K.T.S. (1989); 19 I.L.M. (1980) 33.

18 Rizvî, 20. Rizvî bu karmaşaya işaret etmek üzere, kız ve erkeklerin bülüğe erişir erişmez, yani fiziksel olgunluğa ulaştıkları zaman evlenmelerinin çok da kolay olmadığını, Newsweek dergisinde yayınlanmış Amerikan gençleriyle ilgili bir makaledeki: "21. yüzyıla giren genç Amerikalılar 20. yüzyılın başlarındaki atalarından daha az olgundur. Fark gençliğin gelişmesinin bütün alanlarında cinsellik, aşk, evlilik, eğitim ve iş gibi apaçıktır. Bugünün gençleri fiziksel olarak önceki nesillerden daha önce olgunlaşıyor, ancak duygusal olarak yetişkinlik bağlarının gelişmesi daha uzun sürüyor." (*Newsweek, Special Edition Spring 1990, p. 55*) ifadelerini örnek olarak vermektedir.

ahlakından etkilenererek asimile olma riski taşıdığını, böyle bir asimilasyona uğrayan bir Müslüman gencin ise değer ve sorumluluğu olan bir cinsel ilişkiye dikkat etmeyebileceğine işaret etmekte, bunun evlilik dışı cinsellik, kürtaj, istenmeyen bebekler gibi bir takım sosyal problemlere yol açacağına dikkat çekmektedir<sup>19</sup>.

Görüldüğü gibi Rizvî'nin önerilerinden ilk üçü bütün herkes tarafından onaylanacak türden olup, orijinallikleri yoktur. Bunlar bütün toplumlarda görülen türden uygulamalardır. Ülkemizde de gençleri evlendirmek adına kurulmuş çeşitli sivil toplum kuruluşlarını görmekteyiz<sup>20</sup>. Ayrıca belediyeler gibi çeşitli resmi kurumların, evlenmeye gücü yetmeyenlere yardımlar yaparak evlenmelerini sağladıkları da görülmektedir. Ancak Rizvî'nin dördüncü önerisi gerçekten çok farklı ve ilginç bir öneridir. Bu, ne mut'a'ya ne de diğer meşru evlilik standartlarına benzer bir öneridir. Liberal cinsellik anlayışının olumsuzluklarına tepki adına ileri sürülen bu önerinin, toplumsal uygulanabilirliği ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur.

## b) Mut'a

Muhafazakar Şii yazarların liberal cinsel ahlak karşısında ileri sürdüğü önerilerden biri de mut'a'dır<sup>21</sup>. Geleneksel Şi'a anlayışında mut'a Peygamber zamanından beri uygulamada olan ve kıyamete kadar meşruluğu devam edecek olan bir nikah çeşitidir<sup>22</sup>.

19 Rizvî, 21-22.

20 Mesela ülkemizde, Gençleri Evlendirme ve Mehîr Vakfı, Yuvamız Evlendirme Bürosu gibi bu amaçla oluşturulmuş sivil toplum örgütleri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. <http://www.mehir.org/mehir.aspx>; <http://www.yuvamiz.net>.

21 Mut'a nikahı (muvakkat/süreli nikah) konusu çeşitli tartışmalar arasında yer almış olsa bile Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu haram ve batıl olduğu kanaatinde dirler. Geniş bilgi için bkz. Eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, V.36; eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasen, *Muvattau'l-İmam Malik*, Kahire, 1987, 183; Serahsî, V.152-153; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, Kahraman yay, İstanbul, 1985, II.48; El-Meydânî, Abdülğani, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, Dersaadet, İstanbul, ts, III.20; el-Mevsûlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı yay., İstanbul, 1987, III.89.

22 Hillî, 179; İbnü'l-Hürri el-Amîlî, *Tahsîlü Vesîletü's-Şi'a ila Tahsîli Mesâilî's-Şer'î'a*, tah. Müessesetü Al-i Beyt, Kum, tsz., XXI.34-37; Heffening, "Mut'a" mad., *İA*, VIII.850; Ömer Ferruh, *İslam Aile Hukuku*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul, 1969, 125; Zuhaylî, IX.53; Haerî, 52; Komisyon, *el-Mut'atu ve Meşruiyetuha*, Daru'z-Zehra, Beyrut, 1982, 30-31; Zübeyr Dehan, *Zevâcül-Mut'a fî'l-fikhi's-Şiyyî'l-İmâmî*: *Arz ve Nakd*, Tub Peris, rabat, 2003, 39; Seyyid Ali el-Huseyn es-Sistani, *Menhecû's-Salihîn Fetâva*, ys, tsz., III.75. Rizvî, 29.

Günümüz muhafazakar Şii alimleri de mut'a konusunda aynı anlayışı sürdürmekte olmalarına rağmen, son dönemde yapılmış araştırmalar, on iki imam Şiasının hakim olduğu İran, Lübnan, Suriye ve Irak gibi bölgelerde artık mut'a yapılmadığını, kadınların mut'a yapmaktan kaçındıklarını belirtmektedirler<sup>23</sup>.

Liberal Şii yazarlar, 1979 İran devriminden sonra kadınlar karşısında erkeklere sınırsız cinsellik yolunun sonuna kadar açılmasına, kadının erkek karşısında sadece cinsel bir obje haline dönüşmesine, mut'anın erkekler tarafından daha fazla tercih edilen bir evlilik türü olmasına ve kızlarda evlenme yaşının 12-13 sınırına kadar inmesine rağmen, sonraki yıllarda özellikle kadın hareketlerindeki gelişmeler ve feminizmin tesiriyle, kadınların mut'aya karşı soğuk davrandıklarını evlilikten ve özellikle de mut'adan kaçındıkları tespitlerinde bulunmaktadır. Hatta İran'da, evlenme yaşının yükselmesi ve kadın-erkek ilişkilerinde farklı yaklaşımların çoğalması sebebiyle eski devlet başkanı Haşimi Rafsancanî'nin, gençleri, diğer batı türü ilişkiler içerine girmektense, mut'a evliliği yapmaya teşvik ettiğini bildirmektedirler<sup>24</sup>. Liberal Şii yazarlar mut'anın kadını sex kölesi konumuna düşüren bir uygulama olduğu görüşündedirler<sup>25</sup>.

Liberal yazarların mut'a konusundaki iddalarına muhafazakâr Şii yazarlar, mut'anın, zinadan korunabilmek için müsaade edilmiş bir evlilik türü olduğu teziyle karşı çıkarlar. Şi'a, diğer bütün İslam mezheplerinden farklı olarak evliliği üç kategoriye ayırmaktadır. Birincisi *daimi evlilik* denilen ve diğer mezheplerin de kabul ettiği, bütün İslam toplumlarında bilinen ve uygulamada olan normal evliliktir. İkincisi, süreli ya da *geçici evlilik* denilen, Şi'a'nın İmamiye kolu dışında pek fazla taraftarı olmayan mut'a evliliğidir. Üçüncüsü ise *milki-yemin*, yani cariye elde etmek yoluyla evliliktir<sup>26</sup>. Şia anlayışında sürekli ve geçici evlilik arasındaki yegâne

23 Dwight M. Donaldson, "Temporary Marriage in Iran", *Moslem World*, C. XVI, New York, 1968, 364; Muğniyye, *Mezahibü'l-Hamse*, 367; Haeri, 50. Hammed Shahidian, İran'da 1975 yayınlanan evliliği düzenleyici Aileyi Koruma Yasasında mut'a ile ilgili herhangi bir hüküm konulmamasını eleştirerek, daimi evliliklerin kayıt altına alınması zorunluluğu olmasına rağmen, mut'ada böyle bir şeyin olmaması dolayısıyla mut'a evliliğinin ne kadar yaygın olduğunun belirlenmesinin imkansız olduğunu söylemektedir. Shahidian, 55-56.

24 Haeri, 75 vd; Hoodfar, 23-24; Halef Afshar, "Women, State, and Ideology in Iran" *WLUML (Women Living Under Muslim Laws)*, Dossier 3, June-July 1988, 45-47; Shahidian, 182.

25 Haeri, 88; Hoodfar, 33; Husseinî, 7.

26 Seyyid Murtaza, *el-İstibâr*, Matbaatü'l-Haydariyye, Nefef, 1981, 109; Muhammed Hüseyin Ali Kaşifülgita, *Aslu's-Şi'a ve Usulühâ*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1982, 93-94; el-Hillî, 171; Shahidian, 55.

fark sürekli evlilikte eşler arasında görev ve sorumlulukların belirlenmiş olmasına karşın, geçici evlilikte böyle bir belirlemenin bulunmamasıdır<sup>27</sup>.

Gerçekçi bir değerlendirmeye tabi tutulursa Şi'anın mut'a anlayışının neredeyse zinanın ortadan kalkmasına, daha doğrusu zina kapsamına girecek suçun oluşmamasına zemin hazırlayacak nitelikte olduğu söylenebilir. Çünkü Şiiler mut'anın cevazını ve kıyamete kadar devam ettiğini ileri sürerken, mut'anın sınırlarını genişletmektedirler. Mesela Şii anlayışında mut'a'da mukim olup olmamanın, savaş hali gibi istisnai durumların var olup olmamasının, mut'a yapılacak kadın sayısının, veli izni ve şahit bulunup bulunmamasının önemi yoktur. Yani bir kimse yaşadığı beldede, normal bir hayat düzeni sürerken, evli bile olsa dilediği kadar kadınla, veli izni ve şahitler olmaksızın mut'a yapabilir<sup>28</sup>. Halbuki Ehl-i Sünnet kaynakları, Peygamber zamanındaki mut'anın savaş ve sefer zamanlarında serbest bırakıldığını, bunların dışındaki zamanlarda mut'aya izin verilmediğini bildirirler. Mut'anın Peygamber zamanında belirli bir süre caiz olduğunu, daha sonra neshedildiğini söylerler<sup>29</sup>.

Görüldüğü gibi Şi'anın mut'aya yaklaşımı, neredeyse zina'ya cevaz verme noktasına ulaşmış gibidir. Bu bakımdan ister geleneksel anlayışla, ister liberal cinselliğe karşı geliştirilmiş bir tutum olarak ele alınsın, mut'anın cevaz verilebilir bir cinsellik türü olduğunu söylemek zordur. Hatta liberal cinsellik anlayışının geliştirdiği zevk için ve sınırsız cinsellik sloganları ile mut'a yoluyla cinsellik anlayışı arasında fark olmadığı söylenebilir.

### 3. Evlilik Harici Cinselliğe Yaklaşımları

#### a) Evlilik Dışı Cinsellik

Evlilik yoluyla meşru cinsel ilişkiyi reddetme noktasındaki liberal cinsellik anlayışı, bu tutumuyla evlilik harici cinselliğe (cohabitation) prim

27 Seyyid Murtaza, *el-İstibâr*, 109; Kaşifülğata, 93-94; el-Hillî, 171; Rizvî, 29.

28 Hillî, 179; Amîlî, XXI.34-37; Heffening, VIII.850; Ömer Ferruh, 125; Zuhaylî, IX.53; Haeri, 52; el-Mut'atu ve Meşruiyetuha, 30-31; Dehan, 39; Sistani, III.75. İbnü'l-Hür el-Amîlî'nin naklettiği bir habere göre, bir adam Allah ve melekleri şahit tutarak mut'a yoluyla bakire bir kızla cima etmiş ve bunun hükmünü İmam Ebu'l-Hasan'a sormuştur. İmam'ın cevabı, bakire ile yapılan mut'ada cimanın yasak olması sebebiyle, bu ilişkinsini gizlemesi şeklinde olmuştur. Bkz. Amîlî, XXI.34-35.

29 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, tah. Muhammed Mustafizürrahman, Bağdad, 1983, V.390; Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cassas, *Ahkamü'l-Kur'an*, Darü'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut, 1986, II.146-148; Abdülkadir er-Razi, *Tefsirü Garibi'l-Kur'ânî'l-Azîm*, tah. Hüseyin Elmalı, TDV yay., Ankara, 1997, 311-312; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, II.250; Abdüsselam et-Termanîni, *ez-Zevacü İnde'l-Arab fi'l-Cahiliyeti ve'l-İslam*, Alemü'l-Marife, 1984, 42.

vermekte ve teşvik etmektedir. Bu tutum ise doğal olarak neslin karışması, gayrı meşru çocukların toplumda çoğalması, cinsel yolla bulaşan hastalıkların artması, istenmeyen gebeliklerde kürtaj gibi sorunların zemini hazırlamaktadır. Evlilik dışı cinselliğin İslam'ın hiçbir mezhebi tarafından onaylanmayacağı çok açıktır. Nitekim en liberal Şii yazarlar bile bu konuda susmayı tercih etmektedirler. Buna karşın muhafazakar şii yazarların, liberal cinsellik anlayışına saldırdıkları en önemli nokta da burası olmaktadır.

Muhafazakar şii yazarlar tarafından sorumsuz bir cinsel tavır olarak nitelenen evlilik dışı cinsel ilişkinin zina olduğu, Allah haklarına saygısızlık ve kişinin kendi cinsel organına karşı bir ahlaksızlık olarak düşünüldüğü görülür. Bu konuda “Zinaya yaklaşmayın, zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur”<sup>30</sup> mealindeki ayeti delil göstererek, bu tür bir cinsel davranışın İslâm tarafından cezaya müstahak olarak değerlendirildiğini, zina yapan kadın ve erkeğin bekarsalar yüz kırbaçla cezalandırılmaları<sup>31</sup>, evliyseler taşlanarak öldürülmeleri<sup>32</sup> gerektiğini söylerler<sup>33</sup>.

Gerçekten de evlilik öncesi ya da harici cinsellik bireysel olmasının yanında, aynı zamanda toplumsal bir suçtur. Geçici bir müddet için kişilerin cinsel yönden tatmin olmalarını sağlasa bile, esasen hayatın anlamını kaybetmesine bile yol açabilecek derecede gayrı ahlaki bir durumdur.

30 İsra, 17/32.

31 Nur, 24/2.

32 Evli şahısların recm edilmesi (Recm konusunda teferruatlı bilgi için bkz. İbrahim Çalışkan, “İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası”, *AÜİFD*, S. XXXIII, ss. 85-86; Ömer Menekşe, “Osmanlı’da Zina Cezası Olarak Recm”, *Marife*, 3/2, (2003), 7-18) şeklindeki ceza Ehl-i Sünnet alimlerinin de üzerinde ittifak ettikleri bir husus olmakla birlikte (Şafii, VI.215; Serahsî, IX.37; Ebu’l-Velid İbn Rüşd, *Bidâ-yetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktasid*, Daru Kahraman, İstanbul, 1985, II.363 vd.; el-Meydânî, *el-Lübâb*, III183), özellikle Kur’an’da konuyla ilgili sarih bir nass bulunmayışı sebebiyle Kur’an’a uygun bir ceza olmadığı, için son dönemlerde geçerliliği tartışmaya açılmış bir konudur. (Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “Kur’an-ı Kerim’de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S.2, 117-129.

33 Hillî, *Tabsire*, 243-244; Seyyid Murtaza, *el-İstibsâr*, Matbaatü’l-Haydariyye, Necef, 1981, 109; Muhammed Hüseyin Ali Kaşifülgıta, *Aslu’ş-Şi’a ve Usulühâ*, Müessesetü’l-A’lemî, Beyrut, 1982, 93-94; Allame el-Hillî, *Tabsiratü’l-Müteallimîn fi Ahkâmî’d-Dîn*, tah. Seyid Ahmed el-Hüseyinî-Şeyh Hadi el-Yusufî, III. Baskı, Müessesetü’l-A’lemî li’l-Matbuât, Beyrut, 1984, 171; Murtaza Mutahhari, *Sexual Ethics in Islam and in The Western World*, Translated: Muhammed Khurshid Ali, Foreign Department of Bethat Foundation The Islamic Republic of Iran, 12; Muhammed Cevad Bohanar, *Islam and Women Rights*, World Organization For Islamic Services, Tehran — Iran, 1980, 28-30; Rizvî, 29

## b) Mastürbasyon

Liberal cinsellik anlayışının yaygınlaştırmaya çalıştığı evlilik harici cinsellik türlerinden biri de mastürbasyondur. İster erkek ister kadın olsun, her iki cinse yönelik propaganda faaliyetleri, şahıslar arası cinselliğin mümkün olmadığı durumlarda, kendi başına yaşanan cinsellik anlamındaki mastürbasyon, doğallaşma sürecine taşınmıştır. Özellikle televizyon, sinema, dergi, VCD, DVD ve internetteki sınırsız gelişmeler, pornografinin, ekonomik bir sektör olarak önemli olduğunu ortaya koyduktan sonra, bireysel, tek başına cinselliğin gerçekleştirilebilmesinde temel yardımcı olarak sunulmaktadır<sup>34</sup>. Liberal cinsellik anlayışı taraftarları mastürbasyonun doğal insan davranışlarından olduğu fikrinde-dirler<sup>35</sup>.

İslamî terminolojide istimna bi'l-yed olarak bilinen mastürbasyon, Şia fıkhına göre yasaktır. *“İnananlar... o kimselerdir ki, eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç cinsel organlarını korurlar... bu yüzden, her kim ki bunun ötesine gitmek isterse, işte bunlar haddi aşan kimselerdir”*<sup>36</sup> ayetlerini bu yasağın delili olarak sunan muhafazakar şii yazarlar, evlilik dışı herhangi bir ilişkinin ve dolayısıyla da mastürbasyonun haddi aşmak olduğu kanaatinde-dirler<sup>37</sup>. Benzer bir anlayış Şafii mezhebinde de görülür. İmam Şafii de aynı ayeti delil göstererek, bu fiilin yasak olması gerektiğini istidlal etmektedir<sup>38</sup>.

Mastürbasyonu bir hastalık olarak değerlendiren muhafazakar şii yazarlar, bunun tedavisi için güçlü bir irade, diğer arkadaşlarıyla daha fazla birlikte bulunma ve vücuttaki enerjiyi harcamak için spor vs. gibi hobileri tavsiye etmektedir<sup>39</sup>.

- 
- 34 Liberal cinsellik anlayışının mastürbasyon konusundaki yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Dale Kaufman, “Is masturbation a Sin?”, <http://www.youthspecialties.com/articles/topics/sexuality/masturbationphp>; <http://advancedmasturbation.com/myths.html>; <http://www.coolnurse.com/masturbation.htm>; <http://marriage.about.com/cs/masturbation/f/masturbatfaq3.htm>.; <http://www.anael.org/english/masturbation>; <http://marriage.about.com/cs/masturbation/f/masturbatfaq3.htm>; <http://healthy-strokes.com>.
- 35 Rehana Ghadially, “All for Izzat: The Practice of Female Circumcision among Bohra Muslims in India”, WLUML, Dossier, 16, 13.
- 36 Mü'minûn, 23/6-7.
- 37 Amili, XXVIII.363; Rizvi, 23.
- 38 Şafii, *el-Ümm*, V.138.
- 39 Rizvi, 25.



### c) Homoseksüellik ve Lezbiyenlik

Liberal cinsellik anlayışının meşrulaştırdığı, kadın-erkek ilişkilerinden biri de grup cinselliği ve bunun bir alt dalı olarak kabul edilmesi mümkün olan kadın kadına ve erkek erkeğe cinselliktir. İnsan olma onuruna aykırı olan bu cinsel tutumlar, cinsellikte sınır tanımayan liberal cinselliğin hürriyet alanında değerlendirdiği cinsellik türleridir. Bu nedenle özellikle son yirmi yıl içerisinde aynı cinsten olan insanların evlenebileceği (same-sex marriage) bile tartışma konusu yapılmış ve bunun bir hak olduğu ileri sürülmüştür<sup>40</sup>.

Muhafazakar şii yazarlar bu tür bir cinselliğin bir insan hakkı olamayacağı görüşündedirler. Aynı cins bireyler arasında cinsel ilişki olarak tanımlanan homoseksüellik ve lezbiyenlik için cezalandırılmayı hak eden bir cinsel ilişki<sup>41</sup> olduğu fikrinde olan muhafazakar şii yazarlar, Lut kavmiyle ilgili ayetleri<sup>42</sup> göz önünde tutarak, homoseksüel ilişki içerisinde olan gerek kadın (sahhaka) gerek erkekler (lûti) için zina ile ilgili hükümlerin uygulanması gerektiğini söylerler. Mesela iki erkek arasındaki eşcinsellik ilişkisinde aktif olan erkek eğer bekarsa yüz sopa, evliyse recm (taşlanarak öldürülme), pasif olan erkek için ise ister evli ister bekar olsun ölüm hük-

40 Aynı cins insanların evlenebileceği konusundaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Frances Kissling, *Responding to Religious Conservatism: Plenary Speech to the Non-governmental Forum, Fourth World Conference on Women*, Beijing, 1995, WLUML, Dossier, 16, 52; Surina Khan, "The All-American Queer Pakistani Girl: The dilemma of being between cultures", *WLUML*, Dossier, 18, 7-10; Linda S. Walbridge, "Sex and the Single Shi'ite: Mu'ta Marriage in an American Lebanese Shi'ite Community", *WLUML*, Dossier, 18, 11-26; <http://www.now.org/issues/lgbi/marr-rep.html>; <http://www.cbc.ca/news/background/samesexrights/>; <http://www.samesexmarriage.ca/legal/imm310107.htm>.

41 İslam Hukuku literatüründe livata ve sihâk olarak bilinen homoseksüellik günah olarak kabul edilen bir suçtur. Ancak haddi gerektiren suçlar arasında yer almamaktadır. Bunun en önemli sebebi olarak, haddi gerektiren bütün suçların Kur'an-ı Kerim ayetleriyle düzenlenmiş olmasına rağmen, livata için Kur'an'da takdir edilmiş bir cezanın olmaması gösterilebilir. Bu sebeple de livataya verilecek ceza konusunda gerek ilk dönemde ve gerekse müçtehit imamlar döneminde çeşitli ihtilaflar gerçekleşmiştir. Netice itibariyle livata ve sihak cezasında üç görüş ortaya çıkmıştır: Ebu Hanife'ye göre tazir cezası verilir, Şafiye göre zina haddi uygulanır, Malik'e göre muhsan olsa da olmasa da recm edilir. Geniş bilgi için bkz. İbn A'rabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1987, II/786-787; İbn Kesir, *Tefsiru Kur'ani'l-Azim*, çev. Bekir Karlığa-Bedreddin Çetiner, İstanbul, 1985, VIII.3970-3973; Abdülğani el-Ganemiyü'l-Meydani, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Darsaadet, İstanbul, tsz., III.191; Abdullâh b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta2lîli'l-Muhtâr*, Çağrı yay., İstanbul, 1987, III.90; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâi'ul-Beyân Tefsiru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, İstanbul, ts., II.40-41; Zuhaylî, VII. 364-365; Ateş, III.364-368.

42 A'raf, 7/80-84; Hûd, 11/80-82.

münü vermektedir. İki kadın arası ilişkide ise bekarsalar yüz sopa, evliyse-ler recm cezasının uygulanması gerektiğini belirtmektedirler<sup>43</sup>.

Bu konuda diğer İslam mezheplerine mensup alimlerin de homoseksüel ve lezbiyen ilişkilerinin cezalandırılması gereken cinsel suçlar olduğu kanatında olduklarını görmekteyiz. İbn Kudame, Araf suresi 80-81. ayetlere dayanarak livata'nın Allah'ın kitabında haram kılındığı, işleyen kişilerin ayıplandığı konusunda alimlerin icma ettiğini söylemektedir<sup>44</sup>. Ancak bu fiilleri işleyenlerin nasıl cezalandırılacağı konusunda her mezhep farklı bir görüş ileri sürmüştür. Kur'an'da yer alan Lut kavmi ve onların başına gelenlerle ilgili haberlerden hareketle homoseksüelliğin çok ağır şekilde cezalandırılması gerektiğini kabul edenler olmuştur. Hz. Peygambere isnad edilen bazı ahad haberlere<sup>45</sup> binaen homoseksüel ilişkiye giren erkeklerin recm edileceğini söyleyenler olduğu gibi<sup>46</sup>, bekarsalar zina haddi olan yüz celde ile cezalandırılacağını söyleyenler<sup>47</sup> ve tazir cezasıyla cezalandırılacağını ileri sürenler de vardır<sup>48</sup>.

Ancak nisa suresi 15 ve 16. ayetler incelendiğinde hem lezbiyen hem de homoseksüel ilişki için takdir edilmiş cezalar olduğu görülmektedir. "*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açincaya kadar evlerde hapsedin*"<sup>49</sup> mealindeki 15. ayetin lezbiyenlikle ilgili olduğunu söylenebilir. Ayet dil yönünden incelendiğinde başlan-

43 Amili, XXVIII.153-156; Mutahhari, Sexual Ethics, 18, 47; Rizvî, 27. Görüldüğü gibi eşcinsellik konusunda da Rizvî, İmam Şafî ile aynı görüştedir.

44 İbn Kudame, XII.348-349.

45 Livata ile ilgili hadisler için bkz. Tirmizi, hudud, 24 babun ma cae fi haddi'l-lûtî, 1481-1482; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I.309-317.

46 İbn Kudame, Hz. Ali, İbn Abbas, Cabir b. Zeyd, Ubeydullah b. Mamer, Zührî, Ebu Habîb, Rebia, İmam Malik, İshak ve iki kavbinden birinde İmam Şafî'nin lutiye recm uygulanması gerektiği görüşünde olduklarını söylemektedir. Ayrıca Hz. Ebu Bekir döneminde Halid b. Velid'in iki kutiye rastlayıp nasıl cezalandırılacağı konusundaki sorusuna Halife'nin istişareden sonra yakılmalarını emrettiğine dair bir haber de yine İbn Kudame'de geçmektedir. Bkz. İbn Kudame, XII.349; İmam Şafî'nin görüşü için ayrıca bkz. Serahsi, IX.77.

47 İbn Kudame, Said b. Müseyyed, Ata, Hasan, Nehaî, Katade, Evzaî, Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Ebu Sevr ve meşhur olan görüşüne göre Şafî'nin zina haddi uygulanması gerektiği görüşünde olduklarını nakletmektedir. İbn Kudame, XII.349; İmam Şafî'nin görüşü için ayrıca bkz. Serahsi, IX.77.

48 Ebu Hanife livata suçunu işleyen için had cezası uygulanmayacağı görüşündedir. Çünkü livata yapılan yer vat etme yeri değildir. Dolayısıyla zinadan kaynaklanan suların karışması (ihtilatu'l-miyah) söz konusu olamaz. Ayrıca bu fiilin zinadan başka bir şey olduğu nass ile sabittir, eğer zina olsaydı lutilik denilmezdi. Dolayısıyla bu fiili işleyene tazir cezası verilir düşüncesindedir. İmam Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise muhsan iseler zina haddi uygulanır. Serahsî, el-Mebcut, IX.77-78; İbn Kudame, XII.350.

gıcının kadınlara işaret eden zamirle başlamış olması da, ayetin bu şekilde anlaşılmasının daha doğru olacağını göstermektedir. Üstelik ayet bu şekilde anlaşıldığında, daha sonra gelen zina suçunun cezalandırılmasıyla ilgili Nur suresi 2. ayetle, zahirde var gözükten tearuz da ortadan kalkmış olmaktadır. “İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa ceza verin; eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir”<sup>50</sup> mealindeki 16. ayet için de, 15. ayet için söylenenler geçerli olarak görülebilir.

#### 4. Doğum Kontrolü ve Kürtaj

Liberal cinsellik anlayışının neticelerinden biri de istenmeyen gebelik sorunudur. İnsanlar her çeşit cinsellik ilişkisine girmek konusunda sonsuz derecede serbest kabul edilince, cinselliğin doğal neticesi olan hamilelik ve çocuk sahibi olmak konusu bir problem olarak ortaya çıkmakta ve zevk için cinselliği savunan bu anlayış, cinselliğin bu ürünü reddetmektedir. Hamilelik olmadan cinselliğin sağlanabilmesi ise, hamile kalmayı önleyici tedbirlerle mümkün olmaktadır. Bu nedenle liberal cinsellik anlayışı hamileliği engelleyici her türlü tedbire cevaz vermekte, bunun için ayrı bir ekonomik sektör oluşturmaktadır. Doğum kontrol hapı, prezervatif, spiral gibi hamileliği önleyici yöntemler, insan sağlığı açısından yeterince tartışılmaksızın insanlara çözüm olarak sunulmaktadır. Kilsenin doğum kontrolüne karşı çıkmasına rağmen, liberal cinsellik taraftarları bunu meşru ve doğal bir insan hakkı olarak sunma eğilimindedirler. Aynı şekilde istenmeyen gebeliklerin kürtaj yoluyla sonlandırılabilirliği görüşü de liberal cinsellik anlayışının bir yansımasıdır.

Liberal şii yazarlar, kadını sadece çocuk doğurmak ve cinsellik için bir materyal haline getirdiğini düşündükleri Şia fıkhına karşı, doğum kontrolü yöntemlerinin dini bakımdan izin verilebilir yöntemler olduğunu ileri sürerek, doğum kontrolüne karşı herhangi dini bir metin bulunmadığını savunmaktadırlar. Çoğu müslüman coğrafyasında, özellikle dini liderlerin doğum kontrolüne karşı tavır almasının dini değil, kişisel ve toplumsal bir takım gerekçelere dayandığını, dini liderlerin böyle bir hakları olmadığını düşüncesini dile getirmektedirler<sup>51</sup>.

49 Nisa, 4/15.

50 Nisa, 4/16.

51 Sajeda Amin and Sara Hossain, “Women’s Reproductive Rights and the Politics of Fundamentalism: A View from Bangladesh”, *WLUML, Dossier*, 16, 86.

Doğum kontrolü konusunda muhafazakar şii yazarların olumsuz bir tutum sergilemekdikleri, buna cevaz verdikleri görülür. Cinselliğin, hem cinsel arzuları tatmin etmek hem de çocuk doğurmak gibi iki boyutuna yönelik doğal bir hareket olduğu şeklindeki anlayışa göre doğum kontrolüne izin verilebileceğini ileri sürerler<sup>52</sup>.

Doğum kontrolü konusunda tamamen ona karşı çıkan Katolik kilisesinin ve onu tamamen serbest gören feministlerin yaklaşımının yanında, ona belli şartlarla izin veren Şii fikhının olmak üzere üç görüş vardır. Kur'an ve Sünnet'te doğum kontrolünü yasaklayan bir hüküm olmadığı gibi evlilikte çocuk sahibi olmanın farz olduğunu gösteren sarıh hükümler de yoktur. Hakkında yasaklayıcı herhangi bir hüküm olmadığı için de doğum kontrolünün mübah/caiz olması gerektiğini savunan muhafazakar şii yazarlar, azl<sup>53</sup>, yani cinsel ilişkide boşalma (orgazm)dan önce çekilmeyle ilgili hadislere dayanarak doğum kontrolüne izin verildiğini; buna rağmen bu konunun çeşitli zaman, durum ve şartlara göre Şia'daki en üst müçtehitin tasarrufunda izin verilebilir veya yasaklanabilir bir konu olduğu görüşündedirler<sup>54</sup>.

Gebelik önleyici metotlar olarak doğum kontrol hapları, depo-provera denilen gebelik engelleyici enjeksiyonlar, rahim için aleti (spiral), engelleme aletleri (kaput yada prezervatif), kadının en verimli olduğu zamanları takip etmek ve bu süre içinde cinsel ilişkiden uzak durmak, orgazm olmadan geri çekilmek (azl) ve kısırlaştırma gibi yöntemler kullanılmaktadır. Muhafazakar şii yazarlar bunlardan kısırlaştırma hariç tamamının şeriata uygun olduğu; kısırlaştırma işleminin tersine çevrilebilir olmasına bağlı olarak şeriata uygun olabileceği aksi takdirde haram olacağı görüşündedirler<sup>55</sup>.

52 Rizvî, 31.

53 Azl konusu da İslâm hukukçuları arasında tartışmalı olan bir konudur. Çoğunluğa göre mekruh olmakla birlikte caizdir. Azl'de kadının izninin alınmasını şart koşanlar da vardır. (bkz. Gazzali, Ebu Hamdi Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, II.51-53, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Me'âd*, Beyrut, ts., IV. 16-17; Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetu'llahi'l-Balîğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1994, II.418-419; Zuhaylî, IV.359-360; Atar, Fahrettin, "Azil" mad., *DİA*, IV. 326-328; Yaran, Rahmi, "Doğum Kontrolü", *DİA*, IX.494-495). Fakat haram olduğunu söyleyenler de vardır. Mesela Zahirîlerden İbn Hazm, son dönem bilginlerinden Mevdudî, doğum kontrolünün ve dolayısıyla da azlin haram olduğu kanaatindedir. (İbn Hazm el-Endelüsî, el-Muhalla bi'l-Asâr, X.70-71; Mevdudî, Ebu'l-A'la, *İslam Nazarında Doğum Kontrolü*, çev. Ramazan Yıldız, İstanbul, 1967)

54 Rizvî, 32.

55 Rizvî, 38-40; Saba Naqvi Bhaumik, *Outlook Magazine*, September 27, 2004; <http://www.wluml.org/english/newsfulltxt.shtml>.

Kürtaj konusunda muhafazakar şii yazarların tamamen negatif bir tutum içerisinde olduğu söylenebilir. İslâm'ın gebelikten korunmaya izin vermesine rağmen, şerî hamilelikten yani döllenmiş yumurtanın implantasyonundan sonra onu oradan düşürücü veya ortadan kaldıracı her türlü eylemi ve dolayısıyla da kürtajı yasaklamış olduğu görüşünde olan yazarlar, böyle bir işlemin hem cenin hem de Allah'ın haklarına tecavüz olduğunu, sadece annenin hayatının tehlikeye girmesi gibi istisnai durumlarda kürtaja izin verilebileceği düşüncesindedirler<sup>56</sup>.

## 6. Yeni Üreme Teknikleri

Liberal cinsellik anlayışının birçok olumsuz boyutları yanında, insan neslinin devamıyla ilgili olabilecek boyutları da vardır. Bunlar insan üremesinde yeni teknikler olarak kabul edilir. Koca tarafından suni döllenme, bir gönüllü tarafından suni döllenme, tüp döllenmesi ve vekil annelik konularını içeren bu yeni tekniklerle üremenin devam edebileceği tezi, liberal cinseelik anlayışının bir ürünüdür. Bu teknikler hiç çocuk sahibi olamayan evli çiftler için çocuk sahibi olma imkanı sağladığı gibi, evlilik olmaksızın bebek sahibi olmak isteyen kadın ya da erkekler için de çözüm olmaktadır. Elbette liberal cinsellik anlayışı, herhangi bir ahlaki ya da sosyal sınırlama tanımaksızın hangi şekilde olursa çocuk sahibi olma tekniklerine cevaz vermektedir. Fakat dini bakımdan bu tekniklerin ele alınması ve dine uygunluğunun belirlenmesi zorunluluğu vardır. Muhafazakar şii yazarlar, yeni üreme teknikleri konusuyla ilgili yaklaşımlarında, her bir üreme tekniğini tek tek ele alarak değerlendirmelerde bulunmayı tercih etmişlerdir.

### a) Sun'î Döllenme

Aşılama da denilen sun'î döllenme, erkeğin meni üretebilmesine rağmen dölemeyi başaramadığı durumlarda kullanılan yöntemdir. Bu yöntemle kadın yumurtası ve erkek menisinin normal şartlarda dölemeyi gerçekleştiremediği hallerde, meninin enjektör yoluyla ana rahmine yerleştirilerek döllenmenin gerçekleşmesi sağlanır<sup>57</sup>. Ancak kocadan meni elde edilebilmesi için mastürbasyon gereklidir.

56 Rizvi, 41-42; Farokhzad Shani, "Abortion in Iranian Law", *Society on Podium*, January, 2004; Dianne N. Irving, "Iran, Abortion - and Islamic Embryology?", [http://www.lifeissues.net/writers/irv/irv\\_51iranabortionembyro.html](http://www.lifeissues.net/writers/irv/irv_51iranabortionembyro.html). 20 Temmuz 2004'te çıkarılan bir kanunla İran hükümeti, ölüm riski bulunan kadınlarda kürtaja izin verilebileceğini kanunlaştırmıştır. Bkz. <http://www.lifesite.net/ldn/2004/jul/04072002.html>;

57 [http://www.doktornevra.com/kisirlik/asilama\\_intrauterin\\_inseminasyon.asp](http://www.doktornevra.com/kisirlik/asilama_intrauterin_inseminasyon.asp).

Muhafazakar şii alimler bu yöntemin evli çiftler arasında uygulanması kaydıyla dine uygun olduğu kanaatinde dirler. Temelde masturbasyonun yasak olmasına rağmen, bu işlemde kocadan meninin masturbasyon yoluyla elde edilmesinde, bir kocanın eşi yoluyla masturbasyonunun caiz olduğunu düşünülmesi için, cevaz verirler<sup>58</sup>.

Evlenmeden çocuk sahibi olmak isteyen bir kadının, gönüllü bir erkek tarafından sun'i olarak döllenenine hem ahlaka hem de İslâm'a uygun olmadığı gerekçesiyle karşı çıkan ve bunun zinaya benzediği için haram olduğunu söyleyen muhafazakar şii yazarlar, bu konuda Nur suresinin 31. ayetini delil olarak kullanırlar ve bu ayette geçen "*Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler.*" ifadelerinin mutlak olduğu için eş ile olanın dışındaki her şeyi kapsadığını, bu yüzden bu döllenenin bir cinsel ilişki yoluyla olmayıp da, bir enjeksiyon yoluyla enjekte edilmiş olsa bile Allah'ın emri ni ihlal niteliğinde olabileceğini belirtirler<sup>59</sup>.

İlk iki yöntem erkeğin menisinin kadına enjekte edilmesi biçiminde olurken kadının yumurtasının bir tüp içerisinde dölleni mesi demek olan *tüp dölleni me yönteminde* de aynı tutumu sergileyen muhafazakar şii yazarlar, bu yöntemin de ancak evli çiftlerde uygulandığı zaman caiz, aksi taktirde haram olduğunu söylemektedirler<sup>60</sup>.

## b) Vekil annelik

İnsan üremesinde kullanılan tekniklerden biri de vekil anneliktir. Bu yöntemde evli bir çiftin dölleni miş yumurtası gönüllü bir kadına enjekte edilmekte ve bu kadın o çift adına bebeği taşımaktadır.

Muhafazakar şii yazarlar bu yöntemin de başka bir erkeğin menisinin yabancı bir kadına naklini içerdiği için haram olduğunu söylemektedirler. Ancak vekil annelik görevini üstlenen kadının geçici veya sürekli bir nikahla erkeğe nikahlanması durumunda bunun caiz olabileceğini kabul ederler<sup>61</sup>.

Muhafazakar şii yazarların, bu konuda çözüm önerisi olarak sundukları mut'a bir çare olabilecek niteliktedir. Zira, pek çok insan evlenirken çocuk sahibi olmayı da amaçlamaktadır. Ancak, kadın ya da erkekteki bir

58 Mutahhari, 21; Rizvî, 43.

59 Rizvî, 44-45.

60 Rizvî, 45.

61 Rizvî, 46-47.

kusurdan dolayı çocuk sahibi olamayan çiftlerin bu vekil annelik yöntemiyle çocuk sahibi olmaları mümkün olmakla birlikte, yabancı bir erkeğin menisinin yabancı bir kadına enjekte edilmesi dini bakımdan onaylanamaz. Fakat, bu niyetle vekil annelik üstlenecek kadın, erkeğin mahremelerinden olmayan bir kadın olmak ve başka biriyle evli bulunmamak kaydıyla, erkeğe mut'a yoluyla nikahlanabilir.

### Sonuç

Liberal cinsellik anlayışı, demokrasi ve kadın hakları söylemlerinin üstünde yükselen, başlangıç itibarıyla Hıristiyan Batı'nın mevcut İncillere dayalı cinsellik anlayışına karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, bugün bulunduğu noktada kapitalizme hizmet araçlarından biri haline dönüşmüş bulunan yeni bir cinsellik anlayışıdır. Birey merkezli olmak üzere, cinselliği sınırsız bir biçimde yaşamayı öngören bu anlayış, esasen tüketim ekonomisine dayalı materyalist sistemin bir hizmetçisi durumundadır. Nitekim sınırsız kadın-erkek cinselliği vaadine rağmen, gebeliği önleyici yöntemleri geliştirerek bir anlamda sınırlamayı da yine ekonomik getiri haline getiren bu anlayış, hiçbir zaman bir ahlak sistemi olmayacağı gibi, bilakis ahlaka ve toplumsal geleneklere karşı ve yıkıcı bir anlayıştır.

Müslümanlardan oluşan dünyanın gelişen teknoloji ve küreselleşmenin tesiriyle, liberal cinsellik anlayışıyla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü Müslümanlar da teknolojinin nimetlerinden yararlanmakta ve küreselleşen dünyada kendilerine yer edinmeye çalışmaktadırlar. Üstelik liberal cinsellik anlayışının arkasındaki materyalist zihniyet, teknolojiyi satacak pazar olarak müslüman coğrafyasını göz ardı etmemektedir.

Liberal cinsellik anlayışının, İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet tarafından önerilmiş, icma, kıyas, maslahat, içtihat gibi delillerle müçtehitler tarafından organize edilerek, standardize edilmiş cinsellik anlayışıyla ters düşmemesi mümkün değildir. Esasen bu anlayışın sadece İslam Dini'nin cinsellik öğretisiyle değil, bütün din ve ahlak sistemleriyle çelişmesi kaçınılmazdır. Zira, bu cinsellik anlayışının serbesti tanıdığı evlilik harici birliktelik (cohabitation), istenilen kişiyle istenildiği zaman cinsellik, eşcinsellik, evlilik dışı çocuk sahibi olmak gibi şeylerin tümü ahlaki problemler taşımaktadır.

Böyle büyük ahlaki sorunları içeren bu cinsellik anlayışına karşı günümüz Şii dünyasının geliştirdiği tepkiler dikkate değer biçimde öne çıkmış durumdadır. Özellikle Avrupa ve Amerika'da yaşayan şii müslüman-

ların, bu akımdan etkilenmesini önlemek amacını taşıyan şii yazarlar, şii cinsellik öğretisine vurgu yaparken, bir yandan da liberal cinsellik anlayışına karşı yeni söylemler geliştirmişlerdir.

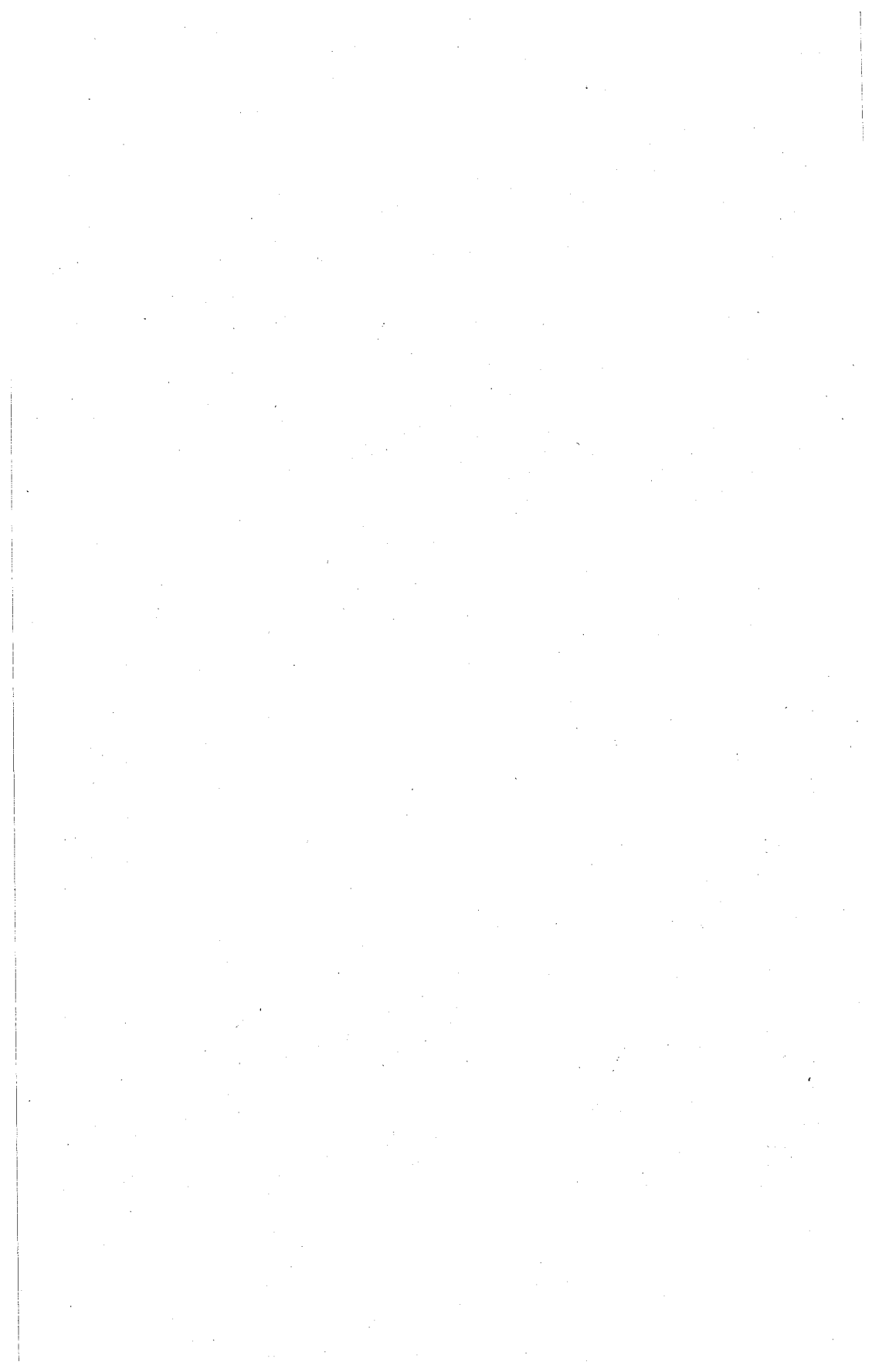
Bu söylemleri üç kategori de değerlendirmek mümkündür: Liberal söylem, muhafazakar söylem ve orta yolcu söylem. Liberal görüşleri benimseyerek, İslam'ın ve Şia fıkhının cinsellikle ilgili öğretileri karşısında duran bu grup araştırmacılar, demokratikleşme, kadın hakları ve liberal cinsellik anlayışının savunucusu olarak belirginlik kazanmaktadır. Liberal cinsellik anlayışının ve liberal yazarların tezlerinin karşısında, geleneksel şii öğretiyi esas alarak ortaya çıkan muhafazakar yazarlar ise, Şia ahlakını öne çıkarmak amacını gütmektedirler. Üçüncü grubu oluşturan orta yolcu söylem taraftarları çok fazla olmamakla birlikte, tezlerinde kimi zaman liberallere, kimi zaman da muhafazakarlar yaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla tartışma liberallerle muhafazakarlar arasında cereyan etmektedir.

Liberal düşünceye karşı muhafazakar tutum sergileyen şii yazarların en önemli savunma aracı, liberal cinsellik anlayışını ahlaka olumsuz etki yapan yönlerine karşı nikah ve mut'a ile cevap vermeye çalışmalarıdır. Ancak zaten nikaha karşı olan liberal cinsellik anlayışı karşısında, çeşitli sebeplerle evlenemeyenler için önerilen mut'a ise bir çeşit meşru zina şeklinde sunulmaktadır. Bu ise bir çözüm olmaktan çok, çözümsüzlüğü ortaya çıkarmaktadır. Zira cinselliğin ahlaki boyutu sadece erkekler için değil, aynı oranda kadınlar için de gerekli ve zorunludur.

Öte yandan modern batı dünyasında yaşanan liberal cinsellik ve bilimsel ilerlemelerin ortaya çıkardığı cinsellikle ilgili yeni sorun ve konulara cevap verme endişesi taşıyan muhafazakar şii yazarlar, liberal cinsellik anlayışının olumsuzluklarına karşı, İslâm cinsel ahlakının panzehir olabileceği tezini savundukları için, tez olmaktan daha çok, anti-tez olarak ortaya çıkmaktadırlar. Özellikle gebeliği önleyici yöntemler ve insan üremesinde yeni teknikler gibi konularda muhafazakar yazarların yaklaşımının Ehl-i Sünnet açısından da onaylanabileceği söylenebilir.

Netice itibarıyla günümüz Şii İslâm'ında evlilik ve cinsellik anlayışını yansıtan liberal ve muhafazakar şii yazarlar arasındaki bu tartışma, liberal cinsellik anlayışının ortaya çıkardığı yeni konu ve problemlere çözüm önerileri sunulması açısından ve İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile diğer deliller bakımından irdelenerek, bütün müslümanlar için faydalı olabilecek neticelerinin ortaya çıkarılması faydalı olacaktır.





# İslâm Teşriinin Oluşum Seyri Açıısından Vahy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları

**Mehmet ERDEM\***

## **Abstract**

*According to the Moslems, Mohammed, who is the messenger of Allah, is the Seal of the prophets who were sended by Allah to humanbeing to guardian or to rescue them from the error. His duty of prophethood continued for 23 years; 13 years at Mecca where is the place of birth of prophet Mohammad, and 10 years at Medina where is his emigrating place. For a man who believes in Islam, this short time is most important period in history of mankind, and it is divided two part. Because both of the period of Mecca and Medina have some notable characteristics. When we examine this time in the perspective of establishment of Islamic law, the term of Mecca is a period that creates the general principles, religious and ethical background of foundation of Islamic law. Therefore, the period of Mecca's legislation karakteristics should be analysed by the scientific methods and new perspectives to understand the mental of Islamic jurisprudence.*

**Key Vords:** Formation of Islamic Law, Period of Macca, Sub Stages.

## **Giriş**

İslam'a nispet edilen bütün ilmi disiplinler gibi, İslam hukuku'nun temel dayanaklarını da tarihin belli bir döneminde Hz. Muhammed (s.a.v.)' in şahsında tezahür eden vahiy ürünleri oluşturur. Değişik branş ve meşreblerden Müslüman ilim adamları, günümüze kadar eksiksiz ve fazlasız bir şekilde gelmiş bulunan Kuran vahyinin, modern zihniyete uygun olarak olablildiğince objektif bir okuyuş tarzı ile yeniden ele alınmasının gerekliliğine dair bir takım tezler ve teklifler ileri sürmektedirler. Bu meydana, henüz berraklaşmamış olan bu tez ve önerilerin, modern insanın vahyin rehberliğinden faydalanmasına ne derece katkı sağlayacağına dair

---

\* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tartışmalar da devam etmektedir.<sup>1</sup> Bir taraftan bu tartışmalar süre dursun, bize göre son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'in tebliğ ettiği İslam'ın, insanlığa sunduğu dünya görüşünü; iman, ibadet, ahlak ve hukuk sisteminin mahiyetini kavrayabilmek için işe temelden başlamak, bunun için de öncelikle ve özellikle vahyin oluşum dönemini değişik açılardan dikkatlice incelemek gerekir. Bu nedenle de günümüzde, İslam teşri tarihi ile ilgili olarak, olabildiğince objektif ve ilmi kıstaslaşlara uygun yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Gerçi İslam teşri tarihiyle ilgili olarak gerek Türkçe gerekse Arapça bir çok değerli eser bulunabilir. Ancak bu eserlerin, en azından elimizin altındakiler itibariyle, gerek sistematik açıdan gerekse muhteva açısından, yeni tartışmalara ışık tutacak yeterlikte olduklarını söylemek zordur. Çünkü bunların bir kısmı, bilimsellik kaygısından uzak, İslam teşri tarihi hakkında genel bilgi vermeye yönelik olarak hazırlanmış birer halk kitabı seviyesinde,<sup>2</sup> diğer bir kısmı ise, muhtemelen müelliflerinin, ders notlarını bir araya getirerek olgunlaştırdıkları birer ders kitabı niteliğindedir. Dolayısıyla bu tür eserler, yeni yaklaşımlara yol göstermede yetersiz, hatta kendilerinin bilimsel süzgeçten geçirilmeye ihtiyaçları bulunmaktadır. Kanaatimizce Türk meslektaşlarımızın en çok müracaat ettikleri kitaplardan biri olan, Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın *İslam Hukuk Tarihi* isimli kitabından makalemizin konusuyla ilgili olarak tespit ettiğimiz teknik hatalardan sadece iki tanesine, muhterem müellifin musamahasına sığınarak, dikkat çekmek bu alandaki boşluğun gerçekliğini kavramak için yeterli olacaktır.<sup>3</sup>

Karaman, Hz. Peygamber'in nübüvvetten sonra Mekke'de kaldığı yaklaşık 13 yıl içerisinde nazil olan ayetlerin miktarından söz ederken;

- 
- 1 Yeni yöntem araştırmaları ve problemleri hakkında bkz. Mehmet Erdem, "Yeni Usul Araştırmaları Arka Planı ve Problemleri Üzerine", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (2002), ss. 71-86.
  - 2 Osman Keskiöglü'nün, *İslam Hukuk Tarihi* adlı kitabı buna örnek olabilir.
  - 3 Burada, Zafer matbaası, İstanbul 1989'da yayınlanan kitap esas alınmıştır. Bu kitabın daha sonra yeniden gözden geçirilerek, içerisindeki teknik hataların düzeltilmiş olduğundan haberdar değiliz. Ancak konuyla ilgili olarak Karaman'ın "*Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*" isimli değerli külliyyatın içerisindeki yazısında da aynı ifadelerin devam etmesi, bizde hataların düzeltilmediği kanaatinin oluşmasına sebep olmuştur. Yine de bu hatalar düzeltilmişse şimdiden özür diliyoruz. Düzeltilmemişse, sıkça başvurulan bir kaynak olması nedeniyle bu kitabın dikkatlice yeniden gözden geçirilerek, en azından teknik hataların düzeltilmesi gerektiğini hatırlatmak istiyoruz. Biz muhterem müellifin hem *Mukayeseli İslam Hukuku* isimli eserinden hem de sözü edilen "İslam Hukuk Tarihi" isimli eserinden zaman zaman faydalandık. Bu istifadenin bir şükranesi olmak üzere, gözümüze takılan bazı hatalarla ilgili düşüncelerimize dair bir yazı yazmayı düşünmekteyiz.

“Bu müddet içerisinde Kur’an’ın üçte birinden az eksikliği nazil olmuştur” demektedir.<sup>4</sup> Bu ifadelerin gözden kaçan bir hata olduğu açıktır. Çünkü gerek Kur’an tarihçileri ve gerekse teşri tarihçileri Kur’an’ın çoğunun Mekke’de nazil olduğu konusunda görüş birliğine sahiptir.<sup>5</sup> Üçte birlik nispetten ilk defa kimin, hangi ölçüyü esas alarak bahsettiği ayrı bir araştırma konusu olabilir. Ancak İslam Hukuk Tarihçisi Hudari Beg, hicretten önce nazil olan Mekki sûrelerin, Kur’an’ın 30’da 19’u kadarını teşkil ettiğini söylemekte<sup>6</sup> ve Karaman’ın, sözü edilen bilgi konusunda buradan ilham aldığı anlaşılmaktadır. Ne var ki “üçte ikiden az eksikliği”, daha düz bir ifadeyle “üçte ikiye yakını” şeklinde olması gereken bilgi, kanaatimizce bir zühül eseri olarak “üçte birinden az eksikliği” şeklinde alınmıştır. Bu ifadeler, Mekki ayetlerin Kur’an’ının üçte birine bile ulaşmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum ise, Kur’an’ın teşekkülü hakkında bilgi sahibi olmayan dikkatli okuyucuların, Kur’an nassının azının Meke’de, çoğunun ise Medine’de teşekkül ettiği şeklinde yanlış bilgilenmelerine sebep olabilecek teknik bir hatadır.

Karaman, yine aynı kitabında Mekke döneminde meşru kılınan ibadet ve hukukla ilgi hükümleri sayarken, “Allah adına hüküm uydurarak kendilerine yasak ettikleri temiz yiyeceklerin helal kılınması” ifadesini kullanmakta ve Maide sûresinin 103. ayetini delil göstermektedir.<sup>7</sup> Halbuki tefsir alimleri, Maide sûresinin, en erken Hudeybiye senesinden itibaren inmeye başladığını ve nüzül tarihi itibarıyla Medine döneminin dahi ikinci yarısından sonra inen sûrelerden olduğunu söylemektedirler.<sup>8</sup> Hatta Hz. Peygamber’in bu sûre hakkında “Maide Sûresi Kuran’ın en son nazil olan sûresidir. Öyleyse onun helallerini helal, haramlarını da haram kabul ediniz” buyurduğu rivayet edilmiştir.<sup>9</sup> Gerçi bu sûrenin üçüncü ayetinin veda haccı sırasında Arafat’ta nazil olduğu konusunda müfessirler görüş

4 Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Zafer Matbaası, İstanbul 1989, s. 55; “Asr-ı Saadette İslam Hukuku” Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam, (Editör. Vecdi Akyüz), Beyan Yayınları, İstanbul, III, s. 33.

5 Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân I-IV*, tah. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Daru’l-Ma’rife, Beyrut 1972, I, 187; Muhammed Hudari Beğ, *Tarihu’t-teşri’l-İslâmi*, Daru’l-Kalem, Beyrut, 1983, s. 11.

6 Hudari Beğ, a.g.e., s. 11.

7 Karaman, a.g.e., s. 78; a.mlf., *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, III, 65.

8 Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, by., ty., I, 600; Muhammed Ali es-Sabuni, *Safvetü’t-tefasir*, Derseaadet, İstanbul, ty., I, 324.

9 İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kurani’l-azim*, II, 2; Muhammad Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979. s. 1543; Sabuni, *Safvetü’t-tefasir*, I, 324.

birliğine sahiptirler.<sup>10</sup> Ancak ayetlerin Mekki yada Medeni oluşunu tespitte hicreti esas alan çoğunluğa göre<sup>11</sup> bu ayet de Medeni sayılmaktadır. Sonuç olarak, bu sûrenin tamamı Medeni olmasına rağmen, Karaman, Mekke teşriini Medeni olan bir ayet ile temellendirmiştir.

İlmi zihniyet açısından, bu tür hata ve çelişkilerin önemsiz oldukları söylenemez. Özellikle de müsteşriklerin vahiy dönemi araştırmalarına özel bir önem atfettikleri ve İslam vahyinin gerçekliğini Hz. Peygamber'in psikolojisiyle sınırlandırmak istedikleri de göz önünde bulundurulduğunda, Müslüman bilim adamlarının, İslam teşri tarihinin bu önemli dönemiyle ilgili olarak yeni, detaylı ve dikkatli çalışmalar yapmalarının gerekliliği daha kolay anlaşılacaktır. Bu yazı, vahiy döneminin ilk merhalesini teşkil eden Mekke dönemini, teşri' tarihi açısından kilometre taşlarını belirleyerek safhalandırmak ve her bir safhanın, sosyolojik açıdan genel görüntüsünü tespit etmek ve önemine dikkat çekmek düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Diğer bir ifadeyle bu çalışma, vahyin Mekke dönemini teşri tarihi açısından okuma denemesidir. Bu dönemde teşri konusu haline gelen bazı hususlara temas edilecek olmakla beraber, Mekke dönemi teşriinin kronolojik tespitini müstakil bir çalışmaya havale edilecektir. Elimizin altındaki teşri tarihi kitapları bu konuyu çok yüzeysel ele aldıklarından, çalışmamızın temel referanslarını, tefsir ve usulüne dair kitaplarla İslam tarihi kaynakları oluşturacaktır. Burada asıl konuya girmeden önce vahiy döneminin genel bir tasvirini vermek istiyoruz.

## I. Genel Olarak Vahiy Dönemi

Bugün dünya nüfusunun üçte birine yakınının benimsediği İslam, miladi 20 Nisan 571 tarihinde Mekke'nin Haşimoğulları mahallesinde Şi'bi Beni Haşim/Daru İbn Yusuf diye bilinen bir evde doğan<sup>12</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından tebliğ edilmiştir. Son derece dürüst bir Mekkeli

10 Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 600.

11 Bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 194, 195

12 İslam tarihçilerinin çoğu Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Kuran'da da zikredilen "*ashab-u fil*" hadisesinden, tercih edilen görüşe göre, 50 gün sonra dünyaya geldiğini kabul etmelerine rağmen, bu tarihin miladi takvimdeki karşılığı konusunda farklı hesaplamalardan kaynaklanan farklı tarihler belirlemişlerdir. (Bkz. Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizi, *İmta'ül-Esma' bima Li'r-Rasülü mine'l-Enbai ve'l-Emvali ve'l Hafedeti ve'l-Meta'*, Tashih ve Şerh, Mahmud Muhammed Şakir, Matbaatü Lecneti't-te'lif ve't-tercümeti ve'n-neşr, Kahire 1941 I, 3; Ali Nureddin es-Semhudi, *el-Mevaridü'l-heniyye fi mevlidi hayri'l-beriyye*, Mahmud Beg Matbaası, İstanbul 1326, s. 8). Bu görüş farklılıklarının özellikle teşri tarihi açısından her hangi bir önemi bulunmadığı için, en yaygın olanı zikretmekle yetindik.

olarak hayatını sürdüren Hz. Muhammed (s.a.v.), önceleri “*sadık rüya*”-lar ile vahyi telakkiye hazırlanmış, 40 yaşlarındayken miladi tarih itibarıyla 1 Şubat 610 yılında, Hıra mağarasında icra etmeyi itiyat edindiği inzivalarından birinde, ilâhî vahye mazhar olmuş<sup>13</sup> ve böylece İslam teşriinin vahiy dönemi başlamıştır. Hz. Muhammed 25 Eylül 622 tarihinde ve peygamberliğinin on üçüncü senesinde 11 Haziran 632 tarihinde de ay takvimi hesabıyla 63 yaşındayken ahirete irtihal etmiştir. Bazı İslam hukuk tarihçilerinin hesaplamalarına göre; ilk nazil olan ayetlerle (Alak süresinin ilk beş ayeti) son nazil olan ayet (Maide süresinin üçüncü ayeti) dikkate alındığında vahyin başlangıcı ile bitişi arasındaki süre 22 sene 2 ay 22 gündür.<sup>14</sup> Böylece Hz. Muhammed’in peygamberlik görevi, 12 sene 5 ay 13 gün anavatanı Mekke’de, 9 sene 9 ay 9 gün de hicret yurdu Medine’de olmak üzere yaklaşık 23 sene sürmüştür.<sup>15</sup> İşte bu zaman dilimi, genel olarak İslam tarihi açısından “*Vahiy Dönemi*”, özel olarak İslam hukuku açısından ise “*İslam Teşriinin Oluşum Dönemi*” olarak adlandırılmaktadır.<sup>16</sup> Yaklaşık yirmi üç sene olan bu süre, kemmiyet itibarıyla insanlık tarihinde çok az bir yer tutmasına rağmen, Hz. Muhammed’in tebliğ etmekle mükellef olduğu İslam vahyinin Allah tarafından insanlığa tanınan son şans olduğunu kabul eden bir Müslüman için ifade ettiği anlam açısından ise, insanlık tarihinin en önemli zaman dilimini teşkil eder (asr-ı saadet). Bu nedenle, İslam tarihi boyunca ortaya çıkan bütün görüş ve düşünceler “*İslami*” nitelemesini hak edebilmek için bu kısa zaman diliminde teşekkül eden vahiy ürünlerinden direkt ya da dolaylı olarak onay alma ihtiyacı duymuşlardır.

Kısaca genel sınırları çizilen vahiy dönemi, kendi arasında Mekke merhalesi ve Medine merhalesi olmak üzere iki alt döneme ayrılmaktadır. Çünkü vahiy dönemine İslam’ın en temel kaynağın olan Kur’an aç-

13 Bkz. Buhari, Tabir, 91/1 (VIII, 67).

14 Bkz. Hudari Beğ, a.g.e., s. 9. Burada son inen ayet ifadesiyle, hüküm ifade eden ayetler kastedilmiştir. Çünkü tercih edilen görüşe göre, sözü edilen Maide süresinin üçüncü ayeti veda haccı esnasında Arafat meydanında nazil olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu tarihten sonra 80 gün daha yaşamıştır. Rivayetlere göre son inen ayet Bakara süresindeki riba ayetidir ki, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ayetin nüzülünden 9 gün sonra vefat etmişlerdir. Demek ki, Maide ayetiyle Bakara ayeti arasında 71 gün gibi bir zaman geçmiştir. Bu zaman zarfında hangi ayetlerin indiği ayrıca araştırılmalıdır. Belki de Hz. Peygamber’in bu 71 günlük zaman dilimindeki tasarrufları teşri tarihi açısından çok daha önemli olabilir. Çünkü dinin kemale ermesinden sonraki tasarruflarda nesih, tahsis ve takyit gibi sonraki fakihlerin ciddi olarak tartıştıkları usûli problemlere yer verilmemiş olmalıdır.

15 Hudari Beğ, a.g.e., s.11

16 Bkz. Abdulvehhab Hallaf, *İlmü Usûlil-fikh*, Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul 1984, s. 282.

sından baktığımızda, Mekke ve Medine’de nazil olan Kur’an ayetleri arasında hem şekil, hem de muhteva açısından belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bazı tefsirciler, vahiy dönemini Mekke ve Medine safhaları olmak üzere ikiye ayırmakla yetinmemiş, her iki dönemi; erken, orta ve geç olmak üzere üçer merhaleye ayırarak, Kur’an’ı -ve dolayısıyla İslam teşriinin mahiyetini-doğru anlayabilmek için, ayetlerin bu merhalelelerden hangisinde nazil olduğunun bilinmesini şart koşmuşlardır.<sup>17</sup> Bazı çağdaş fıkıhçılar da Mekke ve Medine dönemlerini ikiye alt bölümde ele alarak incelemiştir.<sup>18</sup> Alt dönemler, araştırmacıların ilgi alanlarının amaç ve konusuna göre farklılık gösterebilmektedir. Bu çalışmada alt dönemler, İslam hukukunun teşekkül seyri açısından belirlenmeye çalışılmıştır.

## II. Mekke Merhalesi ve Safhaları

İslam teşriinin teşekkülü Hz. Peygamber’in tebliği ile paralellik gösterdiği için, vahiy döneminin Mekke merhalesini de Hz. Peygamber’in tebliğine paralel olarak gelişen olaylarla beraber takip etmek gerekmektedir. Bu nedenle Mekke merhalesinin teşri açısından safhalarını belirlerken, gerek tebliğ vazifesinin icra ediliş biçimi, gerekse tebliğin birinci derecedeki muhataplarının sosyolojik özellikleri itibariyle ortaya çıkan değişiklikler esas alınmalıdır. Böylece belirlenen her bir safhanın İslam teşriinin teşekkül seyri açısından karakteristiğini ve önemini tespit etmek daha kolay olacaktır.

### 1. Nübüvvet Safhası

Hz. Peygamber (s.a.v.), fiilen vahye mazhar olduğu zamana kadar tertemiz; her türlü şirk ve şirk şaibesi bulunan fiilden uzak bir hayat yaşamıştır. İslam alimlerinin çoğunluğuna göre kırk yaşındayken,<sup>19</sup> yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Hıra mağarasında itiyat edindiği inzivalarından birisinde kendisine Alak sûresinin ilk beş ayeti inmiş ve böylece ilk olarak

17 Bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, I, 192; Subhi Salih, *Mebahis*, s. 169, 185.

18 Mesela bkz. Ramazan el-Buti, *Fıkhü’s-sire*, yy. 1978, s. 75.

19 Said b. Müseyyib’in, “Hz. Peygambere 43 yaşında nübüvvet verildi, peygamberlikten sonra on sene Mekke’de on sene de Medine’de ikamet etti” dediği rivayet edilmektedir. Vahyin geldiği zaman itibariyle Hz. Peygamberin yaşı hakkında ve ilk vahyin tam olarak Ramazan ayının kaçındaki Pazartesi gününde geldiği hakkındaki görüşler için bkz. Makrizi, *İmta’*, I, 12; İbnü’l-Esir, *el-Kamil fi’t-tarih*, Daru Sadır, Beyrut, 1995, II, 46. Hz. Peygamberin, vahyin geldiği zaman itibariyle 40 yaşında olmasının hikmeti ve bu çerçevede müsteşriklerin tecahül ve müğlatalarına cevaplar hakkında bkz. Subhi Salih, *Mebahis*, s. 164-166.

Kur'an vahiyne<sup>20</sup> mazhar olmuştur. Hz. Peygamber, vahiy tecrübesini ilk defa yaşıyor olmanın verdiği heyecanla Hıra'dan evine dönmüş ve eşi Hz. Hatice (r.a.)'ye; "beni örtünüz, beni örtünüz" demiş, vahiy gibi son derece önemli ve esrarengiz bir tecrübeyi ilk kez yaşamış olmanın etkisinden kurtulduktan sonra; olup bitenleri, ileri görüşlü ve zeki bir kadın olan zevcesine anlatmıştır. O da öncelikle Hz. Peygamber'i, yüksek şahsiyetinden bahisle, teselli ederek heyecanını yatıştırmış, sonra da bir bilene sorarak işin hakikatını öğrenmiş ve Hz Peygamber'i henüz tebliğ işine başlamadan tasdik etmiştir.<sup>21</sup> Böylece vahiy döneminin Mekke merhalesinin nübüvvet safhası başlamıştır.

Hz. Peygamber'in henüz tebliğ vazifesiyle mükellef olmadığı bu safha, teşri açısından köklü bir mücadeleye girişileceğinin ilk işaretlerinin verilme safhası olması itibariyle önemlidir. Nitekim ilk vahiy aktararan rivayetler, Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e, Mekke'yi terk etme mecburiyeti dahil, bir çok sıkıntıya katlanmaya hazır olmasının gerektiğini haber verdiğini ifade etmektedirler.<sup>22</sup> Bu demektir ki; Hz. Peygamber'in, tebliği ile mükellef olacağı din, içinden çıktığı toplumda kökleşmiş bulunan inanç prensiplerine, ibadet şekillerine ve sosyal hayatın işleyiş biçimine köklü müdahaleler içerecektir. Bunun için de Hz. Peygamber'in, böyle bir mücadeleye ruhen ve zihnen hazırlanması gerekecektir. Bu nedenle de bu ilk vahiyden sonra, vahiy bir müddet kesilmiştir.

## 2. Tebliğe Hazırlık Safhası

Kaynakların aktardığına göre, Hz. Peygamber'in, az önce ifade ettiğimiz gibi, ilk vahiy telakki etmesinden sonra vahiy bir müddet kesintiye uğramış ve vahiy ilk telakki etmesiyle ilahi mesajları insanlara ulaştırmakla mükellef tutulması arasında bir müddet geçmiştir. Rivayetler Hz. Peygamber'in bu süreyi oldukça sıkıntılı olarak geçirdiğini aktarmaktadırlar.<sup>23</sup> İslam tarihi ve hadis kaynaklarına "fetretül-vahy" adıyla geçen bu dönemin ne kadar sürdüğü tartışmalıdır. Bazı alimler bu kesintinin üç sene kadar sürdüğünü söylemektedirler.<sup>24</sup> Makrizi bu dönemi "Allah'ın beklemesini dilediği kadar bekledi ve vahiy kesildi" şeklinde ifade ettikten sonra diğer

20 Kuran vahiy ifadesi, ilk vahyin sadık rüya ile başladığını gösteren rivayetlerden dolayı eklenmiştir.

21 Buhari, Bed'ül-vahiy, 1/ 1, 3 (I, 3); Tabir, 91/1 (VIII, 67); İbnü'l-Esir, a.g.e, II, 47.

22 Mesela bkz. Buhari, Tabir, 91/1 (VIII, 68).

23 Mesela bkz. Buhari, Tabir, 91/1 (VIII, 67).

24 Bkz. Subhi Salih, *Mebahis*, s. 36.



rivayetleri; iki seneye yakın, iki buçuk sene, kırk gün (Abdullah İbn Abbas'ın görüşü), onbeş gün (Zeccac'ın *Maani'l-Kuran* isimli eserinden naklen) ve üç gün (Mukatil'in görüşü) olarak aktarır ve kendisi de; Hz. Peygamber'in nezd-i ilahideki yerine en uygun olanın bu son rivayet olduğu gerekçeyle, fetret'in üç gün sürdüğü görüşünü tercih eder.<sup>25</sup> Ebu Zehra, bu dönemin yaklaşık olarak altı ay olarak belirlemiştir.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi "*fetretü'l-vahiy*"in süresi hakkında, en az üç gün, en çok ise üç yıl olmak üzere değişik görüşler bulunmaktadır. Bize göre de bu dönem, altı ay kadar sürmüş olmalıdır. Zira İslam tarihçilerinin çoğu, biraz sonra temas edeceğimiz gibi, gizli davet döneminin üç sene kadar sürdüğünü ve Hz. Peygamber'in, peygamberliğin dördüncü senesinde açık davete başladığını kayd etmektedirler.<sup>27</sup> Şayet fetret üç sene sürmüş olsaydı, üç sene de gizli davet dönemi kabul edildiğinde Hz. Peygamber'in ancak bisetin altıncı yılında açık davete başlaması gerekirdi. Bildiğimiz kadarıyla bunu savunan her hangi bir alim bulunmamaktadır. Dolayısıyla "*fetretü'l-vahiy*" dönemi bir seneye ulaşmamış olmalıdır. Bu süreyi çok kısa gösteren rivayetler ise, Hz. Peygamber'in fetret dönemini çok sıkıntılı geçirdiği rivayetiyle çelişmektedir.

Vahyin fetretinden söz açılmışken, burada bir noktaya da işaret etmemiz uygun olacaktır. İbn İshak, vahyin kesilmesinden dolayı Hz. Peygamber'in üzüldüğünü ve kendi kendine "*Sahibim bana darılmış olmalı*" diye tereddüt geçirdiğini bunun üzerine Cebrail'in Duha süresini getirdiğini söylemektedir.<sup>28</sup> Kanaatimizce bu rivayetten dolayı, bazıları fetret'ten sonra ilk inen sürenin Duha süresi olduğunu zannetmişlerdir. Ancak Subhi Salih'in de dikkat çektiği gibi, bu yanlış bir kanaattir.<sup>29</sup> Çünkü başta Buhari olmak üzere raviler, Duha süresinin, Hz. Peygamber'in rahatsızlığı sebebiyle, iki veya üç gece teheccüt namazına kalkmaması üzerine bir kadının,<sup>30</sup> "*Ey Muhammed umarım Şeytan'ın seni terk etmiştir; iki üç gün-*

25 Makrizi, *İmta*, I, 14

26 Muhammed Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, Çev. Mehmet Keskin, Kitabevi, İstanbul II, 24-26.

27 Bkz. İbn Esir, *el-Kamil*, II, 60.

28 İbn İshak, *Siretü İbn İshak*, (*Kitabü'l-mübtedei ve'l-meb'asi ve'l-mağâzi*), Tah. Muahmed Hamidullah b.y., 1981, s. 117.

29 Subhi Salih, *Mebahis*, s. 37. (1 nolu dipnot)

30 Bazı rivayetler bu kadının Ebu Leheb'in karısı Ümmü Cemil olduğunu ve sözü edilen ifadeleri hakaret kastıyla söylediğini söylerler. Ancak bu konuda başka rivayetler de vardır (Bkz. Ebu'l-Fadl Celalüddin Abdurrahman b. Ebubekr b. Muhammad b. Ebubekr es-Süyuti, *Lübabü'n-Nükul fi Esbabü'n-Nüzül*, Pamuk Yay. İstanbul t.y. -*Tefsiru'l-Celaleyn*' in kenarında- s. 339-340). Ancak bu konuyla ilgili rivayetlerin ortak noktasını, burada bir fetretten değil "*ibtâ'/yavaşılatma*"dan bahsediyor olmaları oluşturmaktadır.

*dür onu senin yanında görmüyorum*” demesi üzerine nazil olduğunu söylemektedirler.<sup>31</sup> Dolayısıyla İbn İshak’ın rivayetinde “*fetretü’l-vahiy*” hadisesiyle bu hadise birbirine karıştırılmış gibi görünmektedir.

Hız. Peygamber’in henüz tebliğ ile mükellef olmadığı bu safhaya “sırf nübüvvet safhası” diyebiliriz. Bu dönem, adı üstünde “*fetret/kesinti dönemi*” olduğu için genel anlamda teşrii bir özellik taşımamaktadır. Çünkü bu safhada nazil olan Alak süresinin ilk ayetleri, Allah’ın, henüz insanlara ulaştırılmasını istediği bir tebliğ konusu ihtiva etmemektedir<sup>32</sup> ve bu zaman itibarıyla Hız. Peygamber, mazhar olduğu vahyi tebliğ etmekle mükellef tutulmamıştır. Dolayısıyla vahiy döneminin bu safhası Hız. Peygamber’in ruhi ve zihni açıdan büyük göreve hazırlanma safhası olarak kabul edilebilir.

### 3. Gizli Davet Safhası

Kaynaklara göre, vahyin fetret döneminin sonlarına doğru Hız. Peygamber, Hıra’ya giderken, hatiften bir ses işitmiş, başını kaldırdığında ise vahiy meleği Cebrail’i görmüştür. Bunun üzerine heyecanlanıp evine dönmüş ve eşi Hız. Hatice’ye ilk vahye mazhar olduğu zamanki gibi “*Beni örtünüz*” demiş, Hız. Hatice de O’nu örtmüş ve bu durumdayken Müddessir süresinin 1-7. ayetleri nazil olmuştur.<sup>33</sup> Bu ayetlerin meali şöyledir: “*Ey bürünmüş olan (Rasülüm), kalk ve (kavmini) uyar, sadece Rabbini büyük tanı, elbiseni temizle, azaba sebep olacak (fülleri) terke devam et, çok görerek ihsanda bulunma*”.<sup>34</sup> Böylece Hız. Peygamber, sadece vahye mazhar olmakla kalmamış, aynı zamanda insanları hidayete çağırarak da görevlendirilmiştir. Hız. Peygamber, bu ayetlerin nüzülünden sonra, tedric kanunu gereği Mekke ahalisinin, uyarıları kolayca kabul etmeyeceklerini düşünerek, davetini gizlice yürütmüş ve ilk olarak aile fertlerini ve en yakın dostlarını dine davet etmiştir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi tebliğ vazifesinin bu safhası üç sene kadar sürmüştür.<sup>35</sup> Bu aşamada sırasıy-

31 Bkz. Buhari, Tefsir, 93 (VI, 86)

32 Gerçi Salih Akdemir yazdığı Kur’an mealinde, ilk vahiy ürünü olduğunda çoğunluğun görüş birliğine vardıkları Alak süresinin ilk ayetinde geçen “oku” anlamına gelen “ikra” kelimesini, bir de meful takdir ederek “Allah’ın birliğine çağır” şeklinde çevirmiştir (Salih Akdemir, Son Çağrı Kur’an, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 597). “Okuma” fiilinin Türkçe’de de mecazen “davet etmek” anlamında kullanıldığı gerçeği dikkate alındığında bu mealin estetik açıdan uygun olduğu kabul edilebilir. Ancak rivayetlerin bu meali desteklemediğini de burada ifade etmemiz gerekmektedir.

33 Buhari, Tefsir, 74 (VI, 74, 75); Makrizi, a.g.e., I, 14.

34 Müddessir, 74 / 1-7.

35 Bkz. İbnü’l-Esir, a.g.e., II, 60; Buti, a.g.e., s. 75

la şu kişiler Müslüman olmuştur: Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice, ailesinin kalabalık oluşundan dolayı Hz. Peygamber'in evinde kalan Ali, Hizmetçisi Zeyd, en yakın dostlarından Ebu Bekr, Osman b. Affan, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Ebu Ubeyde b. Cerrah, Erkam b. Ebi'l-Erkam ve azadlı fakirlerden bir grub. Bunlara "*es-Sabikünü'l-Evvelün*" adı verilmektedir.<sup>36</sup> Özellikle Mekke halkı arasında saygın bir kişi olan Hz. Ebu Bekir'in iman etmesi, Hz. Peygamber'in işini hayli kolaylaştırmıştır. Çünkü onun vasıtasıyla o günün Mekkesinde itibarlı kabul edilen kişilerden bazıları da İslam'ı kabul etmişlerdir. Bu arada Erkam b. Ebi Erkam, bir rivayete göre yedinci, diğer bir rivayete göre ise onuncu kişi olarak İslam'a girmiş ve Safa tepesinde bulunan evini Hz. Peygamber'in tebliğ görevini yerine getirirken bir üs olarak kullanmasına tahsis etmiştir.<sup>37</sup> Bu ev, gizli davet döneminde pek çok kişinin İslam'ı kabul etmesine şahit olmuştur.

Müslümanların, sosyolojik açıdan, gizli bir dini cemaat durumunda olduğu bu aşamada Hz. Peygamber'in tebliğinin ana temasını; Allah'ın birliğini ilan etme, putlara tapınmanın batıllığına dikkat çekme, kendisinin Allah'ın Rasülü olarak kabul edilmesinin gerekliliğini vurgulama, ahiretin gerçekliğini ve her insanın yapıp ettiklerinden hesaba çekileceğini ve bunların karşılığını göreceğini hatırlatma gibi, temel itikadi prensiplerin oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca özellikle Müddesir süresinin ilk ayetlerinden hareketle; maddi ve manevi kirlerden temizlenmek, menfaatçilik gibi ahlaki düşüklüklerden uzaklaşmak ve zorluklar karşısında sabır ve matanet göstermek gibi ahlaki ilkelerin de bu dönemin teşri prensipleri arasında sayılması gerekir. Dolayısıyla İslam teşriinin ilk tebliğ konularını, tevhit ve risalet eksenli akait prensipleri, namaz ibadeti ve bazı temel ahlak ilkelerinin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Böylece ileride hukuki teşri kurallarının vicdani temelleri oluşturulmak istenmiştir. Bütün bu inanç ve ahlak ilkelerinin yanında, namaz ibadetine çok özel bir önem atfedildiği dikkat çekmektedir. Nitekim bazı alimlerinin tespitlerine göre, İslam teşriinde, Allah'ın birliğini kabul edip ona şirk koştuktan teberriden sonra farz kılınan ilk ibadet namazdır. Allah, namazı farz kıldığında Cebrail (a.s) Hz. Peygamber'e abdest almayı ve namaz kılmayı öğretmiş, Hz. Peygamber de aynı şekilde Hz.

36 Makrizi, a.g.e., I, 18; İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümmüş) Kayhan Yayınları, İstanbul 1987, I, 106; Buti, a.g.e., s. 75.

37 Makrizi, a.g.e., I, 18.

Hatice'ye öğretmiş ve beraber namaz kılmışlardır.<sup>38</sup> İlk nazil olan sûrelerin çoğunda namaz ibadetine direkt ve dolaylı olarak yapılan atıflar dikkate alındığında bu rivayetin doğru olduğunu kabul etmek gerekmektedir.<sup>39</sup> Dolayısıyla abdest ve namaz ibadetinin, vahiy döneminin Mekke merhalesinin ilk ameli teşriini oluşturduğu söylenebilir. Bu dönemde iman edenler namazlarını gizlice kılıyorlardı.<sup>40</sup> Bir rivayete göre; ilk Müslümanlardan Sa'd ibn Ebi Vakkas, Ammar, İbn Mesud, Habbab ve Said b Zeyd gibi sahabiler kuytu yerlerde namaz kılıyorlardı. Bunları gören Ebu Süfyan, Ahnes b. Şerik ve bir grup Mekkeli müşrik, bu Müslümanların namaz kılmalarını engellemek istemişler ve bu nedenle de aralarında önce tartışma çıkmış, sonra bu tartışma sıcak çatışmaya dönüşmüştür. Bu arada Müslümanlardan Sa'd eline geçirdiği bir kemik parçasıyla müşriklerden birinin kafasına vurmuş ve kanatmıştır. İslam tarihçileri, bu kanın İslam'da dökülen ilk kan olduğunu söylemektedirler.<sup>41</sup> Dolayısıyla İslam uğruna savunma amaçlı olarak dökülen ilk kanın sebebini, tevhit akidesinin fiili bir sembolü sayabileceğimiz, namaz merkezli bir kavga teşkil etmiştir. O zamanlar itibariyle, müşrikler namaz ibadetini, yeni davetin sembolik ritüeli olarak gördüklerinden bu ibadete karşı olumsuz tavırlarını her zaman sürdürmüşlerdir. Nitekim Alak sûresinin ilk nazil olan ilk beş ayetinden sonraki ayetlerin, birbirine yakın üç ayrı zamanda<sup>42</sup> ve hepsi de Hz. Peygamber'in namaz kılmamasını Ebu Cehil'in önlemeye çalışması münasebetiyle nazil olduğu rivayet edilmektedir.<sup>43</sup> Özetle vahiy döneminin Mekke merhalesinin bu safhasında İslam teşriinin; temelini Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve rasülü olduğuna, Ahiretin hak olduğuna inanmanın, ana sütunlarını güzel ahlak ilkelerinin, alamet-i farikasını ise namazın ibadetinin teşkil ettiği yol haritası çizilmiştir.

38 İbnü'l-Esir, a.g.e., II, 50-52.

39 Mesela bu dönemde inen sûrelerden olan Müzzemmil sûresinin ilk ayetlerinde, Hz. Peygamber'e özellikle gecenin bir kısmında namaz için kalkması, (o zamana kadar nazil olan) Kur'an ayetlerini okuması... emredilmiş ve gece ibadetinin gündüz yapılacak ağır tebliğ görevi için manevi bir güç kazanmaya vesile olacağı anlatılmıştır. Bkz. Müzzemmil 73/ 1-9.

40 Makrizi, a.g.e., I, 16-17. Ayrıca bkz. Şah Muhammed İsmail Pani Pati, *İslam Tarihi*, s. 52-54.

41 İbn Esir, a.g.e., II, 60.

42 İlkinde 6-8, ikincisinde 9-16 ve üçüncüsünde ise 17-19. ayetler nazil olmuştur.

43 Süyuti, *Lübabü'n-nükul*, s. 343-344.

#### 4. Açık Davet Safhası

Hız. Peygamber, nübüvvetin dördüncü senesine kadar, insanları yeni dine fert fert ve tam bir gizlilik içerisinde çağırıştır. Öyle ki, bazı tarihçilere göre, özellikle ilk tebliğ döneminde Müslümanlığı kabul edenler, kendilerinden başka kimlerin Müslüman olduğunu dahi bilmiyorlardı.<sup>44</sup> Nübüvvetin dördüncü yılında ise, “*De ki ben ap açık bir uyarıcıyım...*”, “*Emrolunduğunu açıkça yap, cahillerden yüz çevir*”<sup>45</sup> ayetleri nazil olmuş ve açık davet dönemi başlamıştır. “*En yakın aşiretini uyar, sana tabi olan mümilere karşı mütevezi ol, şayet sana isyan ederlese, ‘gerçek şu ki ben sizin yaptıklarınızdan uzağım’ de ve Aziz ve Rahim (olan Allah)a tevekkül et*”.<sup>46</sup> ayetlerinin nüzülüyle de tebliğde takip edilecek yöntemler bildirilmiştir. İbn Abbas’ın rivayet ettiği ve Buhari’nin de tahrir ettiği bir hadise göre,<sup>47</sup> Hız. Peygamber (s.a.v.), bu ayetlerin nüzülünden sonra Safa tepesine çıkmış ve Kureyş’in tüm kollarını, teker teker sayarak, orada toplanmaya davet etmiştir. Hepsinin toplanmasından sonra,<sup>48</sup> önce kendisinin asla yalan söylemediğini onlara ikrar ettirmiş, peşinden de Allah’tan başka ilah bulunmadığını, kendisinin de Allah’ın Rasûlü olduğunu, insanların öldükten sonra dirilip hesaba çekileceklerini ve bu dünyadaki inanç ve amellerine göre safa yurdu olan cennete ya da sıkıntı yeri olan cehenne gideceklerini bildirmiştir.<sup>49</sup> Orada bulunanlardan Hız Peygamber’in amcası Ebu Leheb “*Bizi buraya bunun için mi topladın*” diyerek toplantıyı protosta etmiştir. Bu hadise üzerine Ebu Leheb’in akibetini bildiren Tebbet/Mesed süresi nazil olmuştur.<sup>50</sup> Tabii ki Hız. Peygamber bu ilk aleni davetinde, tebliğ ettiği hususların herkes tarafından bir çırpıda kabul edilmesini beklememiş, öncelikle bir takım uyarılar ile muhatapların zihinlerinde şimşeklerin çakmasını temin etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla en yakınlarının olumsuz tutumlarına karşı sabır, sebat, sükunet ve mülayemetle karşılık vermiştir.<sup>51</sup>

44 İbn İshak, a.g.e., s.126, 127; Makrizi, a.g.e., I, 15; İbn Esir, el-Kamil, II, 60. Gizli davetin icra ediliş biçimi ile ilgili olarak bkz. Pani Pati, a.g.e., s. 54, 67,

45 Hicr, 15/ 89, 94.

46 Şuara, 26 / 214-217.

47 Buhari, Tefsir, 26 (VI, 16-17).

48 Bazı rivayetlere göre Muttalib oğullarının ileri gelenlerinden 40 kişi (İbn İshak, a.g.e., s.127) bazı rivayetlere göre ise 45 kişi (İbn Esir, a.g.e., II, 61) bu toplantıya katılmıştır.

49 İbn Esir, a.g.e., II, 61.

50 Bu ilk aşikare tebliğin detayları hakkında bkz. Buhari, Tefsir, 65 / 111 (VI, 94).

51 İslam’ın bu ilk safhasında önce İslam’ı kabul ettiği halde sonradan dinden dönenler olmuştur. Özellikle şu isimler dinden dönenler olarak sayılmaktadır: 1-Ebu Kays b.

Burada sosyolojik açıdan önemli bir husus dikkatimizi çekmektedir: Şöyle ki, bu toplantılara iştirak edenlerin çoğu iman etmemişlerse de, Hz. Peygamber'in bu açık tebliği, Kur'an mesajının dalga dalga yayılmaya başlamasına sebep olmuştur. Çünkü Mekke'nin her evinde Hz Muhammed ve davası konuşulmaya başlanmıştır. Bir taraftan inananlar, yeni dinin yayılması için gayret ederken, diğer taraftan inanmayanlar, tedbir almak niyetiyle de olsa "risalet"i gündemde tutmuşlardır. Açık davet safhasının ilk dönemlerinde Kureyşliler, bu işten endişe duymalarına rağmen, işin dallanıp budaklanmasından önce tedbir almak anlamında, ciddi bir tepki vermemişlerdir. Ancak Hz Peygamber'in, onların putlarını ve puta taparak ömürlerini geçiren atalarını kınamaya başlaması üzerine Kureyşliler'in cahiliye gayretleri debrenmeye başlamış ve bu yeni mesajı etkisizleştirmek için tedbir alma ihtiyacını hissetmişler,<sup>52</sup> hatta Hz. Peygamber'i öldürmek için ciddi planlar yapmaya başlamışlardır.<sup>53</sup> İşte bu ilk meşum planı etkisizleştirme yolunda ve de İslam uğrunda Hz. Peygamber'in üvey oğlu<sup>54</sup> Haris İbn Ebi Hale müşriklerle girdiği bir çatışmada şehit olmuştur. Mekke merkezinde bu açık davet döneminin yaklaşık iki sene kadar sürdüğü tahmin edilmektedir.

Tebliğin alenileşmesi, İslam teşriinin teşekkül seyri açısından, önemli dönüm noktalarından birisi olarak kabul edilebilir. Çünkü açık tebliğ ile, o dönemin Mekkesinde yerleşmiş olan bedevi-putperestlik inançlarının hemen tamamı ve bu inançtan beslenen ahlak anlayışları açıkça reddedilmeye başlanmıştır. Mekke site devletinde, iktidarın belli bir sosyal statüye sahip olanların elinde bulunduğu oligarşik bir yönetim anlayışı hakimdi. Ayrıca bu şehir, ziraat için elverişli bir yer olmasa da, Yemen'den Şam'a İran'dan Habeşistan'a ticaret yollarının kesişim noktasında olması nedeniyle uluslar arası düzeyde bir ticari aktiviteye sahipti ve bu aktiviteden en rantabil şekilde yaralanan kişi yada aileler vardı. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din açıkça, söz konusu inanç ve ahlak anlayışının reddi ve dolayısıyla bu anlayıştan beslenen sosyal düzen kurallarının değiştirilerek onların yerine insanın şeref ve haysiyetine uygun yenilerinin getiril-

Muğire, 2- Ebu Kays b. el-Fakih b. Muğire, 3- el-As b. el-Haccac, 4- el-Haris b. Zema b. el-Esed, 5- Ali b. Ümeyye b. Halef, İslam'dan dönen bu ilk mürtetlerden beşincisi hakkındaki rivayetlerde farklılıklar vardır. İbn Hişam bizim verdiğimiz ismi zikretmiş, Makrizi ise beşinci kişiyi el-Velid İbn el-Velid b. Muğire olarak zikretmiştir. (Bkz. İmta', I, 20).

52 Makrizi, a.ge., I, 18; İbn Esir, a.ge., II, 63.

53 Buti, a.g.e., s. 80.

54 Hz. Hatice (r.a)'nın ilk evliliğinden olan oğlu.

mesi potansiyelini taşımaktaydı. Çünkü tabiat boşluk kabul etmediğine göre, reddedilenlerin yerine bir takım alternatifler sunmak gereklidir. Bu açıdan baktığımızda Hz. Peygamber'in aleni tebliğini, gerek inanç ve ahlak ve gerekse ibadet ve hukuk açısından topluma yep yeni bir şekil vermek gibi, zımni bir alternatifin taahhüdü olarak kabul etmemiz mümkündür.

## 5. Davetin Mekke Dışına Taşma Safhası

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi; peygamberliğinin dördüncü senesinde Hz. Muhammed'in, risalet davasını alenileştirmesi, bununla yetinmeyerek Kabe'de bulunan putları ve onlara tapınanları cehennemlik olarak ilan etmesi üzerine müşriklerle inananlar arasındaki anlaşmazlık noktaları iyice belirgin hale gelmiştir. Bu nedenle maddi gücü ellerinde bulunduran Mekkeli müşrikler, inananlara reva gördükleri insanlık dışı muamelelerin dozunu artırmaya başlamışlardır.<sup>55</sup> Bu nedenle Hz. Peygamber, Müslümanların güvenli bir yere hicret etmelerine izin vermiş ve bu bağlamda Habeşistan hicretleri gerçekleşmiştir. Böylece müşriklerin baskıları, kısa vadede sıkıntılara katlanmayı gerektirmişse de, uzun vadede İslam'ın sedasının Afrika kıtasında da yankılanması gibi olumlu sonuçların doğmasına da sebep olmuştur. Davetin Mekke dışına taşması sürecini, kendi içinde ayrı başlıklar altında, teker teker ele alıp irdelemek uygun olacaktır.

### 5.1. Habeşistan Hicretleri

Hicretin beşinci yılında, artan baskılar sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) inananların geçici olarak Habeşistan'a gitmelerini tavsiye etmiş ve bir kaç ay arayla sahabelerden iki kabile Habeşistan'a hicret etmiştir.<sup>56</sup> İlk hicret kafilesinin öncülüğünü Hz. Peygamber'in damadı Hz. Osman ve eşi Peygamberimizin kızı Hz. Rukayye (r.a.) yapmıştır. Onların peşlerinden ise ilk müminlerden onbir erkek ve dört kadın gizlice Cidde yakınında bulunan *Şuaybe* limanına varmışlar ve hareket etmek üzere olan bir ticaret gemisiyle Habeşistan'a hareket etmişlerdir. Mekkeliler bu kişilerin peşlerine düşmüşlerse de yetişememişler, yeni bir geminin hareketi ise yeni ticaret kervanlarının gelmesine bağlı olduğu için bunların hicretini engelleme imkanı bulamamışlardır. Bu ilk hicret kafilesi Habeşistan'a Receb ayında varmış, Şaban ve Ramazan ayını da orada geçirmiş, Şevval

55 Düşmanlığın boyutları ve verilen eziyetler hakkında bkz. İbn Esir, a.g.e., II, 66-76.

56 İbn Esir, a.g.e., II, 76- Böyle bir durumda Habeşistan'ı seçmesinin sebepleri hakkında bkz. İbrahim Hasan, a.g.e., (Çev. Heyet). I, 116, 117.

ayında ise, Garanik hadisesi çerçevesinde gelişen olaylar bağlamında, Kureyşlilerin Müslüman olduğu haberini almışlardır.<sup>57</sup> Bunun üzerine muhacirlerden, bir kısmı orada kalmışsa da, bir kısmı Şevval ayında Mekke'ye dönmüştür. Nevar ki ana yurtlarına yaklaştıklarında Mekkelilerin Müslüman oldukları şayiasının asılsız olduğunu öğrenmişler ve ancak yakınlarının emarıyla Mekke'ye girebilmişlerdir. Bu arada Hz. Peygamber Cafer b. Ebi Talib başkanlığında bir grup sahabeyi daha – ki Makrizi öncekilerle birlikte bunların sayısının 32 olduğunu söyler<sup>58</sup> - yine Habeş kralı Ashame'ye göndermiş<sup>59</sup> (ikinci habeşistan hicreti), o da bu muhacirlere iyi davranmış ve ikram etmiştir. Bunun üzerine Mekkeliler bir takım hediyelerle Amr b. As ve Abdullah b. Ebi Rebia'yı, Ashame'ye gönderip mültecilerin iadesini talep etmişlerse de Ashame bu talebi reddetmiştir. Amr, Müslümanların Hz. İsa hakkında menfi telakkilere sahip olduğunu ileri sürerek Ashame'yi dini hassasiyeti açısından etkilemeye çalışmış; ancak bu gayret de, müşrikler hesabına boşa giderken Müslümanlar adına başka bir hayra vesile olmuştur. Zira Hz. Cafer, söz konusu iddianın gerçek dışı olduğunu ispat sadedinde, konusu itibarıyla ağırlık merkezini Hz. İsa ve Hz. Meryem'in teşkil ettiği Meryem süresini kral Ashame'nin huzurunda okumuştur. Yeni dinin Hz. İsa ve Meryem'in tezkiye ettiğini öğrenen kralın Müslümanlar lehine olan kanaati daha da pekişmiş ve Amr'a "Altından bir dağ verseniz bunları yine teslim etmem" demiş ve getirdikleri hediyeleri de iade ederek, Mekke'deki hakim yapıyla ilişkilerin bozulması pahasına da olsa, Müslümanları himaye edeceğini açıkça deklare etmiştir. Böylece Kureyş elçileri oldukça morali bozuk bir şekilde geri dönmek durumunda kalmışlardır.<sup>60</sup>

Görünüşte bir grub mazlum Müslümanın, dinleri uğruna çektikleri zulüm ve işkenceler sebebiyle, kendi doğup büyüdükleri anavatanlarını

57 İslam tarihi kitaplarının bildirdiğine göre "Hz. Peygamber Necm Süresini okurken "Siz Lat'i, Uzza'ya ve diğer üçüncü olan Menat'ı gördünüz mü?" (Necm 19-20) ayetlerini okuyunca Şeytan Hz. Peygamberin söylediği intibamı verecek şekilde "İşte bunlar şefaatharı umulan yüce putlardır" demiş, bunu duyan Kureyş sevinmişlerdir. Hz. Peygamber secde ayetini okuyunca önce kendisi peşinden de Müslümanlar secdeye kapanmışlardır. Bunun üzerine orada bulunan müşrikler de secde pozisyonuna varmışlardır. Hatta yaşlı olduğu için secde yapamayan Velid b. Muğire, yerden bir avuç toprak alarak alına götürmüştür. Daha sonra halk dağılmıştır. Bu haber Habeşistan'a Kureyş'in İslam'ı kabul ettiği şeklinde intikal etmiştir. İbn Esir, a.g.e., II, 77.

58 Makrizi, *İmta*, I, 21.

59 Hz. Peygamberin Ashame'ye gönderdiği mektup hakkında bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-siyasiyye*, Daru'n-nefais, Beyrut 1985, s. 43.

60 Makrizi, a.g.e., I, 21; İbn Esir, a.g.e., II, 79



terkedip, hiç bilmedikleri yerlere seyahat etmelerinin, uzun vadede, salt güvenli bir sığınak bulmaktan öte semereleri olmuştur. Çünkü bu hicretlerle İslam daveti Afrika'da bir makes bulmuştur. Siyasi açıdan ise bu hicretler; Mekke'de başlayan hareketin, zamanın önemli bir devleti tarafından tanınmış olması anlamına gelmesi açısından önemlidir. Mekke merhalesinin bu safahanın teşrii konularını tam olarak tespit edebilmek için, nüzül sırası itibariyle 43. sırada bulunan Meryem süresinin Ashame'ye okunduğunu dikkate alarak, 43. süreye kadarki sürelerin genel muhtevalarına bakmamız gerekir. Ancak burada Hz. Cafer'in savunmasının da bir fikir edinmek için yeterli olduğu söylenebilir. Hz. Cafer, Ashame'nin karşısında "Ey kral" diye başladığı savunmasında kendilerinin İslam'ı kabul etmeden önceki hayat tarzlarını ve Hz. Muhammed'in yüksek şahsiyetini özetledikten sonra, İslam'ın getirdikleri hakkında şunları söylemiştir:<sup>61</sup> Allah'ın tek olduğunu kabul edip O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak, doğru söylemek, emaneti gözetmek, akrabalık ilişkilerine önem vermek, komşuluk haklarına riayet etmek, haramlardan ve özellikle de haksız yere kan dökmekten kaçınmak, fuhşiyat ve iftiracılıktan sakınmak, yetim malı yemekten sakınmak, namaz kılmak ve oruç tutmak...<sup>62</sup> Bunun yanında ahiret günü ve hesap vurgusunun da yine ilk sıralarda olduğu, ilk inen sürelerden hareketle söylenebilir. Görüldüğü gibi bu ilkelerin çoğu evrensel ahlak ilkeleridir ve bu diğer safhalardaki tebliğ konularıyla paralellik arz etmektedir. Bu savunmada özellikle hak ve hukuk kavramlarına yer verilmesi de önemli sayılabilir. Bu yönüyle İslam teşriinin evrensel karakteristiğinin belirgin hale gelmeye başladığını söylemek mümkündür.

## 5. 2. Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman Olmaları

Hicretin altıncı yılında, önce Mekke'nin cesur ve nüfuzlu üyelerinden Hz. Hamza, çok geçmeden de Hz. Ömer Müslüman olduklarını deklare etmişlerdir. Özellikle Hz. Ömer'in Mekke site devletinin dış ilişkilerinden sorumlu olması nedeniyle bu ihtidaların, genel olarak İslam tarihinde, özel olarak ise İslam teşri tarihinde önemli bir hadise olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu iki önemli kişinin Müslüman olmalarıyla İslam, Mekkeli müşrikler nezdinde gizli bir illegal (!) organizasyo-

61 Bkz. İbn Esir, a.g.e., II, 80.

62 İbn Esirin bu rivayeti oruç ibadetinin de Mekke teşriilerinden olduğunu gösteriyor. Ramazan orucunun hicretten sonra Medeni olan Bakara ayetiyle farz kılındığı dikkate alınırsa bu orucun Muharrem ayında tutulan oruç olduğu düşünülebilir.

nun ortak bağı olmaktan çıkmış ve belli kaide ve kurallara göre hareket eden bir cemaat haline gelmiştir. Hz. Hamza'nın İslam'a girmesinin Mekke müşriklerinin halet-i ruhiyelerinde nasıl bir sarsıntı oluşturduğunu, Ebu Cehl'in, onun hakaretlerine katlanmasından ve diğer yandaşlarını ona karşılık vermekten alıkoymasından anlamak mümkündür.<sup>63</sup> Hz. Ömer ise Müslüman olmadan önce İslam'a karşı aşırı düşmanlık yapmasının yanında<sup>64</sup> Hz. Peygamber'in "*Ey Rabbim İslam'ı Ömer b. Hattab yada Amr b. Hişam'dan*<sup>65</sup> *biriyile kuvvetlendir*"<sup>66</sup> diyerek özellikle hidayetini istediği; hem fiziki anlamda güçlü ve kuvvetli, hem de Mekke'deki oligarşik yapıda yetkili ve nüfuzlu bir kişidir.<sup>67</sup> Hz Ömer'in Müslüman olduğu tarih, İslam davetinin iyice alenileşmesinin miadı olmuştur. Çünkü bu tarihten itibaren Müslümanlar, yeni dinin sembolü mesabesindeki namazı, Mekke müşriklerine rağmen, Kabe'de eda etmeye başlamışlardır.<sup>68</sup>

Teşri açısından, Hz. Ömer'in Müslüman olması bağlamında nüzül sırasına göre 44. süre olan Taha süresi ile 6. süre olan Tekvir süresinin gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tarihçilerin bildirdiklerine göre; ilk Müslümanlardan Habbab b. Eret, Hz Ömer'in kız kardeşi Fatma ile eniştesi Said b. Zeyd'e, Taha ve Tekvir sürelerini öğretirken, Ömer içeri

63 Hadisenin detayı için bkz. İbn Esir, a.g.e, II, 83.

64 İbn İshak, Amir b. Rebia'nın, annesi Leyla'dan şu anekdotu aktarır: Leyla kocası Amir'le beraber Habeşistan seferine çıkarken binek üzerindeki Leyla'ya "*Nereye ya Abdullahın annesi?*" diye sormuş. O da "*Bize dinimiz konusunda eziyet ettiniz, biz de Allah'a ibadette eziyet görmeyeceğimiz bir yere gidiyoruz.*" demiş. Bunun üzerine Ömer, "*Allah sizinle olsun*" demiş ve oradan ayrılmış. Bu arada Leyla'nın kocası gelmiş ve Leyla'ya "*bunun Müslüman olacağını ümit ediyor musun?*" diye sormuş, Leyla da "*evet*" demiş. O da Allah'a and olsun Hattab'ın eşiği Müslüman olmadıkça bu Müslüman olmaz demiştir (Bkz. İbn İshak, Sire, s. 160; İbn Esir, a.g.e, II, 83). Bu arada Hz. Ömer'in kaçınıcı Müslüman olduğu hakkında siyer müellifleri değişik görüşler ileri sürerler. Genellikle onun kırkını Müslüman olduğu kabul edilmektedir. Ancak onun Müslüman olduğu tarih itibarıyla, sadece Habeşistan'da 32 Müslüman olduğu kabul edilirse Mekke'de olanlarla birlikte Müslüman nüfusunun kırkın üzerinde olması gerekir. Nitekim İbn İshak'a göre, onun Müslüman olduğu tarihte kırk küsur erkek ve 21 kadın mümin vardı. Makrizi de, Hz. Ömer'in birinci Habeşistan hicretinden sonra İslam'ı kabul ettiğini ve onun Müslüman olduğu tarih itibarıyla, bir rivayete göre 49 erkek, 23 kadın, diğer bir rivayete göre ise 40 erkek 21 kadın bulunduğunu aktarmaktadır. Bkz. İbn İshak, a.g.e., s. 160-163; Makrizi, a.g.e., s. 124; İbn Esir, a.g.e., II, 84.

65 Ebu Cehl'in künyesi.

66 İbn İshak, a.g.e., s. 161.

67 Onun özellikleri hakkında bkz. Muhammed et-Temmavi, *Hız. Ömer ve Modern Sistemler*, Çev. Muhammed Vesim Taylan, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1993, s. 31-53.

68 Hz. Ömer Müslüman olduktan sonra şöyle demiştir: "*And olsun ki İslam'ı ilan etmemiz küfrü ilan etmemizden daha uygundur. Dolayısıyla Mekke'de dinimiz açıklansın kavmimiz bize taşkınlık yaparlarsa karşılık veririz, insaf ederlerse kabul ederiz*". İbn İshak, a.g.e., s. 164; İbn Esir, a.g.e., II, 84.

giriverdi. İbn İshak'ın bu bağlamda söylediği "*Taha süresi nazil olmuştu*"<sup>69</sup> ifadesi, muhtemelen bu sürenin o sıralarda yeni nazil olduğu anlamına gelmektedir. Ağırlıklı olarak, Hz. Musa'nın davet ve mücadelesinden bahs eden<sup>70</sup> bu sürede namaz ibadetinin ihtiyari bir ibadet değil, üzerinde önemle durulması ve mükelleflerin bakmakla yükümlü olduğu kişilere de ısrarla emretmeleri gereken bir ibadet olduğu bildirilmiştir.<sup>71</sup> Tekvir süresinde ise diri diri toprağa gömülen kız çocuklarının hesaplarının sorulacağına dikkat çekilmiştir.<sup>72</sup> Buradan hareketle bu safhada; iman, ibadet ve ahlaka dair temel ilkelerin yanında, cahiliyye düşüncesinin ürünü olan vehimlerin oluşturduğu akıl dışı anlayış ve geleneklerle de mücadele edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Bu demektir ki yeni din, içinde doğduğu topluma yedi yönden müdahale etmeye başlamış ve her bakımdan yep yeni bir teşrii sistemi ön görmüştür.

### 5. 3. Abluka Yılları

Önce Hz. Hamza'nın, peşinden Hz. Ömer'in Müslüman olmalarıyla bir kat daha güçlenen Müslümanlara müşriklerin baskıları daha da artmaya başlamıştı. Bu bağlamda bisetin yedinci yılı Muharrem ayında, müşrikler başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanlarla ve henüz iman etmemiş olmalarına rağmen Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak istemeyen Haşim oğullarıyla<sup>73</sup> her türlü iktisadi ve ictimai ilişkiyi kesme kararı almışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber ve taraftarlarının, *Şibi Ebi Talib* denilen yerde oldukça sıkıntılı geçecek ve yaklaşık üç sene sürecek olan abluka yılları başlamıştır.<sup>74</sup>

Abluka yılları da teşrii teşekkülü açısından önemli bir merhaledir. Çünkü bu yıllar içerisinde Müslümanlar, bir arada, küçük de olsa bir İslam toplumu olarak yaşamışlardır. Muhtemelen bu durumda toplu yaşamının kurallarını sabır, fedakarlık, sadakat ve vefa gibi ahlaki ilkelerle izah edebiliriz. Yaklaşık üç yıl kadar süren abluka yılları, İslam'ı henüz benimsememiş olmalarına rağmen bazı kişilerin gerek akrabalık gayretlerinin debrenmesi, gerekse vicdanlarının harekete geçmesiyle son bulmuştur.

69 İbn İshak, a.g.e., s. 161.

70 Bkz. Taha, 9-99.

71 Taha, 129-132.

72 Tekvir, 8-9.

73 Ebu Leheb bu durumda Haşimoğullarına katılmamış, Kureyş'le beraber hareket etmiştir.

74 İbn Esir, a.g.e., II, 87.

Ablukanın kaldırılması bir anlamda, Hz. Muhammed'in davetine uyanların oluşturduğu topluluğun Mekke'deki oligarşik yapı tarafından da resmen tanınması anlamına geldiği için teşrii teşekkülü açısından önemli olabilir. Dolayısıyla bu, Müslümanların yeni bir sosyal statü kazanmaları demektir. Hz. Peygamber ve Müslümanlar, bu maddi felaketten kurtulmanın sevincini yaşayamadan, iki önemli destekçiyi kaybetmenin acısını tatmışlardır. Çünkü ablukanın kaldırılmasından bir müddet sonra<sup>75</sup> Hz. Peygamber'in sadıka eşi Hz. Hatice ve O'na her türlü maddi desteği sağlayan amcası Ebu Talib vefat etmişlerdir.<sup>76</sup> Bu yıl İslam tarihine "üzüntü senesi" olarak geçmiştir.<sup>77</sup> Bu arada bir noktaya da işaret etmek gerekir. Yaklaşık üç sene süren abluka yılları içerisinde Hz. Peygamber'e vahiy gelmeye devam etmiştir. Ancak biz, en azından elimizin altındaki kaynaklarda, bisetin yedinci senesinden onuncu senesine kadar süren bu zaman diliminde nazil olan sürelerin hangi süreler olduğunu tespit etmek bir yana, bu hengame bağlamında hiçbir süre hatta ayetten söz dahi etmemektedirler.<sup>78</sup> Dolayısıyla klasik kaynaklarımızda, gerek İslam tarihi, gerekse tefsir ve teşri tarihi açısından bu zaman dilimi yeterli şekilde inceleme konusu yapılmamıştır. Bu noktanın müstakil bir araştırmaya konu olabilecek değerde olduğu kanaatindeyiz.

#### 5.4. Taif Ziyareti

Nübüvvetin onuncu senesi Şevval ayının 27'sinde Hz. Peygamber, risalet görevini yapmak maksadıyla, yanına hizmetçisi Zeyd b. Harise'yi alarak Sakif kabilesinin yaşadığı Taife gitmiştir.<sup>79</sup> Değişik rivayetlere göre, yaklaşık on gün kadar kaldığı Taifte şehrin ileri gelenlerini İslam'a davet etmiştir. Onlar ise bu daveti kabul etmek bir yana, uzaktan yeğenleri de olan müsafirlerine oldukça kötü davranmışlardır. Tarihi rivayetlere göre; Hz. Peygamber, bu yolculuktan dönerken Nahle denilen yerde, gece vakti namaz kılmaya başlamış, bu arada Yemen'in Nusaybin bölgesinden gelen 7 Cin Hz. Peygamber'den *Rahman süresini* dinlemişler ve iman etmişler-

75 Bu müddetin ne kadar olduğu konusunda İslam tarihçilerinin görüşleri farklıdır. Bkz. Makrizi, a.g.e., I, 27; İbn Esir, a.g.e., II, 90.

76 Hz. Hatice'nin vefatı ile Ebu Talib'in vefatı arasında ne kadar zaman geçtiği tartışmalıdır. 35, 55, ve 3 gün şeklinde rivayetler vardır. İbn Esir, a.g.e., II, 91.

77 Bkz. M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, s. 333.

78 Mesela bkz. İbn Esir, a.g.e., II, 87-90; Köksal, s. 310-317.

79 Coğrafi ve siyasi özellikleri itibarıyla Taif hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 146-147.

dir.<sup>80</sup> Hz. Peygamber burada birkaç gün kalmıştır.<sup>81</sup> Bu zaman itibarıyla Hz. Peygamber'in tebliğe başlamasının üzerinden on sene geçmesine rağmen, Mekke'de Müslümanlar hâlâ zayıf durumdaydılar. Watt'ın da dikkat çektiği gibi Hz. Muhammed Taif dönüşünde ancak müşriklerin himayesiyle Mekke'ye girebilmiştir.<sup>82</sup> Klasik kaynaklar Hz. Peygamber'in bu dönüşünde Mutim b. Adiy'ın himayesiyle Mekke'ye girdiğini; bu zatın çocuklarını ve yeğenlerini silahlandırarak Hz. Peygamber'i koruduklarını ve Hz. Muhammed'in, Ebu Cehil gibi katmerli düşmanlarını, az gülüp çok ağlayacakları günün yaklaşmasıyla tehdit ettiğini, Kureyş'i de İslam'ı kabul etmekten başka kurtuluş yolu bulamayacaklarına dair bir kez daha uyardığını aktarmaktadırlar.<sup>83</sup>

Kanaatimizce, teşri tarihi açısından bu ziyaretin en önemli yönü, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin bu seyahatla ilk defa Mekke dışına açılmaya başlamış olması teşkil eder. Çünkü bu ziyaret, sadece destekçi arayışından öte manalar taşımakta ve Hz. Peygamber'in İslam'ı merkezden muhite doğru insanlığa ulaştırma niyetinde olduğunu göstermektedir. Müsteşrikler, Hz. Peygamberin ilk zamanlar kendisini sadece Kureyş'e gönderilmiş bir peygamber olarak gördüğünü, Ebu Talib gibi destekçilerin ölmesi ve Hz. Ömer'den sonra da önemli bir ihtida olayının yaşanmaması üzerine tebliği civara teşmil etmeyi düşünmeye başladığını söylemektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber Taife de böyle bir haleti ruhiye içerisinde gitmiştir.<sup>84</sup> Biz Hz. Peygamber'in Taif ziyaretini, sadece stratejik mülâhazalarla gerçekleştirdiği düşüncesinin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Bize göre Hz. Peygamber için başından beri tebliği ile mükellef olduğu İslam teşriinin evrensel bir muhtevaya sahip olduğunu biliyordu. Kaynaklar, Hz. Peygamber'in Taiflilere hangi tekliflerle gittiği konusunda tatmin edici bir bilgi aktarmamaktadırlar. Ancak Onun Taiflilere tebliğ ettiği mesajların on yıl boyunca Mekke'de tebliği ettiği mesajlardan farklı olmadığını tahmin etmek zor değildir. Taifliler kabul etmemiş olsa da, tebliğin bu safhası, İslam davetinin Arap yarımadasının önemli merkezlerinden olan Taif'in gündemine girmesi açısından önemlidir. Ayrıca İslam teşriinin insanların dışındaki akıllı varlıklara da teşmil edilmesinden söz edilmiş olmasının da kayda değer unsurlar taşıdığını söylemek mümkündür.

80 Bu konu çerçevesindeki rivayetler hakkında bkz. İbn Esir, a.g.e., II, 92.

81 Makrizi, a.g.e., I, 28.

82 Watt, a.g.e., s. 148.

83 İbn Esir, a.g.e., II, 94.

84 Watt, a.g.e., s. 146.

## 5.5. Akabe Biatları

Hız. Peygamber (s.a.v.) risalet davasını Mekke ve civarında duymayan kalmamış ve O'nun çağrısını, bir kısım insan ne pahasına olursa olsun kabul etmiş, bir kısım insan da ne pahasına olursa olsun reddetmiş, üçüncü bir grup ise henüz karar aşamasına gelememiş durumdaydı. Artık Mekke dışındaki insanların da İslam'dan haberdar olma zamanı gelmişti. Nevar ki Hz. Peygamber'in Mekke dışına yaptığı ilk teşebbüs arzu edilen semereyi vermemişti, ancak bu, Hz. Peygamber'in gayretlerinin boşa gitdiği anlamına gelmemekteydi. Zira nüzül sırasına göre 11. süre olan Şerh süresi her zorluğa karşılık en az iki kolaylığın bulunduğunu bildirmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber, hac münasebetiyle Mekke'ye gelen değişik Arap kabilelerine İslam'ı tebliğ ediyordu.<sup>85</sup> Bu cümleden olmak üzere Taif seferinin hemen akabinde bisetin onuncu senesi Mekke'ye ziyaret için gelen Hazrec kabilesinden bir grup Medinelilere İslam'ı tebliğ etmiştir. Kendileri putperest olmalarına rağmen Medine'de birlikte yaşadıkları Yahudilerden, yakında bir peygamberin geleceğine dair bilgi sahibi olmuşlardı. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap verdiler. Bunların Hazrec'ten altı yada yedi kişi olduğu rivayet edilmektedir.<sup>86</sup> Bu toplantıdan sonra birer sene arayla iki biat gerçekleşmiştir. Bu biatlar, İslam tarihine *Akabe Biatları* olarak geçmiştir. İslam teşriinin teşekkül seyri açısından şimdi kısaca bu biatlardan söz edelim:

### 5.5.1. Birinci Akabe Biatı ve İsrâ-Mirac Olayı

Biraz önce sözünü ettiğimiz yedi kişi, Hz. Peygamber'in davetini kabul etmiş olarak Medine'ye döndüklerinde, Hz. Peygamber'den ve davetinden bahs ettiler. Böylece Medineliler, belki de daha önce kısmen duydukları ama Mekke ile ilgili olarak kabul ettikleri için ilgilenmedikleri, bu yeni çağrının kendilerini de ilgilendirdiğini açıkça görmüş oldular. Bu nedenle müteakip hac mevsiminde (bisetin onbirinci yılı), bir kısmı, bir önceki sene daveti kabul edenlerden olmak üzere biri kadın<sup>87</sup> on üç kişi Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir. Bu biat hadisesine *Birinci Akabe Biatı*<sup>88</sup> denmektedir. Hz. Peygamber bu grupla birlikte Musab b. Umeyr'i Medi-

85 Detaylar hakkında bkz. İbn Esir, a.g.e., II, 93-95.

86 Kimler olduğu hakkında bkz. İbn Esir, a.g.e., II, 96.

87 Bu kadın Ubeyd b. Salebe'nin kızı Afra hatundur.

88 Bu biatın maddelerinde cihattan söz edilmediği ve Mekke'nin fethinden sonra kadınlardan alınan biat konularıyla paralellik gösterdiği için bu biata "*Kadınlara Biatı*" adı verilmektedir.

ne'ye Kuran'ı ve İslam'ı öğretmek üzere görevlendirmiştir. Ensar'ın ilklerinden Esad b. Zürrare, Zafer oğullarının bir evine taşınarak, kendi evini Musab'a tahsis etmiştir. Son derece kibar ve nezih bir insan olduğu anlaşılan Musab, Medine'de İslam'ın yayılmasını engellemek isteyenleri nezaket ve nezahetle ikna ederek İslam'ı tebliğ etmiştir.<sup>89</sup> Böylece İslam Medine'de süratli bir şekilde yayılmaya başlamış ve İslam teşriinin bütün kurum ve kuruluşlarıyla teşekkül edeceği zemin hazır hale getirilmiştir.

İslam teşriinin seyri açısından bu biat, oldukça önemli kilometre taşlarından birini teşkil etmektedir. Çünkü bu biat, Hz Peygamber'in tebliğinin Mekke dışında teşkilanmasının ilk adımlarını ve dolayısıyla İslam'ın, artık devlet bazında bir organizasyon teşkil edeceğinin ilk işaretlerini oluşturmaktadır. Birinci akabe biatına katılanlardan Ubade b. Sabit'in rivayetine göre; biat konularını şu maddeler teşkil etmiştir: Allah'a şirk koşmak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocukları öldürmemek, iftira-dan kaçınmak, Hz. Peygamber'e isyan etmemek<sup>90</sup> Burada teşri tarihi açısından önemli sayılabilecek bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber yukarıdaki maddeleri saydıktan sonra, şu ifadelerle yer vermiştir. "*Kim bunları yapar da dünyada cezalandırılırsa bu ceza onun için keffarettir. Kim de bunları yapar onu Allah örterse işi Allah'a aittir; dilerse afv eder dilerse cezalandırır.*"<sup>91</sup> Bu ifadeler, belki de ilk defa yeni teşride, bazı fiil veya ihmallerden dolayı dünyevi bir cezanın söz konusu olacağına ip uçlarını vermektedir. Hukuk tarihçisi Seydişehri bu maddeleri, İslam teşriinin ilk hukuki hükümleri olarak nitelendirmektedir<sup>92</sup>

Burada genel olarak İslam tarihi açısından olduğu kadar özel olarak İslam teşrii tarihi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz İsra-Mirac hadisesini de kısaca hatırlamakta fayda vardır. Bilindiği gibi İsra ve Mirac hadiseleri, vahiy döneminin en heyecanlı hadiselerindendir. Nevar ki bu önemli hadisenin gerçekleşme keyfiyeti hakkındaki tartışmaların yanında, ne zaman gerçekleştiği konusunda da aralarını telif etme imkanı olmayacak derecede farklı rivayetler zikredilmektedir.<sup>93</sup> Ancak rivayetle-

89 İbn Esir, a.g.e., II, 96-97.

90 Buhari, Menakibü'l-ensar, 43 (IV, 250-251)

91 Buhari, Menakibü'l-ensar, 43 (IV, 250-251).

92 Bkz. Mahmut Esad Seydişehri, *Tarih-i Din-i İslam*, Divan Yayınları, İstanbul 1983, II, 570.

93 Bu rivayetleri, en erkeninden en gecine kadar, şöyle özetlemek mümkündür: a- Bisetten 15 ay sonra olmuştur. b- Bisetin beşinci senesinde vaki olmuştur. (Bu görüş Zühri'ye isnat edilmektedir.) c- Hicretten üç sene önce gerçekleşmiştir. (Bu görüş de Zühri'ye isnat edilmiştir). d- Vakidi'nin İbn Abbas ve Hz. Ayşe'den yaptığı rivayete göre göre hicretten bir yıl önce Rebiu'l-ewvel ayının 17 yada 27'sinde vaki olmuştur. e- Hicretten

rin çoğu bu hadisenin iki akabe biatı arasında gerçekleştiği şeklindedir. İslam teşri tarihi açısından, İsra ve mirac olayının da önemli bir dönüm noktası olduğu kabul edilebilir. Öncelikle İslam'ın en önemli ibadeti olan beş vakit namaz bu safhada daha net bir hale gelmiştir.

### 5.5.2. İkinci Akabe Biatı

Birinci akabe biatından sonra, Musab b. Umeyr ve Esad b. Zürrare gibi sahabilerin gayretleriyle Medine'de İslam bir sene içerisinde oldukça süratli bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Öyle ki, bazı İslam tarihçilerinin ifadelerine göre, bir sene içerisinde neredeyse fertlerinden tamamı yada bir kısmı Müslüman olmayan ev kalmamıştır<sup>94</sup> Medineli Müslümanlardan bir grup bisetin on ikinci yılı hac mevsiminde, Hz. Peygamber ile gizlice görüşmek üzere anlaşmışlar ve bu planı gerçekleştirmek amacıyla, hac mevsiminde müşriklerle birlikte hac yapmaya gider gibi, Mekke'ye gitmişlerdir. Oraya varınca Hz. Peygamber ile Teşrik günlerinin ortasında Akabe'de buluşmak üzere randevüleşmişlerdir. Gecenin üçte birlik dilimi geçip, insanların uykuya daldıkları bir saat içerisinde, yetmiş, yetmiş iki veya yetmiş üç erkek, iki hanım Medineli Müslüman,<sup>95</sup> gizlice randevü mahalline giderek, yeni tebliği bizzat birinci ağız olan Hz. Peygamber'den dinlemişlerdir. Rivayetlere göre; Hz. Peygamber bu toplantıda, daha öncekiler gibi, yine o zamana kadar nazil olan ayet ve sürelerden okumuş ve İslam'ın getirdiği prensipleri anlatmıştır. Medineli Müslümanların da bu mesajı kabul ettiklerini beyan etmeleri üzerine Hz. Peygamber, kendisinin de Medine'ye hicret edeceğini bildirmiş ve onlardan; kadınlarını ve çocuklarını korudukları gibi kendisini de koruyacaklarına dair söz almıştır<sup>96</sup> Bu arada Mekkeli müşriklerin, kendi insiyatiflerinin dışında, Hz. Peygamberle Medineliler arasında, bir şeylerin döndüğünü hissettiklerini, ancak bir şey yapamadıklarını görüyoruz.<sup>97</sup>

Bu biat, bir taraftan, İslam teşriinin teşekkül seyri açısından Mekke döneminin sonuna yaklaşıldığını gösterirken, diğer taraftansa her bakımdan yep yeni bir dönemin başlayacağını da ilanı gibidir. Zira bu biatlar,

sekiz ay önce Receb ayının 27'sinde vaki olmuştur. f- Hicretten altı ay önce Ramazan ayında vaki olmuştur. g- İki akabe biatının arasında olmuştur. (Bu rivayet, son üç görüşle telif edilebilir.) Makrizi, a.g.e., I, 30. Seydişehir, , a.g.e., I, 560.

94 İbn Esir, a.g.e., II, 98.

95 Bu biata katılanların isimleri ve kabileleri hakkında bkz. İbn Hişam, , a.g.e., II, 67-80.

96 İbn Esir, a.g.e., II, 98.

97 İbn Hişam, a.g.e., II, 61.



Hız. Peygamber'in doğup büyüdüğü yeri terk edip yeni bir yere taşınacağını, tebliğin icra keyfiyetinde köklü değişikliklere gidileceğini, İslam'ın bir devlet dini haline geleceğini, İslam teşriinin yayılmasını engellemek isteyenlerin çıkacağını ve bunlarla mücadele etmek gerekeceğini, bu mücadelede savaşmak dahil her türlü sıkıntıyla karşılaşılacağını vs. ifade etmektedir. Nitekim ikinci Akabe Biatında, Ensar'ın da Hız. Peygamber'in Mekkelilere karşı zafer kazandıktan sonra, Mekke'ye dönüp kendilerini Yahudilerle baş başa bırakma ihtimalini gündeme getirerek, Hız. Peygamber'den Medine'de kalma garantisi aldıklarını görüyoruz.<sup>98</sup>

### Sonuç

Vahiy döneminin Mekke merhalesini, İslam teşriinin teşekkül seyri açısından, safhalarını belirlemek ve her safhanın İslam teşrii açısından ne anlama geldiğini belirlemek maksadıyla kaleme aldığımız bu çalışma sadece bir başlangıçtır. Bu çalışmada Mekke döneminin teşriinin yol haritası çıkarılmıştır. Tespit edilen safhaların her birinin kendilerine has sosyolojik özellikleri vardır ve bu özelliklerle İslam teşrii karşılıklı etkileşim içerisinde olmuşlardır. Dolayısıyla bu safhalardan her birinde, değişik açılardan incelemeye değer noktalar bulunmaktadır. İslam teşriinin teşekkülü açısından ise bu safhalar birer kilometre taşı mesabesinde. Kur'an'ın "*kelime-i tayyibe*"yi "*şecere-i tayyibe*"ye benzettiği ayetten (İbrahim 14/24,25) ilham alarak şöyle bir benzetme yapmak mümkündür: Sözkonusu safhalardan nübüvvet safhasında Mekke'de İslam teşriinin tohumu ekilmiş, fetret safhasında yerin derinliklerine doğru kök salmış, gizli davet safhasında filizlenmiş, açık davet safhasında dal budak salmaya başlamış, Habeşistan hicretleri safhasında turfanda meyveler vermeye başlamış, abluka yılları safhasında etrafındaki yabani otlar ayıklanmış ve İsrâ-Mirac mucizesiyle beslemiş, Akabe biatları safhasında ise göğe doğru yükselmeye başlamıştır. Böylece İslam teşrii, Hız. Peygamber odaklı olarak, merkezden muhite doğru helezonik bir seyir takip etmiştir. Bu helezonik seyrin ana çizgisini vahiy teşkil etmiş, yelpazesini sosyolojik realiteler oluşturmuş, reng ve desenini ise diğer insani unsurlar belirlemiştir. Dolayısıyla İslam teşriinin mahiyeti hakkında sağlıklı bilgilere ulaşabilmek için, sözünü ettiğimiz helezonik seyrin sistematik olarak başlangıç noktasını ve güzergahını iyi takip etmek ve bu güzergahtaki işaret taşlarını ve anlamlarını doğru okumak gerekmektedir.

98 Detay için bkz. İbn Hişam, , a.g.e., II, 55; İbn Esir, , a.g.e., II, 99.

# Serhendi'nin Tecdit Yönteminde Fıkhın Yeri

**Mehmet ERDEM**

## **Abstract**

**The Position of Fıqh in the Method of Sarhandi's tajdid system.** Al-Sarhandi, who is known as al-İmam Rabbani in Islamic World, was born in Sarhand in 971/1564. He learnt the Quran at a very early age, and studied of Hadith and Exegesis. After finishing his education, he participated in tasawwuf, and he became the first sufi who explicitly opposed the pantheistic conception of Tawhid known as Wahdat-i-Wujud. Sarhandi focused on following the sunnah of Muhammad and his companions. He was mainly responsible for the reaffirmation and revival in India of Sunnite Islam as a reaction against the syncretistic religious tendencies prevalent during the reign of Mughal emperor Akbar. He faced to the challenge of Akbar's "Deen-i-İlahi". Therefore he was accepted as the Renewer of the Second Millennium by his followers. In Sarhandi's tajdid system, the idea of prophethood was located the most component for discovering the true i.e. it was impossible to gain complacency of Allah without guidance of a prophet. He begun the process of reviving the importance of the sunnah of the Prophet. He was called so on account of his unifying two branches of knowledge, i.e. Tasawwuf and Fıqh. His influence went so far as implementing jurisprudence in the Islamic world by emphasizing the Shariah and the Fıqh integrating.

**Key Words:** Sarhandi, Shariah, revival, fıqh, tasawwuf.

## **Giriş**

Ülkemizde genellikle İmam Rabbani ismiyle tanınan Şeyh Ahmet es-Serhendi, etkisi kendi zaman ve mekanını aşan önemli alimlerden biridir. Pakistanlı meşhur düşünür Muhammed İkbâl (ö.1938) onu "şartlar ve çağlar üstü" olarak nitelendirmiş ve "Allah'ın Hindistan'a gönderdiği İslam

---

\* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

*imanının uyarıcı bir bekçisi*" diye övmüştür.<sup>1</sup> O genel olarak, başta İslam ve Hinduizm olmak üzere dinler arasında, özel olarak da İslam mezhepleri (Ehl-i Sünnet ve Şia) arasında yoğun tartışmaların yapıldığı bir tarih ve coğrafyada yaşamış, bu tartışmalara fiilen katılmış, ayrıca Hint düşüncesinin de etkisiyle yozlaşma temayülü gösteren ve İslam'ın temel kaynaklarıyla tezat teşkil etmeye başlayan tasavvuf'un fıkıh'la uzlaşması için gayret sarf etmiş olan önemli bir alimdir. Bu özellikleri sebebiyle Serhendî, ikinci bin yılın yenileyicisi (müceddid-i elf-i sâni) olarak kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Serhendî'nin, Sünni Nakşibendilik tarikatının seyrinde en önemli kilometre taşlarından biri olduğu bilinmektedir. Bu nedenle onun tecdit faaliyetlerinin, yozlaşmaya yüz tutmuş olan tasavvufu İslam'ın temel referanslarıyla uyumlu hale getirme gayretleriyle sınırlı olduğu zannedilebilir. Ancak bize kadar intikal etmiş olan hacimli eseri *Mektubat* incelendiğinde, bu önemli alimin tecdit faaliyetinin sadece tasavvufi anlayışları ıslaha yönelik olmadığı, aksine özellikle kelim ve fıkıh alanları olmak üzere, değişik İslami disiplinlerde de bir takım yansımalarının bulunduğu görülebilir. Bu çalışma sadece Serhendî'nin tecdit yönteminde fıkıhın yerini belirlemek amacıyla kaleme alınmıştır. Burada cevabı aranan temel soru şudur: Serhendî tecdit projesinde fıkıha ne ölçüde yer vermiştir? Kanaatimizce İslam etrafında onun zamanındaki tartışmalara benzer tartışmaların yoğun bir şekilde yapıldığı günümüzde, böyle çok yönlü aksiyoner bir alimin İslam'ın asli hüviyetini korumaya yönelik gayret ve tecrübeleri ışık tutucu unsurlar taşıyabilir. Çalışmanın bir makale olduğu göz önüne alınarak, İmamın tecdit metodolojisinin diğer dayanakları ve fıkhi görüşlerinin tespit ve tahlili müstakil çalışmalara havale edilmiştir.<sup>3</sup> Serhendî'nin yaklaşımlarını tespitinde, onun bize kadar ulaşmış en önemli ve hacimli eseri olan *Mektubat* esas alınacak,<sup>4</sup> ayrıca *Mektubat*'ın kena-

1 Bkz. Muhammed Ferman (Editör M.M. Şerif), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (çev.: Lamii Güngören) İnsan Yayınları, İstanbul 1991, III, 96; Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev.: Dr. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, İstanbul ts. s. 255.

2 Bkz Muhammed b. Hasan el-Hacevi, es-Sealibi el-Fasi, (1291-1376), *el-Fikrû's-sami fi tarihi'l-fikhi'l-İslami*, Daru't-Turas, Kahire ts., II, 275.

3 Nitekim sözünü ettiğimiz her iki konu müstakil birer makale olarak tarafımızdan çalışılmaktadır.

4 Serhendî mektuplarının çoğunu Farsça olarak kaleme almış ve kendi zamanında kitaplaştırmıştır. Daha sonra değişik dillere tercüme edilmiştir. Bu çalışmada Serhendî, *Mektubat*'ın., Muhammed Murad tarafından yapılmış olan ve "Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık A.Ş. İstanbul ty." tarafından yayınlanmış olan Arapça tercümesi esas alınmış ve Türkçe tercümelere tarafımızdan yapılmıştır.

rında bulunan *el-Mebde' ve'l-Mead* isimli eserinden de faydalanılmıştır. Burada hemen belirtmemiz gerekir ki, onun müritlerine ve dostlarına nasihat etmek ve yol göstermek maksadıyla yazdığı mektuplar, hem uzun zaman dilimine yayılmış,<sup>5</sup> hem de makam, mevki, ilim ve irfan bakımından farklı seviyelerde bulunan kişilere yazılmış olduğu için bazen aynı konuda farklı yaklaşımlarının olduğu görülebilir. Ancak değişik münasebetlerle tekrar ettiği hususların, onun sabit görüşlerini temsil ettiğini söylemek mümkündür. İmamın görüşlerinin tespitinde bu nokta göz önünde bulundurulacaktır. Bu çalışmada “*tecdit hadisi*” olarak bilinen hadis çerçevesindeki tartışmalara<sup>6</sup> ve “tecdit” kavramı çerçevesindeki farklı anlayışların tahliline girişilmeyecek, tecdit kavramı; “*İslam'ın asli hüviyetini ve safiyetini koruma gayreti*” anlamında kullanılmıştır. Öncelikle Serhendî ve dönemi hakkında genel bir bilgi verelim.

## I. SERHENDİ VE DÖNEMİ

### A. Serhendî Kimdir?

Ülkemizde İmam-ı Rabbanî unvanıyla tanınan Serhendî'nin asıl ismi Ahmet olup, babasının ismi ise Abdülahad Mahdum (ö.1007/1598)'dur. Otuzuncu göbekten Hz. Ömer'in torunu olduğu için “el-Fârûkî” nisbesiyle de anılan Serhendî, 4 Şevval 971/ 26 Mayıs 1563 yılında Sihrind'de<sup>7</sup> dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini, tasavvuf ve dini ilimler sahasında büyük bir üstat olan babası Abdülahad'ın<sup>8</sup> yanında yapmış; Kuran'ı ezberlemiş ve Arapça alet derslerini öğrenmiştir. Arapça olarak yazdığı mektuplar<sup>9</sup> İmam'ın köklü bir Arapça eğitimi aldığını göstermektedir. İmam ilk tahsilini tamamladıktan sonra, şu anda Pakistan sınırları içerisinde bulunan Siyalküt'e giderek, oradaki ilmi çevrelerde önemli bir yere sahip bu-

5 Kendisi de bir mektubunda mektuplarındaki ilim ve marifetlerin farklılığının, değişik zamanlarda değişik bilgi ve marifetlere sahip olmaktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bkz. Serhendî, *Mektubat*, I, 141 (Mek. No:160)

6 Tecdit hadisini senet ve metin tenkidi açısından ele alan bir çalışma için bk. Mustafa Ertürk, “Tecdit Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar*, c. X, sayı: 1-2-3-4, ss. 125-137.

7 Sihrind kelimesi, Hintçe'de aslan ormanı anlamına gelmektedir. Telaffuzu kolaylaştırmak için “Serhend”e dönüşmüştür. Günümüzde bu şehir Pakistan sınırları içerisinde bulunan Lahor ile Hindistan'ın başkenti olan Yeni Delhi yolu üzerinde bulunan büyük bir şehirdir.

8 Abdülahad'ın ilmi durumu hakkında bk Muhammed Ferman, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1991, III, 93.

9 Arapça olarak yazdığı mektuplar. I, 30 (Mek. No: 22); I, 58 (Mek. No: 44).

lunan Mevlana Kemaleddin el-Keşmiri (ö.1598)'den akli ilimleri tahsil etmiş, ayrıca Mevlana Yakup el-Keşmiri es-Sarfi (v.1594)'den<sup>10</sup> hadis, Kadı Behlül el-Bedeşani'den de usul ve tefsir ilimleri alanlarında icazet almıştır.<sup>11</sup> Serhendî'nin akli ve şeri ilimlerdeki yetkinliği ve derecesi hasımları tarafından da kabul edilmiştir.<sup>12</sup>

Serhendî bir taraftan akli ve nakli ilimleri tahsil ederken, diğer taraftan babası vasıtasıyla intisap ettiği Çiştîyye ve Sühreverdîyye tarikatlarında, Şeyh İskender-i Kehnali vasıtasıyla da Kadiri tarikatında seyr-ü sülukünü tamamlayarak icazet almıştır.<sup>13</sup> İmam, babasının 1007/1598 yılında vefatından sonra hac için yola çıkmış ve Delhi'ye geldiğinde arkadaşı Mevlana Hasan vasıtasıyla, Hoca Muhammed Bâkî Billah ile tanışmış ve meşrebine en uygun tasavvuf disiplini olan Nakşibendîliğe intisap etmiştir. Muhammed Bâkî Billah da onu itina ile yetiştirmiştir.<sup>14</sup> Serhendî böylece seyr-ü sülukünü Muhammed Bâkî Billah'ın terbiyesinde Nakşibendî sistemine uygun olarak tamamlamıştır. Serhendî, Muhammed Bâkî Billah'ın 1014/1603 yılında vefat etmesinden sonra ata yurdu Serhend'e yerleşerek irşat ve rehberlik vazifelerini sürdürmüş ve 1034/1624 yılında doğum yeri Serhend'de vefat etmiştir. Mezarı aile kabristanlığındadır.<sup>15</sup>

## B. Serhendî'nin Yaşadığı Dönem

İnsanların ilmi şahsiyetlerinin şekillenmesinde, buldukları çevrenin önemli etkileri vardır. Bu nedenle Serhendî'nin ilmi şahsiyetinin oluşmasında önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz çevreyi de kısaca özetlemek faydalı olacaktır.

Serhendî, siyasi bakımdan Babür İmparatorluğunun (1526-1858) zirvesini oluşturan Celaleddin Ekber Şah (1556-1605) ile Muhammed Cihangir Gazi (1605-1627)'nin saltanat yıllarında<sup>16</sup> yaşamıştır. Özellikle

10 Bu zat tasavvuf disiplini itibarıyla Kübrevîyye tarikatına mensup olup, Buhari'nin Sahihini şerh etmiş bir bilgidir.

11 M. Haşim Kişmi, *Berekat*, (çev.: A.Faruk Meyan), Berekat Yayınevi, İstanbul 1976, s.114-7; Abdülhak Ensari, *Şeriat ve Tasavvuf*, (çev.:Yusuf Yazar), Rehber Yayıncılık, Ankara, 1991, s. 19.

12 Bk. Kişmi, *Berekat*, s. 119.

13 Bk. Karaman, *İmam Rabbani ve İslam Tasavvufu*, s. 19, 20.

14 Serhendî, *Mektubat*, I, 41 (Mektup, 31). Şerif, age, III, 94.

15 İbrahim Edhem Bilgin, *Devrimci Süfi Hareketleri ve İmam Rabbani*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1989, s. 60.

16 Nitekim Babürlül devleti Cihangir Gazi'den sonra çöküşe geçmiştir. bk. Cevdet Kılıç, *Muhammed İkbâl*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 41.

Ekber Şah dönemi itibariyle Hindistan'da, dini anlayış bakımından, kelimenin tam anlamıyla bir kaos hali yaşanmaktaydı. Müslüman olduğunu söyleyenler arasında dahi Hz. Peygamber'in tebliğ etmiş olduğu dini hükümlerin miadını doldurduğunu savunanlar ortaya çıkmıştı. Bunun yanında, kadim Hint felsefesinin bir etkisi olmak üzere, nübüvvet kurumunun gereksizliğini savunmak gibi, İslam akidesine açıkça ters düşen fikirlere sahip kişiler sarayda her türlü izzet ve ikrama nail olabiliyordu. Bazı din bilginleri, gerek cahil halk tarafından gerekse resmi ideoloji tarafından yapılan uygulamaların meşruiyetini ispat gayretlerine düşmüşlerdi.<sup>17</sup> Saray bilginleri 987/1579 tarihinde Ekber Şah'ın adil, alim ve muttaki bir kişi olduğundan bahisle, müchtehitlerden daha üstün olduğunu ve ihtilafli konularda son sözü söyleme yetkisine sahip bulunduğunu ifade eden bir belge hazırlamışlardı. Okuma yazma bile bilmeyen bir kişi olmasına rağmen, böyle bir şahadetnameyle taltif edilen Ekber Şah, *Molla Mübarek b. Hıdır Nagory* ve oğlu *Ebulfazl* ile birlikte, inanç prensiplerini ve ibadet pratiklerini Hindistan'da müntesipleri bulunan İslam, Hinduizm, Zerdüştlük, Budizm ve Hıristiyanlıktan alan yeni bir din uydurmuş ve buna "İlahi Din" adını vermiştir.<sup>18</sup> Bu uydurma din için de, 'bir din için doğal ömür olan bininci yılını dolduran İslam, geçerliliğini yitirmiştir dolayısıyla onun yerine yeni bir din ihdas etmek gerekir' türünden gerekçeler ileri sürmüşlerdir.<sup>19</sup> Ancak bu uydurma dinin prensipleri belirlenirken İslam'dan çok, diğer dinlerin öğretilerinden faydalanma yoluna gidilmiştir.<sup>20</sup> Ekber Şah'ın, ilk önceleri "*din-i ilahi*" adını verdiği bu uydurma yada derleme din düşüncesini, çok dinli bir bölge olan Hindistan'ı daha kolay yönetmek gibi siyasi bir amaçla benimsemiş olduğu ancak zamanla bu düşünceye karşı samimi bir inanç beslediği anlaşılmaktadır. Nitekim o değişik din müntesiplerinin toplanıp tartışma yaptıkları, ibadethane denilen bir merkez yaptırmış ve burada icra edilen periyodik tartışmalar esnasında değişik inanç ve mezheplere müntesip bilginleri tartıştırmıştır. O, bu tartışmalar esnasında Hıristiyan papazları dinleyerek Hıristiyanlığın hak olduğunu kabul etmiş ve İncilleri Farsça'ya tercüme ettirmiştir. Sarayda görevli bilginlerden *Raca Birbal*'dan, güneşin yüceliklerine dair düşünceleri dinlemiş ve bunları da doğru bularak dua ederken doğan güneşe doğru yönelmeyi

17 Abdulhak Ensari, *Şeriat ve Tasavvuf* (çev. Yusuf Yazar), Rehber Yayıncılık, Ankara 1991. s. 13-16

18 Bk. Yurdaydın, *İslam Tarihi*, 295-297.

19 Ensari, a.g.e.39.

20 J. Obert Voll, *İslam*, I, 38.

benimsemiştir. O bir müddet sonra Hindulardan etkilenerek ineklerin kesilmesini ve inek etinin yenilmesini yasaklamış ayrıca Zerdüsterin 'ateş'in ilahi bir ışık olduğu' şeklindeki düşüncelerini de kabul ederek, söndürülmeden yanan bir ateşin bulundurulmasına dair talimatlar vermiştir.<sup>21</sup> Serhendî bazı mektuplarında Ekber Şah'ın dönemini "*saltanat sahiplerinin İslam'a karşı bir inat içerisinde oldukları dönem*" şeklinde nitelendirir.<sup>22</sup>

Fazlur Rahman (ö.1988) da, Celaledin Ekber Şah (ö.605)'ın "tevhid-i edyan / dinleri birleştirme" faaliyetini, "*Ekber dini ilahi diye adlandırdığı yeni bir din ortaya attı ve onu bir devlet dini olarak kabul ettirmeye çalıştı*" şeklinde ifade etmektedir.<sup>23</sup> Ancak devlette birbirinden her bakımdan farklı bir dini çeşitlilik vardı ve bu dinlerin mahiyetleri ve kaynakları arasında oldukça ciddi farklılıklar bulunmaktaydı. Dolayısıyla bunlar arasından seçilen prensiplerin bir araya getirilerek mezcedilmesi imkansızdı ve yamalı bir bohçayı çağrıştırmaktaydı. Ayrıca devletin tebaasının çoğu Müslüman olmayan unsurlardan müteşekkildi ve bu, yamalı bohçada hakim parçanın İslam'dan başka dinlere ait olması demektir. Güncel bir deyimle söylemek gerekirse "dinler arası diyalog" söylemiyle başlayan bir hareket yeni bir uydurma din ortaya koymayla sonuçlanmıştı. İşte Serhendî tecdit mücadelesini böyle bir siyasi ve dini ortamda yürütmüştür. O yetkililere gönderdiği değişik mektuplarında yukarıda özetlemeye çalıştığımız kaos ortamının İslam'a ve Müslümanlara ne denli zararlar verdiğiinden şikayet etmiş; Müslümanların, İslam'ın ilk çileli dönemlerindeki daha sıkıntılı günler yaşadığından yakınmış<sup>24</sup> ve bu olumsuzlukların düzeltilmesi için gayret gösterilmesinin gerekliliğini hatırlatmış,<sup>25</sup> hakim güçlerin gazabına maruz kalma pahasına, hak bildiği düşüncelerini değişik platformlarda seslendirmiştir.<sup>26</sup> Tarih boyunca etki ve yetkiyi ellerinde bulunduranların arzularını onaylamadığı için, maddi sıkıntılara maruz kalan diğer aksiyoner kişiler gibi, Serhendî de kendi zamanındaki hakim anlayışların bir kısmına karşı çıkmış ve bu nedenle de bir takım sıkıntılara maruz kalmıştır. Nitekim Cihangir tarafından hapse atılıp Gwalior'da yaklaşık üç yıl hapis yatmış-

21 Bu ve benzeri uygulamalar da Ekber'in muhtemel niyetleri hakkında bkz. Yurdaydın, age, s. 294.

22 Serhendî, *Mektubat*, I, 78 (Mek. No: 65).

23 Fazlur Rahman, *İslam*, 207.

24 Serhendî, *Mektubat*, I, 63 (47)

25 Serhendî, *Mektubat*, I,77 (Mek. No:65)

26 Serhendî, *Mektubat*, III, 59 (Mek.. No: 43)

tır. Ancak İmam bu sıkıntılardan şikayetçi olmamış, aksine bunları bir olgunlaşma vesilesi olarak kabul etmiştir.<sup>27</sup>

İşte Serhendî'nin tecdit faaliyeti, yukarıda özetlediğimiz şartlarda İslam'ın safiyetini korumaya yönelik tasavvuf ağırlıklı, ancak dinin korunmasında ve yaşanmasında Kuran ve sünnetin temel prensiplerinin hareket noktası olarak kabul edildiği bir harekettir. Onun mücadelesinin tasavvuf ağırlıklı olmasının Hindistan şartları açısından anlaşılabilir sebepleri vardır. Çünkü Müslümanların bakış açısına göre, Ekber Şah'ın dinleri birleştirme gayretleri, İslam'ın dışındaki dinlere ait bazı mistik unsurları da kullanarak İslam'ın temel prensiplerini değiştirme ve bu prensiplere bağlı olan bir İslam ümmetinin varlığını sürdürme yeteneğini zayıflatma potansiyeli taşımaktaydı. Böyle bir potansiyelin kuvveden fiile çıkmasının önüne geçme için onun beslenme kaynaklarının kurutulması gerekirdi. Hindistan şartlarında bunu yerine getirebilmek için de tasavvuf ağırlıklı bir hareketin başlatılmasına ihtiyaç vardı. Bu nedenle Serhendî, tecdit hareketinde merkezine tasavvufu yerleştirmiştir. Ancak biraz sonra da ifade edeceğimiz gibi, o fıkhi prensipleri tasavvufi prensiplerin doğruluk veya yanlışlığının kıstası olarak kabul etmiştir.

## II. SERHENDİ'NİN TECDİT SİSTEMİNDE FIKHİN YERİ

Serhendî'nin tecdit hareketi temelde tasavvuf ağırlıklı bir hareket ise de metodolojisinin en önemli hareket noktalarından birini İslam dininin zahiriyle batınınyı aynı şeyin iki ayrı veçhesi gibi görmesi oluşturmaktadır. Bu nedenle o dinin ameli yönünün ihmalini asla doğru bulmamış ve dinin bu kısmını incelemeyi üstlenmiş olan fıkıh ilmine son derece önem vermiştir.<sup>28</sup> Onun fıkhıya verdiği önemi dört başlık altında özetleyip değerlendirelim.

### A. Sünnete Sarılmanın Önemi Vurgulama

İmam, öncelikle temel bir prensip olarak her konuda Hz. Peygamber'in ve Raşit halifelerin sünnetine sarılmaya büyük önem atfeder ve sünnete uymanın önemine yaptığı bu vurgu onun tecdit metodolojisinde fıkhıya verdiği önemin usuli temelini teşkil eder.<sup>29</sup> İmam, Hz. Peygamber

27 Bkz. Serhendî, *Mektubat*, III,108 (Mek. No: 83). Serhendî'nin etki alanı hakkında bkz.

Bilgin, age, s. 76; Yurdaydın, age, s. 305.

28 Mesela, bk. Ferman, age, III, 95.

29 Bkz. Serhendî, *Mektubat*, I, 34, (Mek. No: 25); I, 234 (Mek. No:255).



(s.a.v.) öğleden sonra uyuduğu için, O'na uymak maksadıyla uyumayı sabaha kadar nafile ibadetten daha üstün görür ve farzları mükemmel yapmaya yönelik olan sünnet ve adabın da nafilelerden çok üstün olduğunu söyler. Şu ifadeler ona aittir: *"Her hangi bir vakitte bir farzı eda etmek, halis bir niyetle bin sene nafile ibadeti eda etmekten daha üstündür. Hatta farzları eda ederken onun sünnetlerinden bir sünnete yada adabından bir edebe riayet için de aynı hüküm geçerlidir"*.<sup>30</sup> Bu ifadeler imam'ın fıkhi hükümlerin hiyerarşik statülerinin değiştirilmesine müsaade etmediğini göstermektedir.

İmam velilik mertebesinin en yükseğine ulaşabilmenin yolunun Hz. Peygamber'e uymaktan geçtiğini her münasebetle vurgular.<sup>31</sup> İmamın özellikle sünnete riayetın önemine dair bazı tasavvufçulara yönelttiği şu suçlama önemlidir: *"Naksı sofiler zikir ve fikrin en önemli şeylerden olduğuna inanmakta, buna karşılık farzları ve sünnetleri yerine getirme konusunda gevşeklik göstermekte, Cuma'yı ve cemaati terk ederek Erbainleri tercih etmektedirler. Bilmiyorlar ki bir farzı cemaatle eda etmek onların binlerce erbaininden daha faziletlidir"*.<sup>32</sup> İmam diğer bir mektupta şu ifadele- re yer verir: *"Kalbi Allah'tan başkasına sevgi besleme paslarından arındırmanın en iyi yolu Sünnet-i Seniyye'ye uymaktır"*.<sup>33</sup> Serhendî'nin Hz. Peygamber'in sünnetine riayetın değerini ifade sadedinde söylediği şu ifade konuya bakışını yansıtmaktadır: *"Zor riyazat ve ve şiddetli mücahede şartlarında, faraza, bin sene ibadet etmek mümkün olsa, bu ibadetler yarım arpa değerine sahip olmadığı gibi, Hz. Peygamber'e uyma maksadıyla öğle vaktinde uyumaya müsavi değildir"*.<sup>34</sup> Diğer bir mektupta şöyle der: *"İnsanın yaratılış gayesi kulluk vazifelerini eda etmek ve Allah'a yönelmeyi devamlı kılmaktır. Bu mana / gaye öncekilerin ve sonrakilerin efendisi (s.a.v.) zahiren ve batınen uymaksızın gerçekleşmez"*.<sup>35</sup> İmam, Hz. Peygamber'e itaatle Allah'a itaatin aynı şey olduğunu savunur ve Hasan el-Harkani'nin, bir münasebetle müminlerin emirine itaatin gerekliliği hatırlatıldığında söylediği *"Ben Allah'a itaatle meşgulüm, bırakın müminlerin emirine, henüz Rasûlullah'a itaat etmek için bile vakit bulamadım"* ifadesini, Allah'a itaatle Rasûlullah'a itaatin birbirinden farklı şeyler olduğu intiba-

30 Serhendî, *Mektubat*, I, 37, (Mek. No: 29).

31 Serhendî, *Mektubat*, I, 29 (Mek. No: 21).

32 Serhendî, *Mektubat*, I, 249 (Mek. No: 260).

33 Serhendî, *Mektubat*, I, 55 (Mek. No: 42).

34 Serhendî, *Mektubat*, I, 162 (Mek. No:191).

35 Serhendî, *Mektubat*, I, 115 (Mek. No: 110).

ını verdiği gerekçesiyle doğru bulmaz.<sup>36</sup> İmam'a göre, Hz. Peygamber'e uymanın yedi derecesi vardır ve Ona herkes kendi mertebesine göre uyar.<sup>37</sup>

Bütün bunlardan hareketle Serhendî'nin, Hz. Peygamber'in sünnetine uymaya son derece önem verdiğini göstermektedir. Onun sünnetin ihyasına verdiği bu önem aynı zamanda fıkhi tecdit hareketinin merkezine yerleştirdiği anlamına gelmektedir.

## B. Dinin Zahiriyle Batnını (Tarikat ile Şeriatı) Mezcutme

Serhendî'nin tecdit prensiplerinin temel dayanaklarından birini şeriat-tarikat ayırımını ortadan kaldırma teşkil eder. İmam, şeriat-tarikat ayırımını ortadan kaldırmak ve bu ikisinin tek bir şeyin iki ayrı veçhesini oluşturduğu düşüncesini hakim kılmak için oldukça yoğun gayret sarf etmiştir. Bu gayretleri sebebiyle imama, "sıla" adı verilmiştir. Muhammed Masum'a yazdığı bir mektupta kendisinin yaratılış hikmetleriyle ilgili bazı düşüncelerini aktardıktan sonra şu ifadeler yer verir: "... Beni iki deniz arasında bir sila ve iki grup arasında bir düzeltici kılan Allah'a en kamil manada hamd olsun".<sup>38</sup> Burada mecazi anlamda kullanılan iki denizden biriyle fıkıh, diğeriyle ise tasavvuf disiplini kastedilmiştir. Dolayısıyla Serhendî'nin, aralarında hakemlik yaparak anlaşmazlıklarını giderdiği iki gruptan birini fakihler diğeri ise mutasavvıflar teşkil etmektedir.

O bilinçli yada bilinçsiz bir şekilde "vahdet-i vücud"çuluğu savunan bazı kişilerin, şeriatla tarikatın farklı olduğu şeklindeki, kendilerine has bazı yorum ve yaklaşımlarıyla İslam dairesinden çıktıklarını anlattıktan sonra, böyle kötü inançlardan Allah'a sığınır ve şöyle der: "*Tarikat ve şeriat aynı şeydir; aralarında zerre kadar muhalefet yoktur...Şeriat'a muhalif olan her şey reddedilmelidir, şeriat'ın reddettiği her hakikat zındıklıktır*".<sup>39</sup> O şeriatın ilim, amel ve ihlas olmak üzere üç cüzünün bulunduğunu bu üçünün hepsi birden gerçekleşmediği müddetçe şeriatın, şeriat gerçekleşmedikçe de, bütün dünyevi ve uhrevi saadetlerin başı olan Hakkın rızasının gerçekleşmeyeceğini ve bu saadetlerin hepsini gerçekleştirmeyi şeriatın tekeffül ettiğini ifade eder ve sofilerin imtiyaz ettikleri tarikat ve hakikatin ise şeriatın üçüncü cüzü olan ihlası tekmil etme yöntemi olarak

36 Serhendî, *Mektubat*, I, 134 (Mek. No: 152).

37 Serhendî, *Mektubat*, II, 89 (Mek. No: 54).

38 Serhendî, *Mektubat*, II, 14 (Mek. No: 6).

39 Serhendî, *Mektubat*, I, 58, (Mek. No:43).

kabul eder.<sup>40</sup> Bundan başka bir anlayışa sahip olanların rüya ve hayal ile kendilerini aldattıklarını, ceviz mevizle avduklarını söyler.<sup>41</sup> Hatta başka bir mektupta şeriat ve tarikatın birbirinden ayrı şeyler olduğuna inanmanın ilhat ve zındıklık olduğunu ifade eder.<sup>42</sup>

İmamıza göre tarikat, şeriatı daha mükemmel yaşamının bir vasıtasından ibarettir. Şöyle der: “İnsanın yaratılış gayesi kulluk vazifelerini yerine getirmektir.... (Tarikatta elde edilen makamlardan olan) aşk ve muhabbet temel amaçlar (makasıt) değil, ubudiyet makamını elde etmek için birer vesileden ibarettir”.<sup>43</sup> Yine ona göre şeriatın (din’in pratiklerinin) bir sureti bir de hakikati vardır; sureti Allah’a, Resulü’ne ve onun Allah’tan getirdiklerine iman ettikten sonra, Allah’ın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmaktır. Bu makam elde edilince Kur’an’da “Allah iman edenlerin dostudur”<sup>44</sup> ayetinde ifade edilen umumi velayet derecesi de elde edilmiş olur. İşin başında ve sonunda bu mutlaka gereklidir ve bu mükellefiyetin sukuta ihtimali yoktur. Dolayısıyla peygamberlik ve velilik kemalatının tamamının ana umdelerini şeri hükümler teşkil eder. Diğer bir ifadeyle İslam’ın hakikatine ulaşmanın temelini şeriatın sureti oluşturur. İmam bu yaklaşımını şöyle örneklendirir: Nasıl ki bina ne kadar yükselirse yükselsin temele olan ihtiyaçtan müstağni kalamazsa, hatta yükseldikçe daha sağlam temele ihtiyaç duyarsa, aynı şekilde kişi hangi makamda bulunursa bulunsun dinin zahiri hükümlerini mutlaka yerine getirmeli, hatta yükseldikçe daha sağlam daha dikkatli bir şekilde yerine getirmelidir.<sup>45</sup> Çünkü imama göre zikir demek gafleti uzaklaştırmak demektir. Yoksa kelime-i tevhidi yada “Allah” ism-i şerifini tekrar etmek demek değildir. Dolayısıyla Allah’ın emirlerine sarılmak, yasaklarından kaçınmak ve şartlarına riayet edilerek yapılan alış veriş, nikah, talak vb. muameleler de zikrin kapsamına dahildir. Ancak Allah’ın isim ve sıfatlarının söylenmesi kalpte Allah sevgisinin yerleşmesine sebep olur ve bu sevgi dinin emir ve yasaklarına riayeti kolaylaştırır.<sup>46</sup>

Başka bir mektupta velayeti/tarikatı necasetleri izale etmeye (fıkıh tabiriyle necasetten taharete) şeriatı ise namaza benzetmektedir.<sup>47</sup> İma-

40 Serhendî, *Mektubat*, I, 50 (Mek. No: 36).

41 Serhendî, *Mektubat*, I, 54 (Mek. No: 40).

42 Serhendî, *Mektubat*, I, 69 (Mek. No: 57).

43 Serhendî, *Mektubat*, I, 32.

44 Bakara, 2 / 257.

45 Serhendî, *Mektubat*, II, 84, 87 (Mek. No: 50).

46 Serhendî, *Mektubat*, II, 80 (Mek. No: 46).

47 Serhendî, *Mektubat*, II, 79 (Mek. No: 46).

ma göre, her türlü kemalatın temelini şeriat teşkil eder.<sup>48</sup> İmam Allah'a yapılacak şükrün mahiyetini anlattığı bir mektubunda, Ehl-i Sünnet alimlerinin tespit ettiği prensiplere uygun olarak inanmayı ve dinin pratiklerini yerine getirmeyi dinin iki temel rüknü, tasfiye ve tezkiye amelîyesini ise istihsani olarak nitelendirir.<sup>49</sup> İmama göre; şeriatın iki cüzü vardır: Birincisi inanç prensipleri (itikadiyyat) ikincisi ise dini pratikler (amelîyat).<sup>50</sup> Ledünni ilimlerin sıhhatinin alameti sarîh şerî ilimlere uygunluk göstermesindedir. Şayet ledünni bilgiler ve keşifler, zerre kadar da olsa şerî hükümlere muhalif olursa onlar reddedilmelidir. Çünkü bu noktada doğru, fıkıh alimlerinin tespit ettikleri hususlardadır; diğerleri ise, ya zınlık ve ilhat yada sekrdir. İmam bu görüşlerini Nakşi yolunun önderi olan Şah-ı Nakşibend'den yaptığı rivayetlerle desteklemektedir.<sup>51</sup>

İmam "Şükür ve iman ettiğiniz takdirde Allah size azap yapmaz"<sup>52</sup> ayetinin tefsirini yaparken şükrün şerî hükümleri kabul edip gereğine göre amel etmek olduğunu, kurtuluşun inanç ve amel konusunda Hz. Peygamber'e uymakla gerçekleşebileceğini şeyh ve üstazın ise şeriatı kolayca yaşayabilme noktasında rehberlik yaptıklarını, yoksa yeme, içme ve davranış açısından kendi kafasına estiği gibi hareket edenler hakkında, şeyhin cehenneme karşı perde olamayacağını, bunun sadece bir beklenti olarak kalacağını söylemektedir. Bu arada ahiretteki şefaatin de Allah'ın, kendilerine şefaet edilmesine izin verdiği kişiler için söz konusu olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>53</sup> Şeriat ve tarikatın çatışma noktalarında imam şeriatı yana tavır alır. O şöyle der: "*Zamanımızın sofuları insaf edip İslam'ın zayıflığını ve yalanın (şarlatanlığın) yaygınlaştığını mülahaza etmiş olsalardı, sünnetin dışındaki hususlarda şeyhlerine uymaz ve uydurma uygulamaları şeyhlerin amelidir gerekçesiyle alışkanlık haline getirmezlerdi.*"<sup>54</sup> Yukarda da ifade ettiğimiz gibi imama göre, kişinin şehvani arzularından kurtulmak için, tek bir dini emrin yerine getirilmesi, insanın kendi arzusu ile yapılmış bin yıllık teemmül veya rühani murakabeden daha faydalıdır. Yurdaydın'ın tespitiyle söylemek gerekirse, Serhendî'ye göre Hindu Yogi-sinin bütün egzersizleri, mutlak bir zaman kaybindan başka bir şey değil-

48 Serhendî, *Mektubat*, II, 81 (Mek. No: 46).

49 Serhendî, *Mektubat*, I, 81 (Mek. No: 71).

50 Serhendî, *Mektubat*, III, 18 (Mek. No: 17).

51 Serhendî, *Mektubat*, I, 40-41 (Mek. No: 30); II, 136 (Mek. No: 82).

52 Nisa, 147.

53 Serhendî, *Mektubat*, III, 58 (Mek. No: 41).

54 Serhendî, *Mektubat*, II, 35 (Mek. No: 23).

dir.<sup>55</sup> İmam salih amel işlemeden kalbin selameti iddiasının batıl olduğunu ve bu iddiayı bir takım zındıkların ileri sürdüklerini söyler.<sup>56</sup> İmamımız, bazı tasavvufçuların “şeriat kabuk, hakikat ise özdür” ifadelerinin sahih bir yorumunun olabileceğini kabul etmekle beraber bu tür ifadeleri, ilk etapta sanki şeriatla ve hakikatin birbirlerinden farklı olduğu gibi bir intiba vermeleri sebebiyle hoş karşılamaz.<sup>57</sup> İmam şöyle der. “*Bu fakir kesin olarak inanmaktadır ki sofilerin yolu şeri ilimlerin hizmetçisidir. Yoksa onlardan farklı başka bir şey değildir. Ben bütün kitaplarımda ve mektuplarımda bunu tahkik ettim.*”<sup>58</sup>

İmam ısrarlı bir şekilde ve kesin olarak, tarikatın şeriatından bağımsız bir sistem gibi anlaşılmasına karşı çıkmış ve onu ihlaslı bir Müslüman olabilmeyenin yöntemi olarak görmüştür. Dinin zahiri boyutuyla kontrol altına alınmayan tasavvuf anlayışlarının neticede zındıklığa götüreceği düşünüldüğünde, imamın fiki ölçülerin önemine karşı gösterdiği bu hassasiyetin sebebi daha iyi anlaşılabilir.

### C. Fikhi İlimleri Öğrenmeye ve Öğretmeye Teşvik

İmam'ın tecdit faaliyeti içerisinde fıkha verdiği değeri gösteren hususlardan biri de şeri ilimleri öğrenmeye ve öğretmeye dair teşvikleridir. O müritlerine ve talebelerine yazdığı mektuplarda, her münasebetle, fiki hükümleri öğrenmeye öncelik verilmesinin gerekliliğine dikkat çeker. Mesela şeyhinin çocuklarına yazdığı uzun bir mektupta akait prensiplerini açıkladıktan sonra şöyle der. “*İnancını tashih ettikten sonra, farz, vacip, helal, haram, sünnet, mendüb, müştebeh, ve mekruh gibi fiki hükümleri öğrenmek ve gereğiyle amel etmek gereklidir. Fıkıh kitaplarını mütalaa etmeyi zaruri görmelidir...*”<sup>59</sup> İmam şeyh Nizameddin et-Tanisri'ye; fiki ölçülere uymanın, bazı tasavvufçuların ihdas ettiği ve fikhın tasvip etmediği davranışlardan sakınmanın önemine dair yazdığı bir mektupta özetle şu tavsiyelerde bulunur: Şunu da bilmelisin ki, bu taifenin bilgileri ahval bilgileridir, ahval ise amellerin miraslarıdır. Dolayısıyla ahval ilimlerine mirasçı olmak ancak amellerini düzeltip, her durumda onları hakıyla yerine getiren kişi için mümkün olabilir. Amelleri düzeltmek ise

55 Yurdaydın, a.g.e., s. 303.

56 Serhendî, *Mektubat*, I, 53 (Mek. No: 39).

57 Serhendî, *Mektubat*, I, 95-96 (Mek. No: 84).

58 Serhendî, *Mektubat*, I, 182 (Mek. No: 220).

59 Serhendî, *Mektubat*, I, 277 (Mek. No: 266).

onların neler olduklarını ve nasıl yapılacaklarını bilmekle mümkün olabilir. Yani namaz, oruç ve diğer farzlar gibi şeri hükümleri, nikah, talak, alış veriş vb. muamelelerle ilgili olarak, Allah'ın mükelleflere vacip kıldığı hususların bilinmesi gereklidir. Toplantılarda tasavvuf kitaplarının yanında özellikle de fıkıh kitaplarını müzakere etmek gerekir. Özellikle vurgusunun sebebi şudur: Çünkü tasavvuf kitapları hiç müzakere edilmese de bir zarar yoktur. Buna karşılık fıkıh kitaplarının müzakere edilmemesi bir takım zararlara sebep olabilir.<sup>60</sup> İmam, bir fıkıh alimi olduğu anlaşılan Molla Ahmet Berki'ye yazdığı bir mektupta; derslere ara vermeden ve gevşeklik göstermeden çalışmasını, mümkünse vaktinin tamamını ders çalışmaya ayırmasını, zikir ve fikir gibi tasavvufi prensiplere heveslenmemesini, bunun için gecenin bir vaktinin yeterli olduğunu ve aynı ikazları Şeyh Hasan'a da ulaştırmasını tembih ettikten sonra şöyle der: “O tarafların ilimden nasibi az olduğu için orada şeri ilimlerin ihyası zorunludur”.<sup>61</sup>

İmam'a göre, şeri ilimleri öğrenenler nefis tezkiyesiyle meşgul olan sofilerden daha önemlidir. Çünkü insanlar ahirette tasavvuftan, değil şeriattan hesaba çekileceklerdir. Cennet'e girmek ve Cehennem'den uzak kalmak şeri emirleri yerine getirmeye bağlıdır, kainatın en üstünleri olan Peygamberlerin (a.s.) tamamı insanları şeri emirlere çağırmışlar ve kurtuluşun buna bağlı olduğunu açıklamışlardır. Nitekim tüm peygamberlerin gönderilme maksadı şeri emirleri (şerai') tebliğdir. O halde hayırların en büyüğü şeriati tervice gayret etmek, özellikle İslam'ın alametlerinin yıkılıp yok edildiği şu zamanda onun hükümlerinden bir hükmü ihya etmek için gayret göstermektir. Hatta Allah yolunda binlerin infak edilmesi şeri meselelerden bir meselenin tervicine denk olmaz...<sup>62</sup> İmam Hakim Abdulvahhab isimli müridine yazdığı bir mektupta yapması gereken hususları tembih sadedinde; önce Ehl-i Sünnet alimlerinin Kitap ve Sünnetten istinbat ettikleri itikadi prensiplere göre inancı düzeltmeyi, ikinci olarak helal haram farz ve vacip gibi şeri hükümleri öğrenmeyi, üçüncü olarak bunlarla amel etmeyi ve dördüncü olarak da tasfiye ve tezkiye yoluna girmeyi tavsiye ettikten sonra, bu sıralamaya önem vermek gerektiğini ifade etmekte ve şu noktaya özellikle vurgu yap-

60 Serhendî, *Mektubat*, I, 37 (Mek. No: 29).

61 Serhendî, *Mektubat*, II, 25 (Mek. No: 14) Aynı zata başka zaman yazdığı bir mektupta da benzer tavsiyeleri tekrar etmektedir. Bk. Serhendî, *Mektubat*, I, 297 (Mek. No: 275).

62 Serhendî, *Mektubat*, I, 64 (Mek. No: 48) İmamın bu konuyla ilgili olarak yazdığı diğer bir mektup için bkz. I, 296 (Mek. No: 275).

maktadır: “ilk üçü tam olarak hasıl olmadan tasfiye ve tezkiyenin hasıl olması imkansızdır.”<sup>63</sup>

Böylece imamımız, dini bilgileri öğrenip amel etmeden tarikata intisap etmenin fayda vermeyeceğini ilan etmiş olmaktadır. Dolayısıyla fıkhi hükümlerin öğretilip öğrenilmesi onun tecdit sisteminin en önemli köşe taşlarından birini oluşturmaktadır.

#### D. Tarikat Bidatlerinden Sakındırıp Fıkhn Ölçülerine Uymaya Teşvik

Serhendî'nin üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisi de bidatlerden kaçınmanın gerekliliği meselesidir. Klasik bakış açısına göre bidati; Hz. Peygamber'in zamanında bulunmadığı halde onun vefatından sonra, dini bir delile dayanmadan ortaya atılan dinle ilgili inanç ve davranışlar, olarak tarif etmek mümkündür. Bazı bilginler, Hz. Peygamber'in zamanına sahabe ve tabiin dönemlerini de eklemişlerdir.<sup>64</sup> Serhendî ise Raşit Halifeler dönemini eklemektedir.<sup>65</sup> Sünnet-i seniyye'nin nurunu bidat zulmetleriyle örtmüşler ve uydurmalarla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğ ettiği dinin güzelliğini zayi etmişlerdir. Daha tuhaf olan husus ise, bazıların bu uydurmaları güzel zannetmeleri ve bu bidatlerin hoş ve güzel (bidat-ı hasene) olduğunu iddia etmeleridir. Bununla güya dini kemale erdirmeye çalışmaktadırlar ve bunların yapılmasını ısrarla teşvik etmektedirler. Allah onlara hidayet versin, bilmiyorlar mı ki din bu uydurmalarından önce kemale ermiş, nimet tamamlanmış ve Allah'ın, “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'dan razı oldum”<sup>66</sup> ayetinde ifade edildiği gibi rızası hasıl olmuştur. Dolayısıyla dinin kemalini bu uydurmalarda aramak aslında bu ayetin gereğini inkardır.<sup>67</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi İmam, bidatin iyi ve kötü (hasene ve seyyie) şeklindeki taksimini kabul etmez. Ona göre, her bidat en azından bir sünneti ortadan kaldırır ve bidatin tamamı kötüdür. Mesela bazı alimlerin “bidat-ı hasene” olarak gördükleri; ölünün başına sarık sarmayı, sünnet olan kefen sayısına bir ilave, na-

63 Serhendî, *Mektubat*, I, 137 (Mek. No:157) bu sıralama imamın her fırsatta ifadelendirdiği görülmektedir. Mesela şu mektuplara da bakalım: I, 155 (Mek. No: 177).

64 Ali b. Muhammed b. Ali, Seyyid Şerif Cürcanî, *Tarifat*, Dersaadet, İstanbul t.y.s. 43.

65 Serhendî, *Mektubat*, I,159 (Mek. No: 186).

66 Maide, 5/ 3.

67 Serhendî, *Mektubat*, I, 253 (Mek. No: 260); I, 328 (Mek. No: 287).

maza başlarken sözlü niyet etmeyi, Hz. Peygamberin ve ashabının, kıyamın akabinde namaza başlama şeklindeki uygulamalarına bir ilavedir. Dolayısıyla bu tür uygulamalardan her biri, bir sünnetin, hatta bazen bir farzın ortadan kaldırmalarına sebep olduğu için asla güzel kabul edilememelidir.<sup>68</sup> İmam, bu yaklaşımının bir sonucu olarak, bidatin hasene sayılanının da seyyie olduğu kabul edilenden farksız olduğunu, her ikisinden kaçınmayan kişinin ilimde rusüh sahibi olmayacağını söyler.<sup>69</sup>

Bilindiği gibi bidatlerle mücadele sabır isteyen bir iştir. Zira insanların, batıl da olsa, alışkanlıklarından vazgeçmeleri oldukça zordur. Bu kural imamın içinde yaşadığı toplum için de geçerlidir. Bu nedenle o Hasan el-Berki'ye yazdığı cevabi bir mektupta, bidatlerle mücadelenin çok önemli olduğunu, ancak bu işi yaparken fitneyi uyandırmamak gerektiğini hatırlatma ihtiyacı duyar.<sup>70</sup> Burada şu nokta özellikle vurgulanmalıdır ki, zamanımızda bidatlerle mücadele adı altında, tevhit ehlini pervasızca tekfir edenlerin aksine, İmam bidatlerle mücadeleye önem verdiği kadar tevhit ehlini tekfir etmeme noktasında ihtiyatlı davranmaktadır. O, ehl-i kible'den olan bidatçileri, dinin tevatürle nakledilen hükümlerini inkar etmedikleri müddetçe tekfir etmekten kaçınmak gerektiğini söyler ve fakihlerin şu prensibini hatırlatır. "*Bir meselede 99 vecih tekfiri bir vecih de tekfirin nefyini gerektirdiğinde bu bir vechi doğru kabul edip tekfirden sakınmak gerekir*".<sup>71</sup>

İmam, kadınlara yönelik nasihatlere tahsis ettiği bir mektupta genellikle kadınların işlediği, ama zaman zaman erkeklerin de yaptıkları ibadet süsü verilen bidatlerden bir kısmının açıkça şirk, diğer bir kısmının ise şirk unsurları taşıdığına dikkat çekerek uyarır. O, hastalıkların defi ve ihtiyaçların giderilmesi için putlardan ve elle yontulan nesnelere yardım istemek, batıl bir din olan Hindu inanışlarının kutsallarına katılmak ve onlarla hediyeleşmek gibi davranışları açık küfür olarak sayar. İmam, fakihleri referans vererek, şeyhler adına belli zamanlarda nezir edilen ve şeyhin kabrinin başında kesilen kurbanları, şeyh adına belli zamanlarda oruca nezreterek bu oruçlar vasıtasıyla isteklerini onlara arz ederek bu yolla arzularına ulaşacaklarına inanmalarının da şirk unsurları taşıdığını söyler ve bu tür bidatleri işleyenlerin, 'biz orucu Allah için tutuyoruz se-

68 Serhendî, *Mektubat*, I, 159-160 (Mek. No:186); II, 29 (Mek. No: 19).

69 Serhendî, *Mektubat*, II, 90 (Mek. No: 54).

70 Serhendî, *Mektubat* III, 148 (Mek. No: 105).

71 Serhendî, *Mektubat* III, 53 (Mek. No: 38).



vabını şeyhlerimizin ruhlarına bağışlıyoruz' şeklindeki itirazlarının da geçersiz olduğunu ifade eder.<sup>72</sup>

İmamın bidatlerin ortaya çıkış gerekçesine dair tespiti de dikkat çekicidir. O şöyle der: "İlmi kıt (Kasır) alimler bir taraftan nafileleri yaygınlaştırmaya gayret ederken, diğer taraftan farzları tahrip ve zayi ederler. Mesele Hz. Peygamber'in cemaat ile kıldığına dair sahih bir rivayet bulunmayan aşure namazını cemaatle kılmaları bunlardan biridir. Halbuki fıkhi rivayetlerde nafilelerin cemaatle kılınmasının mekruh olduğu aktarılmaktadır. Onlar farzları edada öyle gevşeklik gösterirler ki, aralarında namazları müstehap vakitlerinde eda eden çok az kişi bulunur. Hatta namazın asıl vaktini bile geçirirler... Bu kötü ameller sebebiyle İslam zayıflamış ve insanlar arasında bidatler ortaya çıkmıştır".<sup>73</sup> O bidatlerle mücadelenin önemi hakkında şöyle der: "Bütün gayretleri; dini hükümleri yerine getirmeye, alim ve salih din adamlarına tazime, dinin tervici için elden geleni yapmaya ve bidat ve heva sahiplerini zelil kılmaya harcamak gerekir. Çünkü kim bidatçi birine hürmet ederse dinin yıkılmasına yardım etmiş olur".<sup>74</sup>

İmam, bazı mutasavvıfların oluşturdukları ancak fikhin onaylamadığı ibadet merkezli tatbikleri de tasvip etmemiş; bunların fıkhi ölçülere uygun hale getirilmesi için mücadele etmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi; Serhendî tarikat ve şeriat ilişkisi bağlamında şu sıralamanın takibine önem vermiştir: Önce Ehl-i Sünnet akidesine uygun olarak inanç prensiplerini düzeltmek, ikinci olarak farz, vacip, sünnet, mendup, helal, haram, mekruh, müstebeh gibi fıkhîta bahsedilen hususları öğrenmek ve gereğiyle amel etmek ve üçüncü olarak ise tezkiye ve tasfiye yoluna sülük etmek. Ona göre Ehl-i Sünnet prensiplerine uygun doğru akide ve fikhî ölçülerine uygun salih amel kanatlarını takınmadan yüksek manevi dereceler (âlemü'l-kuds)e uçmak imkansızdır.<sup>75</sup> İmam, şeriata uygun şekilde yapılan alış-veriş, nikah ve talak dahil her işin zikir kapsamına dahil olduğunu ifade eder. Bu nedenle bütün davranışlarda her şeyden önce şeriata uygun davranmayı tavsiye etmektedir.<sup>76</sup>

İmam, Muhammed Kasım'a yazdığı bir mektupta Nakşi yolunun en önemli özelliğinin sünnete sarılıp bidatlerden kaçınmak olduğunu ifade

72 Serhendî, *Mektubat*, II, 54-55 (Mek. No: 41).

73 Serhendî, *Mektubat*, I, 249 (Mek. No: 260).

74 Serhendî, *Mektubat*, I, 146 (Mek. No: ). İmamın sünnete sarılıp bidatlerden kaçınmanın önemi ile ilgili diğer mektupları için bk. Serhendî, *Mektubat*, II, 29 (Mek. No: 19); II, 34 (Mek. No: 23).

75 Serhendî, *Mektubat*, I, 218 (Mek. No: 237); I, 183, (Mek. No: 220).

76 Serhendî, *Mektubat*, II, 36 (Mek. No: 35).

ettikten sonra şu noktalara dikkat çekmiştir: Bu yolun büyükleri cehri zikri (dil ile telaffuz edilerek yapılan zikir) men etmişler, kalbi zikri emretmişler, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Raşit halifelerin zamanında bulunmayan sema', raks, vecd ve tevacüd<sup>77</sup> gibi hususları menetmişlerdir. Yine ilk asırda görülmeyen "erbein"i uygun bulmamışlar, onun yerine "celvette halveti" (topluluk içerisindeyken Allah'la beraber olmayı) tercih etmişlerdir.<sup>78</sup> İmam, Nakşi yolunun büyüklerinin; bu sünnete sarılma ve bidatlerden sakınma prensiplerinden çok büyük manevi faydalar kazandıklarına, ancak zamanla yukarıda sayılan bidatlerin Nakşi sistemi içerisinde yerleştiğine dikkat çekmiş ve bu bidatler sebebiyle büyüklerin asıl sistemlerinin gizli kaldığından yakınmıştır. İmam, fakihlerin nafile namazları cemaatle kılmayı mekruh saymalarına rağmen, bazı Nakşilerin, teheccüt namazını mescitte kılmak için tam teşekküllü cemaat oluşturmaları ve bu davranışı da halkın gözünde zînetlendirmeleri sebebiyle muhaliflerin, bu tarikatta bidatlere sarılmaya ve sünnetten kaçınmaya önem verildiğini söylemeleri durumunda haklı olacaklarını anlatmış ve onların, özellikle teheccüt namazını cemaatle kılma bidati hakkındaki dayanaklarını fihhi ölçülerle çürütmüştür.<sup>79</sup>

İmam, her münasebetle söz, amel ve inanç bakımından şeriata muhalefetten sakınmak gerektiğinin altını çizmiş,<sup>80</sup> zikrin menfaatinin, ancak şeri hükümleri yerine getirmeye, farzlara ve sünnetlere riayet etmeye, haramlardan ve şüpheli şeylerden kaçınmaya, az çok her hususta alimlere müracaat edip onların dediklerine göre amel etmeye bağlı olduğu konusuna önem vermiştir.<sup>81</sup> Dolayısıyla imam, temsil ettiği tasavvuf sistemini fikhın standartlarına uygun hale getirmek için mücadele etmiştir. Şu ifadesi dikkat çekicidir: "*Şeriata muhalefet zındıklığın delili ve mülhitlik alametidir*"<sup>82</sup> Başka bir münasebetle de şöyle der: "*Ehl-i batın'ın şeriat-ı ğarra'ya uymayan riyazat ve mücahedelerinden hüsrân, Allah'ın yardımına nail olamama, pişmanlık ve mahrumiyetten başka bir şey hasıl ol-*

77 Bu terimler, zikri, ritimli ses ve hareketler eşliğinde yapmayı ve zikir esnasında dervişin kendisinden geçmesini ifade etmektedir.

78 Serhendî, *Mektubat*, I, 148, (Mek. No: 169); ayrıca bk. I, 199 (Mek. No: 221); I, 279 (Mek. No: 266).

79 Serhendî, *Mektubat*, I, 148, (Mek. No: 169); Benzer bir yaklaşım için ayrıca bak. I, 125 (Mek. No: 131).

80 Serhendî, *Mektubat*, I, 159 (Mek. No: 184).

81 Serhendî, *Mektubat*, I, 162 (Mek. No: 190).

82 Serhendî, *Mektubat*, I, 332, (Mek. No: 289).

*maz*<sup>83</sup> İmamımız, alimlerle sofilerin ihtilaf ettiği meselelerin tamamında doğrunun, prensip olarak alimler tarafında olduğunu savunmuş ve bunu tasavvufi bir bakış açısıyla şöyle gerekçelendirmiştir: Alimler hadiselere Hz. Peygamber'e uyma penceresinden baktıkları için, onların bilgileri nübüvvet kemalatına daha uygundur. Sofilerin bakışları ise velayet kemaline göredir. Nübüvvet ışığından ıktibas edilen ilimlerin, velayet mertebesinden alınan ilimlerden daha isabetli olması gerekir.<sup>84</sup> İmam, sofilerin icra ettiği gına ve raks gibi davranışları asla doğru bulmaz. Meşhur zahitlerden bazılarının bu tür fiilleri yapmış olmalarının da, bunları meşru kabul etmek için bir delil sayılamayacağını ifade eder. Bu mevzu ile ilgili olarak şöyle der: “Onları mazür görüp kınamaksızın Allah’a havale etmemiz yeterli değil midir? Bu konuda muteber olan İmam Ebu Hanife, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’in sözleridir. Yoksa Şibli’nin ve Ebu Hasan en-Nuri’nin uygulamaları değildir.” Daha sonra şeyhlerinin amellerine istinaden bu sima ve raksı din haline getiren kısa görüşlü sofilere dinlerini oyun ve eğlenceye dönüştürenler olarak nitelendirir.<sup>85</sup> İmama göre; şeyhten şeriat muhalif bir davranış sadır olduğu zaman müritlerin onu taklit etmemesi gerekir.<sup>86</sup>

Bilindiği gibi tasavvufta nefsi terbiye etmek için, az yeme ve içme, az uyuma vb. maddi hazzardan uzaklaşmaya “riyazet” denmektedir. İmamın riyazet anlayışı ise şeriat merkezlidir. O bir mektupta özetle şöyle der: Bu yolda yapılacak olan riyazet ve mücahedeler, ancak şeri hükümleri yerine getirmek ve sünnet-i seniyyeyi iltizam etmekten ibarettir. Çünkü bütün peygamberlerin gönderilmesinin ve kitapların indirilmesinin temel hedefi Cenab-ı Mevla’ya düşmanlık için ortaya atılmış olan “nefs-i emare”nin arzularını frenlemektir. Bu ise ancak şeri hükümleri yerine getirmekle mümkündür. Nefs-i emmare için Hz. Peygamber’e tabi olmaktan, Şeriata uymaktan ve şeri hükümleri yerine getirip yasaklarından kaçmaktan daha zor gelen bir şey bulunmamaktadır. Sünnete uymanın dışında tercih edilen riyazet ve mücahedelerin hiçbir değeri yoktur. Bu konuda Hint Cevketilerinin, Berahimenin ve Yunan filozoflarının davranışları birdir. Ancak onların bu riyazetleri dalalet ve ziyandan başka bir şey değildir.<sup>87</sup> İmam kendisine tevcih edilen; “Nakşi sisteminde Hz. Peygamber’in sün-

83 Serhendî, *Mektubat*, I, 174, (Mek. No:206).

84 Serhendî, *Mektubat*, I, 272, (Mek. No: 266).

85 Serhendî, *Mektubat*, I, 279, (Mek. No: 266).

86 Serhendî, *Mektubat*, I, 383 (Mek. No: 313).

87 Serhendî, *Mektubat*, I, 199 (Mek. No: 221).

netine iltizam esastır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'den Şiddetli açlık gibi zor riyazetler ve Şiddetli mcahedeler yapmıştır. Halbuki bu yolda bu riyazet men edilmekte, hatta suri keŐiflerin ortaya çıkmasına sebep olduğu için zararlı kabul edilmektedir. Hayret ediyoruz Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmakta nasıl bir zarar ihtimali söz konusudur?" sorusuna zet olarak Şöyle cevap verir: Ben riyazetin yasak olduğunu söylemiyorum. Sünnet-i seniyye'ye tabi olmaya devam etmenin, orta yolu seçmenin, yeme ve giymede itidalli olmanın vs. zorlu riyazetlerden ve Şiddetli mcahedelerden olduğunu söylemek istiyorum. Bu konuda avam nezdinde çok değerli olan ve bir çok afetleri beraberinde bulduran Őhreti gerektiren Şeylerden kaçınmak gereklidir. Çünkü Hz. Peygamber "*Allah'ın koruduğu kişiler hariç din ve dünyası konusunda bir kişiye parmakla işaret edilmesi Şer olarak o kişiye yeter*" buyurmuştur. Hz. Peygamber'in özel bir durumunun bulunduğunu, nitekim bu konuda kendisini taklit eden Ebu Bekir (r.a)'in bu taklidini hoş karŐılamadıđını, mamafih Hz. Peygamber'in sohbetinin bereketiyle sahabenin bir kısmının uzun süre a durmaktan kaynaklanan zararlardan korunduğunu uzun uzadıya anlatıktan sonra bu riyazet Őeklinin Hz. Peygamber'in zamanıyla sınırlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>88</sup>

Görüldüğü gibi imam bazı tasavvufi uygulamaları fıkha muhalefetlerinden dolayı doğru bulmamış ve onların fıkha uygun hale getirilmesi için gayret göstermiştir. Bu onun tecdit sisteminde fıkhi ölçülerin her konuda kriter kabul edilmesinin gerekliliğini göstermektedir.

## Sonuç

Serhendî on altıncı asrın ikinci yarısıyla on yedinci asrın ilk çeyreğinde Hindistan'da yaşamış bir tasavvuf, ilim ve aksiyon adamıdır. O, din merkezli tartışmaların kemiyet ve keyfiyet açısından, olduğa yoğun bir Şekilde yapıldığı bir zaman ve zeminde yaşamış ve bu tartışmalara fiilen katılmış, zaman zaman yetkili makamların tazyiklerine rağmen doğru bildiklerini söylemekten çekinmemiştir. İmam, bilerek yada bilmeyerek yapılan, İslam'ın safiyetini bulandırma gayretlerine karşı mücadele etmiş ve bu nedenle de "*ikinci bin yılının müceddidi*" olarak kabul edilmiştir. İmam, mücadelesini tek bir zümreye yada tek bir görüşe tevcih etmediği için onun tecdit faaliyeti de tek bir konuyla sınırlı kalmamıştır. Çünkü o

88 Serhendî, *Mektubat*, I, 379-380 (Mek. No:313).

bir taraftan, içerisinde yaşadığı coğrafyada hakim nüfusu teşkil eden Hindular olmak üzere, gayr-ı Müslimlere karşı İslam'ı savunmuş, diğer taraftan da bölgede yaşayan Müslüman nüfus içerisinde önemli bir sayısal rakama sahip olan Şia'ya karşı Ehl-i Sünnet akidesini savunmuştur. İmam ayrıca, İslam'ın züht boyutunun sistematik hale getirilmiş hali olan tasavvuf disiplinine sızmış olan teorik ve pratik bidatlere karşı tasavvuf disiplinini asli mecrasına oturtmak için gayret etmek suretiyle bu disiplini asli mecrasına çevirmeye çalışmıştır. Böylece Serhendî, içinde yaşadığı toplumun karakteristiklerinden hareketle kendine has muhitten merkeze doğru bir tecdit metodolojisi takip etmiştir. İmam'ın tecdit yönteminin temel dayanaklarının, müritlerine ve dostlarına yaptığı nasihatlerinde sıkça vurguladığı; a) önce itikadı düzeltmek, b) şeri hükümleri öğrenip uygulamak ve c) tasfiye ve tezkiye yolu olan tasavvuf yoluna intisap ederek nefsi terbiye etmek maddelerinde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. İmam, bu prensipler içerisinde bulunan tasavvuf yoluna intisap etmeyi müstakil bir amaç olarak görmemiştir. Çünkü o her münasebetle, Allah'ın rızasına nail olabilmenin Hz. Peygamber'in rehberliğine uymaktan başka bir yolun bulunmadığını vurgulamıştır. Dolayısıyla imama göre tasavvuf, Allah'ın emir ve yasaklarına uymada zorlanmamak ve dini daha bilinçli bir şekilde yaşama melekesi kazanmak için bir vasıttan ibarettir. Kendi ifadesiyle *"tarikât dinin iman, amel ve ihlas'tan ibaret olan üç rüknünden üçüncüsü olan ihlası elde edebilmek için bir vasıttan başka bir şey değildir."* Dolayısıyla Serhendî tecdit hareketinin tam merkezine şeri hükümleri/fıkhi yerleştirmiştir. Son olarak şu noktaya da dikkat çekmek istiyoruz ki, onun tecdit hareketinin unsurlarının her biri özellikle kelami ve fıkhi görüşleri müstakil araştırmalarla ortaya konması gerekmektedir.

## Nasîruddin et-Tûsî ve Musikî Risalesi

Fazlı ARSLAN\*

### Abstract

**Musicologist al-Tûsî and His Risâla in Music.** *Nasîr al-Dîn al-Tûsî was a noted astronomer and mathematician. His writings dealt with both religious topics and non-religious subjects. His popular fame is based upon a large number of treatises. His works all are well-known except "Risâla fî İlmi al-Mûsikâ" which was written about theory of music. Risâla were discussed in this study and translated into Turkish. Risâla includes many musical terms as intervalic ratios, establishment of intervals and their proportions, and names, consonances-disconances, and rhythmic analysis.*

**Key Words:** *al-Tûsî, Risâla, Musicology, Music.*

### Giriş

Doğu Mûsikîsi'nin nazariyâtına dair, Kindî ile başlayıp günümüze kadar gelen eserler zinciri içerisinde birçok kitap ve risâle yer almaktadır. Ancak Türkçe olmadıkları için bu eserlerden yeteri kadar istifade edilememektedir. Bu sebeple, yazma mûsikî eserleri üzerinde son yıllarda, metin neşri ve tahlili türünden önemli çalışmalar yapılmaktadır.<sup>1</sup>

\* **Dr. Başöğretmen,** Milli Eğitim Bakanlığı.

1 Bu çalışmalardan birkaçı şunlardır; Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Enst. İstanbul 1996; Bayram Akdoğan, *Fethullah Şirvânî ve Mecelletün fi'l-Mûsikâ Adlı Eserinin XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyâtındaki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996. (Ek olarak Bayram Akdoğan'ın kendi el yazısı ile Mecelle'nin tashihli metni yer almaktadır); Ahmet Çakır, *Alîşah b. Hacı Bôke ve Mukaddimetü'l-Usûl*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1999. (Ek olarak Mukaddimetü'l-Usûl'ün İÜ Eski Eserler Kütüphanesi Farsça Yazmalar Bölümü, 1097 numaralı nüshası mevcuttur.); Hakkı Tekin, *Ladikli Mehmet Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si*, Basılmamış Doktora Tezi, Niğde, 1999. (Ek olarak İstanbul Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı, K. 23 numaralı nüshası mevcuttur); Ruhi Kalender, *XV. Yüzyılda Mûsikî Kuramı ve Zeynü'l-Elhân fi İlmi't-Te'lîf ve'l-Evzân*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1982; M. Sadreddin Özçimi, *Hızır b. Abdullah ve Kitâbu'l-Edvâr*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1989. (Ekinde Kitâbu'l-Edvâr'ın Topkapı

Doğu Mûsikîsinin kaynakları üzerinde yapılan çalışmalara yenilerinin eklenmesi açısından biz de, bu çalışma ile, kendisini XIII. yüzyıl müzikoloğu kabul edebileceğimiz Nasîrüddîn et-Tûsî'nin yazdığı önemli bir mûsikî risâlesini, yeni çalışmalara ışık tutması amacı ile hem Arapça metin olarak hem de çevirisini ve analizini yaparak yayımlıyoruz.

Oldukça kısa da olsa, Tûsî'nin bu risâlesi -aşağıda görüleceği üzere- mûsikî ilminin, beste (kompozisyon), îkâ, aralık (bu'd), uyum ve intûkâl gibi birçok kavramına yer vermektedir.

### Tûsî'nin Yaşadığı XIII. Yüzyılda Mûsikî Nazariyâtı Çalışmaları

Tûsî'ye geçmeden önce yaşadığı asırdaki önemli isimlere göz atmak gerekmektedir. Bu asırdaki en önemli mûsikî nazariyatçısı "17 perdeli Eski Doğu Ses Sistemi"nin kurucusu sayılan Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevî'dir.<sup>2</sup> (ö. 693/1294) Safiyyüddîn'den yirmi yıl önce vefat eden Tûsî ve Safiyyüddîn arasında önemli bir yakınlık mevcuttur. Zira Safiyyüddîn *Kitâbu'l-Edvâr*'ı Tûsî'nin tavsiyesi ile yazmıştır.<sup>3</sup>

İbn-i Sînâ'dan Safiyyüddîn'in yaşadığı XIII. yüzyıla kadar yaklaşık iki asırlık dönemin Türk Mûsikîsi çalışmaları yönünden karanlık bir

---

Revan Yazmaları, 1728 numaralı nüshası mevcuttur); Mithat Arısoy, *Seydî'nin el-Matla' Adlı Eseri zerine Bir Çalışma*, YLT, İstanbul, 1988; Fatma Adile Aksu *Abdulbaki Nasır Dede ve Tedkik u Tahkik*, YLT, İstanbul, 1988. (Ekinde Tedkik u Tahkik'in Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa Bölümü 1242 numaralı nüshası mevcuttur); M. Hakan Cevher, *Ali Ufki Bey ve Mecmaui-Sâz ü Söz*, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 1995.

Görüldüğü gibi bugüne kadar bazı mûsikî yazmaları üzerinde çalışmalar yapılmış ancak önemli bir kısmına el atılmamıştır. Ülkemizde, üzerinde çalışılmamış en önemli eserlerden birisi de Fârâbî'nin "*Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*"ıdır. Fârâbî'nin bu eseri Kahire'de şerh ve tahkik edilmiştir. el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân, (ö. 950) *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, (Thk ve Şerh, Ğattâs Abdülmelik Hâşebe, Müracaa ve Tasdîr, Mahmûd Ahmed el-Hıfñî) Kâhire, (t.y.).

Yukarıda verdiğimiz çalışmaları ilgili konularına Tûsî'nin Risâlesini analiz ederken değineceğiz. Bu vesile ile Tûsî'nin Risâlesinde ele aldığı birçok konunun sonraki edvârlarda önemli ölçüde yer aldığı görülecektir. Zira Tûsî, mûsikînin temel kavramlarından birçoğunu bu kısa Risâlesinde ele almıştır.

2 Safiyyüddîn'in mûsikî nazariyâtı üzerine yazdığı iki eser üzerinde çalışılmıştır. Bkz. Nuri Uygun, *Safiyyüddîn Abdülmümin Urmevi ve Kitabu'l-Edvâr*'ı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999. (Ekinde *Kitâbu'l-Edvâr*'ın Nuruosmaniye 3653/1 no'lu nüshası mevcuttur); Fazlı Arslan, *Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevi ve er-Risâletü's-Şerefiyyesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004. (Çalışma içerisinde Şerefiyye'nin tahkik ve tercümesi yer almaktadır.) Bu çalışmamızda Şerefiyye'nin tercümesine, Arslan, Şerefiyye trc. s. ? şeklinde gönderme yapacağız.

3 Uygun, s. 34.

devir olduğu, bu döneme ait herhangi bir belgeye şimdiye kadar rastlanmadığı ve bu durgunluk devresinin Safiyyüddîn'in mûsikî nazariyatı üzerine yaptığı çalışmalarla sona erdiği biçiminde<sup>4</sup> bir kanaat mevcuttur. Hatta Fârâbî'den sonra mûsikî alanında Safiyyüddîn gelinceye kadar hiçbir kimsenin bilinmediği ifade edilmekte<sup>5</sup> ve mûsikî dünyasındaki uzun sessizliğin sebebinin o devirde nizam ve sükunun Orta Asya ve civarında kuvvetli ve devamlı bir bir hükümet tarafından tesis edilememiş olmasına bağlanmaktadır.<sup>6</sup>

Yukarıda örneklerini verdiğimiz önemli kaynaklara bakılınca bu yüzyılda -Safiyyüddîn'in eserleri hariç- neredeyse hiçbir bilimsel çalışmanın yapılmadığı kanaati hasıl olmaktadır. Ancak Nuri Uygun, Farmer'den naklen bu döneme ait iki isme yer vermiştir. Bunlar Alamüddîn Kayser (ö. 649/1251) ve Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1273) dir.<sup>7</sup>

Farmer'in VIII. ve XVII. yüzyıllar arasında mûsikînin teorisi, pratiği ve târihi üzerine yazılmış eserleri ele alan *The Sources of Arabian Music* adlı kitabında XIII. yüzyıl çalışmalarına bakıldığı zaman birçok eserle karşılaşmaktayız. *The Sources*'te verdiği kaynakların bir kısmını *A History of Arabian Music* adlı eserinde de zikretmiştir.<sup>8</sup> Bu dönem kanaatimizce hem amelî hem de ilmi çalışmalardan yoksun değildir. Bu yüzyıla ait eserlerin bugün çok sayıda insan tarafından bilinmemesi, belki o devirde Safiyyüddîn gibi büyük bir otoritenin yazmış olduğu eserlerin ağırlığıdır. Bu yüzyıldan bahsederken asırlardır Safiyyüddîn'in eserleri konuşulup onlar hakkında yazıldığından diğerlerinin gölgede kaldığını düşünmekteyiz.

4 Nuri Özcan, MÜİF *Türk Mûsikîsi Târihi Ders Notları*, (t.y), s. 9.

5 Adil el-Bekri, *Safiyyüddîn el-Urmevî, Müceddidü'l-Mûsika'l-Abbâsiyeti*, Bağdat, 1978, s. 105.

6 Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi*, (trc. Orhan Nasuhioğlu), İstanbul, 1986, s. 48; Ayrıca bkz. Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi, Teknik ve Târihi*, İstanbul, 1987, s. 72.

7 Uygun, s. 22.

8 Bkz. Farmer, *A History...*, s. 225-230; *The Sources*, s. 43-50. el-Hasan b. Ahmed b. Ali el-Kâtib'in (ö. 625-6/1228) "*Kemâlu'l-Edep ve'l-Ğınâ*"; Yakut b. Abdullah er-Rûmî'nin (ö.626/1229) az sayıda müzisyenden bahseden ve bilinen İslam bilginlerini anlatan biyografik eseri "*Mu'cemu'l-Udebâ*" veya "*İrşâdu'l-Arîb*"; Muvaffakuddîn Abdullatif b. Yusuf el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) günümüze gelmeyen "*Kitabu's-Sema*"; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Ensârî el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) "*Keşfu'l-Ğınâ an Hukmi'l-Vecd ve's-Semâ*"; Ebû Muhammed Abdulhak b. İbrahim b. Muhammed el-İşbilî b. Seb'in'in (ö. 669/1271) "*Kitâbu'l-Edvâri'l-Mensûb*"; Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) "*Risâle fi İlmî'l-Mûsikâ*" adlı eserleri bunlardan birkaçıdır.



Sonuç olarak bu asırda da mûsikî nazariyâtı alanında eserler verilmeye devam edilmiş ancak Fârâbî' ve Safiyyüddîn aşılammıştır. İşte mûsikî nazariyâtı alanında bir risâle yazmış olan Tûsî bu asrın önemli bir simasıdır.

### Nasîruddîn et-Tûsî Kimdir?

Tam adı Nasîruddîn Ebû Cafer Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan et-Tûsî'dir. 597/1201 tarihinde Horasan'ın Tus şehrinde doğmuş ve 672/1274 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Kâzimeyn'de İmam Musa Kâzım'ın türbesi yanına gömülmüştür.

Özellikle riyâzî ilimlerde zirvede olan bir filozoftur. Geometrideki üstün konumundan dolayı kendisi Türk Öklidis'i olarak adlandırılmıştır. Daha genç yaşta iken matematik sitesini mamur bir hale koymakla "el-muhakkik" ünvanını kazanmış, Grek diline iyi vükûfu sayesinde birçok Yunan matematik ve astronomi eserlerini kendinden evvelkilere nazaran daha mükemmel ve genişletilmiş şekilde Fars ve Arap dillerine çevirmişti. Daha çok bir filozof, matematikçi ve astronom olmakla tanınsa da aslında o Kelâm, Hukuk, Ahlak, Müzik, Fizik gibi diğer ilim dallarında da kuvvetli bir düşünürdü. İşte bundan dolayı kendisine her şeyi bilen manasına "hoca" ve insanlığın hocası manasına "üstâdu'l-beşer" denmiştir. Ayrıca Aristotle ve Fârâbî'den sonra "üçüncü muallim/el-muallim es-salis" olarak adlandırılmıştır.<sup>9</sup>

Hülâgû'nün yanında büyük itibarı olan Tûsî, Merâğa'da büyük bir rasathane yaptırmış ve burada büyük bir kütüphane oluşturmuştur. Bu kütüphanede Bağdat, Şam ve Mezopotamya'dan 400 bin ciltten fazla kitap toplamıştır.<sup>10</sup> Aritmetik, Geometri, Trigonometri, Astronomi, Optik, Mineraloji, Tıp, Lojik, Felsefe, Ahlak, Müzik ve Edebiyat gibi çeşitli alanlarda çok sayıda eserler veren üretken bir bilginidir.<sup>11</sup> Eserlerinden bazılarını Mehmet Bayraktar sınıflandırarak şu şekilde vermiştir.

Felsefe, Kelam, Ahlak ve Tasavvufa ait eserleri şunlardır: *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, el-Fusûl, Aksâmu'l-Hikme, Telhîsu'l-Muhassal,*

9 Hamit Dilgan, *Büyük Türk Alimi Nasîreddin et-Tûsî*, İstanbul 1956. s. 5-6; Nasîru'd-dîn et-Tûsî, *Risâle Der Resm Vo Âyin-e İlhâni*, (Devlet Finansı Üzerine Düşünceler) Farsça Metin ve Türkçe İngilizce Trc. Mehmet Bayraktar, Ankara, 1988, s. 6; H. Daiber, F.J. Ragep, "Al-Tûsî, Nasîr Al-Dîn", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 2000, X, 746.

10 el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, (ö. 764h.) *Fevâtu'l-Vefeyât*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Mısır, 1951, II, 309-310

11 F. J. Ragep'e göre, Arapça ve Farsça 150'yi aşkın çalışması ile Tûsî, İslam bilginleri içerisinde en çok eser veren kişidir. Bkz. *EI*, X, 751.

*Tecrîdu'l-Akâid, Kavâidu'l-Akâid, Ahlâk-ı Nâsirî, Avsâfu'l-Eşrâf, Matematik alanında yazdığı eserleri: Tahrîru Usûli'l-Öklidis, Kitâb fi'l-Şekli Ma'ruf bi'l-Kutta, Tecrîd fi'l-Hendese, Kitâbu Câmii'l-Hisab, Kitâbu Zafer fi'l-Cebr ve'l-Mukâbele, Astronomi alanında yazdığı eserleri ise; Tahrîru'l-Macestî, Zîc-i İlhânî, Kitâbu'l-Usturlab, Tezkere fi İlmi'l-Hey'e, Zicü's-Şâhî, Zübdetü'l-İdrâk.*<sup>12</sup>

### Mûsikî Risâlesi

Eski kaynaklarda Tûsî hakkında yukarıda verilen bilgiler yanında tasnîfâtı arasında İlmu'l-Mûsikâ adıyla bir esere rastlanmamaktadır. Tûsî'nin mûsikî alanında eser verdiği çağdaş çalışmalarda ve oldukça kısa bir şekilde yer almaktadır.<sup>13</sup> Ancak detaylı bilgiyi Farmer'da<sup>14</sup> ve Tûsî'nin bu risâlesini yayımlayan Zekeriyya Yûsuf'un çalışmasında bulabilmekteyiz.<sup>15</sup>

Tûsî'nin musîkiye ait Risâlesi Farmer ve Zekeriyya Yûsuf'a göre onun matematik çalışmaları arasındadır ve bu eserin tek kopyası Paris Bibliotheque Nationale'de bulunmaktadır.<sup>16</sup> Farmer, Risâle'nin başlıksız olduğunu ve Risâle'de Grek müziği üslûbunda aralıkların (ebâ'd) anlatıldığını kaydetmiştir. Ona göre bu Risâle muhtemelen ansiklopedik bir çalışma olan *Ahlâk-ı Nasîrî*'nin bir bölümüdür. Ayrıca Farmer, George Sarton'un, Tûsî'nin bu Risâlesini, *Kenzu't-Tuhaf*'ın tercümesi olarak kabul ettiğini belirtir. Oysa G. Sarton, *Kenzu't-Tuhaf*'ın, bu Risâlenin tercümesi olduğunu yazmaktadır.<sup>17</sup> Zekeriyya Yûsuf da aynı yanlışı tekrarlamıştır.<sup>18</sup>

Tûsî'nin bu Risâlesini şerheden Zekeriyya Yûsuf'un kaydettiği bilgiler Farmer ile paraleldir. Zekeriyya Yûsuf'un belirttiğine göre

- 
- 12 Bayraktar, s. 9; Ayrıca Tûsî ve eserleri için bkz. el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, II, 309-310; Hondmir Herâtî, Gıyasuddîn b. Hüمامüddîn el-Hüseyînî, *Habîbu's-Siyer fi Ahbâri Efrâdi'l-Beşer*, Türk Tarih Kurumu Yazmaları, nr. Y/538, vr. 51a.; es-Safedî, Halil b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Wiesbaden, 1962, I, 179-183. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Kahire, 1956, VII, 257-258; Brockelmann, *GAL, Suppl. I*, 924; Dilgan, s. 6-14, Dilgan, çalışmasında Tûsî'nin birçok eserinin muhtevası hakkında detaylı bilgi vermektedir. Ayrıca bibliyografyasında bazı eserlerinin İstanbul kütüphanelerindeki yerlerini göstermektedir. Bkz. s. 15-16; J. Ruska, R. Strothmann, "Tûsî", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988, XII, s. 132-134; H. Daiber, F.J. Ragep, "Al-Tûsî, Nasîr Al-Dîn", *EI*, X, 747-749.
- 13 Dilgan, s. 5-6; George Sarton, *Introduction to The History of Science*, Washington, 1931, II, 1009-1010; Bayraktar, s. 6; Uygun, s. 133-134.
- 14 Farmer, *A History...*, s. 226-227; *The Sources...*, s. 47.
- 15 Zekeriyya Yusuf, *Risâletü Nasîriddîn et-Tûsî fi İlmi'l-Mûsikâ*, Kâhire, 1964.
- 16 Farmer *The Sources...*, s. 47.
- 17 Farmer *The Sources...*, s. 47. Bkz. G. Sarton, II, 1009.
- 18 Z. Yusuf, s. 5. Zira *Kenzu't-Tuhaf* Hasan Kâşânî'ye aittir ve 1355 tarihinde yazılmıştır. Bkz. Özcan, s. 12.

*Risâle fi İlmi'l-Mûsikâ*, Paris Milli Kütüphanesi 2466 numarada, çeşitli konularda risâleler içeren başlıksız bir yazmanın içerisinde (vr. 197-198) bir bölümdür ve dünyadaki tek nüshadır.<sup>19</sup>

### Risâlenin Metni

بسم الله الرحمن الرحيم  
قال المولى الأعظم نصير الملة و الحق و الدين الطوسي برّد  
الله مضجعه و عطر مرقده: علم الموسيقى يتألف من علمين:  
أحدهما: العلم بالتأليف، و هو نسب الأصوات الواقعة في النغم  
المختلفة في الثقل والحدة لا في الجهارة والخفافة على وجه تقبله  
الطباع.

والثاني: العلم بالإيقاع، و هو النظام الواقع بين أزمنة السكونات  
المتخللة بين النقرات و النغمات، و منه أوزان الشعر.  
و كل نغمتين مختلفتين في الثقل و الحدة تسميان بـ"البعد"، و  
التفاوت بين النغم فيهما يقاس بالتفاوت الواقع في الأعداد.  
و أعظم الأبعاد الواقعة في أى لحن كان تكون على نسبة  
ضعف الضعف و هي نسبة أربعة إلى واحد، و يسمى الضعف في  
اصطلاحهم بـ"الذي بالكل" و يسمى ضعف الضعف بـ"الذي بالكل  
مرتين".

و يليه في العظم "الذي بالكل و الخمسة" و هو نسبة ثلاثة إلى  
واحد، لأن نسبة الإثنين إلى واحد هي نسبة "الذي بالكل"، و نسبة  
الثلاثة إلى الإثنين نسبة "الذي بالخمسة"، و هو الزائد نصفاً، و إنما  
سمي بـ"الخمسة" لأن الانتقال من أحد طرفيه إلى الآخر لا يكون  
مستعملاً إلا بخمسة أصوات، مثاله:

19 Z. Yûsuf, s. 6; Z. Yusuf bu Risâlenin başlığını kendisinin "*Risâle fi İlmi'l-Mûsikâ* olarak koyduğunu ve genel olarak yazma eser fihristlerinde ve mûsikî tarihi araştırmalarında bu başlıkla anıldığını belirtir. Bkz. s. 6. G. Sarton Risâlenin adını "*Kitâb fi İlmi'l-Mûsikî*" olarak kaydetmiştir.

ليكن أحد الطرفين ثمانية، و يكون الطرف الآخر اثني عشر، و الإنتقال يكون هكذا: الطرف الأول ثمانية، و ينتقل منها إلى اثني عشر و هذه خمسة.

و بعد الذي بالكل والخمسة يكون: "الذي بالكل" و هو نسبة الإثنيين إلى واحد - أعني الضعف - و بعده "الذي بالخمسة" و قد مر ذكره. و بعد "الذي بالأربعة" و هو الزائد ثلثاً، و ينتقل من أحد الطرفين إلى الآخر بأربعة أصوات، و لذلك سمي بـ "الذي بالأربعة" مثاله: ينتقل من تسعة إلى عشرة إلى أحد عشر إلى اثني عشر. و إذا زيد على التسعة ثلاثة حصل اثني عشر، و ينتقل منها إليه بهاتين الواسطين.

و بعده الزائد ربعاً، كنسبة خمسة إلى الأربعة، ثم الزائد خمساً، ثم سدساً إلى ما لا يتناهى. و أصغر الأبعاد المحسوسة: نسبة الزائد جزءاً من خمسة و أربعين، و بعدها لا يحس بالتفاوت.

و الأبعاد: كبار، و صغار. و الكبار خمسة هي:

١- الذي بالكل مرتين.

٢- الذي بالكل والخمسة

٣- الذي بالكل

٤- الذي بالخمسة

٥- الذي بالأربعة

و من الأبعاد لا يمكن أن ينتقل من أحد طرفيهما إلى الآخر إلا بوسائط، و ذلك لأن ذلك الإنتقال يعسر على الطباع، فيبعد عن القبول.

و أما الصغار: فما عداها، و أعظمها الزائد ربعاً، و أصغرها الزائد جزءاً من خمسة و أربعين، و المعتدل المقبول عند أكثر الطباع، الزائد جزءاً من ثمانية و يسمى بـ "الطينيني"

و الأصوات الواقعة في الألحان لا تكون مقبولة إلا إذا كانت على نسبة هذه الأعداد، و كانت مرتبة فيها بحيث لا يحس التفاوت بينها و بين المقبولة، و نسب احوال النبضات المختلفة في القوة و

الضعف و في المقدار، بحيث أن تكون على هذه النسب حتى تكون منتظمة.

والمحسوس منها خمسة أبعاد:

١-الذي بالكل و الخمسة

٢-الذي بالكل

٣-الذي بالخمسة

٤-الذي بالأربعة

٥-الزائد ربعا

و غير ذلك فما لا يحس في النبض، أو لا يكون مقبولا في الطبع و اما إذا كانت النسب بين مقادير أزمنة الحركات و أزمنة السكونات على حسب الإيقاعات المقبولة في الموسيقى، كانت النبضات جيدة الوزن، وما لم تكن كذلك رديئة الوزن، و ذلك على جنس غير جنس الإنتظام و عدمه. والله أعلم بالصواب.

### Risâlenin Tercümesi

Büyük alim, milletin, hakkın ve dinin yardımcısı et-Tûsî -Allah yattığı yeri serin, kabrini hoş kokulu kılsın- der ki: Musîkâ ilmi, iki ilimden oluşur.

Birincisi: Telif (beste, composition) ilmidir. Telif; insan tabiatının kabul ettiği, tiz ve pest –yüksek veya hafif değil- çeşitli nağmelerdeki seslerin nisbetlerini ele alır.

İkincisi: İkâ ilmidir. İkâ ise vuruşlar ve nağmeler ile sakin zamanlar arasındaki uyumdur. Şiirdeki vezin bu kabildendir.

Çeşitli tizlik ve pestlikteki her iki nağme bu 'd (aralık) olarak adlandırılır. Nağmeler arasındaki farklılık, sayılar arasındaki farklılıkla mukayese edilir.

Herhangi bir lahn (melodi) içerisindeki aralıkların en büyüğü "iki oktav" aralığıdır. Bunun oranı da 4/1'dir. "Oktav", müzik ıstılahında "ellezî bi'l-küll" olarak; iki oktav ise "ellezî bi'l-küll merrateyn" olarak adlandırılır.

Büyüklik açısından bundan sonra gelen aralık, "oktav ve beşli" aralıdır. Oran değeri ise  $3/1$ 'dir. Çünkü 2'nin 1'e oranı ( $2/1$ ) oktav'ın oranıdır. 3'ün 2'ye oranı ( $3/2$ ), "beşli"nin oranıdır.<sup>20</sup>  $3/2$ ,  $1+1/2$  demektir.<sup>21</sup> "Bi'l-hamse" olarak adlandırılır. Çünkü "beşli"nin iki tarafı arasındaki seyirde beş ses kullanmak gerekir. Mesela; "Beşli"nin bir tarafı 8, diğer tarafı 12 olsun. Bu iki ses arasında beş adet ses bulunmaktadır.<sup>22</sup>

"Oktav ve beşli"; oktav ( $2/1$ ) ve beşli ( $3/2$ ) den oluşmaktadır ki bu daha önce anlatıldı. ( $2 \times 3/2 = 6/2 = 3$ )

"Dörtlü" ise  $1+1/3$  ( $4/3$ ) olarak ifade edilir. Pest ve tiz tarafı arasında dört ses bulunmaktadır. Bu yüzden "ellezî bi'l-erbaa" olarak adlandırılır. Örneğin; 9'dan 10'a, 11'e, 12'ye geçişte dört ses kullanılır.<sup>23</sup> 9'a 3 eklendiği zaman 12 elde edilir. 12'ye ise aradaki bu sayılarla ulaşılır.

Sonra  $1+1/4$  ( $5/4$ ) gelir. Sonra  $6/5$ , sonra  $7/6$  ve böylece sonsuza kadar devam eder. Kulağa hoş gelen en küçük oran  $46/45$ 'tir. Bundan sonra gelen oranların farklılığı kulak tarafından artık hissedilmez.

Aralıklar; büyük ve küçük aralıklar olarak ikiye ayrılır. Büyük aralıklar beş adettir.

1. İki oktav
2. Oktav ve beşli
3. Oktav
4. Beşli
5. Dörtlü

Aralıklar arasında geçiş (intikal/sevir) için ara sesler gereklidir. Aksi takdirde insan tabiatına sıkıntı verir ve kabul edilmez.

Küçük aralıklara gelince; yukarıda sayılanların dışındakilerdir.<sup>24</sup> En büyüğü  $5/4$  en küçüğü ise  $46/45$ 'tir. Bu küçük aralıklar içerisinde en kabul edileni ve uyumlu olanı "tanîni" olarak adlandırılan  $9/8$  oranıdır.

Melodilerdeki sesler ancak yukarıdaki oranlar ile tertip edilirse kulağa hoş gelir. Çünkü bunların dışındaki oranların birbirleri arasındaki farkının, kuvvet ve zayıflığının ve tel üzerindeki ölçüsünün

20 Yani;  $2/1$  ile  $3/2$  toplanarak "oktav ve beşli" aralığı bulunuyor.

21 Aralıkların oranları gösterilirken  $3/2$ ;  $1+1/2$ ,  $4/3$ ;  $1+1/3$  vb. şeklinde gösterilir.  $1+1/2$ , paydaları eşitlendiği zaman  $3/2$ 'dir.

22 Bu iki sayı arasında görüldüğü üzere  $3/2$  oranı olduğu gibi seyir için 8, 9, 10, 11, 12 gibi beş adet sese basılması gerektiği vurgulanıyor.

23  $22/9 = 4/3$

24 Yani;  $4/3$ 'ten sonra gelen ve  $5/4$ ,  $6/5$ ,  $7/6$ ...olarak  $46/45$ 'e kadar devam eden aralıklardır.

oranları hissedilmez. Bunlar muntazam aralıklar olarak adlandırılır ve beş adettir.

Oktav ve beşli, Oktav, Beşli, Dörtlü, 5/4. Bunların dışındakilerin titreşim farkı hissedilmez veya insan tabiatında kabul edilmez.

Eğer vuruşlar ile sakin zamanlar arasındaki oranlar mûsikîde kabul edilmiş olan îkâ ölçülerinde olursa o zaman ritimler güzel vezinde olur. Böyle olmaz ise kötü vezinli olur ve düzensiz sayılırlar.

### Risâlenin Analizi

Tûsî mûsikî ilmini; te'lif (beste) ve îkâ olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Telif; tiz ve pest insan tabiatının kabul ettiği çeşitli nağmelerde bulunan seslerin oranları ile ilgilidir.

Tûsî'ye göre bir beste yapımında tizlik ve pestlik açısından, nağmeler arasında belli sayısal oranlar bulunmalı ve bu oranlar insan tabiatına uygun olmalı, insan nefesine hoşluk vermelidir. Tûsî, telif'in tanımını yaparken ara cümle olarak nağmenin şiddet ve zayıflığının, telifin tanımına girecek bir nitelik olmadığını belirtmektedir. Kanaatimizce Tûsî, Fârâbî'nin bilinen eseri *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr'deki* bir yanlışımı görmüş olduğu için bu ayrımı özellikle ifade etmektedir. Zira Fârâbî'nin bu hatasına daha sonraki eserlerde de işaret edilmektedir. Fârâbî sesin niteliklerinden bahsederken şöyle der: "*Vuruş ne kadar şiddetli olur ise, ses o kadar tiz olur. Vuruş zayıf olursa ses de pest olur.*"<sup>25</sup> Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevî, Şerefiyye adlı eserinde buna şu cümlelerle karşı çıkmaktadır. "*Bu doğru değildir. Zira böyle olsaydı açık bir tele (mutlaku'l-veter), sadece hızlı ve yavaş vurmakla çeşitli tizlik ve pestlikte sesler elde etme imkanı olurdu. Oysa bunun yanlışlığı ortadadır. Tizlik ve pestliği değil, vuruşun şiddetli olması ile sesin kuvveti, vuruşun zayıf olması ile de zayıflığı artar. Ancak bu hüküm nefesli sazlardan duyulan nağmeler için geçerli olabilir. "Yera" gibi. Bir tek deliğe üfleme şiddetli olursa nağmenin tizleşmesine sebep olur.*"<sup>27</sup> Fârâbî'nin hızlı vurmakla tiz ses elde edileceği görüşü, eserini tahkik edenlerin de dikkatini çekmiş ve bunun yanlışlığına işaret etmişlerdir.<sup>28</sup>

"İnsan tabiatına hoş gelmesi" şartını Safiyyüddîn nağme tarifi için yeterli bulmamaktadır. O şöyle der: "*İnsan tabiatına hoş gelen' ifadesi*

25 Fârâbî, s. 217.

26 Bir tür ney sazı

27 Bkz. Arslan, *Safiyyüddîn, (Şerefiyye trc.)* s. 5.

28 Bkz. Fârâbî, s. 217. Bu yanlışlığa, Ladikli de işaret etmiştir. Tekin, s. 61-62

de yeterli değildir. Zira kötü hançereden nağmeyi dinleyen ondan nefret eder ama o bir nağmedir."<sup>29</sup>

Mûsikî ilminin ikinci bölümü ikâdır ki Tûsî, ikâ konusunda Risâlenin en sonunda birkaç cümle söylemektedir. Yeri gelince açıklanacaktır.

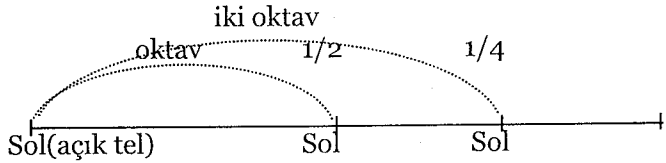
### Aralık (bu´d-interval)

Tûsî, yukarıdaki kısa girişten sonra müzikteki en önemli konulardan birisi olan aralık konusuna geçer. Gerçekten Tûsî'nin bu Risâlesinin önemli ölçüde aralıklar üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz.

Ona göre "Çeşitli tizlik ve pestlikteki her iki nağme bu´d (aralık-interval) olarak adlandırılır." Urmevî aralığı şöyle tarif eder. "İki ayrı nağme arasındaki her uyumlu te'lif aralık olarak adlandırılır."<sup>30</sup> "Müzikte iki nota arasındaki pestlik tizlik farkını gösteren mesafe"<sup>31</sup> anlamına gelen aralığın birçok çeşitleri bulunmaktadır.

### Aralıkların İsimleri

Tûsî, aralıkları büyükten küçüğe doğru şu şekilde sıralar. En büyük aralık "iki oktav (double octave)" aralığıdır.



Tel üzerinde iki oktav

29 Bkz. Arslan, *Safiyüddîn, (Şerefiyye trc.)* s. 6.

30 Bkz. Arslan, *Safiyüddîn, (Şerefiyye trc.)* s. 22

31 M. Cihat Can, *XV. Yüzyıl Türk Müsîkîsi Nazariyâtı, (Ses Sistemi) Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2001, s. 104.*



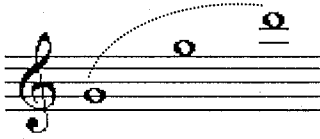
Bu aralığın oran değeri ise  $4/1$ 'dir. Yani iki oktav aralığının birbiri ile toplanması sonucu elde edilir. Oktavın değeri  $2/1$ 'dir.<sup>32</sup> İki oktav ise  $2/1 \times 2/1 = 4/1 = 4$ 'tür.<sup>33</sup> İki oktavlık ses; dörde bölünmüş bir telin, tiz taraftan birinci kısmının sonuna basılarak elde edilir.



#### Oktav

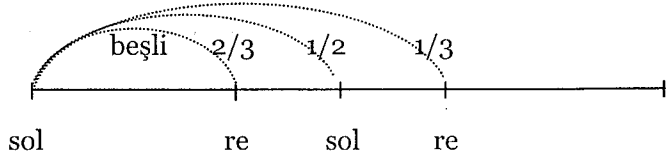
Oktav "*ellezâ bi'l-küll*"; iki oktav ise "*ellezâ bi'l-küll merrateyn*" olarak adlandırılmıştır. Bu isimler daha sonraki bütün edvârlarda aynıdır.

İki oktav'dan sonra gelen en büyük aralık "*oktav ve beşli*" aralığıdır. Oran değeri  $3/1$ 'dir. Çünkü  $2/1$  oktav'ın oranıdır.  $2/1$ 'e beşli'nin ( $3/2$ ) eklenmesi ile oktav ve beşli elde edilmiş olur.  $2/1 \times 3/2 = 6/2 = 3/1 = 3$ . Yani bu ses bir telin  $1/3$ 'ünden çıkar.

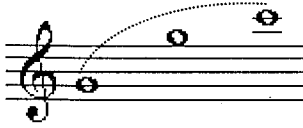


#### oktav ve beşli

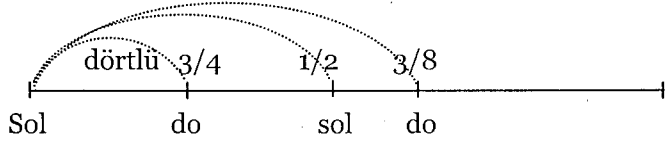
- 32 Telin uzunluğu gösterilmek istendiğinde küçük rakam paya, büyük rakam paydaya, seslerin frekans değeri ifade edilmek isteniyorsa büyük rakam paya, küçük rakam paydaya yazılır. Mesela;  $1/2$  telin tam yarısıdır. Bu noktadan, boş telden çıkan sesin oktavı elde edilir. Oktav aralığının frekans değeri belirtmek istendiğinde de  $2/1$  olarak ifade edilir.
- 33 Sesler arasındaki ilişki logaritmik olduğundan iki aralık toplanırken pay ve paydalar birbirleri ile çarpılır. Bu konuyu Safiyyüddin Şerefiyye'sinde detaylı bir şekilde işlemiştir. Bkz. Arslan, *Safiyyüddin*, (Şerefiyye trc.) s. 24-25. Aralıkların toplanması, bölünmesi ve çıkarılması konuları Kindî'nin Risâlelerinde ve İhvân-ı Safâ'da yer almamaktadır.; Fârâbi bu konuya, "Ses Aralıklarında Basit Sayısal Münasebetler" başlığı altında yer vermiş ve detaylı olarak anlatmıştır. Fârâbi, s. 188-204.; İbn-i Sînâ ise eserinin İkinci Makâlesini bu konuya ayırmıştır. İki fasla ayırdığı İkinci Makâlenin birinci faslı, aralıkların birbirleri ile toplanması ve birbirlerinden çıkarılması, ikinci faslı da aralıkların iki katının alınması ve ikiye bölünmesi hakkındadır. İbn-i Sînâ, *eş-Şifâ, Cevâmiu İlmî'l-Mûsikâ*, s. 33-41; Sonraki edvârlarda aralıkların toplanması, çıkarılması, bölünmesi konulara yer verilmeye devam edilmiştir. Ladikli, eserinin İkinci Makâlesini tamamen bu konulara ayırmıştır. Bkz. Tekin, s. 102-110; Ayrıca bkz. Akdoğan, s. 215-217; Çağdaş yazarlardan Rauf Yekta "Mûsikinin Mebâdi-i Riyâziyesi" başlığı altında bu konuyu detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bkz. *Türk Mûsikîsi Nazariyâtı*, s. 35-45.



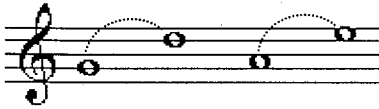
Tûsî'nin burada atladığı bir aralık daha vardır ki bu, bütün edvârlarda "oktav ve beşli"nin ardından gelen aralıktır. Bu aralık ise "oktav ve dördü" aralığıdır. Bir oktava bir dördü eklenir.  $2/1 \times 4/3 = 8/3$  olarak ifade edilir.



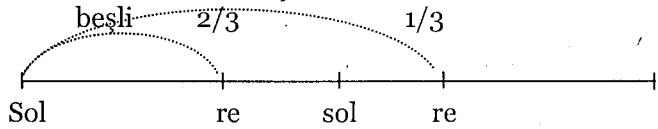
oktav ve dördü



Tûsî'nin verdiği dördüncü aralık "beşli (quintet)" dir. Oran değeri ise  $3/2$ 'dir. Yani bir telin  $2/3$ 'ünden çıkar. Sol-re, la-mi aralığı gibi.

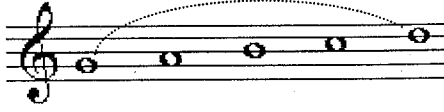


oktav ve beşli



Tûsî  $3/2$ 'nin  $1+1/2$  olarak da ifade edildiğini belirtir ki bütün edvârlarda kullanılan bu ikincisidir. Bu daha önce geçti.

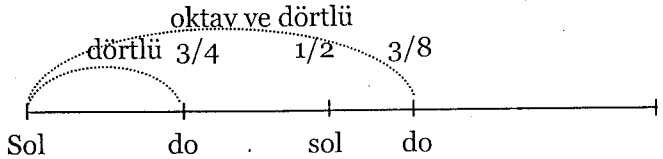
Tûsî sonra "beşli"nin "bi'l-hamse" olarak adlandırılmasının sebebinin içerisinde beş nota bulunmasından dolayı olduğunu belirtir. Yani bir beşli icra edileceği zaman beş sese basılır.



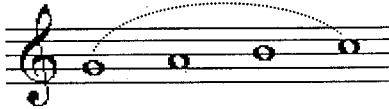
Tûsî beşliyi sayılarla şu şekilde açıklar.

Mesela; beşlinin bir tarafı 8 olsun. Diğer taraf 12 olsun. Pest taraf 8 tiz taraf 12. Bu iki ses arasında beş adet ses bulunmaktadır. Zira bu iki sayı arasında  $3/2$  oranı olduğu gibi notalar arasında seyir için 8, 9, 10, 11, 12 gibi beş adet sese basılması gerektiği vurgulanıyor. Bu sayılar ile birçok edvar'da benzer konular anlatılmış ve aralıklar gösterilmiştir. Mesela; 8 ile 12 arasında bir dördü (4/3) ve bir *tanînî* aralık (9/8) mevcuttur. Şöyle ki; *tanînî*yi pest tarafta bırakarak  $3/2$ 'den  $4/3$ 'ü çıkarırsak 12, 9, 8 sayıları çıkar ki bu sayılar arasındaki oranlar  $12/9=4/3$  ve  $9/8$ 'dir.

Beşinci aralık "*dörtlü*" (*quartet*) dür. Oran değeri  $4/3$ 'tür. Yani bir telin  $3/4$ 'ünden çıkar. Sol-do, la-re aralığı gibi.



Tûsî, dördlünün "*ellezî bi'l-erbaa*" olarak adlandırılmasının da bu aralığın dört ses içermesi sebebiyle olduğunu belirtir.



Dörtluden sonra gelen aralıkların 5/4'ten başlayarak<sup>34</sup> 6/5, 7/6...olarak sonsuza kadar devam edeceğini belirtir. Ancak bu  $1+1/N$  olarak formüle edilen doğal dizilişte en son uyumlu sesin 46/45 olduğunu belirtir. Bundan sonra gelen sayılar arasındaki farklılığın kulakta hissedilemeyeceğini belirtir. Bununla Tûsî "en uyumlu aralıkların küçük tam sayılardan oluşan ve süperpartiküler oranlarla ifade edilen aralıklar olduğu" kuralına işaret etmektedir. Bu kural eski Greklerden beri mûsikî nazariyatında "küçük sayılar kuralı" olarak yer almaktadır. "Birlikte duyulan iki sesin frekans oranı ne kadar küçük tam sayılardan meydana gelirse, o iki ses arasındaki aralık o kadar uyumludur."<sup>35</sup> Bu sebeple mûsikî nazariyatımızda bazı aralıklar için takribî değerler kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

### Aralıkların Kısımları

Tûsî buraya kadar aralıkları oranları ile verdikten sonra onları büyük ve küçük olmak üzere iki kısma ayırır. Büyük aralıkları;

1. İki oktav-
2. Oktav ve beşli
3. Oktav
4. Beşli
5. Dörtlü

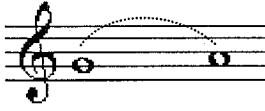
olarak sıralar ve sonra bu sesler arasında uyumlu kulağa hoş gelen intikâl (seyir, geçiş) in ancak araya notalar alınarak mümkün olacağını belirtir. Büyük aralıklarla yapılacak melodinin kulağa hoş gelmeyeceğini ve insan tabiatının bunu kabul etmeyeceğini belirtir.

Küçük aralıklar ise; yukarıdakilerin dışındakilerdir. En büyüğü; 5/4, en küçüğü ise 46/45'tir. Tûsî'nin belirttiği çok önemli bir nokta ise şudur. İnsan ruhuna en hoş gelen ve en uyumlu aralığın *tanînî* (9/8) olarak adlandırılan aralık olduğunu belirtir ki bu günümüzde en çok kullanılan "*tam ikili aralık*"tır. Sol-la, do-re aralığı gibi. Bir telin 8/9'undan çıkar.

34 Dörtlü içerisindeki en büyük oran olan 5/4, "büyük üçlü (Do-Mi)" nün değeridir. Tûsî daha sonra bunu da uyumlu aralıklar içerisinde zikredecektir. Sonra sırasıyla 6/5, 7/6...olarak devam eder.

35 C. Can. s. 141.

36 65536/59049 (büyük mücenneb) yerine 10/9; 2187/2049 (küçük mücenneb) yerine 16/15; 256/243 (bakiyye) yerine 20/19; 8192/6561 (büyük üçlü) yerine 5/4; 32/27 (küçük üçlü) yerine 6/5 oranları takribî değerlerdir. Çakır, s. 21; Tekin, 79-80; Rauf Yekta, *Türk Mûsikîsi*, s. 38; Can. s. 122,130.



Uyumlu ve kulağa hoş gelen beste için ancak yukarıdaki oranlara sahip aralıkların kullanılabileceğini aksi takdirde uyumsuz sesler elde edileceğini belirtir. Oktav ve beşli, oktav, beşli, dörtlü ve 5/4 oranlı "büyük üçlü"yü (major third) ise "muntazam ve hissedilebilir" olarak nitelendirir. Bunların dışındakilerin insan tabiatı tarafından kabul edilmeyeceğini belirtir.<sup>37</sup>

Tûsî'nin önemli ölçüde, aralıklara ayırdığı bu Risâlesinde ele aldığı hususlar birçok edvâr kitabının temel konuları arasındadır. Aralıklar ve sayısal oranları, uyum ve uyumsuzluk konularında bütün edvârlarda geniş bilgiler bulunmaktadır.

İhvân-ı Safâ'da bu konu ile alakalı şu cümleler önemlidir. "En iyi besteler en uyumlu oranlarla yapılanlardır"<sup>38</sup> denir ve daha sonra bu uyumlu oranların 2/1, 3/2, 4/3, 5/4, 9/8 olduğu belirtilir.<sup>39</sup> İhvân-ı Safâ'nın "Sayılara, Sayısal Oranların İnsan Üzerindeki Etkilerine Ve Mûsikîye İlişkin Oranlara" ayrılan Altıncı Risâle'sinde şu hususlara değinilmiştir. "Oran iki miktar arasındaki ölçüdür. Her iki sayı birbirine nisbet edildiğinde ikisi ya eşittir veya değildir. İki sayı arasında eşitlik (müsâvât) durumu yoksa biri diğerinden büyük ya da küçüktür. Küçük sayı büyüğe nisbet edildiğinde dokuz durum ortaya çıkar. Onlar 3/2, 4/3, 5/4, 6/5, 7/6, 8/7, 9/8, 10/9, 11/10 şeklindeki oranlardır. Bundan başka dı'f (iki kat), misil ve cüz'(3/2, 4/3, 5/4...), misil ve eczâ (5/3, 7/4, 9/5...), dı'f ve cüz' (5/2, 7/3, 9/4...), dı'f ve eczâ (8/3, 11/4, 14/5) ve ed'âf (4 ve katları) oranlarına da yer verilmiştir.<sup>40</sup>

37Tûsî insan ruhuna en uyumlu gelen aralıkların 5/4'e kadar olan aralıklar olduğunu belirtir. Yani 5/4'en sonra gelen aralıkların müzikal bir değerinin olmadığını kastetmemektedir. Zira kendisi biraz önce 9/8'in de en çok kullanılan aralık olduğunu belirtmişti ki bu 5/4'ten sonra gelmektedir.

38 *Resâilu İhvânî's-Safâ*, (Tsh. Hayruddin ez-Zirikî) Mısır, 1928. *er-Risâletu'l-Hâmise fi'l-Mûsika* s. 161.

39 İhvân-ı Safâ, s. 164.

40 İhvân-ı Safâ, *er-Risâletu's-Sâdisa fi'n-Nisbeti'l-Adediyye ve'l-Hendesiyye*, s. 181-182.

İbn-i Sînâ da aralıkları, büyük, orta ve küçük aralıklar olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Oktav aralığı İbn-i Sînâ'ya göre büyük aralık, dörtlü ve beşliler orta aralık, dörtlüden sonra gelen aralıklar ise küçük aralıklar (lahnî) olarak tasnif edilmiştir.<sup>41</sup> Yine ona göre büyük lahnî aralıklar  $5/4$ ,  $6/5$ ,  $7/6$ ,  $8/7$ ,  $9/8$ ,  $10/9$ ,  $11/10$ ,  $12/11$ ,  $13/12$ ,  $14/13$  oranlı aralıklardır. Orta lahnî aralıklar  $15/14$ 'ten  $29/28$ 'e kadar olan aralıklardır.  $30/29$ 'dan başlayan diğerleri ise küçük lahnî aralıklardır.<sup>42</sup>

Aralıklar en geniş olarak Tûsinin çağdaşı Safiyyüddîn'in Şerefiyye adlı eserinde ele almıştır. Safiyyüddîn, önce iki sayı arasında bulunan bütün oranları farazi bir tel üzerinde göstermiş ve daha sonra onları kısımlara ayırmış ve onlara isimlendirmiştir. Safiyyüddîn, isimlerini verdiği aralıkları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısma ayırır.

1. Büyük Aralıklar: Safiyyüddîn'e göre kullanılan büyük aralıklar dört tanedir. Bunlar; İki oktav, oktav ve beşli, oktav ve dörtlü ve oktav aralıklardır.

2. Orta Aralıklar: Beşli ve dörtlü aralıklardır.

3. Küçük Aralıklar: Büyük ve orta aralıkların dışında kalan,  $5/4$ ,  $6/5$  ve  $7/6$ ...olarak devam eden aralıklardır. Küçük aralıkları da lahnî (melodik) aralıklar olarak adlandırır ve kendi içinde büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısma ayırır.

a. Büyük lahnî aralıklar;  $5/4$ ,  $6/5$ ,  $7/6$  oranlı aralıklardır. Bunun tanımını Safiyyüddîn şu şekilde yapar. Dörtlüden çıkarıldıklarında dörtlü içerisinde daha küçük bir oran kalıyor ise bu aralık büyük lahnî aralıktır. Mesela;  $5/4$ 'ü  $4/3$ 'ten çıkaralım.  $4/3 \div 5/4 = 16/15$  kalır ki bu oran çıkarılan (yani  $5/4$ ) dan daha küçüktür. Diğerleri de buna göre yapıldığı zaman dörtlü içerisinde kalan oranın çıkarılardan daha küçük olduğu görülecektir.

b. Orta lahnî aralıklar; iki katları dörtlüden çıkarıldığı zaman dörtlü içerisinde kalan oran çıkarılan orandan daha küçük ise bu aralıklar orta lahni aralıklardır. Bunlar da  $8/7$ ,  $9/8$ ,  $10/9$  dur. Mesela;  $9/8$  i ele alalım. İki katı  $9/8 \times 9/8 = 81/64$ .  $4/3 \div 81/64 = 256/243$  kalır ki bu oran çıkarılan orandan daha küçüktür.

c. Küçük lahnî aralıklar ise  $11/10$  dan başlayıp devam eden aralıklardır.

Safiyyüddîn, aralıkları bu şekilde sınıflandırdıktan sonra çok önemli bir hususa burada işaret eder ki o da şudur: Yaşadığı devrin icrâcâlarına göre lahnî aralıkların üç kısım olduğunu belirtir. En büyüğü  $9/8$ , ortası,  $14/13$  en küçüğü ise  $256/243$  oranlı "fazla"

41eş-Şifâ, Cevâmi..., s. 18-19.

42 eş-Şifâ, Cevâmi..., s. 23-25.

aralıklarıdır. Bütün güçlü melodilerin bu üçü ile meydana getirildiğini söyler. Çünkü diğer lahnî aralıklar birbirlerine benzemektedirler ve aynı ses gibi duyulurlar. Bu yüzden 8/7 ve 10/9 yerine 9/8'in, bütün orta lahnî aralıklar yerine 14/13'ün, bütün küçük lahnî aralıklar yerine de 256/243'ün kullanıldığını belirtir.<sup>43</sup>

Bu aralıkları uyumlu oluşlarına göre şu şekilde sıralayarak anlatır:

1. Oktav aralığı; Aralıkların en uyumlu ve en tabii olanıdır. Çünkü bir ses, oktav ile birlikte çalındığı zaman aynı nağme imiş gibi duyulur ve beste yaparken birbirinin yerine kullanılırlar. Bir telin tam ortasından (1/2) çıkan ses açık telden çıkan sesin oktavıdır.

2. İkinci sınıf uyumlu aralıklar; İki oktav, oktav ve beşli, oktav ve dörtlü aralıklarıdır. Zîra iki oktav, oktav gibi duyulur. Oktav ve beşli, beşli gibi, oktav ve dörtlü, dörtlü gibidir. Dörtlünün iki katı (16/9) da ikinci sınıf uyumlu aralıklardan sayılır.

3. Bundan sonra en uyumlu aralığın "beşli" aralığı olduğunu, ardından dörtlünün geldiğini belirtir.

4. Bunların dışındaki 5/4, 6/5, 7/6 oranlı aralıklar zayıf uyumludurlar.

5. Küçük aralıklara (lahnî) gelince onların en uyumlu olanları 8/7, 9/8 dir. Sonra aralıklar küçüldükçe zayıflığın da arttığını belirtir.<sup>44</sup> Buraya kadar önemli ölçüde Tûsî ile aynı bilgileri vermektedirler.

Fethullah Şîrvânî, oktav, beşli, dörtlü, tanînî, mücennep, bakiyye, iki oktav, oktav ve beşli, oktav ve dörtlü olarak dokuz adet uyumlu aralık saydıktan sonra tatbîkâtta uyumlu aralıkların aslında 12 tane olduğunu belirtir ve yukarıda saydıklarına üç oktav, iki oktav ve beşli, iki oktav ve dörtlü aralıkları da ekler.<sup>45</sup>

Ladikli, aralıkları; büyük, orta ve küçük aralıklar olarak sınıflandırmış ve bu tasnifin Safiyyüddîn'e ait olduğunu belirtmiştir. Aynı tasnif Şîrvânî'de de mevcuttur.<sup>46</sup>

Alışah, uyumlu aralıkları birinci ve ikinci derece uyumlular olarak sınıflandırmıştır. Ancak Alışah, birinci derece uyumluları; oktav, beşli, dörtlü, tanînî, mücenneb ve bakiyye olarak, ikinci derece uyumlu aralıkları ise; İki oktav, oktav ve beşli, oktav ve dörtlü aralıklar olarak sıralamıştır.<sup>47</sup>

Rauf Yekta'nın "uyumlu aralıklar" başlığı altında belirttiği büyük ve orta aralıklar Safiyyüddîn'in kaydettikleri ile aynıdır. Yekta,

43 Arslan, *Safiyyüddîn, (Şerefiyye trc.)* s. 20.

44 Arslan, *Safiyyüddîn, (Şerefiyye trc.)* s. 21-22

45 Bkz. Akdoğan, s. 208-210.

46 Tekin, s. 85; Akdoğan, s. 219.

47 Çakır, s. 19.

bunların dışında kullanılan bütün aralıkları "küçük aralıklar" olarak belirtmiş ve porte üzerinde göstermiştir.<sup>48</sup>

Tûsî, girişte mûsikî ilmini ikiye ayırmış, birinci kısmın telif, ikinci kısmın îkâ olduğunu belirtmiş ve îkânın tarifini yapmış idi. Risâlenin sonunda ise yine îkâ hakkında bir cümle zikretmektedir. Herhangi bir usûl ismine yer vermese de îkâ ilmine dair birkaç temel kavrama işaret etmiş ve şiirdeki veznin îkâ ile ilişkisini belirtmiştir. Sonraki birçok edvâr kitaplarında görüldüğü üzere usûller, vezin kalıpları ile anlatılmıştır. Edvârlarda genel olarak mûsikî ilmi elhân ve îkâ olarak ikiye ayrılmış ve îkâ bahsi detaylı olarak yer almıştır.<sup>49</sup>

### Sonuç

Miladi XIII yüzyılda yaşamış olan Nasîruddîn et-Tûsî'nin mûsikî nazariyatı alanında yazdığı bu kısa Risalesi günümüz müzik terminolojisinde de sıkça kullanılan birçok kavramı incelemesi açısından büyük öneme sahiptir. "Mehter Düdüğü"nin (court recorder) mucidi olarak bilindiğini<sup>50</sup> göz önünde bulundurduğumuzda, Tûsî'nin, sadece bir müzik teorisyeni değil aynı zamanda bir icracı olduğunu söyleyebiliriz.

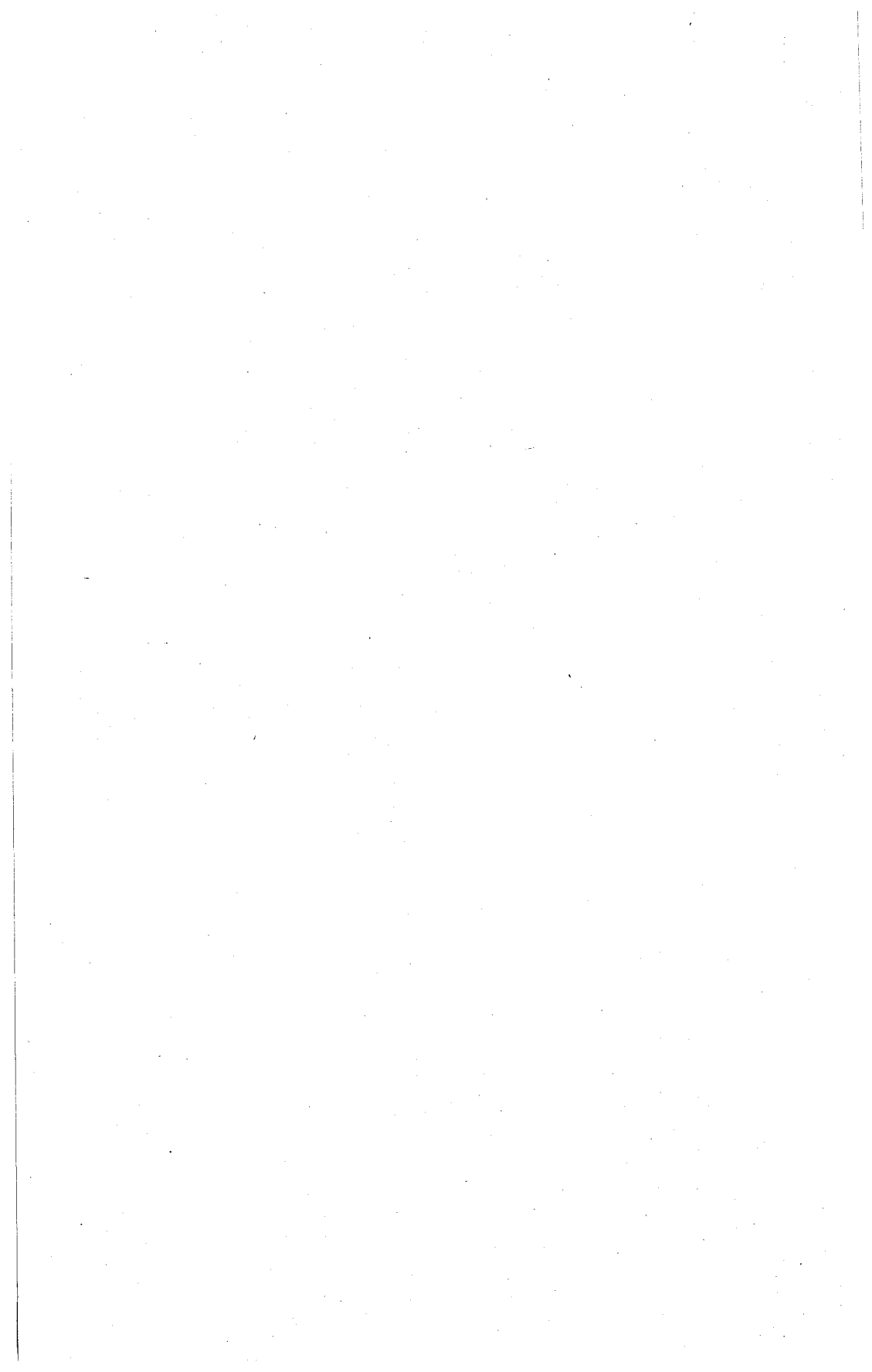
Risâlesinde ele aldığı konuların kendisinden önce yazılan mûsikî yazmalarında da yer aldığını görüyoruz. Kendisinden sonra yazılan eserlerde de bu kavramların ele alındığını dikkate aldığımızda, aynı yüzyılda yaşamış olan büyük müzikolog Safiyyüddîn Abdülmümin el-Urmevî başta olmak üzere birçok yazara kaynaklık ettiği açıktır.

48 R. Yekta, *Türk Mûsikisi Nazariyatı*, s. 94 vd.

49 Kindî, *Risâle fi Eczâi Hubriyye...*(Turabi, tez. s. 160.); Fârâbî, s. 435-480 ve s. 1022-1048; *İhvân-ı Safâ*, s. 143-145; *eş-Şifâ, Cevâmi...*, s. 99-135; Akdoğan, s. 233 vd.; Çakır, s. 49 vd.; Tekin, s. 205 vd.; Özçimi, s. 110 vd.; Aksu, s. 202 vd.; Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikisi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul, 1998, s. 561 vd.; Şeref Çakar, *Türk Mûsikisinde Usûl*, İstanbul, 1996.

50 Bkz. Sarton, II, 1009; Farmer, *A History...*, s. 227; *Onyedinci Yüzyılda Türk Çalgıları*, (Çev. M. İlhami Gökçen), Ankara, 1999, s. 23.





# Religious Studies

TRI - ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol:9 • Num:26  
September - December 2006  
ISSN 1301-966-X

RS